

N12<522846416 021



ubTÜBINGEN



88 z 64/4024

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

Oktober 1964

R. AUBERT

M. WEHRLI

E. BLECHSCHMIDT

P. K. KURZ

S. STOLPE

A. BRUNNER

Der Syllabus

Andreas Gryphius

Genetisches Grundgesetz

„Mein Name sei Gantenbein“

Zersetzung in Schweden

Philosophie und Offenbarung

175. Band

90. Jahrgang 1964/65

1. Heft

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

INHALT

<i>Roger Aubert</i>	Der Syllabus von 1864	1
<i>Max Wehrli</i>	Andreas Gryphius und die Dichtung der Jesuiten	25
<i>Erich Blechschmidt</i>	Das Genetische Grundgesetz	40

ZEITBERICHT

Die bisherigen Abstimmungsergebnisse des Konzils	54
Laufende Kosten einer Universität	55
Die Wirtschaftshilfe Moskaus an Peking	55
Ein Kanalprojekt in Kolumbien	56

UMSCHAU

<i>Paul Konrad Kurz SJ</i>	„Mein Name sei Gantenbein“	57
<i>Sven Stolpe</i>	Zersetzung in Schweden	61
<i>August Brunner SJ</i>	Philosophie und Offenbarung	64
<i>Josef Lieball</i>	Eine Akademie für Sakralkunst im 17. Jahrhundert	67

BESPRECHUNGEN

Gesellschaftslehre	69
Literatur	73
Zeitgeschichte	75
Musik	77

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Prof. Dr. Roger Aubert, 32 Rue des Joyeuses Entrées, Louvain/Belgien – Prof. Dr. Max Wehrli, Ebelstr. 27, Zürich 7 / Schweiz – Prof. Dr. Erich Blechschmidt, 34 Göttingen, Brüder-Grimm-Straße 36 – Dr. Sven Stolpe, Stjärnesand Säteri, Malexander / Schweden

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig 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

175. BAND

1965

VERLAG HERDER FREIBURG



STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Franz Hillig 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



Gh 2449

INHALT DES 175. BANDES

AUBERT, Roger: <i>Der Syllabus von 1864</i>	1
BEA, Kard. Augustinus: <i>Der bisherige Verlauf des II. Vatikanischen Konzils und die Einheit der Christen</i>	415
BECKER, Walter: <i>Das Gewissen im Recht*</i>	228
– <i>Zum Problem der Studienförderung*</i>	310
BERTSCH, Ludwig: <i>Der rechte Zeitpunkt der Erstbeicht</i>	255
BLECHSCHMIDT, Erich: <i>Das Genetische Grundgesetz</i>	40
BOURKE, John: <i>Paradoxa im Werke Aldous Huxleys</i>	194
BRUNNER, August: <i>Philosophie und Offenbarung*</i>	64
– <i>Der Zerfall der Wahrheit</i>	263
CORBISHLEY, Thomas: <i>Einwände gegen den Römischen Katholizismus*</i>	471
ERLINGHAGEN, Karl: <i>Entwicklung der Schülerzahlen an weiterführenden Schulen in der Bundesrepublik seit 1950*</i>	308
– <i>Weiterer alarmierender Rückgang der katholischen Studierenden*</i>	467
GEIGER, Willi: <i>Die öffentliche Meinung und wir</i>	454
GÖTZE, Willibald: <i>Italienische Barockkonzerte*</i>	388
GRILLMEIER, Alois: <i>Sorgen und Hoffnungen um das Konzil</i>	287
HARSCHKE, Edgar: <i>Die Landwirtschaft auf dem Weg in die Industriegesellschaft</i>	355
HILLIG, Franz: <i>Haben sich die Freimaurer gewandelt?</i>	97
– <i>Johannes XXIII: Geistliches Tagebuch</i>	161
– <i>Das Ergebnis der dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse</i>	276
KLENK, G. Friedrich: <i>Staat und Nation</i>	120
KUHN, Helmut: <i>Romano Guardini zum 80. Geburtstag</i>	430
KURZ, Paul Konrad: <i>„Mein Name sei Gantenbein“*</i>	57
LEIFER, Walter: <i>Vatikanisch-indische Beziehungen</i>	107
LIEBALL, Josef: <i>Eine Akademie für Sakralkunst im 17. Jahrhundert*</i>	67
MEYER, Hans Bernhard: <i>Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie</i>	81
MORONI, Rolf: <i>Kulturfortschritt durch Automation</i>	328
NELL-BREUNING, Oswald v.: <i>Rationalisierung und Automatisierung</i>	134
NEUNER, Josef: <i>Statio Orbis. Der Eucharistische Weltkongreß in Bombay</i>	343
OVERHAGE, Paul: <i>Mutation: Änderung im Erbgefüge</i>	375
RAHNER, Karl: <i>Kirche im Wandel</i>	437
– <i>Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute</i>	173
SCHADE, Herbert: <i>Mario Venzo SJ – ein moderner Maler*</i>	390
SCHNEIDER, Burkhard: <i>Kardinal Faulhaber und die Enzyklika „Mit brennender Sorge“*</i>	226
SIEGMUND, Georg: <i>Die Ainu – ein sterbendes Urvolk*</i>	150
SIMMEL, Oskar: <i>Alfred Delp SJ † 2. 2. 1945</i>	321
STIMMEN aus Maria Laach 1865 – STIMMEN DER ZEIT 1965	401
STOLPE, Sven: <i>Zersetzung in Schweden*</i>	61
STOLZ, Walter: <i>Vom bleibenden Kindsein</i>	203
TUCCI, Roberto: <i>Der Kommunismus im kulturellen Leben Italiens</i>	241
WEHRLI, Max: <i>Andreas Gryphius und die Dichtung der Jesuiten</i>	25
WULF, Hans: <i>Um die Religionsfreiheit. Zur Diskussion des Konzils</i>	211

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roger AUBERT: <i>Der Syllabus von 1864</i>	1
Ludwig BERTSCH: <i>Der rechte Zeitpunkt der Erstbeicht</i>	255
Thomas CORBISHLEY: <i>Einwände gegen den Römischen Katholizismus*</i>	471
Franz HILLIG: <i>Haben sich die Freimaurer gewandelt?</i>	97
– <i>Johannes XXIII: Geistliches Tagebuch</i>	161
Helmut KUHN: <i>Romano Guardini zum 80. Geburtstag</i>	430
Walter LEIFER: <i>Vatikanisch-indische Beziehungen</i>	107
Josef NEUNER: <i>Statio Orbis. Der Eucharistische Weltkongreß in Bombay</i>	343
Karl RAHNER: <i>Kirche im Wandel</i>	437
– <i>Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute</i>	173

II. KONZIL

Augustinus Kard. BEA: <i>Der bisherige Verlauf des II. Vatikanischen Konzils und die Einheit der Christen</i>	415
Alois GRILLMEIER: <i>Sorgen und Hoffnungen um das Konzil</i>	287
Franz HILLIG: <i>Das Ergebnis der dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse</i>	276
Hans WULF: <i>Um die Religionsfreiheit. Zur Diskussion des Konzils</i>	211

III. LITURGIE

Hans Bernhard MEYER: <i>Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie</i>	81
---	----

IV. PHILOSOPHIE

August BRUNNER: <i>Philosophie und Offenbarung*</i>	64
– <i>Der Zerfall der Wahrheit</i>	263
Walter STROLZ: <i>Vom bleibenden Kindsein</i>	203

V. GESCHICHTE

Burkhard SCHNEIDER: <i>Kardinal Faulhaber und die Enzyklika „Mit brennender Sorge“</i> *	226
Oskar SIMMEL: <i>Alfred Delp SJ † 2. 2. 1945</i>	321
<i>Stimmen aus Maria Laach – Stimmen der Zeit 1865–1965</i>	401

VI. STAAT UND GESELLSCHAFT

Walter BECKER: <i>Das Gewissen im Recht</i> *	228
Willi GEIGER: <i>Die öffentliche Meinung und wir</i>	454
Edgar HARSCHKE: <i>Die Landwirtschaft auf dem Weg in die Industriegesellschaft</i>	355
G. Friedrich KLENK: <i>Staat und Nation</i>	120
Rolf MORONI: <i>Kulturfortschritt durch Automation</i>	328
Oswald v. NELL-BREUNING: <i>Rationalisierung und Automatisierung</i>	134
Sven STOLPE: <i>Zersetzung in Schweden</i> *	61
Roberto TUCCI: <i>Der Kommunismus im kulturellen Leben Italiens</i>	241

VII. BILDUNGSWESEN

Walter BECKER: <i>Zum Problem der Studienförderung</i> *	310
Karl ERLINGHAGEN: <i>Entwicklung der Schülerzahlen an weiterführenden Schulen in der Bundesrepublik seit 1950</i> *	308
– <i>Weiterer alarmierender Rückgang der katholischen Studierenden</i> *	467

VIII. BIOLOGIE

Erich BLECHSCHMIDT: <i>Das Genetische Grundgesetz</i>	40
Paul OVERHAGE: <i>Mutation: Änderung im Erbgefüge</i>	375
Georg SIEGMUND: <i>Die Ainu – ein sterbendes Urvolk</i> *	150

IX. KUNST

Josef LIEBALL: <i>Eine Akademie für Sakralkunst im 17. Jahrhundert</i> *	67
Herbert SCHADE: <i>Mario Venzo SJ – ein moderner Maler</i> *	390

X. LITERATUR

John BOURKE: <i>Paradoxa im Werke Aldous Huxleys</i>	194
Paul Konrad KURZ: <i>„Mein Name sei Gantenbein“</i> *	57
Max WEHRLI: <i>Andreas Gryphius und die Dichtung der Jesuiten</i>	25

XI. MUSIK

Willibald GÖTZE: <i>Italienische Barockkonzerte</i> *	388
---	-----

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Konzil: Die bisherigen Abstimmungsergebnisse des Konzils 54 – Verfahrensfragen auf dem Konzil 304.

Missionen: Deutsche Jesuitenmission in Bombay 220.

Soziale Frage: Wohnungsbau in Frankreich 149 – Arbeitslosigkeit in Italien 224 – Gastarbeiter in Frankreich 463.

Verkehrswesen: Autobahnen in Frankreich 149 – Ein Kanalprojekt in Kolumbien 56 – Chinas Verkehrswege 387.

Entwicklungsländer: Die Wirtschaftshilfe Moskaus an Peking 55 – Bischöfliche Initiative zur Agrarreform in Südamerika 225 – Hilfsorganisationen in Indien 307 – Unbefriedeter Kongo 465.

Abrüstung: Abrüstung 221.

Bildung: Laufende Kosten einer Universität 55 – Schulprobleme in der Schweiz 147 – Die polnische Akademie der Wissenschaften 148 – Zur Situation des französischen Buches 466.

Kunst: Französische Malerei des 19. Jahrhunderts von David bis Cézanne 222.

Biologie: Die „Retortenkinder“ Dr. Petruccis 223.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 473

Anthropologie 394

Biographien 156

Christliches Leben 316

Erzählungen 478

Gedichte 240

Geschichte 155, 314, 399

Gesellschaftslehre 69

Kommunismus 235

Literatur 73, 317

Liturgie 474

Musik 77, 477

Pädagogik 397

Philosophie 316

Publizistik 158

Recht 475

Reisen 238

Religionsgeschichte 313, 393

Schallplatten 158

Soziologie 237

Theologie 233

Zeitgeschichte 75

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- ANDERSCH, Alfred: *Ein Liebhaber des Halbschattens. Drei Erzählungen* 478
- ARNTZEN, Helmut: *Der moderne deutsche Roman* 73
- Automation und technischer Fortschritt in Deutschland und in den USA* 72
- BAAREN, Th. P. van: *Menschen wie wir* 393
- BACH, Joh. Seb.: *Die Kunst der Fuge* 79
- BEA, Augustin Kardinal: *Die Einheit der Christen* 234
- BERGENGRUEN, Werner: *Der goldene Griffel. Roman* 478
- BIDERMANN, Jakob: *Cenodoxus* 318
- BOER, P. A. H. de: *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* 313
- BOUYER, Louis: *Mensch und Ritus* 475
- BOUYER, Louis - THILS, Gustave: *Getaufl auf einen Namen* 234
- BRY, Carl Christian: *Verkappte Religionen* 394
- BUDDE, Heinz: *Die Arbeitnehmerschaft in der Industriegesellschaft* 72
- CAFFAREL, Henri: *Briefe über das Beten* 316
- CASTRIES, Duc de: *Mirabeau* 157
- CHARLES-PICARD, Gilbert: *Nordafrika und die Römer* 314
- Christ und Eigentum* 70
- CUTTAT, Jacques Albert: *Hemisphären des Geistes* 393
- DABIN, Jean: *Der Staat oder Untersuchungen über das Politische* 476
- DAEISEN, Jean-Paul de: *Jonas* 240
- DANCKERT, Werner: *Unehrliche Leute* 238
- DANIÉLOU, Jean: *Liturgie und Bibel* 233
- DEITERS, Heinz-Günter: *Die Freimaurer* 98
- DELP, Alfred: *Im Angesicht des Todes* 325
- DEMSKE, James M.: *Sein, Mensch und Tod* 395
- Deutschland* 238
- Diskussion über die Bibel* 234
- DOMKE, Helmut: *Burgund* 239
- EMMEL, Hildegard: *Das Gericht in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts* 75
- ENZENSBERGER, Hans Magnus: *Einzelheiten* 77
- ERLINGHAGEN, Karl: *Katholisches Bildungsdefizit* 469
- ESSER, Albert: *Das Phänomen Rene* 395
- FRISCH, Max: *Mein Name sei Gantenbein* 57
- FRODL, Ferdinand: *Gesellschaftslehre* 69
- GEISSLER, Rolf Hrsg.: *Möglichkeiten des modernen deutschen Romans* 74
- GISEVIUS, Hans Bernd: *Adolf Hitler* 400
- GRIVEC, Franz: *Konstantin und Method* 156
- GUZZONI, Ute: *Werden zu sich* 316
- HÄNDEL, Georg Friedrich: *Geistliche Musik* 78
- Handbuch der Liturgiewissenschaft* 474
- Handbuch der Sozialerziehung. Band I: Grundlegung der Sozialerziehung* 398
- Handbuch der Sozialerziehung. Band II: Praxis der Sozialerziehung im geordneten sozialen Feld* 398
- Handbuch der Sozialerziehung. Band III: Praxis der Sozialerziehung bei gestörten sozialen Beziehungen* 398
- HEISELER, Bernt von: *Stundenbuch für Christenmenschen* 317
- HEMPEL, Johannes: *Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit* 473

- HERLE, Roman: *Die 9. Seligkeit* 158
- HESS, Willy: *Vom Doppelantlitz des Bösen in der Kunst* 477
- HETMANN, Frederik: *Amerika-Saga* 239
- HOHOFF, Margarete E.: *Das Fest am Carreio-See* 479
- Homo Viator*. Modernes christliches Theater 319
- JASPERS, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 64
- JEAN-NESMY, Claude: *6 000 000 de morts* 75
- JEANNIERE, Abel: *Anthropologie Sexuelle* 396
- Johannes XXIII*. Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften 161
- JOHANNESSEN, Käre Langvik: *Zwischen Himmel und Erde* 317
- KEMPE, Fritz: *Die anonymen Miterzieher unserer Jugend* 158
- KIRCHGÄSSNER, Alfons: *Städte, Inseln, Kontinente* 239
- Klassische Deutsche Dichtung*. Bd. 4: Romane und Erzählungen 319
- Bd. 5: Romane und Erzählungen 319
- Bd. 6: Romane und Erzählungen 319
- Bd. 13: Geschichtsdramen I 319
- Bd. 14: Geschichtsdramen II 319
- Bd. 15: Bürgerliches Trauerspiel und soziales Drama 319
- KLAUSENER, Erich: *Kreuz in Japans Sonne* 239
- KLÜBER, Franz: *Eigentumstheorie und Eigentumspolitik; Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre* 70
- KOLARZ, Walter: *Die Religionen in der Sowjetunion* 237
- Der Koran* 314
- KRAFT, Lothar: *Martin Deutinger. Das Wesen der musikalischen Kunst* 477
- Kraft und Ohnmacht*. Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit 317
- KÜNZLI, Arnold: *Das entfremdete Paradies* 236
- KURZ, Paul Konrad: *Wer bist Du? Verse des Anfangs* 240
- LAQUEUR, Walter: *Neue Welle in der Sowjetunion* 236
- LIEFMANN-KEIL, Elisabeth: *Einführung in die politische Ökonomie* 71
- LUKACS, Georg: *Die Theorie des Romans* 74
- MAURER, Emil H.: *Der Spätbürger* 155
- MELCHINGER, Siegfried: *Drama zwischen Shaw und Brecht* 320
- MELLOR, Alec: *Unsere getrennten Brüder die Freimaurer* 98
- Der Mensch als soziales und personales Wesen* 394
- MEYER, Herman: *Das Zitat in der Erzählkunst* 74
- MIRGELER, Albert: *Rückblick auf das abendländische Christentum* 155
- MÜHLBERGER, Josef: *Das Ereignis der 3000 Jahre* 314
- MUTHESIUS, Ehrenfried: *Ursprünge des modernen Krisenbewußtseins* 76
- NAUMANN, Heinrich: *Herrscher und Heilige* 318
- Objections to Roman Catholicism* 471
- Pädagogisches Lexikon* 397
- PETERICH, Eckart: *Italien* 238
- PETERS, Richard: *Die Geschichte der Türken* 315
- PFEIL, Hans: *Das platonische Menschenbild* 316
- PIPES, Richard: *Die russische Intelligentsia* 235
- PURCELL, Henry: *Geistliche Musik* 77
- REISCHAUER, Edwin O.: *Die Reisen des Mönchs Ennin* 387
- REITZENSTEIN, Alexander von: *Altbaierische Städte* 238
- Die Religionen der Menschheit* 313
- RINSER, Luise: *Septembertag* 479
- ROUGEMONT, Denis de: *Die Chancen Europas* 156
- RÜBER, Johannes: *Das verdorbene Paradies* 479

- Russische Kloster-Vesper* 159
- SCHAMBECK, Herbert: *Der Begriff der „Natur der Sache“* 475
- SCHEDL, Claus: *Geschichte des Alten Testaments* 473
- SCHELKLE, Karl Hermann: *Das Neue Testament* 233
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Neutestamentliche Theologie* 233
- SCHRADER, Marianna - FÜHRKÖTTER, A.: *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildgard von Bingen* 316
- SIMON, Marcel: *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi* 474
- Sonntag der heiligen Väter. Die Liturgie im byzantinisch-griechischen Ritus* 159
- Soziologie. Ausgewählte Texte zur Geschichte einer Wissenschaft* 237
- SPAEL, Wilhelm: *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert* 399
- STEFFENS, Hans: *Fürbittenbuch* 474
- TAESCHNER, Franz: *Geschichte der arabischen Welt* 315
- Texte. Prosa junger Schweizer Autoren* 480
- TILLICH, Paul: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* 394
- USCHAKOW, Alexander: *Der Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe* 235
- VESAAS, Tarjei: *Frühlingsnacht* 480
- Der Warschauer Pakt. Dokumentensammlung* 235
- Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich?* 124
- Die Weihnachtsliturgie im armenischen Ritus* 160
- Wörterbuch der Mythologie. Abt. I: Die alten Kulturvölker. 5. Lieferung* 313
- Abt. I: Die alten Kulturvölker 6. Lieferung 333

NAMENSVERZEICHNIS

A

Acton, John 5
 Albinoni, Tomaso 389
 Alfrink, Kardinal 350
 Ampère, André Marie 329
 Antonelli, Kardinal 8
 Aristoteles 274

B

Bach, Johann Sebastian 79 (B)
 Balde, Jacob 26
 Baumgartner, Alexander 412
 Becher, Hubert 413
 Beissel, Stephan 414
 Bidermann, Jakob 25, 318 (B)
 Blechschmidt, Erich 224
 Bonporti, Francesco-Antonio 389
 Borromeo Federigo 67
 Braun, Joseph 414
 Brentano, Lujo 431

C

Cathrein, Viktor 407
 Caussin, Nicolas 25
 Cavour, Camillo de 7
 Cellotius, Louis 26
 Clemens XII. 99
 Congar, Yves 23
 Croce, Benedetto 251
 Cullmann, Oscar 279

D

Darwin, Charles 53
 Delp, Alfred 321, 409
 Desai, Dirajlal 111
 Deschanel, Jacques 466
 Deutinger, Martin 477 (B)
 Döllinger, Ignaz v. 5
 Döpfner, Julius, Kardinal 280
 Dostojewskij, Fedor 204
 Dunin-Borkowski, Stanislaus von 408
 Dupanloup, Felix 20

E

Ehrle, Franz 405
 Enzensberger, Hans Magnus 77 (B)
 Erhard, Johann Ulrich 33

F

Faulhaber, Michael v. 226
 Franz Xaver 115
 Frisch, Max 57

G

Gandhi, Mahatma 111
 Gaspari, Alcide de 250
 Gentile, Giovanni 251
 Gerbet, Bischof v. Perpignan 6
 Goethe, Johann Wolfgang v. 47, 412
 Gracias Kardinal Valerian 115
 Gramsci, Antonio 241
 Gregor XVI. 23, 108, 211
 Gröber, Conrad 86
 Gryphius, Andreas 25
 Guardini, Romano 430
 Günther, Anton 3
 Guéranger, Dom Prosper 6, 83
 Gundlach, Gustav 408
 Gutenberg, Johannes 335

H

Haeckel, Ernst 52
 Händel, Georg Friedrich 78 (B)
 Hammerstein, Ludwig von 407
 Hegel, G. F. W. 316 (B)
 Heidegger, Martin 395 (B)
 Hochhuth, Rolf 75 (B)
 Huber, Gerhard 151
 Husserl, Edmund 265
 Huxley, Aldous 194

J

Jaspers, Karl 64
 Johannes XXIII. 161, 215, 417
 Jungmann, J. A. 86

K

Kaldenbach, Christoph 33
Kant, Immanuel 264
Ketteler, Wilhelm Emanuel v. 10
Koch, Anton 408
König, Kardinal 350
Konstantin-Kirill 156 (B)
Kralik, R. von 413
Kraus, Franz Xaver 18
Kreiten, Wilhelm 412
Kreitmaier, Joseph 414
Küng, Hans 285
Kuhn, Johann v. 3

L

Lappalainen, Armas 63
Lehmkuhl, Augustinus 409
Leo XIII. 22, 100, 217, 407
Lercaro, Kardinal 24
Lippert, Peter 406

M

Maria, Mutter der Kirche 428
Marlé, René 408
Marx, Karl 271
Meinhold, Peter 284
Menon, Krishna 112
Messiaen, Olivier 80 (B)
Method 156 (B)
Mirabeau 157 (B)
Moltke, Helmut Graf v. 321
Montalembert, Charles de 7
Muth, Karl 413

N

Nehru, Jawaharlal 117
Nell-Breuning, Oswald von 409

O

Overmans, J. 413
Pachtler, Georg Michael 404
Parente, Erzbischof 295

P

Parsch, Pius 85
Paul VI. 90, 101, 281, 353, 427, 465
Pecci, Kard. (Leo XIII.) 6
Pergolesi, Giovanni Battista 390
Pesch, Heinrich 409

Petrucci 223

Pie, Bischof v. Poitiers 20
Pius IX. 4, 6
Pius X. 84, 409
Pius XI. 23, 406
Pius XII. 23, 76 (B), 86, 112, 118
Platon 316 (B)
Pribilla, Max 216, 406
Przywara, Erich 405
Pufendorf, Samuel 217
Purcell, Henry 77 (B)

R

Radhakrishnan, Sarvepalli 116
Rahner, Karl 405
Raman, C. V. 119
Rattinger, Daniel 401
Regio, A. de Silva 109
Renan, Ernst 7
Rieß, Florian 401
Roegele, Otto B. 278

S

Sarbiewski, Matthias Kasimir 26
Schlink, Edmund 279
Schrader, Klemens 19
Simon, Joseph 26
Smedt, de Mgr. 24
Stockmann, A. 413
Strauß, D. F. 412

T

Thiers, Adolphe 8
Thomas, Apostel 115
Thünen, Johann Heinrich v. 357
Togliatti, Palmiro 248

V

Venzo, Mario 390
Vesal, Andreas 40
Veuillot, Louis 20
Vivaldi, Antonio 389
Vondel, Joost van den 317 (B)

W

Wasmann, Erich 411
Wernz, Franz X. 409
Wiener, Norbert 330
Wolker, Ludwig 85

SACHVERZEICHNIS

A

Abrüstung 221
Abstimmungsergebnisse des Konzils 54
Afrika 465
Agrarpolitik 355
Agrarreform in Südamerika 225
Ainu 150
Akademie für Sakralkunst 67
Altes Testament 473 (B)
Amerika 239 (B)
Anatomie, kinetische 42
Ancien Régime 12
Araber 315 (B)
Arbeitnehmerschaft 72 (B)
Arbeitslosigkeit in Italien 224
Armenischer Ritus 160 (B)
Ausbildung der Priester 173
Autobahnen in Frankreich 149
Automation 72 (B), 134, 328

B

Basen 377
Beichte 255
Bildungsdefizit, katholisches 308, 467
Biologie, Organe des Menschen 43
Bischofsamt, Papsttum 297
Bombay, Eucharistischer Weltkongreß 343
 Jesuitenmission 220
Buch, französisches 466
Bürgertum 155 (B)
Burg Rothenfels 85, 431
Burgund 239 (B)
Byzantinisch-griechischer Ritus 159 (B)

C

China, Verkehrswege 387
Christ, Verantwortung 453
Computer 330

D

Darwinismus 410
Deutschland 238 (B)
 katholisches 399 (B)
Dichtung der Jesuiten 25
Dogma, unwandelbares 444

Dogmengeschichte 445
Drama 320 (B)
Dritte Konzilsperiode 276

E

Eigentum 70 (B)
Einheit der Christen 415
Einkommen 70 (B)
Embryo, menschlicher 42
England, Katholizismus 471
Enzyklika „Aeterni Patris“ 405
 „Ecclesiam suam“ 101
 „Immortale Dei“ 407
 „In eminenti“ 99
 „Libertas praestantissimum“ 218
 „Mediator Dei“ 86
 „Mirari vos“ 23, 211
 „Mit brennender Sorge“ 226
 „Nostis et nobiscum“ 15
 „Pacem in terris“ 215
 „Quanta cura“ 1, 403
 „Singulari quadam“ 409
Erbgefüge 375
Erstbeicht 255
Etatismus 13
Eucharistischer Weltkongreß, Bombay 220, 343
Evolution 375

F

Familienbetrieb, bäuerlicher 362
Film 158 (B)
 Italien 247
Frankreich, Autobahnen 149
 Buchmarkt 466
 Gastarbeiter 463
 Wohnungsbau 149
Französische Malerei 222
Freimaurer 97
Friedrich-Naumann-Stiftung 134
Fundamentaltheologie, transzendente 181

G

Gallikanismus 12
Gastarbeiter in Frankreich 463
Genetisches Grundgesetz 40
Genommutation 383

Gerichtsthematik in der Literatur 75 (B)
Gesellschaftslehre 69 (B)
Gewissen im Recht 228
Gewissensentscheidung 257
Gewissensfreiheit 212
Glaubenslehre 444
Goa 119
Goanesisches Schisma 109

H

Hegelianismus 3
Hl. Stuhl und Indien 107
Höhere Schulen, Entwicklung 308, 467

I

Indien, Hilfsorganisationen 307
 katholische Hierarchie 111
 Religionen 313 (B)
 und Vatikan 107
Indifferentismus 10
Indische Union 110
Industriegesellschaft 72 (B) 358
Italien 238 (B)
 Arbeitslosigkeit 224
 Barockmusik 388
 Filmwesen 247
 Kommunismus 241
 Laizismus 251
 Romanschriftsteller 247
 Verlage 245
 Zeitungswesen 245

J

Japan 239 (B)
 Ainu 150
Jesuitendichtung 25
Jesuitengesetz 1872 402
Jesuitenmission, Bombay 220
Jesuitenzeitschriften 401
Josephinismus 12

K

Kanalprojekt in Kolumbien 56
Kind 203
 Erstbeichte 255

Kirche, Lehre des II. Vatikanischen Konzils 287
 im Wandel 437
Kirche und Staat, Hypothese 22
 These 217
Kirchenrecht 439
Kolumbien, Kanalprojekt 56
Kommunismus in Italien 241
Kongo, unbefriedeter 465
Konzil, Abstimmungsergebnisse 54
 Beobachter 417
 und Presse 276
 II. Vatikanisches 287, 415
 Verfahrensfragen 304
Koran 314 (B)
Kosten der Universität 55
Kreisaauer Kreis 321
Krisenbewußtsein 76 (B)
Kulturfortschritt 328
Kybernetik 143, 329

L

Laie 293
Laientheologen 193
Laizismus, Italien 251
Landwirtschaft, deutsche 355
 Subventionen 373
Latitudinarismus 12
Lebensphilosophie 268
Lehramt, kirchliches 448
Lehre der Kirche 449
Lehren, nicht definierte 447
Liberalismus 5, 407
Literatur und Gerichtsthematik 75 (B)
Liturgie, Erneuerung 81, 475 (B)
Liturgiewissenschaft 474 (B)
Logen 98

M

Malerei, französische 222
Marxismus 269
Massenmedien 457
Mensch, Grund der Wahrheit 266
 Selbstverlust 271
Molekularbiologie 50
Moskau, Wirtschaftshilfe 55
Motu proprio „Sacram liturgiam“ 90
Musik, italienische Barockmusik 388
Mutation 375
Mythologie 313 (B)

N

Nation und Staat 120
Nationalismus 126
Naturalismus 11
Naturwissenschaft 263
Nordafrika 314 (B)
Nukleinsäure 376

O

Öffentliche Meinung 454
Ökonomie, politische 71 (B)
Ökumenismusdekret 415
Offenbarung und Philosophie 64
Ontogenese 53
Organe des Menschen 43
Ost-Liturgien 158 (B)

P

Pantheismus 11
Papsttum, Bischofsamt 297
Philosophie 64
Plasmonmutation 384
Polen, Akademie der Wissenschaften 148
Portugal, Patriarchat 108
Portugiesisch-spanischer Vertrag 108
Positivismus 475 (B)
Presse und Konzil 276
Priesterausbildung 173
Primat 427

R

Rationalisierung 134
Rationalismus 2
Recht und Gewissen 228
 kirchliches 438
Relativismus 475 (B)
Reichsidee 131
Religionen in Indien 313 (B)
Religionsfreiheit 10, 211
Religionszugehörigkeit deutscher Studierender
 468
„Retortenkinder“ 223
Reue 395 (B)
Römische Frage 6, 406
Roman, moderner 73 (B)
Russische Kloster-Vesper 158 (B)

S

Sakralkunst im 17. Jahrhundert 67
Schriftlesung 428
Schulprobleme in der Schweiz 147
Schweden, Zersetzung 61
Schweiz, Schulprobleme 147
Seelsorge 180
Sekten, jüdische 474 (B)
Sozialerziehung 398 (B)
Staat 476 (B)
 und Nation 120
„Der Stellvertreter“ 75 (B)
Stimmen aus Maria Laach 401
Stimmen der Zeit, Geschichte 401
Stoffwechsel 50
Studenten, katholische 467
Studienförderung 310
Subventionen für Landwirtschaft 373
Südamerika, Agrarreform 225
Sündenbewußtsein der Kinder 255
Syllabus 1, 403

T

Theater, christliches 319 (B)
Theologen, Nachwuchs heute 177
Theologie, Grunddisziplin 181
Transduktion 382
Türken 315 (B)

U

Universität, Kosten 55

V

Vatikanisches Konzil, II. 415
Verfahrensfragen auf dem Konzil 304
Verkehrswege in China 387

W

Wahrheit, Grund 273
 Zerfall 263
Wandel in der Kirche 437
Wirtschaftshilfe Moskaus 55
Wohnungsbau in Frankreich 149

Der Syllabus von 1864

Roger Aubert

Die Geschichte eines jeden wichtigen päpstlichen Dokuments hat zwei Phasen: in einer ersten wird es vorbereitet, und die verschiedensten Einflüsse wirken auf seine Ausarbeitung ein. Sie bilden später zum Teil den Schlüssel zu seiner Deutung, weil sie ein besseres Verständnis seiner Absichten und seines Standpunktes ermöglichen. Die zweite Phase besteht in der Aufnahme, die es in den einzelnen Ländern bei den angesprochenen Kreisen findet, und in dem Einfluß, den es tatsächlich ausübt.

Was die Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864 und den mit ihr zusammen erscheinenden Syllabus errorum betrifft, so hat das Studium dieser beiden Phasen eben erst begonnen. Immerhin ist manches schon hinreichend geklärt. Zwar ist das Vatikanische Archiv für den Historiker noch nicht zugänglich, aber es ist trotz dieser Lücke dank anderer Quellen, vor allem aus Privatbesitz¹, möglich, eine gute Kenntnis darüber zu gewinnen. Ja manche wichtige Gesichtspunkte sind allein auf Grund dieser Quellen zu klären.

Die Vorbereitung²

Die Revolutionskrise von 1848 hatte gezeigt, bis zu welchem Grad die bestehende gesellschaftliche Ordnung erschüttert war. Sie warf neu und scharf das große Problem auf, vor das sich der Katholizismus seit Beginn des Jahrhunderts gestellt sah: Welche Haltung sollte er gegenüber der Welt einnehmen, die aus der

¹ Benutzt wurden vor allem die Aufzeichnungen Dupanloup (deren wichtigste in S. Sulpice in Paris aufbewahrt werden), die Aufzeichnungen Montalemberts (im Schloß La-Roche-en-Brenil an der Côte-d'Or), die Aufzeichnungen Cochins (im Schloß von Beauvoir, Seine-et-Marne). Ich möchte den Besitzern dieser kostbaren Dokumente danken, daß sie mir darin Einsicht gaben. Einige private Aufzeichnungen sind auch veröffentlicht. Im besonderen: Louis Veuillot, *Correspondance (Oeuvres complètes, hrsg. Fr. Veuillot, IIe série, t. VIII / Paris 1931)*; Augustin Cochin, *Ses lettres et sa vie*. Hrsg. H. Cochin, 2 Bde (Paris 1926); außerdem der Dokumentenband *L'Hypothèse libérale en Belgique*, hrsg. Mgr. A. Simon (Wetteren 1956). Wertvolle Hinweise findet man in den diplomatischen Korrespondenzen. Ich habe die Depeschen des französischen Botschafters in Rom an das Außenministerium in Paris durchgesehen, die des Bevollmächtigten Belgiens an das Außenministerium in Brüssel und die des niederländischen Gesandten im Rijksarchief in den Haag. Die Briefe des offiziellen englischen Agenten sind teilweise veröffentlicht bei N. Blakiston, *The Roman Question, 1858-1870* (London 1962).

² C. G. Rinaldi, *Il valore del Sillabo. Studio teologico e storico* (Rom 1888); G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del „Sillabo“*, in: *Chiesa e Stato nell' Ottocento* (Miscellanea in onore di Pietro Pirri. Bd. 2, 419-524 (Padua 1962); R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, in: *Histoire de l'Eglise*, hrsg. v. A. Fliche und V. Martin, Bd. 21 (Paris 1963) 245-254, 534-536.

geistigen und politischen Revolution des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war, vor allem aus der Einführung der bürgerlichen und religiösen Freiheiten, wie sie in der Erklärung der Menschenrechte von 1789 proklamiert worden waren?³ Viele Katholiken, vor allem zahlreiche Priester und Bischöfe, waren betroffen, als sie sahen, wie heftig Europa für einige Monate erschüttert wurde und daß auch der päpstliche Thron nicht davon verschont blieb. So festigte sich in ihnen die Überzeugung, daß ein enger Zusammenhang zwischen den Grundsätzen von 1789 und der Zerstörung der bestehenden Werte im gesellschaftlichen, sittlichen und religiösen Leben bestehe. Darum hätten sie es nur zu gerne gesehen, daß der Heilige Stuhl durch eine umfassende und den inneren Zusammenhang aufzeigende Verurteilung die sogenannten „modernen Irrtümer“ gebrandmarkt hätte.

Solche Zeitirrtümer gab es auf den verschiedensten Gebieten. In der systematischen Theologie bestand die Tendenz, das christliche Dogma mit Hilfe der zeitgenössischen Philosophie, vor allem des Hegelianismus, neu zu durchdenken, was mitunter zu einer Verzerrung im pantheistischen Sinn führte. In der Bibelwissenschaft gab es radikale Exegeten, die in der Gefolgschaft von Baur und Strauß Christus als eine mythische Erscheinung betrachteten oder zum mindesten seine Gottheit leugneten und deren Ansichten durch Renan in den lateinischen Ländern weit ins Volk getragen wurden. Auf philosophischem Gebiet gab es den Pantheismus und den Materialismus, vor allem aber den Rationalismus, der die menschliche Vernunft auch auf religiösem Gebiet zur höchsten Norm machte. Statt zu versuchen, mit ihrer Hilfe die Offenbarung tiefer zu durchdringen, leugnete er deren Möglichkeit und ließ von Gott und seinem Werk nur das gelten, was der Mensch für möglich erachtete. Den Staat betrachtete man, und damit erwiesen sich die Liberalen als genuine Nachfahren des absolutistischen Ancien Regimes und der Jakobiner, als einen absoluten, totalitären Wert, der der Kirche alle Beschränkungen auferlegen konnte, die ihm nützlich schienen, z. B. das Schulmonopol oder das Verbot der Orden. Schließlich gab es eine starke Bewegung, die im Namen eines rein naturalistischen Menschenbildes jeglichen Einfluß religiöser Grundsätze auf das gesellschaftliche Leben ablehnte und dessen volle laizistische Gestaltung forderte.

In der katholischen Kirche war um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine bewußt oder unbewußt konservative Haltung weit verbreitet. So war die häufigste Reaktion gegenüber all diesen Ideen die einer pauschalen Ablehnung. Aber es gab doch auch einige, die die Ansicht vertraten, daß zwar die extremen Ideen unvereinbar mit dem Glauben seien, daß man aber doch nicht alle modernen Strömungen ablehnen müsse und daß man sich davon manche Anregung für eine moderne Glau-

³ R. Aubert, J.-B. Duroselle - A. Jemolo, *Le Libéralisme religieux aux XIXe siècle*, in: *Relazioni del X. Congresso internazionale di Scienze storiche*, Bd. 5 (Rom 1955); *Storia contemporanea* (Florenz 1955) 303-383; G. Martina, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo* (Rom 1959); E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, 2 Bde (Brüssel/Rom 1949/1952).

bensverkündigung wie auch für eine neue Konzeption des Zusammenlebens von Katholiken und Nichtkatholiken holen solle.

Auch im Hegelianismus kann man das für den Glauben unannehmbare System von der Methode unterscheiden und versuchen, eine zwar von der mittelalterlichen scholastischen Theologie verschiedene, aber doch dem katholischen Dogma gerecht werdende Theologie auszuarbeiten. Das unternahmen mit unterschiedlichem Erfolg Kuhn in Tübingen und Günther in Österreich. Wenn die Bibel zugleich Wort Gottes und menschliches Wort ist, dann muß man sie zwar einerseits als inspiriert betrachten und kann doch anderseits nachzuweisen versuchen, daß bestimmte Teile orientalisches Gewand und orientalische Ausdrucksweise verraten. Man kann durchaus die Meinung derer ablehnen, die die menschliche Vernunft für gänzlich unabhängig halten gegenüber dem Schöpfergott und der Kirche, die ihn auf Erden vertritt, und dabei trotzdem der Ansicht sein, daß es ein weites Feld gibt, auf dem die katholischen Gelehrten und Philosophen arbeiten können, ohne der Weisungsgewalt der Kirche zu unterstehen. Auch was das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, so ist man noch lange kein Vertreter des Staatskirchentums, wenn man ein theokratisches System ablehnt und dem Staat zugesteht, daß er seinen eigenen Bereich besitzt, wo die Kirche seine Rechte zu achten hat. Man kann sich für die Religionsfreiheit einsetzen, nicht weil man einen indifferenten Naturalismus verträte, sondern weil man bestimmte philosophische und theologische Prinzipien für richtig hält, etwa daß der Glaube eine freie Entscheidung des Menschen voraussetzt oder daß man auch dem irrigen Gewissen folgen müsse.

Das alles sind heute Binsenwahrheiten. Vor einem Jahrhundert war das aber noch nicht der Fall, als sich die Katholiken erst anschickten, solche Fragen zu stellen und Richtiges und Falsches an den modernen Ideen zu sondieren. So war es unvermeidlich, daß die kirchliche Obrigkeit jene Katholiken mißtrauisch betrachtete, die sich, ab und zu sehr unklug, auf jene gefährlichen Gebiete begaben.

Wenn auch alle diese Fragen um 1850 in der Luft lagen, so brachten es die Umstände mit sich, daß sich in den lateinischen Ländern, durch deren Mentalität vor allem die Haltung Roms bestimmt wurde, die Diskussion unter den Katholiken um die Probleme der bürgerlichen und politischen Freiheiten, vor allem um die Presse- und Religionsfreiheit, und um die Trennung von Kirche und Staat drehte⁴. Konnte sich die Kirche einer solchen Ordnung anpassen oder mußte sie sie als zutiefst dem Sittengesetz widersprechend ablehnen? Manche, für gewöhnlich als „liberal“ bezeichnete Katholiken wiesen darauf hin, daß die führenden Kreise zum großen Teil nicht mehr gläubig waren und daß es darum utopisch sei, vom

⁴ Außer den in Anmerkung 3 erwähnten Arbeiten sind noch folgende wichtig: R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Kap. 8; ders., *Il problema politico dei cattolici nel XIX secolo*, in: *Rassegna storica toscana*, Bd. 4 (1958) 215–407; C. Constantin, *Libéralisme catholique*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* IX, 506–629; W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, 1789–1914* (München-Gladbach 1929); E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in: *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, I, 565–606 (Mailand 1961).

Staat uneigennützig Hilfe und Schutz zu erwarten, und daß eine wohlwollende Neutralität das Höchste sei, was die Kirche erwarten könne. Ja manche gingen noch weiter: Sie sahen auch im Liberalismus echte Werte, vor allem tat es ihnen das moderne Menschenbild an, worin die Rechte der Person mehr berücksichtigt zu sein schienen und das offener gegenüber dem war, was wir heute die „Eigenständigkeit der Welt“ nennen. Sie stießen aber auf eine heftige Opposition. Hypnotisiert von einer idealisierten Vorstellung von der mittelalterlichen Christenheit und beunruhigt durch die Furcht vor sozialen Wirren sowie durch den Rückgang des religiösen Lebens, den sie vor allem dem Einfluß der „schlechten Presse“ zuschrieben, sah ein beträchtlicher Teil des Klerus – aber auch eine Zahl von Laien, das Heil allein in einem autoritären Katholizismus, und sie wurden in dieser Ansicht von der römischen Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica“ bestärkt. Sie wollten der Kirche jenen Zustand bewahren oder wiedergewinnen, worin sie in einem katholischen Staat eine Ausnahmestellung einnahm und besonderes Ansehen genoß und der Kritik der öffentlichen Meinung entzogen war. Die Rücksichtnahme auf die Schwachen war für sie dringlicher als die auf die Starken, und sie wiesen vor allem auf die Landbevölkerung hin, die damals noch den weitaus größten Teil Europas ausmachte und von der sie meinten, sie werde eine weithin geachtete und von der öffentlichen Gewalt anerkannte Kirche weniger leicht verlassen. Der Erfolg, den die seit 1850 eingeschlagene Konkordatspolitik mit ihrem im österreichischen Konkordat (1855) erreichten Höhepunkt auf den ersten Blick zu haben schien, gab allem Anschein nach den Befürwortern einer „freien Kirche in einem freien Staat“ Unrecht. Und das um so mehr, als gerade in Belgien, auf dessen Beispiel man für die günstigen Auswirkungen der Freiheitsformel hinwies, die antiklerikale Entwicklung der liberalen Regierung zeigte, daß weder der Parlamentarismus noch die Proklamation der modernen Freiheiten die Kirche vor den Angriffen ihrer Gegner schützen konnte.

Überdies wurde gerade im Namen dieser Freiheiten die Souveränität des Papstes über seinen Staat in Frage gestellt, und die Regierung Piemonts verfolgte eine laizistische Politik, die der Kirche nicht nur jene Bereiche streitig machte, die sie seit Jahrhunderten als ihre rechtmäßige Sphäre betrachtete, sondern die auch die Ordensleute vertrieb, Priester einsperrte und der Propaganda des Protestantismus freie Hand ließ⁵. Gerade dieser Punkt machte Eindruck, da man im ersten Augenblick befürchten konnte, der Protestantismus werde beim gebildeten italienischen Bürgertum einen gewissen Erfolg erzielen, da dieses zwar christlich bleiben wollte, über die unnachgiebige Haltung des Papstes in der Römischen Frage jedoch enttäuscht war.

Unter diesen Umständen waren die Besorgnisse Pius' IX. und seiner Umgebung über die wachsenden Sympathien, die die liberalen Ideen im katholischen Raum

⁵ R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Kap. 3 (und Anmerkungen S. 511–517); weitere bibliographische Angaben in *Nuove questioni di storia del Risorgimento I*, 605–606; II, 377–380.

fanden, verständlich. Eine klare Stellungnahme gegenüber dem Gesamtphänomen des Liberalismus erschien um so notwendiger, als parallel zu den Diskussionen über das christliche Verständnis der Gesellschaft, wie sie vor allem in den lateinischen Ländern geführt wurden, in den germanischen Ländern eine solche über die Freiheit der katholischen Gelehrten gegenüber der Kirche entstanden war⁶. Einigen Männern der katholischen Erneuerungsbewegung in Deutschland, an ihrer Spitze Döllinger, war es eine Herzenssache, die katholischen Intellektuellen von ihrem Minderwertigkeitsgefühl zu befreien, das sie gegenüber dem Aufblühen der protestantischen und rationalistischen Wissenschaften empfanden. Es war ihrer Ansicht nach äußerst wichtig, daß die katholischen Gelehrten das Bewußtsein bekamen, völlig frei zu sein in allen Fragen, die nicht gerade durch ein Dogma definiert waren – und das waren nur ganz wenige, und sie gedachten, auch deren Zahl noch zu reduzieren. Ihr Anliegen war berechtigt und ihre Besorgnis nicht aus der Luft gegriffen. Aber sie sahen nur die eine Seite eines vielschichtigen Problems. Da sich manche von ihnen grundsätzlich gegen jede Einflußnahme von seiten des kirchlichen Lehramts aussprachen und jeder Lenkung durch die kirchlichen Behörden zu entziehen suchten, konnte eine Reaktion nicht ausbleiben. Im klassischen Land des liberalen Protestantismus bahnte sich so unter den katholischen Intellektuellen eine besorgniserregende Entwicklung an, deren Gegenstück in England die kleine Gruppe um den „Rambler“ darstellte, die heißspornigen Vorkämpfer einer unabhängigen Laienschaft, deren bedeutendster Vertreter John Acton war.

Diese verschiedenen Äußerungen des Liberalismus im katholischen Lager, die nicht selten unklug und zweideutig vorgetragen wurden, waren für die Männer, die sich um den Glauben Sorge machten, ein Ärgernis. Sie betonten ihrerseits das „Recht Gottes auf die Gesellschaft und den Geist“ gegenüber aller „Religion der Freiheit“ und der „Religion der Wissenschaft“. Die meisten waren von Haus aus konservativ. Sie waren um so beunruhigter, als es ihnen schwer fiel, zwischen den ewigen Wahrheiten, die um jeden Preis gehalten werden müssen, und den zeitbedingten Strukturen der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu unterscheiden. Sie mußten überdies feststellen – und gerade für die Jahre um 1860 ist das auffallend –, daß überall, wo die Liberalen an die Macht gekommen waren, kirchenfeindliche Gesetze erlassen wurden. Pius IX., im Mittelpunkt der Christenheit, mußte fürchten, er werde die wenigen katholischen Nationen, die noch mehr oder weniger an dem – in seinen Augen besten – System einer privilegierten und staatlich geschützten Kirche festhielten, entmutigen, wenn er nicht handle. Und da er sich gezwungen sah, in der Praxis manchen Ländern Zugeständnisse zu machen, so schien es ihm um so notwendiger, die Grundsätze klar herauszustellen. In dem Maß, als die von seinen Vorgängern Pius VI., Pius VII., Leo XII. und Gregor XVI. verworfenen Lehren in den offiziell katholischen Ländern wie Spanien, den süd-

⁶ R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX.*, 193–211; 242–245; 528–530; 534.

amerikanischen Republiken und vor allem im Italien des Risorgimento an Boden gewannen, ergriff der Papst jede Gelegenheit – in Breven, Enzykliken, vor allem aber in vielen Ansprachen –, um diesen oder jenen Punkt der christlichen Lehre zu diesen Fragen zu unterstreichen. Aber immer mehr gewann der Plan einer Gesamtverurteilung der falschen Lehren, der zuerst 1849 von Kardinal Pecci vorgetragen⁷ und dann von der *Civiltà Cattolica* aufgegriffen worden war, an Zugkraft.

Zunächst dachte man daran, eine solche Verurteilung in die Bulle von 1854 aufzunehmen, worin Pius IX. das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis verkünden wollte. Die Jungfrau, die der Schlange den Kopf zertreten hatte, würde auch über alle Häresien triumphieren. Aber Dom Guéranger konnte Pius IX. überzeugen, daß eine Vermengung der beiden Anliegen die Definitionsbulle um ihre geschlossene Einheit gebracht hätte⁸. Der Papst beauftragte darauf die mit der Ausarbeitung der Definitionsbulle betraute Kommission, eine eigene Enzyklika über die Zeitirrtümer vorzubereiten. Aber wie es so oft in Rom geht, die Kommission verfiel in einen sanften Schlaf. 1859 wurde der Plan mit dem Wiederauftauchen der Römischen Frage, die so sehr mit dem liberalen Ideengut verbunden war, wieder aufgegriffen, und im Herbst des gleichen Jahres erbat der Papst vertraulich Anregungen, welche Irrtümer zu verurteilen und welche Punkte der Lehre besonders zu betonen seien. Einige Monate später ging in Rom ein langes Hirten Schreiben des Bischofs von Perpignan, Mgr. Gerbet, ein, der früher ein glühender Anhänger Lamennais gewesen war, jetzt aber am liebsten verbrannt hätte, was er einst angebetet hatte. Der Hirtenbrief trug die Überschrift „Instruktion über die Irrtümer der heutigen Zeit“ und enthielt eine Aufzählung von 85 solchen Irrtümern. Das schien eine ausgezeichnete Grundlage für das beabsichtigte feierliche Dokument abzugeben⁹. Eine neue theologische Kommission wurde ernannt, die nach einhalb Jahren dem Papst im Februar 1862 das Ergebnis ihrer Arbeiten vorlegte. Als im Sommer des gleichen Jahres eine Reihe von Bischöfen zu einer Kundgebung für die weltliche Macht des Papsttums nach Rom gekommen war, nahm der Papst diese Gelegenheit wahr, um ihnen den Entwurf für die Verurteilung vorzulegen. Er enthielt 61 Thesen zu den hauptsächlichsten laizistischen Strömungen in Philosophie, Moral und Politik. Obwohl diese Mitteilung unter dem Siegel der Verschwiegenheit gemacht worden war, gab es dennoch undichte Stellen, und das vorzeitige Bekanntwerden des Dokuments entfesselte in der antiklerikalen Presse einen Sturm gegen das römische Obskurantentum. Dadurch sah sich der Papst veranlaßt, für sein Eingreifen eine, wie er dachte, weniger aufreizende Form zu wählen. Er beauftragte eine neue Kommission, die aus seinen früheren Ansprachen

⁷ Der spätere Leo XIII. machte diese Anregungen auf dem Provinzialkonzil von Spoleto. Vgl. *Scelto di atti episcopali del card. G. Pecci, arcivescovo di Perugia* (Rom 1879) 417–418; G. Martina, *Osservazioni* . . . 423–427.

⁸ G. Frenaud, *Dom Guéranger et le projet de bulle pour la définition de l'Immaculée Conception*, in: *Acta Congressus mariologici-mariani Romae 1954* (Rom 1956) II, 345–371; L. Robert, *Dom Guéranger chez Pie IX* (Solesmes 1960).

⁹ Text bei C. J. Rinaldi, *Il valore* . . . 242 ff.; auch bei P. Hourat, *Le Syllabus* (Paris 1904) I, 42–56; vgl. G. Martina, *Osservazioni* . . . 449, 453–454, vor allem 484–496.

und Erlassen jene Stellen ausziehen sollte, worin er schon die im ersten Entwurf aufgezählten Irrtümer verurteilt hatte. Auf diese Weise ließe sich, so hoffte man, der Eindruck vermeiden, als ob der Heilige Stuhl in brüsker Weise gegen alle Strömungen der modernen Welt zu Felde ziehen wolle. Handelte es sich doch nur um die systematische Aufzählung schon früher gemachter Äußerungen, die bei ihrem ersten Bekanntwerden keinerlei Aufsehen erregt hatten.

Die Ausarbeitung des neuen Textes ging langsam voran, so daß man vermuten konnte, die Verurteilung der modernen Irrtümer sei auf die lange Bank geschoben, ja sie werde wohl überhaupt nie mehr erfolgen. Aber gegen Ende des Sommers 1863 ließen zwei unglückliche Reden die Frage neu aufgreifen. Auf der Versammlung katholischer Gelehrter in München hatte Döllinger ziemlich heftig die nahezu völlige Unabhängigkeit der katholischen Gelehrten vom kirchlichen Lehramt gefordert¹⁰. Und Montalembert hatte auf dem Internationalen Kongreß, den die Katholiken Belgiens in Mecheln organisiert hatten, eine Apologie für die „freie Kirche im freien Staat“ gehalten¹¹. Die Rede, die einen ungeheuren Widerhall fand, war Wasser auf die Mühle all derer, die im katholischen Liberalismus die Hauptgefahr der Zeit sahen, weil er gleich einem trojanischen Pferd die Ideen des Liberalismus ins gläubige Volk einschmuggelte. Die Warner vor den verderblichen Folgen einer sorglosen Haltung der Katholiken gegenüber dem Liberalismus hatten insofern ein leichtes Spiel, als sie nur auf die zunehmende antireligiöse Haltung der Liberalen hinzuweisen brauchten und auf die Tatsache, daß sogar unter den Augen des Papstes jene Partei, die sich durch den Mund Cavour's zum Programm der „freien Kirche im freien Staat“ bekannt hatte, immer neue Schikanen gegen die kirchlichen Behörden und die Orden ersann.

Pius IX. mußte den Bitten derer, die ihn um eine eindeutige und klare Stellungnahme angingen, ein um so geneigteres Ohr leihen, als im Lauf des Jahres 1863 verschiedene Umstände zusammentrafen, seine Besorgnis zu mehren: immer mehr Katholiken Italiens waren für die Versöhnung des Papstes mit dem italienischen Staat; in verschiedenen Ländern Europas und Amerikas kam es zu erneuten Maßnahmen gegen Klöster; die Tätigkeit der Protestanten bei den wenig widerstandsfähigen Massen in Lateinamerika, wobei die Entfernung mithalf, ihre Bedeutung noch zu vergrößern; der Erfolg des „Lebens Jesu“ von Renan und der atheistischen Philosophie von Littré in Frankreich: all das ließ mit Bedauern an die gute alte Zeit denken, wo Regierungen auf Vorstellung der Kirche hin das Proselytenmachen nichtkatholischer Bekenntnisse und den Verkauf „schlechter Bücher“ verboten. All diese Alarmnachrichten bekräftigten Pius IX. in der Überzeugung, daß der Liberalismus, dieses Konglomerat enzyklopädistischer Philosophie und französischer Re-

¹⁰ J. Friedrich, Ignaz von Döllinger (München 1901) III, 286–353; Text der Rede, in: Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München (Regensburg 1863) 25–59.

¹¹ R. Aubert, L'intervention de Montalembert au Congrès de Malines en 1863, in: Collectanea Mechliniensia (Mecheln 1950) XX, 525–551; Text der Rede, in: Assemblée générale des catholiques en Belgique. Première sessions à Malines 1863 (Brüssel 1864) 168–190, 303–327.

volutionsideen, „der Irrtum des Jahrhunderts“ sei, den er beim Namen nennen und auf dessen verschiedene, oft kaum erkennbare Formen, die den Menschen von seinen geistigen und sittlichen Pflichten gegenüber der Offenbarung entbinden wollten, er die Katholiken aufmerksam machen müsse. Der Papst wußte zwar ganz gut um die Notwendigkeit, sich im praktischen Leben mit den konstitutionellen Regierungen, die ja alle auf den berüchtigten Prinzipien beruhten, zu verständigen, und er sah auch die Vorteile, die sich in manchen Fällen daraus für die Kirche und ihre Handlungsfreiheit ergaben. Trotzdem glaubte er, daß manche Katholiken, vor allem in Frankreich und Italien, wenn auch in bester Absicht, in ihren Zugeständnissen zu weit gingen und so Gefahr liefen, von einer zunächst nur opportunistischen Haltung allmählich einer inneren Zustimmung zu den naturalistischen und indifferentistischen Lehren zu verfallen, die in seinen Augen die Grundlage des Liberalismus seiner Zeit bildeten¹². Eine ernste Mahnung schien ihm mehr und mehr unumgänglich notwendig.

Die Verurteilung wurde trotzdem aus verschiedenen Gründen bis Ende 1864 verschoben: eine diplomatische Intervention Frankreichs, hinter der einige Bischöfe standen, die voraussahen, daß man die öffentliche Meinung vor den Kopf stoßen werde¹³; aus Belgien kam die Bitte, man solle am Vorabend wichtiger Wahlen nichts tun, was so aussehe, als ob dadurch die Verfassung desavouiert werde, so daß davon nur die Liberalen Nutzen hätten¹⁴. Und schließlich zeigte sich Kardinal Antonelli besorgt, weil er fürchtete, einige Befürworter der weltlichen Macht des Papsttums, wie Adolphe Thiers, würden dadurch kopfscheu gemacht. Pius IX. zeigte sich solchen Einwänden zugänglich. Einen größeren Eindruck machten jedoch die Gefahren auf ihn, die er für die Kirche befürchtete, und darin wurde er nicht nur von seiner Umgebung bestärkt, sondern auch durch die zahlreichen Bitten, die ihm aus verschiedenen Ländern zungen, vor allem aus Frankreich, wo die Praxis der Denunziation in Rom immer schon blühte. Hier ist nicht der Ort, den Gründen nachzugehen, die schließlich nach wiederholtem Zögern die Entscheidung Pius' IX. herbeiführten. Sie fiel Anfang Dezember 1864¹⁵, und am 21. veröffentlichte der „Giornale di Roma“ den vollständigen Text einer Enzyklika, die die Zeitirrtümer verurteilte. Sie war ergänzt durch einen Katalog, der eine gewisse Anzahl dieser Irrtümer genauer beschrieb¹⁶.

¹² Der Unterschied zwischen der liberalen Weltanschauung und der Ansicht vieler liberaler Katholiken ist ausgezeichnet dargestellt bei Mgr. A. Simon, *Considérations sur le libéralisme*, in: *Risorgimento* (Brüssel 1961) IV, 3–25.

¹³ J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (Paris 1930) 702; G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret* (Paris 1891) II, 71–74.

¹⁴ E. de Moreau, *Adolphe Dechamps* (Brüssel 1911) 443–461; A. Simon, *Le cardinal Sterckx et son temps* (Wetteren 1950) I, 238–251.

¹⁵ Über die letzte Fassung des Syllabus vgl. S. Vaihé, *Le Syllabus a-t-il eu plusieurs éditions?* in: *L'Année théologique augustinienne* 13 (1953) 370–372; G. Martina, *Osservazioni . . .*, 476–481.

¹⁶ Text in: Pii IX Pont. Max. Acta (Rom 1865) III, 687 (Enzyklika), 701–717 (Syllabus). Vgl. diese Zschr. 1865, der die Übersetzung der entsprechenden Thesen des Syllabus entnommen ist. Auszüge aus beiden in: Neuner-Roos, hrsg. Karl Rahner, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Regensburg 1958) Nr. 26–30 (gegen den Rationalismus) 189 (gegen den Pantheismus).

Die Verurteilung

Das päpstliche Rundschreiben „Quanta cura“ erinnert zunächst daran, „mit welcher Hirten Sorge und Wachsamkeit“ die Päpste und besonders Pius IX. selbst schon zu verschiedenen Malen „die Hauptirrtümer unseres traurigen Zeitalters“ verurteilt hatten. Dann weist es darauf hin, daß die jüngsten Fortschritte des Übels es nötig machen, von neuem den Eifer der Bischöfe anzuregen, „um schlechte Meinungen auszurotten, die aus diesen Irrtümern als ihren Quellen hervorfliessen“. Die Enzyklika nennt die wichtigsten unter diesen Lehren in einer Sprache, in der zum Teil die Entrüstung durchklingt: die Selbstherrlichkeit des Staates, der sich das Recht nimmt, die religiösen Ordensgemeinschaften zu unterdrücken und das Schulmonopol an sich zu reißen; den als Erbe des Gallikanismus und Josephinismus auftretenden Regalismus, der die Ausübung kirchlicher Autorität von der staatlichen Genehmigung abhängig macht; die Meinung, nur hinsichtlich der Glaubenslehre den Dekreten des Heiligen Stuhles verpflichtet, im Bereich der Kirchenzucht aber unabhängig zu sein; den Radikalismus der Exegeten, die Christus als Mythengestalt betrachteten oder seine Gottheit leugneten, und besonders den Naturalismus, der es als Forderung des Fortschritts ansieht, daß sich die menschliche Gesellschaft aufbaut und geleitet wird „ohne alle Rücksichtnahme auf die Religion, als ob diese nicht vorhanden wäre, oder wenigstens ohne irgendwelchen Unterschied zwischen der wahren und den falschen Religionen zu machen“. Dieser Naturalismus stelle folgerichtig die vollständige Laisierung aller Einrichtungen als Ideal hin: die völlige Trennung von Kirche und Staat, die Gleichheit der Kulte vor dem Gesetz, eine absolute Gewissensfreiheit und „das Recht auf die durch keine kirchliche oder staatliche Behörde zu beschränkende völlige Freiheit, ihre Gedanken jeglicher Art, sei es durch das mündliche Wort oder durch den Druck oder auf andere Weise zur Öffentlichkeit bringen und aussprechen zu können. Die Verfechter dieser Freiheit bedenken und erwägen nicht, daß sie die Freiheit des Verderbens verkünden“.

Wie die meisten Enzykliken wurde „Quanta cura“ außerhalb der kirchlichen Kreise kaum gelesen. Nur wenige Zeitungen veröffentlichten den vollständigen Text. Auch war die Enzyklika in dem bombastischen Stil geschrieben, wie er bei Dokumenten dieser Art im 19. Jahrhundert üblich war. Dieser Stil, der sich zum Teil aus der Anwendung der lateinischen Sprache ergab, verhinderte die Kommentierung des päpstlichen Rundschreibens für ein großes Publikum. Aber der Enzyklika war eine Art zusammenfassender Übersicht beigelegt, der Syllabus. Darin fanden sich die gleichen Lehren in einer scharfen und kurzen, auch für Uneingeweihte leicht verständlichen Form ausgesprochen. Auf diesen Syllabus, die Zusammenstellung von 80 verurteilten Behauptungen, richtete sich die Aufmerksamkeit des großen Publikums, und vielleicht hat niemals ein päpstliches Doku-

ment unter Laien eine ähnliche Erregung hervorgerufen und, in gewissen Kreisen, ein ähnliches Ärgernis¹⁷.

Der Syllabus ist eine Liste von 80 Thesen, die unter der einen oder anderen Rücksicht als gefährlich oder als irrig – einige sogar als häretisch – hingestellt werden. Es ist jedoch nicht gesagt, welche dieser Qualifikationen für die einzelne Behauptung im besonderen zutrifft. Deshalb ist es falsch, sie insgesamt als „die achtzig Häresien des Jahrhunderts“ zu bezeichnen, wie man es einige Jahre nach Erscheinen des Syllabus auf dem Titelblatt eines italienischen theologischen Kommentars lesen konnte¹⁸. Gewisse Behauptungen wurden nur als für die damaligen Zeitumstände unangebracht oder als doppeldeutig und verfänglich verurteilt, weil sie in zu allgemeinen Ausdrücken, zu uneingeschränkt formuliert sind. Sie stellen z. B. etwas als überall und immer richtig hin, was es nur unter bestimmten Bedingungen ist.

Der Syllabus ist in zehn Abschnitte eingeteilt. Liest man sie hintereinander, so erkennt man rasch folgenden Sachverhalt: Wenn der Syllabus im Augenblick seiner Veröffentlichung und besonders in der Folgezeit als die schärfste Verurteilung erschien, die die Kirche je gegen den Liberalismus und die modernen Freiheiten ausgesprochen hatte, so handelt es sich dabei in Wirklichkeit doch nur um eine Seite des Dokumentes. Es enthält auch andere; dies ist zu beachten, um gewisse wohlwollende Reaktionen zu verstehen, die zunächst erstaunen könnten, so z. B. das Verhalten Ketteler. Der berühmte Bischof von Mainz verfocht die Religionsfreiheit, nicht im Sinn des Indifferentismus, sondern aus praktischer Toleranz¹⁹. Er konnte nun glauben, und zwar mit Recht, daß eine sachgemäße Auslegung des päpstlichen Dokumentes keine beachtlichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Religionsfreiheit bereite. Im übrigen zeigte Ketteler offen seine Freude, die „modernen Irrtümer“ gebrandmarkt zu sehen. Für ihn waren dies der Naturalismus, der den übernatürlichen Gesichtspunkt außer acht läßt, der Rationalismus einiger Theologen und Gelehrten, der ihn besonders erbitterte, das kleinliche Staatskirchentum mancher Regierungen oder auch der Wirtschaftsliberalismus, für den dieser Vorläufer der christlichen Gesellschaftslehre keine Sympathie aufbrachte. Günstig war ebenfalls die Reaktion mancher Katholiken, die guten Glaubens das Hauptanliegen des Augenblicks in der Aufrechterhaltung der weltlichen Macht des Papstes sahen, die in ihren Augen das einzige Unterpfand seiner geistigen Unabhängigkeit darstellte. Einem kirchlichen Dokument, das in der Römischen Frage so eindeutig

17 Der beste Kommentar dazu ist der von L. Choupin, *Valeur des décisions ... du Saint-Siège* (Paris 31928) 187–415; F. Heiner, *Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung* (Paderborn 1905) (stark polemisch); R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e s. sur le libéralisme*, in: *Tolérance et Communauté humaine* (Tournai 1952) 75–105.

18 R. Berlinghieri, *Le 80 eresie del nostro secolo condannate dalla Santa Romana Chiesa quali si legono nel Sillabo* (Rom 1872).

19 Er legte seine Ansichten in einer bemerkenswerten Schrift dar: *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart* (Mainz 1862) vgl. dazu F. Vigner, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts* (München 1924) 384–400.

Stellung bezog, zollten sie gern ihren Beifall, ja sie nahmen dafür sogar in Kauf, daß einige ihnen durchaus sympathische Freiheiten von einer zu wenig nuancierten Mißbilligung betroffen wurden. Sie waren sogar bereit, auf diese Freiheiten zu verzichten, wenn sich dies als notwendige Bedingung für die unmißverständliche Klarheit in der Römischen Frage erwies.

Im ersten Abschnitt sind unter dem Titel „Panthéismus, Naturalismus und absoluter Rationalismus“ sieben Behauptungen zusammengestellt, die zumeist eindeutige Irrlehren ausdrücken, z. B.: „Es gibt kein höchstes, weisestes und allvorsehendes göttliches Wesen, unterschieden vom Weltall“. „Jede Einwirkung Gottes auf die Menschen und die Welt muß geleugnet werden“, oder „Die göttliche Offenbarung ist der Vervollkommnung des Menschen schädlich“; „Jesus Christus selber ist ein Mythus“.

Der zweite Abschnitt umfaßt unter dem Titel „Gemäßigter Rationalismus“ ebenfalls sieben Behauptungen. Er richtet sich gegen eine Anzahl deutscher Denker der jüngsten Vergangenheit. Einige von ihnen ließen zwar die Nützlichkeit, d. h. die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung gelten. Sie versuchten jedoch, das ganze Gebäude der Glaubenswahrheiten auf einer rein rationalistischen Basis zu errichten, und sie höhnten damit den übernatürlichen Charakter der geoffenbarten Heilsgeheimnisse aus. Andere begnügten sich damit, für die katholischen Wissenschaftler eine Freiheit zu fordern, deren Grundidee uns heute gerechtfertigt erscheint. Aber damals war sie oft in ungeschickten, zu absoluten oder doppeldeutigen Worten ausgedrückt worden, und das hatte eine Ablehnung von seiten der kirchlichen Autoritäten hervorgerufen, die nun ihrerseits der Nuancen entbehrte und Gefahr lief, in ängstlicher Unbeweglichkeit zu erstarren. Man lese etwa These 11: „Die Kirche soll nicht allein niemals gegen die Philosophie einschreiten, sondern sie soll auch die Irrtümer eben dieser Philosophie dulden und es ihr selber überlassen, sich zu verbessern.“ Das päpstliche Dokument von 1862, dem diese Behauptung entnommen ist²⁰, läßt uns in seinem Kommentar den Hintergrund sehen: „Die rechte Freiheit der Philosophie muß ihre Grenzen anerkennen und einhalten. Denn niemals wird es weder dem Philosophen noch der Philosophie erlaubt sein, etwas den Lehren der göttlichen Offenbarung und der Kirche Entgegengesetztes zu behaupten oder irgendeine davon zu bezweifeln, weil sie es nicht einsieht“; und ein wenig weiter: „In einer Angelegenheit von solcher Wichtigkeit können wir es nicht dulden, daß alles unbesonnen durcheinandergebracht wird und daß die Vernunft in das dem Glauben vorbehaltene Gebiet eindringt, um dort Verwirrung zu säen. Denn die Grenzen, die zu überschreiten die Vernunft niemals das Recht hat und die sie auch nicht überschreiten kann, sind sehr bestimmt und allgemein bekannt.“ Es ist klar, daß sich die Kirche, die die Verantwortung für das Glaubensgut trägt, in solchen Fällen nicht einer Warnung enthalten kann. Sie übt so

²⁰ Brief Papst Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising gegen den Rationalismus Frohschammers vom 11. Dezember 1862 „Gravissimas inter“, in: Pii IX Pont. Max. Acta III, 548–556, Neuner-Roos Nr. 22–25.

das Wächteramt über die Arbeit der Philosophen aus. Aber es wäre besser gewesen, mit ausgewogeneren Worten zu warnen. Denn dieses wenig differenzierte Urteil hätte auch die Worte Kardinal Merciers getroffen, der dreißig Jahre später sagte: „Die Kirche ist nicht dazu da, sofort gegen Irrtümer einzuschreiten, sobald sie ans Tageslicht treten. Sie kann oft zuwarten, bis sich ein Irrtum durch seine eigenen Konsequenzen als solcher erweist. Sie ist nämlich überzeugt, daß der Irrtum der Bote der Wahrheit sein kann und sie oft begleitet. Sie weiß, daß der menschliche Geist häufig lange und mühsame Wege gehen muß, auf denen er sich zunächst zu verirren scheint, um dem Unbekannten einen Teil der Wahrheit zu entreißen.“²¹ Man könnte ähnliche Bemerkungen zu den Thesen 12 und 13 machen: „Die Erlasse des Apostolischen Stuhles und der Römischen Kongregationen hindern den freien Fortschritt der Wissenschaft“; „Die Methode und die Prinzipien, nach denen die scholastischen Lehrer der Vorzeit die Theologie ausgebildet haben, entsprechen keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und ihrem Fortschritt in den Wissenschaften.“ Man versteht, daß man in Rom dergleichen Behauptungen in ihrer apodiktischen Allgemeinheit nicht gelten lassen konnte. Aber es wäre wünschenswert gewesen, wenn deutlicher erkennbar geworden wäre, daß der Heilige Stuhl den Wahrheitsgehalt dieser Thesen keineswegs verkannte.

Der Titel des dritten Abschnitts lautet: „Indifferentismus, Latitudinarismus“. Der Abschnitt enthält vier Thesen, die sich mit der damals weit verbreiteten Ansicht befassen: „Alle Religionen sind gleich wertvoll.“ Nach Ansicht des Heiligen Stuhles und zahlreicher damaliger Katholiken beruhte auf diesem Grundsatz die Forderung des Liberalismus nach Gewissens- und Religionsfreiheit.

Der vierte Abschnitt hingegen zeigt auf den ersten Blick einen recht vielgestaltigen Charakter: „Sozialismus, Kommunismus, Geheimgesellschaften, Bibelgesellschaften, klerikal-liberale Gesellschaften“. Es handelte sich um all diejenigen, die die Kirche als Revolutionäre betrachtete: die Anhänger der sozialen und auch der politischen Revolution (so die Carbonari oder die irischen Fennians); die Freimaurer und die protestantischen Missionsgesellschaften. Von beiden glaubte Rom, daß sie mit den Vorgenannten in Verbindung ständen, was für die lateinischen Länder oft zutraf; schließlich die Vereinigungen der patriotischen italienischen Priester, die für die Beseitigung der weltlichen Macht des Papstes eintraten, was als Bekundung „revolutionären“ Geistes angesehen wurde.

Der fünfte Abschnitt umfaßt zwanzig Thesen und betrifft die „Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte“. Er richtet sich im wesentlichen gegen die Grundsätze des Gallikanismus oder des Josephinismus und trifft die konkrete Politik zahlreicher Regierungen des 19. Jahrhunderts, die sich liberal nannten, aber in Wirklichkeit auf kirchenpolitischem Gebiet an den staatskirchlichen Traditionen des Ancien Regime festhielten.

²¹ L. de Raemaeker, *Vérité et libre recherche scientifique selon le cardinal Mercier*, in *Liberté et Vérité* (Löwen 1954) 15–37, bes. 25 (Zitat aus den Ausführungen des Kardinals auf dem katholischen Kongreß von Mecheln 1891).

Der sechste, ebenfalls sehr lange Abschnitt umfaßt die Thesen 39 bis 55 und trägt den Titel: „Irrtümer über die bürgerliche Gesellschaft sowohl an sich, als in ihren Beziehungen zur Kirche betrachtet“. Die erste These zeigt die allgemeine Tendenz der meisten dieser Irrtümer: „Der Staat, als der Ursprung und die Quelle aller Rechte, besitzt ein unbegrenztes Recht.“ Hier wird der Etatismus in seinen verschiedenen Formen aufgedeckt, insbesondere der staatliche Anspruch auf das Schulmonopol, sein Anspruch, einseitig Konkordate aufkündigen zu können, oder auch sein Anspruch, das kirchliche Leben durch das Placet oder das Exsequatur zu beaufsichtigen, was Gallikanismus oder Josephinismus ist. Hingegen wird in der letzten Behauptung dieser Gruppe der Liberalismus des 19. Jahrhunderts klar gekennzeichnet. Es heißt unter 55: „Die Kirche ist vom Staat, der Staat von der Kirche zu trennen.“

Der siebente Abschnitt mit dem ziemlich neutralen Titel: „Irrtümer über die natürliche und christliche Sittenlehre“ ist in Wirklichkeit eng mit der Römischen Frage verknüpft; es wird darin die Theorie vom *fait accompli* behandelt; der Grundsatz: „Macht geht vor Recht“; das Recht zum Eidbruch im Interesse des Staatswohles; ebenso das Recht, sich auf dem Grundsatz des Nichteingreifens zurückzuziehen, um eine Ungerechtigkeit geschehen zu lassen, alles Thesen, die anlässlich der Ereignisse in Italien Gegenstand heißer Diskussionen waren.

Der achte Abschnitt umfaßt zehn Irrtümer bezüglich der christlichen Ehe, insbesondere die Frage der Ehescheidung und der Zivilehe. Nur zwei Thesen bilden den neunten Abschnitt mit dem Titel: „Irrtümer über die weltliche Herrschaft des Römischen Papstes“, wobei freilich zu beachten ist, daß das Thema bereits im siebenten Abschnitt behandelt worden war.

Schließlich der zehnte Abschnitt: „Irrtümer, welche zu dem heutigen Liberalismus in Beziehung stehen“. Er umfaßt nur vier Irrtümer, doch schon in mehreren früheren Abschnitten waren direkt oder indirekt verschiedene Thesen des Liberalismus angegangen worden. Diese Artikel haben damals die öffentliche Meinung am stärksten erregt, vielleicht weil sie am Schluß standen und so den Anschein erweckten, als sollten sie das Gebäude krönen und den Orgelpunkt des Dokumentes darstellen. Es handelt sich um Thesen, die der Heilige Stuhl für unannehmbar erklärt:

77. In unserer Zeit ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion mit Ausschluß aller übrigen Kulte als einzige Staatsreligion gelte.
78. Daher ist es eine löbliche Anordnung, wenn in gewissen katholischen Gegenden gesetzlich festgelegt ist, daß es jedem Einwanderer daselbst erlaubt sei, seinen eigenen Kult, welcher immer es sei, öffentlich auszuüben.
79. Denn es ist falsch, daß die staatlich berechnete Freiheit eines jeden, sowie auch die allen verliehene volle Befugnis, jede beliebige Meinung und Ansicht öffentlich kundzugeben, dazu führe, die Sitten und Gesinnungen der Völker leichter zu verderben und die Pest des Indifferentismus zu verbreiten.
80. Der Römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und verständigen.

Um Sinn und Tragweite der Verurteilung dieser Thesen richtig zu deuten, muß man verschiedene Erwägungen anstellen.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Rom sie nicht alle als ausgesprochene Irrtümer hinstellen wollte, sondern einige von ihnen nur als ungeschickte oder unkluge Formulierungen, die z. B. wegen mangelnder Nuancierung gefährlich seien. Dies wurde von offizieller Seite ausdrücklich bestätigt²². Außerdem ist zu sagen, daß, entgegen den Behauptungen mancher Theologen, der Syllabus keine Äußerung des unfehlbaren Lehramtes der Kirche darstellt. Er ist keine Erklärung des Papstes *ex cathedra*, und er ist vom Gesamtepiskopat nie als unfehlbares Dokument der Kirche hingestellt worden²³.

Darüber sind sich alle Autoren seit langem einig. Es ist aber nicht weniger wahr, daß es sich um einen bedeutsamen Schritt des Heiligen Stuhles handelte und daß es notwendig ist, seine Tragweite zu kennen, indem man erforscht, was der Papst wirklich verurteilen oder zum mindesten mißbilligen wollte.

Nun ist es eine den Theologen wohl bekannte Regel, daß man, um den tatsächlichen Standpunkt des kirchlichen Lehramtes zu erkennen, die kontradiktorische, nicht die konträre Bedeutung des beanstandeten Satzes nehmen muß. (Das ist eine klassische Unterscheidung der Logik: das Gegenteil [Konträre] von schwarz ist weiß; aber das Gegensätzliche [Kontradiktorische] ist ganz einfach: nicht-schwarz, z. B. dunkelgrau.) Wenn sich daher Pius IX. gegen die These 77 wendet: „In unserer Zeit ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion mit Ausschuß aller übrigen Kulte als einzige Staatsreligion gelte“, so hat er damit nicht behaupten wollen, daß dies immer zuträglich sei, sondern nur, daß es manchmal noch zuträglich sein kann.

Eine andere Überlegung, die speziell den Liberalismus betrifft. Der Abschnitt X trägt den Titel: „Irrtümer, die zu dem heutigen Liberalismus in Beziehung stehen“. Es handelt sich also weniger um das Wesen des Liberalismus an sich als um die konkrete Form, die das liberalistische System zu jener Zeit annahm, mehr noch vielleicht um die liberale Praxis. Der Liberalismus zur Zeit des Syllabus, so wie er sich in den Erklärungen seiner Führer und durch das Verhalten der liberalen Regierungen ziemlich überall in Kontinentaleuropa und in Lateinamerika darstellte, wirkte sich oft als Staatskirchentum und kleinliche Beaufsichtigung des kirchlichen Lebens aus und versuchte manchmal, die Kirche durch eigentliche Unterdrückung zum Erliegen zu bringen. Selbst wenn er nicht so weit ging und nicht nur mit Worten, sondern auch in der Praxis dem Ideal der Religionsfreiheit treu blieb, so vertrat der Liberalismus des 19. Jahrhunderts doch meistens eine rein relativ-

²² Unter anderem auch durch den Kardinalstaatssekretär Antonelli. Mgr. Place schrieb am 14. Januar 1865 an Dupanloup unter Bezug auf ein Gespräch, das er mit dem Staatssekretär hatte: „Was den Syllabus betrifft, so betonte er, daß es wichtig sei, auf jene päpstlichen Verlautbarungen zurückzugreifen, aus denen die Sätze genommen seien; dann sehe man bei vielen, daß sie viel eher Warnungen als eigentliche Verurteilungen seien.“ Archiv S. Sulpice, Recueil 'Encyclique' vol. I.

²³ Vgl. die verschiedenen Ansichten, die bei L. Choupin a.a.O. 139–157 dargestellt sind.

stische Auffassung von der Religion. Er sah sie vom Standpunkt des indifferenten Naturalismus aus und hielt alle Religionen für mehr oder weniger gleichwertig als menschlichen Ausdruck des religiösen Gefühls. Und darum war er der Ansicht, daß alle die volle Meinungsfreiheit genießen sollten. Die berühmte Formulierung von der „freien Kirche im freien Staat“ wurde zwar von Montalembert keineswegs im relativistischen und naturalistischen Sinn verstanden – das wußte Pius IX., wenn er auch einige daran anklingende Ausdrücke bei ihm bedauerte. Aber im Mund von Cavour und jedenfalls mancher Italiener, die wie er dachten, hatte sie diesen Sinn – und auch das wußte Pius IX. Eben diesen Liberalismus wollte er treffen.

Schließlich noch eine wichtige Feststellung, die allzu oft übersehen wird, wenn man die wirkliche Tragweite der Behauptungen des Syllabus erfassen will: diese sind mehr oder weniger wörtliche Zitate aus früheren päpstlichen Dokumenten. Von Anfang an – und Pius IX. selbst hat bei verschiedenen Audienzen²⁴ damit begonnen – wurde immer wieder nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es für eine korrekte Interpretation der Thesen unerlässlich sei, sie in den Kontext der Dokumente einzufügen, denen sie entnommen sind. Zu diesem Zweck wurde jeweils der Hinweis auf das ursprüngliche Dokument in Klammern angegeben, und eine Sonderausgabe dieser verschiedenen Dokumente wurde auf Anordnung des Heiligen Stuhles einige Wochen nach Erscheinen des Syllabus veröffentlicht²⁵. Der Zusammenhang mit dem Urtext zeigt, daß der Gedanke des Papstes manchmal weniger unduldsam und vor den Kopf stoßend war, als es auf den ersten Blick scheinen mochte.

Hierzu zwei Beispiele: Die These 18 verurteilt jene, die sagen: „Der Protestantismus ist nichts anderes als eine verschiedene Form einer und derselben wahren, christlichen Religion, in welcher Form es ebensowohl möglich ist Gott zu gefallen, als in der katholischen Kirche“. Der offizielle Text verweist uns für diesen Punkt an die Enzyklika „Nostis et nobiscum“ vom 8. Dezember 1849²⁶. Hier liest man, daß die Liberalen Italiens, die ihr laizistisches Programm verwirklichen wollten und sich des Widerstandes der katholischen Kirche gegen diese Absicht wohl bewußt waren, einen Winkelzug angewandt hatten. „Sie wollen das italienische Volk zu den Lehren und Versammlungen der Protestanten hinführen . . . in denen man, so wiederholen sie ohne Unterlaß, um sie zu betören, nichts anderes sehen darf als eine verschiedene Form einer und derselben wahren christlichen Religion, in welcher Form es ebensowohl möglich ist, Gott zu gefallen, wie in der katholischen Kirche.“ Die Enzyklika fährt fort, daß es, um dieser Gefahr vorzubeugen, „wich-

²⁴ Die Briefe, die Dupanloup und Montalembert erhielten, aber auch die diplomatischen Depeschen wiesen zu wiederholten Malen auf diese Erklärungen des Papstes und anderer römischer Stellen hin. Außerdem hatte dies ausdrücklich im Begleitbrief des Kardinals Antonelli an die Bischöfe gestanden (ASS 3 [1867] 167).

²⁵ Acta S. S. D. N. Pii IX ex quibus excerptus est Syllabus (Rom 1865). Diese Zusammenstellung wurde vom Staatssekretär unter anderen auch allen in Rom akkreditierten Diplomaten überreicht.

²⁶ Pii IX Pont. Max. Acta I, 198–223.

tig ist, besonders darauf zu achten, daß die Gläubigen selbst tief durchdrungen sind von dem Dogma unserer heiligen Religion, das von der Heilsnotwendigkeit des katholischen Glaubens handelt“. Hier wird der praktische Gesichtspunkt deutlich, der Pius IX. bewog, daran zu erinnern, daß, objektiv betrachtet, nicht alle Religionen gleichberechtigt sind. Liest man ferner die Stellen der Enzyklika, die dem Satz, aus dem unsere These 18 genommen ist, unmittelbar vorangehen und folgen, so stellt man fest, daß die klassische Formel: „extra Ecclesiam nulla salus“ für den Papst keineswegs bedeutet, daß alle, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, als verloren zu betrachten sind. Mehrere Male nämlich erinnert er gleichzeitig an die ebenso klassische Lehre, nach der „diejenigen, die sich der wahren Religion gegenüber in einem unüberwindlichen Irrtum befinden, in den Augen Gottes nicht schuldig sind.“ Das erlaubt uns eine mildere Auslegung des Satzes 18, der auf den ersten Blick alle Protestanten in die äußerste Finsternis zu verwerfen scheint.

Das zweite Beispiel ist noch charakteristischer. Es handelt sich um den berühmten 80. Satz, der diejenigen verurteilt oder zumindest tadelt, „die behaupten würden, der Römische Papst könnte und müßte sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und verständigen“. Dieser Satz rief besonders heftige Reaktionen hervor, und gewisse antiklerikale Zeitungen gingen so weit, ironisch anzukündigen, daß der Papst, in Anwendung dieser Verurteilung von Zivilisation und Fortschritt, in seinem Staat die Eisenbahn, Dampfmaschinen und Gasbeleuchtungen verbieten werde. Aber der Text, aus dem der unglückselige Satz 80 genommen ist, ist ganz klar. Es handelt sich um eine Rede vom 18. März 1861²⁷, während derer der Papst an einer Stelle ausrief, man möge ihn nicht bitten, sich mit dem auszusöhnen, „was man moderne Zivilisation und Liberalismus nennt“, indem er hervorhob, daß man unter diesen Begriffen praktisch die Maßnahmen gegen die Klöster, die Quälereien der Geistlichen, die Unterstützung der Feinde der Kirche verstünde, und er schloß: „Wenn man unter Zivilisation ein System versteht, dazu angetan, die Kirche zu schwächen oder zu stürzen, können sich der Heilige Stuhl und der Römische Papst niemals, nein, niemals mit einer solchen Zivilisation verbinden.“ Man hätte sich also nicht so sehr zu ent-rüsten brauchen.

Zwar machte das Begleitschreiben des Kardinals Antonelli ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die Sätze des Syllabus in Zusammenhang mit den früheren päpstlichen Dokumenten, aus denen sie genommen waren, interpretiert werden müßten²⁸; aber wie hätten diese Dokumente denen zur Verfügung stehen sollen, die ihren Inhalt beim Morgenkaffee in der Zeitung lasen. Außerdem verlangte die Interpretation dieser Dokumente selbst nicht selten, den Sinn der benutzten Fachausdrücke zu klären, nicht ein Allgemeinurteil mit einem einfachen Urteil zu verwechseln, zwischen konträr und kontradiktorisch in einem Urteil zu unterscheiden.

²⁷ Ansprache „Jamdudum cernimus“ vom 18. März 1861, in: *Acta . . . ex quibus . . . Syllabus* 196–203.

²⁸ ASS 3, 167.

All dies hätte nicht wenig theologischen Scharfsinn erfordert, und nur sehr wenige Laien, nicht einmal alle Priester waren dazu fähig. Wir haben es hier mit einem schlagenden Beispiel für Mangel an Gespür für „public relations“ zu tun, den man mit Recht so oft kirchlichen Autoritäten vorgeworfen hat, besonders dem Vatikan. Es wurde zu oft übersehen, daß solche Dokumente, die offiziell für Kleinerer bestimmt waren, von denen man voraussetzen konnte, daß sie wohl gerüstet seien mit der klassischen Logik, der scholastischen Philosophie und dem kanonischen Recht, unvermeidlich in die Öffentlichkeit geraten und von Leuten gelesen würden, die den Begriffen ihren gebräuchlichen Sinn unterlegen und die kein Verständnis für Dinge haben, die unter Fachleuten als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Man muß noch hinzufügen, daß diese ungebührliche Erweiterung der Tragweite päpstlicher Aussprüche nicht nur vom Durchschnittsleser gemacht wurde, der im Vokabularium der kirchlichen Wissenschaften wenig auf dem laufenden war, sondern auch von manchen ultramontanen Streithähnen, die, indem sie ihre Wünsche für die Wirklichkeit ansahen, auch versucht waren, gewisse Sätze wörtlich zu verstehen, ohne sich die Mühe zu machen, sie in ihren Kontext einzuordnen, und die bei der Lektüre des Syllabus allzu schnell glaubten, ihre antimodernen Vorurteile seien von Rom kanonisiert. So schrieb das Organ der spanischen Traditionalisten, das übrigens lobend von dem Hauptorgan der französischen Ultramontanen hervorgehoben wurde: „Unser einziger Glaube ist es von nun an, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen als antikatholisch diese Fehlgeburt der Hölle.“²⁹

Das Echo³⁰

Die meisten, die schon mehr oder weniger mit der Kirche gebrochen hatten, sahen im Syllabus den schlagenden Beweis dafür, daß es zwischen ihr, so wie sie durch ein halbes Jahrhundert ultramontanen Einflusses geworden war, und der Lebens- und Denkweise des 19. Jahrhunderts keine Gemeinsamkeit gab. Und tatsächlich fragten sich im Anfang viele Katholiken voller Angst, ob sie mit der Kirche brechen müßten, um Menschen ihrer Zeit zu bleiben. So entstanden manchmal wahre Gewissensdramen, besonders bei denen, die entschlossen waren, koste es, was es wolle, ihrem Glauben treu zu bleiben, während sie doch gleichzeitig spürten, daß es Errungenschaften des modernen Geistes gab, auf die man nicht

²⁹ El Pensamiento español, zitiert in: Le Monde vom 13. Januar 1865.

³⁰ R. Aubert, Les réactions suscitées par la publication du Syllabus, in: Collectanea mecliniensia 19 (1949) 309–317; ders., Les catholiques constitutionnels belges face au Syllabus, in: Scrinium lovaniense. Mélanges historiques. E. van Cauwenbergh (Löwen 1961) 543–560; ders., Quelques documents relatifs aux réactions espagnoles au Syllabus, in: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 19 (Münster 1962) 291–304; ders., Réactions de catholiques italiens, in: Risorgimento (Brüssel 1958) I, 91–99; D. McElrath, The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 39) (Löwen 1964)! A. Simon, Catholicisme et politique. Documents inédits 1832–1909 (Wetteren 1955) 124–135; F. Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan (Graz 1958) I, 132–134.

mehr verzichten konnte. Lesen wir z. B. eine sehr sprechende Seite aus den Aufzeichnungen von Franz Xaver Kraus, dem späteren Kirchenhistoriker und Historiker christlicher Kunst, der damals noch ein junger Priester war:

„Ich brauche kaum zu sagen, wie unendlich wehmütig und traurig mich diese Enzyklika gemacht hat. Wir können es uns nicht verhehlen, sie ist zum Teil gegen diejenigen gerichtet, die seit einem halben Jahrhundert die Kirche mit der modernen Welt zu versöhnen streben, – gegen die Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Brownson, Acton, Döllinger, gegen alle, die an die Möglichkeit glaubten, das Europa des 19. Jahrhunderts könne sich wieder aussöhnen mit Rom. Die Enzyklika ist allerdings ein Sieg der reaktionären, neuscholastischen Partei, aber ein Sieg, von dem man sagen wird: ‚Noch so ein Sieg, so ist alles verloren.‘ Die Feinde der Kirche triumphieren über diese Zensur, denn sie haben nun, was sie wollten: den Beweis, daß die katholische Kirche der Todfeind der Freiheit, der Wissenschaft und des Fortschrittes ist. (...) Und so schließe ich heute meine Neujahrsbetrachtung mit dem Ausspruche: Ewig treu meiner Kirche, meinem Glauben, aber auch treu der Wissenschaft, treu der Freiheit und der Ehre. Sie sind nicht unversöhnlich, – ach nein, derselbe Gott hat sie geschaffen und uns eingesenkt, ich irre gewiß nicht, wenn ich fortfahre, an beides zu glauben. Sollte ich aber irren, o Herr, der Du mein Herz und meine Nieren durchforschst, so wisse Du, daß ich allzeit spreche: *credo ut intellegam*, daß allzeit ich zuerst und vor allem ein treuer Sohn Deiner hl. Kirche sein und bleiben will.“³¹

In Wirklichkeit war die Erschütterung nicht überall so heftig. In Italien blieb die Stimmung abgesehen von den heftigen Redegefechten der Presse im allgemeinen ruhig; die einen waren seit langem daran gewöhnt, den Weisungen des Vatikans, die sich auf die Politik bezogen, wenig Aufmerksamkeit zu schenken, die anderen hatten mehr Erfahrung in der subtilen Exegese, die erforderlich ist, um die genaue Tragweite eines römischen Dokuments zu interpretieren.

In den germanischen Ländern reagierten die Intellektuellen am heftigsten, besonders die Theologen und Philosophen der Münchner Schule mit ihrem Haupt Döllinger³². Der Abschnitt des Syllabus, der sie besonders anging, erschien ihnen wie eine Kampfansage gegen die Wissenschaft, so wie sie sie verstanden; und tatsächlich kam in mehreren Sätzen die Freiheit zu kurz, die der katholische Wissenschaftler bei seiner Forschung nötig hat. Sie spiegelten zu sehr die damals in kirchlichen Kreisen und besonders in Rom herrschende Mentalität wider. Dort waren gutgesinnte, wohlmeinende Männer, aber ohne Universitätsbildung und nicht vertraut mit den modernen Arbeitsmethoden. Erschrocken über den Fortschritt des Rationalismus und des Unglaubens, meinten sie, es genüge, die neuen wissenschaftlichen Strömungen, die auf den ersten Blick mit dem christlichen Glauben unvereinbar waren, mit dem Bann zu belegen und sich auf Sätze zu versteifen, die als traditionell angesehen wurden, ohne sich auch nur die Frage zu stellen, ob es nicht ge-

³¹ F. X. Kraus, *Tagebücher*, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957) 208.

³² Döllinger verfaßte eine herbe Kritik, die er jedoch nicht veröffentlichte und die erst nach seinem Tod erschien: I. v. Döllinger, *Kleinere Schriften*, gedruckte und ungedruckte. Hrsg. F. H. Reusch (Stuttgart 1890) 197–227.

boten sei, gewisse Fragen von der Wurzel her neu zu durchdenken. Diese furchtsame Haltung mußte unheilvollerweise dazu führen, das abzulehnen, was sicher an Übertriebenem in manchen Behauptungen der „Deutschen Professoren“ enthalten war, ohne das zu unterscheiden, was sich auch an Berechtigtem und Fruchtbarem in ihrem Werk fand. Diese negative Art des Vorgehens, weit davon entfernt, die Beteiligten zu einer heilsamen Selbstkritik, die äußerst notwendig gewesen wäre, anzuspornen, versteifte sie nur auf ihrem Standpunkt, der ein wenig zu stark vom gängigen Rationalismus beeinflusst war, und erzeugte in ihnen jene Bitterkeit, die ihre Früchte nach dem I. Vatikanum beim altkatholischen Schisma zeitigen sollte. Was den politischen Aspekt des Syllabus betrifft, war der Widerhall im Gegensatz hierzu in den Ländern deutscher Sprache äußerst gering. Die österreichische Regierung fürchtete zunächst, daß der Klerus auf Grund der Enzyklika eine noch günstigere Auslegung des Konkordates von 1855 verlangen würde, und tatsächlich versuchten einige Jesuiten, u. a. P. Schrader³³, der spätere Verfasser des Entwurfs über das Schema Kirche und Staat für das I. Vatikanum, die neuen römischen Dokumente als eine Verurteilung jener Katholiken darzustellen, die glaubten, praktische Konzessionen an die Prinzipien von 1789 machen und eine weite Anwendung der modernen Freiheiten auf den nichtkatholischen Kult dulden zu können. Aber dies waren nur vereinzelte Stimmen. Die Schule von Mainz, die außer den Intellektuellen die große Masse der deutschen Katholiken beeinflusste, nahm mit Genugtuung die Verurteilung der atheistischen Philosophen und der zu abenteuerlichen Theologen auf, aber, abgesehen von einigen Ausnahmen, fand sie mit Recht, daß die Verwerfung des antichristlichen Liberalismus kein Hindernis sei, in der Praxis das Bestmögliche aus den Freiheiten, die die Verfassung bot, herauszuholen³⁴.

In Großbritannien herrschte in nichtkatholischen Kreisen fast Einstimmigkeit darüber, daß sich der Papst durch seinen Krieg gegen die moderne Gesellschaft und dazu in so wenig nuancierten Begriffen lächerlich gemacht habe. Was die Katholiken betrifft³⁵, so reagierten sie im allgemeinen wie die deutschen Katholiken der Mainzer Schule, indem sie sich – übrigens ohne großen Erfolg – befleißigten zu erklären, daß Pius IX. die doktrinären Irrtümer und die Auswüchse des Liberalismus verurteilt habe und nicht die liberalen Institutionen Englands jener Zeit. Auch in Belgien gewann diese besänftigende Deutung bald die Oberhand, aber in den ersten

³³ Die Enzyklika vom 8. Dezember 1864 (Wien 1865); *Der Papst und die modernen Ideen* (Wien 1864–1867).

³⁴ Vgl. die Rede von J. Heinrich auf dem Katholikentag in Trier im September 1865 (Verhandlungen der siebenzehnten General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Trier (Trier 1865) 63–71; E. v. Ketteler, *Deutschland nach dem Kriege von 1866* (Mainz 1867) 132–156: Liberalismus, – Enzyklika vom 8. Dezember 1864. Dazu eine noch unveröffentlichte Doktordissertation von A. Rölly, *Die Beurteilung des Liberalismus durch den Syllabus Pius' IX. und Bischof Ketteler* (Tübingen 1953).

³⁵ Die kleine Gruppe um Acton hatte eine etwas andere Haltung. Außer dem grundlegenden Werk von McElrath (Anm. 30) J. L. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England. The „Rambler“ and its contributors, 1848–1864* (London 1960) 231 ff. Vgl. auch den Brief von Acton an Döllinger vom 5. Februar 1865, veröffentl. in: I. v. Döllinger, *Briefwechsel 1820–1890*, hrsg. V. Conzemius I. *Briefwechsel Lord Acton 1850–1890 Bd. 1 1850–1869* (München 1963) 380–407.

Tagen war hier die Niedergeschlagenheit der Katholiken, die sich mit ihrer Verfassung eng verbunden fühlten, äußerst stark gewesen.

In Frankreich stieg die Erregung am höchsten, aber aus Frankreich sollte auch der erste offizielle Kommentar kommen, der die richtigen Proportionen des römischen Dokumentes wiederherstellte³⁶.

Die Ultramontanen, deren Führer der Bischof von Poitiers Mgr. Pie, der Benediktinerabt Dom Guéranger und der Schriftsteller Louis Veuillot waren, zeigten sich erfreut, daß der liberale Katholizismus in seiner Zweideutigkeit entlarvt worden sei. Der größere Teil der kirchenfeindlichen Presse verbreitete mit Pauken und Trompeten die These, der Papst habe der modernen Welt den Krieg erklärt, und zog daraus die Folgerung, die französische Regierung müsse von nun an darauf verzichten, die weltliche Macht des Papsttums zu unterstützen. Viele gemäßigte Katholiken waren zutiefst in ihren Überzeugungen erschüttert. Andere verstanden zwar, daß dieser Rückruf zu den Grundsätzen kaum Wesentliches am bisherigen Stand der Dinge ändere; aber sie waren niedergeschlagen, als sie wahrnehmen mußten, daß der Graben, der die Ungläubigen von der Kirche trennte, noch tiefer wurde durch die übertriebenen Kommentare der veuillonistischen Presse. Alle Besonnenen waren sich darüber klar, daß mit den übertriebenen Deutungen der Rechten wie der Linken ein Ende gemacht werden müsse. Eine Zahl von Bischöfen suchte sofort zu handeln und schrieb nach Rom, indem sie auf die Gefahr von Unklarheiten hinwiesen und um Richtigstellung baten. Um jedoch inzwischen die maßlosen Interpretationen gewisser Bischöfe zu verhindern, deren Ultramontanismus viel weiter ging als der Roms, rieten einige, vor allem Darboy und Maret, der Regierung, die Veröffentlichung der Enzyklika und der sich darauf beziehenden Hirtenbriefe zu untersagen, unter dem Vorwand, die päpstliche Verurteilung scheine die Verfassung des Kaiserreiches anzutasten. Das Verbot wurde vom Kultusminister Baroche tatsächlich am 1. Januar 1865 erlassen. Diese antilibérale Maßnahme war dem genialen Polemiker Dupanloup ein willkommener Vorwand, und er veröffentlichte mit Hilfe von Cochin einen einlenkenden Kommentar über die Enzyklika und den Syllabus. Seine Broschüre trug den Titel: „La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre“. Sie war in zweifacher Hinsicht geschickt abgefaßt. Wie der Titel andeutet, schickte Dupanloup seinem Kommentar eine beredte Anklage gegen den Vertrag voraus, durch den sich die kaiserliche Regierung Turin gegenüber verpflichtete, Rom von Truppen freizumachen. Damit hatte er mit einer *captatio benevolentiae* den römischen Kreisen gegenüber begonnen. Sein Geschick aber bestand vor allem darin, daß er sich gar nicht erst um eine doch nur mühselig zu unternehmende Rechtfertigung der römischen Positionen bemühte und für mildernde Umstände plädierte und zeigte, daß eine weitherzige Interpretation durchaus möglich war. Er ging vielmehr zum Angriff über und entrüstete

³⁶ Über das folgende: J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire* (Paris 1930) 707–722; R. Aubert, Mgr. Dupanloup et le Syllabus, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 79–142, 471–512, 837–915.

sich in höchster Lautstärke, wie sehr die antikirchliche Presse den nächstliegenden Sinn der päpstlichen Verlautbarung verfälsche. Dupanloup machte der Presse die heftigsten Vorwürfe, daß sie den Geist der Unversöhnlichkeit herausstelle, um so den Heiligen Stuhl und die Kirche leichter in Mißkredit bringen zu können. So wurde die Broschüre Dupanlouns – statt sich als Kritik an der maßlosen Interpretation des Syllabus durch die ultramontane Presse zu geben – zu einer Apologie für das durch die kirchenfeindliche Presse entstellte und angegriffene Wort des Papstes. Der Bischof hatte zwar auch die maximalistischen Forderungen mancher Katholiken im Auge, aber darauf ging er überhaupt nicht ein, und er vermied sorgfältig jegliche Anspielung. Vor allem hielt er sich bei jenem Punkt auf, der in Frankreich den heftigsten Widerspruch hervorgerufen hatte: der scheinbaren Verurteilung des Fortschritts und der Zivilisation sowie bei den modernen Freiheiten. Er entwickelte dabei eine Reihe klassischer Interpretationsprinzipien, die den Sinn einer päpstlichen Verurteilung genau erkennen ließen, und er betonte mit großem Nachdruck die Unterscheidung von ewigen und zeitbedingten Wahrheiten, von dogmatischen Grundsätzen und bedauerlichen, aber zu dulddenden Tatsachen.

Er war äußerst beredt und wortreich dabei, aber es ist unbestreitbar, daß er einigen Schwierigkeiten aus dem Wege ging, die sich für einen modern Denkenden aus manchen Stellen von „Quanta cura“ und dem Syllabus ergaben. Unbestreitbar ist auch, daß das päpstliche Dokument unter der Feder des Bischofs von Orleans etwas verharmlost wurde, „umgemodelt“ sagten die Antiklerikalen, „entstellt“ antworteten Veuillot und seine Anhänger. Aber ebenso änderte diese „Übersetzung der Enzyklika in die moderne Sprache“³⁷ die öffentliche Meinung, und der Erfolg, sichtbar in vielen Neuauflagen und Übersetzungen in den nächsten Wochen, griff auf ganz Europa, ja auf Amerika über. Mehr noch, Dupanloup erhielt eine Breve mit einem Lob von seiten des Papstes³⁸, der ihm besonders dankte, daß er der kaiserlichen Regierung gegenüber so klar seine Meinung zum Ausdruck gebracht habe.

In Rom wollte man, entsprechend der dort immer schon geübten Klugheit, die Auseinandersetzung mit den liberalen Katholiken nicht auf die Spitze treiben. Nach all den Quellen, die mir einsichtig wurden, war es die Absicht Roms, zwar die Lehre des Liberalismus und seine antikirchliche Stellung zu verurteilen, nicht aber irgendeine Entscheidung für oder gegen die eine oder andere Gruppe von Katholiken und deren Verhalten zu den modernen Freiheiten zu fällen³⁹. Man wollte, indem man an die Grundsätze erinnerte, den liberalen Katholiken eine Mahnung geben nach Maßgabe ihrer Zugeständnisse und ihrer Toleranz, die sie

³⁷ Brief Adolphe Dechamps, des Führers der belgischen verfassungstreuen Katholiken an Mgr. Dupanloup vom 25. Januar 1865, zitiert in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 510.

³⁸ Ebd. 913.

³⁹ Charakteristisch dafür sind die Informationen in einem Brief Foisssets vom 25. Februar 1865 an Dupanloup aus Rom, zitiert in *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 898–901, und ebenso zwei nicht datierte Briefe Dupanlouns, ebd. 901–906.

in ihrem praktischen Verhalten und vor allem in ihrer grundsätzlichen Einstellung dem Liberalismus erwiesen. Man hoffte, sie würden sich nun von sich aus langsam daraus zurückziehen. In dieser Atmosphäre der allgemeinen Beschwichtigung konnte Dupanloup durch einige Freunde, die an wichtigen Posten saßen und klug vorangingen, ein Breve des Papstes erhalten, das zwar zurückhaltend abgefaßt, aber doch eine Billigung darstellte, obwohl Veuillot, bestürzt darüber, daß ihm so der totale Sieg entrissen worden war, alles tat, um es zu verhindern. Dies, zusammen mit den Anerkennungsschreiben, die Dupanloup von vielen Bischöfen erhielt – er hatte seine Broschüre an mehr als 600 versandt –, ließ seine Schrift Jahre hindurch als die mehr oder weniger offiziöse Interpretation des Syllabus erscheinen.

Fürs erste war so der Sturm gestillt, und die liberalen Katholiken brauchten – zum großen Teil durch das Eingreifen des Bischofs von Orleans – keinen Rückzug anzutreten, wie es anfangs unvermeidlich schien. Sie spürten zwar, daß die Gunst Pius' IX. mehr und mehr ihren unversöhnlichen Gegnern gehörte, aber sie waren wenigstens nicht verurteilt worden. Und das ließ sie den Schlag aushalten, bis Leo XIII. den päpstlichen Stuhl bestieg. Ein Freund Montalemberts, Foisset, sah das von Anfang an voraus und schrieb: „Es ist ein Glück, daß diese Thesen in ziemlich versteckter Begrifflichkeit abgefaßt sind, so daß sie nach zwanzig oder dreißig Jahren nicht mehr sehr wirken werden. Dann kann die Auseinandersetzung dort beginnen, wo sie abgebrochen wurde.“⁴⁰

In der Tat sollte die Auseinandersetzung wieder aufgenommen werden. Der erste Schritt geschah unter Leo XIII.⁴¹, der ohne die grundsätzliche Lehre Pius' IX. aufzugeben und indem er die These mit den gleichen Worten formulierte wie jener, den Akzent mehr und mehr auf das legte, was die Theologen später „Hypothese“ nannten, d. h. die mehr oder weniger strenge, den Umständen angepaßte Anwendung der Prinzipien⁴². Auch Pius IX. hatte die Hypothese nicht bestritten, aber er redete lieber so wenig wie möglich davon, betrachtete sie als Ausnahme, die man zwar tolerieren könne, die man aber auf ein Mindestmaß reduzieren sollte. Leo XIII. hielt es im Gegenteil für richtig, daran zu erinnern, daß die Kirche die Hypothese in einer Reihe von Fällen durchaus zulasse. Parallel dazu erarbeitete Leo XIII. mit Hilfe der thomistischen Philosophie auf aristotelischer Grundlage eine Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Er anerkannte die Eigenständigkeit der beiden Ordnungen, was für die richtige Problematik der modernen Freiheiten von großer Bedeutung war.

⁴⁰ Berichtet durch eine gemeinsame Freundin in einem Brief an Dupanloup vom 30. Juni 1865 (Archiv von S. Sulpice, Recueil „Encyclique“ vol. I).

⁴¹ Vor allem die Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 und „Libertas praestantissimum“ vom 20. Juni 1888. Vgl. dazu R. Aubert, *Le magistère* ... in: *Tolérance et Communauté humaine*, 94–99; J. C. Murray, *Contemporary Orientation of Catholic Thought on Church and State in the Light of History*, in: *Theological Studies* 10 (1949) 177–234, bes. 215–224; P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* (München-Gladbach 1925/27); O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leos XIII.* (Freiburg 1925).

⁴² Diese Unterscheidung, die inzwischen klassisch geworden ist, wurde zum erstenmal in der „*Civiltà Cattolica*“ vom 17. Oktober 1863, 118 angewandt. Vgl. dazu J. Lecler, *A propos de la distinction de la „thèse“ et de „l'hypothèse“*, in: *Recherches de science religieuse* 41 (1953) 530–534.

Diese Ideen reiften langsam heran unter Pius XI. und Pius XII.⁴³ Jener führte eine wichtige Unterscheidung ein zwischen der Freiheit des Gewissens – Unabhängigkeit des Gewissens gegenüber Gott –, die er verurteilte, und der Freiheit der Gewissen – das subjektive Recht des einzelnen –, die von der Kirche gegenüber den totalitären Staaten verteidigt wurde⁴⁴. Pius XII. hat in seinen verschiedenen Weihnachtsansprachen während des Krieges und vor allem in seiner berühmten Ansprache an die katholischen Juristen⁴⁵ noch einen Schritt weiter getan. Angesichts der unleugbaren Tatsache, daß der Katholizismus heute in der Welt in Minderheit geraten, und zwar endgültig in Minderheit geraten ist, – die kleine Herde, die Christus im Evangelium vorhergesagt hat –, ist die Hypothese, die normale Situation, die einzige, die man konkret in Betracht ziehen muß.

Allmählich aber nahmen einige Theologen das Problem erneut in Angriff und sahen, daß die Unterscheidung zwischen These und Hypothese nur ein fragwürdiger Ausweg war, der das Problem im Grunde offen ließ, und daß man die These selber neu durchdenken müsse, jene These, die, wie P. Congar meint⁴⁶, vielleicht nichts anderes ist als eine Systematisation der Hypothese des Mittelalters. Einige unter ihnen machten sich, vor allem nach dem zweiten Weltkrieg, an eine neue Theologie der Religionsfreiheit, die diese nicht mehr als Gegenstand der Toleranz oder als geringeres Übel betrachtet, sondern als ein ursprüngliches Recht des Menschen, das man im Namen der christlichen Grundsätze anerkennen muß. Die Aufgabe war schwierig, aber sie hatten gute Gründe für ihre Ansicht. Lediglich eine scheinbar sehr ernste Schwierigkeit bestand: Hatten nicht die Päpste des 19. Jahrhunderts (konkret Gregor XVI. mit seiner Enzyklika „Mirari vos“ und Pius IX. mit seinem Syllabus) den Weg zu einer neuen Inangriffnahme des Problems versperrt, indem sie grundsätzlich die moderne Freiheit, insbesondere die Religionsfreiheit, verurteilt hatten, und ließen sie nicht als einzigen Ausweg die Lösung mit der Hypothese oder mit der Toleranz des geringeren Übels? Viele haben es so verstanden. Hier nun konnte der Historiker den Theologen einen kleinen Beitrag leisten. Die Prüfung des historischen Kontextes, in dem das Dokument ausgearbeitet wurde – für den Syllabus wurde dies in diesem Beitrag gezeigt⁴⁷ –, läßt dieses in seiner wahren Stellung und damit auch in seiner wirklich überzeitlichen Bedeutung erkennen. Die Aussagen päpstlicher Dokumente haben die objektive Ordnung im Auge. Es wird da gesagt: Es gibt nur eine wahre Religion, jene, die von Gott gewollt ist, und die Menschen haben daher kein Recht mehr, eine andere nach ihrem Belieben zu wählen, mit anderen Worten: sie sind nicht mehr frei gegenüber Gott. Wenn aber die Verpflichtung, die einzige von Gott gewollte Religion

⁴³ Einige Hinweise bei A. F. Carillo de Albornoz, *Roman Catholicism and religious liberty* (Genf 1959) 74–76.

⁴⁴ Enzyklika „Non abbiamo bisogno“ AAS 23 (1931) 285–312.

⁴⁵ AAS 45 (1953) 794–802; Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.* (Freiburg/Schweiz 1954/61) Nr. 3962–3986.

⁴⁶ *Lettre sur la liberté religieuse*, in: *La Revue nouvelle* 7 (1948) 453.

⁴⁷ Für die Enzyklika „Mirari vos“ R. Aubert, *L'enseignement du magistère ...* in: *Tolérance et Communauté humaine*, 75–82.

anzunehmen, so betrachtet eine objektive ist, dann sind nur jene subjektiv, tatsächlich, schuldig geworden, die um das Bestehen und die Begründung dieser Verpflichtung wissen und sich doch nicht daran halten. Mit andern Worten: Der Zusammenhang zeigt, daß in den fraglichen päpstlichen Dokumenten der Rationalismus gemeint ist, der die menschliche Vernunft in Fragen der Religion grundsätzlich zum obersten Kriterium macht, als ob Gott darüber nichts geoffenbart hätte. Den aus diesem Rationalismus und Naturalismus entspringenden Begriff von Religionsfreiheit mußten die Päpste verurteilen, ihn wird die Kirche auch immer ablehnen. Aber es handelt sich eben nur um diesen rationalistischen und naturalistischen Begriff, nicht um eine anders begründete Religionsfreiheit, die aus anderen Prinzipien hergeleitet wird, etwa daraus, daß der Glaube der freien Entscheidung des Menschen anheim gegeben ist oder daß man dem Gewissen in allem folgen muß, was dieses als wahr und gut hinstellt. Was die Päpste des 19. Jahrhunderts verurteilt haben, war der theoretische Relativismus und Indifferentismus, der die Rechte Gottes leugnete, weniger der praktische Indifferentismus, der sich damit begnügt, die Freiheit der Persönlichkeit zu achten.

Diese aus geschichtlichem Verständnis erwachsende Interpretation der päpstlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts, die ich vor gut zehn Jahren in einem Colloquium zum erstenmal skizzierte, dessen Ergebnisse unter dem zurückhaltenden Titel „*Tolérance et communauté humaine*“ veröffentlicht wurden, ist seither von den verschiedensten Seiten aufgenommen worden. Es waren vor allem Kardinal Lercaro⁴⁸ und erst jüngst Mgr. De Smedt in seiner Rede vor den Vätern des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit⁴⁹ –; dieses Mal hatte man keine Angst vor dem Wort, und es handelte sich nicht mehr nur um die Frage der Toleranz, sondern sehr wohl um die wirkliche Freiheit. Mgr. De Smedt konnte sich überdies auf die klaren Aussagen Johannes' XXIII. in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ berufen. Ein neuer, ganz wesentlicher Schritt ist damit getan.

⁴⁸ In einem Vortrag über *Tolleranza e intolleranza religiosa*. Veröfftl. in: *Sacra doctrina* 10 (1958) vgl. *Documentation catholique* 56 (1959) 335–347.

⁴⁹ Vgl. Johann Christoph Hampe, *Ende der Gegenreformation* (Stuttgart/Berlin/Mainz 1964) 296–304.

Andreas Gryphius und die Dichtung der Jesuiten

Max Wehrli

Der Dichter Andreas Gryphius, dessen Todestag sich am 16. Juli 1664 zum 300. Male jährte¹, erscheint uns heute nicht mehr nur als der eigentliche Vertreter eines protestantischen deutschen Wortbarocks, sondern als stellvertretende Gestalt religiöser Dichtung des 17. Jahrhunderts überhaupt. Es ist darum vielleicht angezeigt, den Dichter auch im Zusammenspiel mit den Mächten der Gegenreformation und insbesondere der dichterisch so fruchtbaren Gesellschaft Jesu zu sehen und so seinen Platz im Ganzen genauer zu erkennen.

Tatsächlich steht Gryphius mit seinem Werk und seiner Person in mancherlei Beziehung zum Jesuitentum. Das ist zunächst ein konkreter sachlicher Befund, der uns im Zeitalter der Gegenreformation nicht verwundern darf. Man weiß um die Rolle jesuitischer Neuscholastik (Suarez vor allem) im akademischen Unterricht auch der protestantischen Universitäten². Man weiß um die verbindende Kraft eines gelehrten Humanismus auch über die politischen und konfessionellen Grenzen hinweg. Bei seinen Aufenthalten in Frankreich und Italien wird sich der schlesische Protestant in keiner Weise auf den persönlichen und geistigen Kreis seiner Konfession haben beschränken wollen und er wird, abgesehen von Athanasius Kircher, manchem jesuitischen Dichter und Gelehrten begegnet sein. Der scharfe, vielfältige Kampf zwischen den Bekenntnissen in Schlesien bedeutet zugleich auch nahe Kenntnis des Gegners und Diskussion mit ihm. Für Danzig, wo Gryphius im Dienste eines Katholiken stand, wird berichtet, wie hier das Luthertum in gemeinsamer Front mit den Jesuiten gegen die Calvinisten stand. Literarisch stellt sich Gryphius mit seinen lateinischen Jugendepen, speziell den Herodesdichtungen, nicht nur in die Gefolgschaft des Marino oder des Daniel Heinsius, sondern besonders auch jesuitischer Werke wie vor allem von Jakob Bidermanns „Herodias“, die auch von Johannes Heermann übertragen worden war³. Daß das protestantische Schultheater, für das Gryphius seine Dramen schrieb, unter der Konkurrenz und damit auch dem Einfluß des Jesuitentheaters steht, ist allbekannt. 1634 ist Gryphius im Besitz der „Tragoediae sacrae“ des Franzosen Caussin (Caussin), aus

¹ Anmerkung der Redaktion: Die Ausführungen wurden als Festvortrag an der Universität München zum 300. Todestag von A. Gryphius gehalten.

² K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts (München 1928). (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I, 1.)

³ Vgl. Ernst Gnerich, Andreas Gryphius und seine Herodes-Epen (Leipzig 1906) (Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte 2); F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Dichtung und Sprache des jungen Gryphius (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1936, Phil.-Hist. Kl. Nr. 7).

denen er später das blutige Märtyrerstück von „Felicitas“ übersetzt, das ihn auch in manchen Einzelheiten für die eigene Dramatik inspiriert. Gryphs ältestes Drama, „Leo Armenius“, ist vermutlich durch einen „Leo Armenus“ des englischen Jesuiten Josephus Simon angeregt, von dem er in Rom höchst wahrscheinlich eine Aufführung gesehen hatte⁴; eine Szene des gryphschen Stücks weist auf den französischen Jesuiten Cellotius⁵, der in den Anmerkungen zu „Catharina von Georgien“ aufs höchste gepriesen wird. Es gibt auch hier keine nur deutsche Literaturgeschichte. Daß auch manche Stücke deutscher Jesuiten oder wenigstens deren Aufführung für das Gryphsche Theater wichtig wurden, ist mindestens anzunehmen. Spuren von Baldes „Jephtias“ z. B. hat man in der „Catharina von Georgien“ finden wollen⁶. Am unmittelbarsten aber liegt der Zusammenhang mit jesuitischer Lyrik auf der Hand. Im ersten Gedichtband, den Lissaer Sonetten von 1637, stehen unter den Stücken drei Nachdichtungen nach Bidermann, Sarbiewski und Bauhusius, eine Huldigung an die geistliche Lyrik der Jesuiten, hinter der man – wohl überflüssigerweise – nicht nur literarische, sondern auch politische Absichten vermutet hat⁷. Aus Bauhusius übersetzt sind auch „Hiobs Thränen“⁸. Die Kirchhofsgedanken, 1656 aus Anlaß der Pestepidemie in Glogau entstanden, sind im Hauptteil von Jakob Baldes „Poema de vanitate mundi“ (1636 bzw. 1638) inspiriert und dazu von einigen Oden, von denen Gryphius zwei in eigener Übersetzung beigibt und eine dritte, die berühmte Genoveva-Ode, in der Übersetzung von Hans Christoph von Schönborn beisteuern ließ. Das Ganze ist ein Monument gryphischer Vergänglichkeitspoesie, die hier völlig ins Zeichen des jesuitischen Vorbilds gestellt ist. Daß schließlich Balde auch mit andern Werken, etwa der Ode auf das Schachspiel, bei Gryphius Nachfolge fand, sei nur angedeutet⁹.

Diese äußeren Daten, die hier kurz aufgezählt werden mußten (trotz E. Lundings Warnung¹⁰), sind nun natürlich nur der Hinweis auf literatur- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge verschiedener Art. Die Rolle der Jesuitendichtung bei Gryphius weist vor allem hin auf die allgemeine enge Verflochtenheit neulateinischer und deutscher Dichtung des 17. Jahrhunderts. Seit Wentzlaff-Eggeberts Untersuchungen zur lateinischen und deutschen Jugenddichtung von Gryphius ist uns dieses Nebeneinander und Ineinander, das ja auch für Opitz, Fleming und ungezählte andere gilt, geläufiger geworden. Es geht nun freilich, und das haben Szyrocki, Conrady¹¹ und andere mit Recht beanstandet, nicht darum, eine Ablösung der lateinischen durch die deutsche Dichtung zu statuieren und darin ein

⁴ Willi Harring, Andreas Gryphius und das Drama der Jesuiten, *Hermæa* V (Halle 1907) 53 ff. Hier auch der Text des „Leo Armenus“.

⁵ Harring a.a.O. 42 ff.

⁶ Harring a.a.O. 40 f.

⁷ Marian Szyrocki, *Der junge Gryphius* (Berlin 1959) 92.

⁸ *Lyrische Gedichte*, hrsg. v. H. Palm, 564 ff. – Sarbiewski (*Sarbievius meus*) ist auch Vorbild Paul Flemings, vgl. *Sylvæ* VIII, Vorrede.

⁹ Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke, hrsg. v. M. Szyrocki und Hugh Powell I, 58.

¹⁰ Erik Lunding, *Das schlesische Kunstdrama* (Kopenhagen 1940) 45.

¹¹ Karl Otto Conrady, *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts* (Bonn 1962) 222 ff.

Zusichselberkommen Gryphs, ja eine „Überwindung der lateinischen Tradition“ zu feiern. Gryphius „überwindet“ nicht die lateinische Sprache und noch weniger die lateinische Tradition; und wir sind heute ja wohl eher geneigt, die übergreifende Einheit des europäischen Barocks zu sehen und da dem Neulatein seine grundlegende und konstruktive Rolle zuzuerkennen, als daß wir eines gegen das andere ausspielen möchten. Herdersche Kategorien tun im 17. Jahrhundert nicht gut; das Neulatein ist uns keine tote Sprache mehr, neulateinische Dichtung kein bedauerlicher Irrtum, sondern die genaue und vollkommene Erfüllung echter Kunst. Zumal wollen wir es uns nicht länger leisten, das großartige Gut der Jesuitendichtung zu vernachlässigen. Es gilt ihr Zusammenspiel mit der neuen nationalsprachlichen Dichtung genauer zu sehen – um so mehr, als ja auch die Jesuiten nicht nur ihre lateinisch-humanistische, sondern auch eine volkstümlich-lateinische, d. h. rhythmische, und eine deutsche Poesie geschaffen haben.

Dennoch: Gryphius und die Jesuiten stehen sich bei aller Gemeinsamkeit gegenüber als Vertreter verschiedener Welten. Der Gegensatz der Konfession ist im Zeitalter des Glaubenskrieges nicht leicht zu nehmen. Er hat schon früh das persönliche Leben Gryphs bestimmt: er war als Knabe schon ein Opfer der schlesischen Gegenreformation; er stand später als Syndikus der Glogauer Landstände mitten in der Auseinandersetzung. An den Namen „Andreas Gryphius“ knüpft sich denn auch zweifellos die Vorstellung eines ernsten und glaubensstarken, deutschen lutherischen Protestanten, Dichters von Kirchenliedern und geistlichen Sonnetten und lebenslangen Anhängers der „ungeänderten augspurgischen Confession“, wie im Nachruf von Sigmund von Stosch unterstrichen wird¹². Da muß es befremden, wie unverhohlen er an jesuitische Vorbilder anknüpft, weit über jenes Maß hinaus, das durch den vorherrschenden Geist der Gegenreformation schon unwillkürlich gegeben war. Konfessionelle Polemik fehlt in seinem Werk, fehlt übrigens auch weitgehend bei dem Jesuiten Jakob Balde, dem bayrischen Alkaios des 30jährigen Krieges, der für Kaiser und Reich, aber kaum gegen die konfessionellen Gegner kämpft. Mag sein, daß dies schon an sich nicht zum Stil gehören würde. Humanistische Dichtung hält sich in einem Raum verbindlicher Formen jenseits des theologischen Bekenntnisses. Im übrigen stehen wir dennoch vor der verzweifelten Frage der „Weltanschauung“ des Dichters, die in der Gryphiusliteratur eine noch nicht behobene Verlegenheit darstellt. Es ist ja an sich mißlich und vielleicht sogar theologisch unerlaubt, einen Menschen auf ein Credo hin festnageln zu wollen. Und nicht einmal das Credo eines literarischen Werks, mit dem allein wir es ja zu tun haben, läßt sich so leicht fassen; denn weltanschauliche Aussagen haben hier primär einen stilistischen Stellenwert, zumal im rhetorischen Stil des 17. Jahrhunderts, dessen zutiefst maskenhafter, rollenhafter, verschlossener, indirekter Cha-

¹² Der „unveränderten Augspurgischen-Glaubens-Bekäntnüss zugethanen Kirchen Jesu Christi, In dem Glogawischen Fürstenthum“ war auch die Sammlung von Hymnenübersetzungen von 1660 gewidmet, vgl. Marian Szyrocki, Andreas Gryphius (Tübingen 1964) 74 f.

rakter den einfachen Zugriff verwehrt. Zum konfessionellen Problem kommt im übrigen noch die grundsätzlichere Not des christlichen Glaubens der Zeit überhaupt: man weiß, wie sehr Gryphius an den Bestrebungen und auch Ängsten des heraufziehenden naturwissenschaftlich-rationalen Weltbilds (Bacon, Kopernikus) Anteil hat und wie selbst der Gedanke einer natürlichen Religion, wie er dann ausführlich Lohenstein beschäftigt, mehr als eine stoizistische Redensart ist. Wenn Hugh Powell¹³ hier geradezu von einer Spaltung, einer Haltung „zweier Wahrheiten“ spricht, so ist dies kaum eine befriedigende Lösung, ganz abgesehen von der fragwürdigen Voraussetzung, daß sich moderne Naturwissenschaft und christliche Transzendenz zum vornherein widersprechen.

Halten wir uns zunächst an die Dichtung, um wenigstens an einigen Beispielen näher und konkreter zu sehen. Und was wäre heute gegebener, als daß wir uns konzentrieren auf die beiden größten lateinischen Dichter der Gesellschaft Jesu in Deutschland, die beide in München Entscheidendes geschaffen haben: Bidermann, den Dramatiker, und Balde, den Odendichter. Und in diesem Sinn kommen wir auch auf die Gegenüberstellung von Bayern und Schlesien im deutschen Barock zurück.

*

Es gibt unter den germanistischen Barockliebhabern eine Art Testfrage, die Frage nach dem bedeutendsten Drama von Gryphius. Viele der „Eingeweihten“ stellen da den „Leo Armenius“ voran. In der Tat fassen wir in diesem frühesten Stück den unmittelbarsten Impuls des Dramatikers, wie er noch nicht durch Kunstverstand und lehrhaft-rationelle Interpretation korrigiert und verdeckt worden ist. Gryphius kommt zum Drama – wenn wir seinen Worten glauben dürfen – aus dem erschreckenden Blick auf sein Vaterland, „das sich nurmehr in seine eigene Aschen verscharret und in einen Schauplatz der Eitelkeit verwandelt“ habe. In seinem ersten wie in „etlich folgenden Trauerspielen“ will er nichts anderes als „die Vergänglichkeit menschlicher Sachen“ darstellen¹⁴. Noch unmittelbarer aus der Geschichte heraus wird das „Carolus Stuardus“-Drama entstehen und ähnlich „Catharina von Georgien“ mit ihrem großartigen Eröffnungsmonolog der Ewigkeit über die „Eitelkeit der kummerreichen Welt“. Aber auch für den „Leo Armenus“ nimmt Gryphius aktenmäßige Authentizität des Stoffes in Anspruch: die Geschichte selbst ist Anlaß und Gegenstand der Dichtung, bis ins quellenmäßig belegbare Detail hinein. Geschichte, das ist geschichtliche Vergänglichkeit, hier abgebildet im Triumph und Sturz Leos, eines Herrschers auf dem byzantinischen Thron, im Kontrapunkt mit dem Sturz und dann dem Triumph seines Gegenspielers Michael Balbus. Der Umschwung ist möglich, weil der Kaiser auf Wunsch seiner Gattin

¹³ Hugh Powell über „Gryphs Weltanschauung“ in seiner Ausgabe des *Carolus Stuardus* (Leicester 1955) XLI ff. und Probleme der Gryphius-Forschung, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 7 (1957), 328 ff.

¹⁴ Leo Armenius, Vorrede, Ausgabe von Albrecht Schöne, *Das Zeitalter des Barock* (München 1963) 468.

die Hinrichtung des Gegners verschiebt, aus Rücksicht auf die Weihnachtsnacht. Doch im Weihnachtsgottesdienst wird Leo am Altar, wo er das Kreuz ergriffen hat, von den Empörern erschlagen; die Kaiserin, die sich mit ihrem frommen Weihnachtswunsch schuldig vorkommen muß, verfällt dem Wahnsinn. Alles läuft ab in den labyrinthischen, nächtlichen Gängen und Zimmern des Palasts – einer wahren Szenerie des Ausweglosen. Einen Helden im herkömmlichen Sinn hat das Stück nicht (was die Vorrede zu entschuldigen sucht); Leo ist selbst Usurpator gewesen und darum weder ein christlicher noch ein stoischer Märtyrer; aber er ist auch nicht ein Unwürdiger, der von einer Strafe ereilt würde. Er ist schlechthin das Opfer des geschichtlichen Verhängnisses; die Geschichte selbst, das dunkle Rätsel ihrer sinnlos scheinenden, grausamen Wechselfälle steht zur Diskussion. „Will dann der Höchste Mord und solche Jammer-Spiel?“, fragt entsetzt die Kaiserin¹⁵. Die Antwort bleibt aus. Der sterbende Kaiser reißt zwar noch das Kreuz vom Altar, und Gryphius verzeichnet als einzige Abweichung von seinen Quellen, daß es sich um das ursprüngliche Kreuz von Golgatha handle; wenn damit aber eine religiöse Sinnggebung versucht ist, so liegt sie doch jenseits des Todes und vermag das irdische Dunkel der Geschichte nicht zu durchdringen. Es verschlägt den Atem, wie Gryphius Mord, Tod und Wahnsinn gerade in der Weihnachtsfeier und als Folge frommen Verhaltens ausbrechen läßt; die Mörder sind als Priester verkleidet, die Kerzen, die sie tragen, enthalten ihre Mordwaffen – „die heil’ge Nacht bedeckt die höchsten Missetaten!“¹⁶ Haarscharf scheint hier die Verzweiflung an den Gedanken des Kreuzes zu grenzen. In den späteren Dramen gibt Gryphius dem Opfer des geschichtlichen Verhängnisses die Würde des Märtyrers oder doch des stoischen Helden, der wenigstens auf Erden um den Sinn seines Untergangs weiß; das Trauerspiel wird zur Liturgie und damit zur Rechtfertigung der Vergänglichkeit. Leo Armenus aber – und das ist die eigene Wendung, die Gryphius dem Stoff gegeben hat – ist kein eindeutiger Held, er ist einer Art Lähmung, er ist der Melancholie verfallen; der Sinnzerfall der Geschichte wird in ihm Zerfall des einzelnen seelischen Lebens – so wie umgekehrt der Gegner, ebenso irrational, eine Weile seiner selbst unbegreiflich gewiß und emporgetragen wird. Es entspricht zutiefst dieser Sicht auf die Geschichte, daß das gryphische Drama, wie immer wieder vermerkt wurde, kein dramatisches Geschehen aus sich selbst sich kann entwickeln lassen, daß im Grunde schon alles entschieden ist und nun auf der Bühne nur dargestellt, d. h. rhetorisch reflektiert und beklagt wird.

Die Geschichte als „Schauplatz der Eitelkeit“ und damit die Bühne als Theater geschichtlicher Vanitas – das ist ursprünglich kein protestantischer und vor allem kein lutherischer Gedanke. Das ältere Luthertum und selbst noch ein Paul Gerhard kennen ja vielmehr ein kreatürliches Lebensgefühl, ein Angewiesensein auf die göttliche Schöpfung und ein redliches und freudiges Wirken im Irdischen, das keine

¹⁵ Ebd. 528.

¹⁶ Ebd. 523.

asketische Weltflucht, keine Melancholie und keine totale Entwertung der Gesellschaft zuläßt. Das Vanitas-Thema ist, wie die harte Scheidung von Diesseits und Jenseits und die Freude an allen Demonstrationen des Todes, spätmittelalterlichen und wieder gegenreformatorischen Geistes, vor allem aber jesuitisch. Der Sturz des Tyrannen oder sonst des irdischen Machthabers, der Höllensturz des Sünders, der triumphale Untergang des Märtyrers sind die eigentlichen Themata der Jesuitenbühne; wobei natürlich auch hier Seneca gewisse Muster liefern kann. Da ist es jedoch zunächst normal, wenn der Fürstensturz Strafe des Hochmuts ist. „Leo Armenus sive impietas punita“ heißt der Titel von Simons Tragödie, von der Gryphius beeinflusst ist: der bilderstürmerische Kaiser und Tyrann Leo erleidet in seinem Untergang die verdiente Strafe seitens seines Gegenspielers Michael, der als Werkzeug der Vorsehung handelt; dies gilt, auch wenn Simon bereits gegenüber den Quellen Ansätze zu einer Milderung im Charakter Leos aufweist. Noch immer ist die Weltgeschichte deutbar als Heilsgeschichte; die Geschichtsdramatik der Jesuiten ist zunächst Fortsetzung und Bereicherung des Bibel- und Legendendramas, wo das irdische Geschehen wenn nicht direkt, so doch per analogiam, im Abbild, erbauliche Bestätigungen der religiösen und moralischen Heilsordnung liefert. Die Fortuna bleibt, so gerne sie sich selbstherrlich zu geben liebt, nur ein irdischer Aspekt, eine Dienerin der Providentia. Gryphius selbst greift, wo er wieder geschichtliche Helden darstellt, zur heilsgeschichtlich-figuralen Deutung zurück¹⁷.

Unter den frühen jesuitischen Geschichtstrauerspielen gibt es nun aber ein Stück, das unmittelbar an die Konzeption des Gryphschen „Leo Armenus“ erinnert und einen ähnlichen Geschichtspessimismus zu zeigen scheint: das ist Jakob Bidermanns „Belisarius“, fast ein halbes Jahrhundert vor dem Leo entstanden und 1607 in München aufgeführt¹⁸. Auch hier ein oströmischer Machthaber, dessen Geschichte aus den byzantinischen Historikern bekannt und auch in den von den Jesuiten-Dramatikern gerne benützten „Annales ecclesiastici“ des Baronius zu finden war; Belisar ist der große Feldherr, der nach unwahrscheinlichem Aufstieg die Gunst der Fortuna verliert, gestürzt wird und am Schluß als blinder Bettler, ein zweiter Oedipus, am Wege sitzt; auch Belisars Geschick wird mit dem seines Gegners, hier des Vandalenkönigs Gilimer, konfrontiert. Das Schicksal, das als *simia iocans*, spielender Affe, bezeichnet wird, ist zwar auch hier noch gelegentlich der Providentia unterstellt; auch Belisar läßt, ähnlich wie Simons Leo Armenus, eine Schuld gegen die Kirche auf sich. Doch dies mehr im Sinn einer momentanen Schwäche, aus Angst und Unsicherheit, die ihn, fast unerklärlich, die Selbstverständlichkeit und Zuversicht seines Handelns verlieren lassen. Und es ist auch nicht dieses Ver-

¹⁷ Vgl. Albrecht Schönes Deutung des Carolus Stuardus in: Säkularisation als sprachbildende Kraft (Göttingen 1958) (Palästra 226) 29 ff. Dazu Szyrocki, Andreas Gryphius, 94 über Papinian.

¹⁸ *Ludi theatrales sacri* (München 1666) I, 1 ff. Im folgenden bin ich einer noch ungedruckten Zürcher Dissertation von Harald Burger, Jakob Bidermanns Belisarius (mit Textausgabe) dankbar verpflichtet.

gehen, das ihn eigentlich stürzt, er wird unter andern Vorwänden und ungerecht verurteilt. Belisar ist zwar bereit, seinen Sturz auf seine wirkliche Schuld zu beziehen und somit anzuerkennen – aber kaum im Sinn einer moralischen Lösung und Läuterung. Am Schluß erfolgt kein Ausblick mehr auf göttliche Gerechtigkeit oder jenseitiges Glück: da steht nur die gewaltige Klage über die Vergänglichkeit und den Unbestand irdischer Dinge: „Quod altum est alte labitur“ (Je höher einer ist, desto tiefer kann er stürzen). Und der geblendete Belisar sagt nicht nur im physischen Sinne von sich: „Urgeor aeterna caligine, nigraque circum omnia“ (dauernde Finsternis bedrängt mich, alles ist schwarz ringsum). Die Geschichte scheint in sich blind und sinnlos, sie kann nicht verstanden, nur überstanden werden. Die geschichtliche Existenz fällt gleichsam aus dem Heilsplan heraus; Bidermann verwendet alle Register seiner pointierten, analytischen Sprache darauf, das in sich zerfallene, widerspruchsvolle Wesen des Menschen zu denunzieren: „animus ipse sui fit carnifex“ (der [Menschen-]Geist ist sein eigener Henker); das erinnert an Formulierungen schon des Cenodoxus: „Suam metuit vita vitam, animus animus“ (Das Leben ist seine eigene Gefahr, der Geist sein eigener Feind); oder des Macarius: Gewiß ist nur das Ungewisse – wenn du nicht weißt, wohin du fliehen sollst, so weißt du doch, woraus du fliehen mußt (Si nondum habes locum in quem fugias, certe e quo fugias, habes).

So begegnen sich Gryphius und Bidermann thematisch und ideell – jener mit seinem melancholischen Pathos, seiner Atmosphäre des Unheimlich-Dunklen und seinem Sinn für die Versuchungen des Okkulten; dieser, Bidermann, mit der ganzen Schärfe und Helle seines disziplinierten, schlagenden Geistes; jener mit seiner stockenden Rhetorik, dieser mit dem aggressiven Tempo seiner Handlungen. Der „Belisar“ ist eine Comicotragoedia – wo der strengere Humanist Gryphius die Stiltrennung durchführt, da hält Bidermann an der Freiheit des Volksschauspiels fest; doch ist jetzt seine Komik nicht mehr eingelegte Unterhaltung (Köder fürs Publikum), sondern ist fast böse eingegangen ins Spiel, neben dem schmerzlichen ein komischer Aspekt derselben Nichtigkeit des menschlichen Daseins. Beide Dramatiker sind, sozusagen wider ihren Willen, zur Darstellung einer menschlichen Verlorenheit gelangt, die an sich mit christlicher Hoffnung wenig zu tun hat.

Gryphius hat Bidermanns „Belisar“, der kaum sehr viele Aufführungen erlebt hat, wohl nicht gesehen. Dennoch gibt es eine Art indirekter Beziehung. Fragt man nach Herkunft des dramatischen Typus von Bidermanns „Belisar“, so ist man auf ein Mauritius-Drama seines älteren Ordensbruders in Ingolstadt und München, Jakob Keller, verwiesen. Dieser Kellersche „Mauritius“ ist 1603 ziemlich sicher unter Mitwirkung Bidermanns in Ingolstadt aufgeführt und 1613 in München wiederholt worden. Erhalten ist davon nur die Perioche¹⁹. Mauritius Imperator ist wieder ein byzantinischer Herrscher, der wie Leo von einem Heerführer und blut-

¹⁹ Deutsche Perioche von 1613 in der Bayerischen Staatsbibliothek; verschiedene andere Mauritius-Dramen sind nicht von Jakob Keller.

rünstigen Usurpator vom Thron gestürzt wird; die historischen Quellen sind dieselben wie bei „Belisar“ und „Leo“. In der Durchführung der Intrige, im Bau der Handlung zeigen sich Analogien vor allem zum „Belisar“. Mauritius wie Belisar vergehen sich gegen die Hoheit der Kirche, nur daß sich Mauritius selber schuldig sieht und die grausame Hinrichtung seiner Familie und seiner selbst willig erduldet, ähnlich wie Felicitas oder Papinian. Das Mauritiusdrama, das manche Aufführungen erlebte und dann vor allem um die Jahrhundertmitte durch Jakob Masen neu gefaßt wurde, zeigt nun aber auch wieder Verwandtschaft mit dem „Leo Armenius“ des Josephus Simon wie des Gryphius. Wie die Beziehungen im einzelnen zu denken sind, ist um so schwieriger zu bestimmen, als es auch schon vor Simon und Gryphius Aufführungen des Leo-Stoffes gab. Gryphius selbst erwähnt im „Leo Armenius“ anlässlich der entscheidenden Traumszene die Parallele zu einer Episode im Leben des Mauritius²⁰; eine Grabschrift der Constantina, Gemahlin des Mauritius, findet sich unter den Sonetten²¹. Aber auch Belisar ist im Leo Armenius erwähnt, im Reichen des zweiten Aktes:

Dem Metalle zugeflossen,
Dem der Tagus Schätz anbot,
Bat oft, ehr der Tag geschlossen,
Um ein Stück unwertes Brot²².

Und schließlich ist Belisars Gegner Gilimer in einer Leichabdankung erwähnt²³. Das betrifft wahrscheinlich nur den gemeinsamen Bildungsschatz – unverkennbar aber ist die Verwandtschaft von Bidermann und Gryphius in der Konzeption des geschichtlichen Dramas, in der radikalen Skepsis gegen die Geschichte, dem Verzicht auf eine heilsgeschichtliche Deutung; beide lassen, in dieser merkwürdigen Begegnung, den Normaltypus ihrer konfessionellen Welt hinter sich.

Im Blick auf „die Vergänglichkeit menschlicher Sachen“ und angeregt durch das Geschichtsdrama der Jesuiten findet sich Gryphius als Dramatiker. Es ist nun aber auch nicht zufällig, daß im Bereich desselben Jahrhundertthemas der *vanitas* die unmittelbarste Beziehung auch des Lyrikers Gryphius zur Dichtung der jesuitischen Neulateiner liegt. Die Lissaer Sonette von 1637 enthalten bereits Übersetzungen aus jesuitischer Lyrik, noch 20 Jahre später ist es die Faszination durch Jakob Baldes großes „Poema de vanitate mundi“, aus der die Kirchhofsgedanken herausgewachsen sind, vorbereitet durch die Übersetzung zweier Kirchhofsoden Baldes. Gryphius ist nicht der einzige Protestant gewesen, der dem Genius Baldes gehuldigt hat. Den „weitberühmtesten Jacobus Balde“ nennt er ihn 1656²⁴. Schon in den 1640er Jahren bezeichnen ihn Harsdörffers Frauenzimmergesprächspiele als den „weltberühmten Poeten“²⁵ und beziehen sich damit vor allem auf das „Poema de

²⁰ Leo Armenius (Schöne), 508 und 534 f.

²¹ Gesamtausgabe I, 83 (nach Cedrenus).

²² Leo Armenius a.a.O. 501.

²³ Ebd. 853.

²⁴ Vorrede zu den Kirchhofs-Gedanken. Lyrische Gedichte, hrsg. v. H. Palm, 339.

²⁵ Georg Philipp Harsdörffer, Frauenzimmer Gesprächspiele, 5. Theil (1645).

vanitate“, das einen unmittelbaren und mächtigen Erfolg hatte, der von den etwas später erschienenen Oden nur verstärkt wurde. Im protestantischen Nürnberg, wo man auch sonst gern über die konfessionellen Grenzen blickte und z. B. spanische Literatur übersetzte, hat der Oratoriendichter Johann Klaj Baldes „Philomela“ ohne Namensnennung ausgeschrieben und paraphrasiert²⁶. Die Baldesche „Satyra contra abusum Tabaci“ wurde von Sigmund von Birken übersetzt. Der Dichter erfuhr bei einer Durchreise 1654 die Ehrung eines Empfangs durch eine Ratsdelegation. Zu dieser Zeit richtete Christoph Kaldenbach, Pfarrer in Königsberg und dann in Tübingen, eine lateinische Huldigungsode an den Jesuiten, und später unternahm der württembergische Pfarrer und Professor der Poesie Johann Ulrich Erhard eine etwas verzweifelte Usurpation, indem er Baldes Ehrenpreis auf die Jungfrau Maria umdichtete in einen reformierten Ehrenpreis Christi. Mit den Erwähnungen bei Morhof und Leibniz erlischt dann Baldes Ruhm, bis ihn Herder wieder zu erwecken versucht²⁷.

Baldes älterer „Enthusiasmus in coemeterio considerantis mortem“ von 1640²⁸ gehört zu seinen berühmtesten Gedichten; diese Vision des Todes und der Verwesung ist vielleicht die glänzendste, scharfsinnigste und kühnste Analyse menschlicher Hinfälligkeit; sie steht in der Tradition der speziell bei den Jesuiten beliebten Totentänze, Totenchöre und Vergänglichkeitsdarstellungen überhaupt. Im barocken Kirchhofsgedicht findet sich freilich nicht mehr wie in der spätmittelalterlichen Revue ein geordneter Reigen der Stände – das führende Bild ist die confusa strages, der chaotische Haufe der abgetanen, entleerten, zerbrochenen, verfaulenden Reste des Lebens, die gespensterhafte Rumpelkammer der Geschichte, entsprechend etwa dem Eröffnungsbild der „Catharina von Georgien“: „der Schauplatz liegt voll Leichen, Bilder, Kronen, Zepter, Schwerter etc.“²⁹ In den schlanken, überaus geistreich pointierten Odenstrophen steigert sich Balde, ausgehend vom Bild eines Hafens, in dem alle Schiffe abgetakelt, die hoffärtig geblähten Segel gesunken, die Seestürme des Lebens gebrochen sind, zu einer allgemeinen Betrachtung menschlichen Lebens, das in sich selbst den Tod enthält, ja Tod ist, und dann zu einem immer härteren Anschauen der verwesenden Kadaver, in Hohn und Grauen bis zum plötzlichen Abbrechen des Gedichts: „Musa siles, ubi me relinquis?“ Der Enthusiasmus schlägt selber um in verlorenes Schweigen, die Kunst selbst, die es mit dem Tode aufgenommen hat, versagt, die Paradoxie des eigenen Unternehmens, nämlich – wie Gryphius sagen wird – den Kirchhof zum Parnaß zu machen³⁰, wird deutlich. Baldes zweiter, etwas jüngerer „Enthusiasmus“ (1642)³¹ entwirft zuerst ein ähnliches Bild vom Grauen und der alles ausgleichenden Macht

²⁶ Den Nachweis verdanke ich einer noch ungedruckten Zürcher Dissertation von Martin Keller über Johann Klaj.

²⁷ Über „Baldes Ruhm und Nachleben“ vgl. auch Joseph Bach, Jakob Balde (Freiburg i. B. 1904) (Straßburger theologische Studien VI).

²⁸ Lyrica II, 39. Text und Übersetzung auch in Jakob Balde, Dichtungen, lat. und deutsch, hrsg. u. übers. v. Max Wehrli (Köln und Olten 1963).

²⁹ Catharina von Georgien, hrsg. v. Willi Flemming, Neudrucke Nr. 261 f., 9.

³⁰ Lyrische Gedichte, 359.

³¹ Silvae VII, 8.

des Todes, rückt dann aber das Ganze in eschatologisches Licht mit der Vision der Auferstehung der Toten und ihrer Scheidung zu Himmel oder Hölle und schließt mit dem Ruf: die Toten haben ihre *mortalis fortuna* hinter sich, *manet peragenda nobis*. Wo das erste Gedicht die christliche Hoffnung völlig beiseite läßt, nur die Tötlichkeit des Lebens in sich selbst, die Vergänglichkeit, das *irrevocabile fatum* entfaltet, erfolgt hier eine Art Korrektur oder Ergänzung.

Man kann schon an den Gryphischen Übersetzungen zeigen (und hat es auch schon mehrfach getan), wie Gryphius dabei sein ganz anderes Temperament zur Geltung bringt. Durch die Umsetzung der alkäischen Strophe in den breiteren, massigen Alexandriner hat Gryphius mehr Raum gewonnen bei gleicher Zeilenzahl, aber durch den Zwang zum Endreim, durch den Übergang von der strophischen zur stichischen Form, und vor allem unter der eigenen Tendenz zur Steigerung und Häufung gehen die scharfen Konturen Baldes verloren, zugunsten einer dunkel drängenden, oft gewalttätigen und krassen, im Superlativischen verharrenden und ermüdenden Diktion. Es sei hier nicht ausgeführt³², wie Gryphius dabei die Sensationen der Verwesung, die Balde im Statischen und Optischen zurückhält, in die Bereiche von Gehör und Geruch erweitert und in Bewegung versetzt. Aber es sei ein kleines Beispiel erlaubt, das für Balde wie für Gryphius spricht. Beim Gedanken an die Auferstehung der Toten und des kommenden Gerichts ist der Dichter Balde einen Moment lang übernommen vom Schrecken: *An jam momentum? (rühren sie sich schon?)* – um dann gleich die Toten zu beruhigen: *Sistite pallidi: / Tantisper, umbrae, sistite: buccina / Donec supremae clangat horae* (Wartet, ihr Blassen, wartet noch ein wenig, ihr Schatten, bis die Posaune der letzten Stunde tönt). Solch intimes, saches, fast liebevolles Zureden wird bei Gryphius zu einer pathetischen, objektiven Vorwegnahme des Geschehens gesteigert: Die Toten regen sich! Halt, Geister, haltet innen, / Bis Gottes Feld-Trompet euch von der Wolken-Zinnen / Die Stund ausblasen wird!³³ Baldes poetische *umbrae*, die antiken Schatten, werden zu Toten, zu Geistern, und das Ertönen der Posaune wird auch optisch ausgemalt: vom Wolkenhimmel herab wird die letzte Stunde geblasen. Deutlicher noch wird Gryphius in seinen eigenen „Kirchhofs-Gedanken“, dem 50strophigen Gedicht, das man als eine Art Gegenstück zu den 100 Abschnitten von Baldes „*Poema de vanitate mundi*“ auffassen kann, wobei freilich vor allem die Motivik der Enthusiasmen herübergenommen wurde. Baldes *Poema* ist in seiner ersten Form von 1636 eine große Folge von 100 rhythmischen Sechszeilern (d. h. einer Abart der Vagantenstrophe), die je von einer massiven und volkstümlichen deutschen Strophe variiert oder parodiert werden und je unter dem Motto eines Bibelspruchs stehen. Das Ganze ist eine gewaltige Revue der Vergänglichkeit in der menschlichen Geschichte, in den Wissenschaften und Künsten, von den sieben Wunderwerken des Altertums bis hin zum großen Krieg der Gegenwart, ge-

³² Vgl. Wentzlaff-Eggebert a.a.O.

³³ *Lyrische Gedichte*, 355; Balde *Silvae* VII, 8.

folgt schließlich von einem Ausblick auf die Seligkeit des himmlischen Zion. Später, 1638, hat Balde jede Strophengruppe ergänzt um weitere Paraphrasen in elegischen Distichen, Hendekasyllaben und Hinkjamben und damit das Werk vollends zu einer virtuos-übermütigen Demonstration seiner Formenfreude gemacht.

Die gryphischen „Kirchhofs-Gedanken“ entsprechen in der Anlage den Enthusiasmen, aber führen nun auch eine Art systematischer Meditation des Themas durch. Der Kirchhof ist „das Feld, in dem die hohe Demut blühet“, der „schönste Garten“, er ist ein Lehrbuch, eine hohe Schule, „in der die höchste Kunst uns Sterblichen wird vorgetragen“. Nach längerer Einleitung folgt das eigentliche visionäre Schauspiel der Verwesung, um dann zur Eschatologie zu führen; in rhetorisch hochgetriebenen, sich durchdringenden Gegensätzen wird die qualvolle, schreckliche Lage zwischen Angst und Hoffnung, Höllenpein und Seligkeit umschrieben – worauf dann abschließend nochmals die Summe und Nutzenanwendung gezogen wird: „O lehrt mich, die ihr lieget, stehn, / Daß, wenn ich Jahr und Zeiten schließe, / Wenn ich die Welt zum Abschied grüsse, / Ich mög aus Tod ins Leben gehn.“³⁴ Aus dem Kirchhof einen Parnass machen, das bedeutet hier eine strenge, verstandesmäßige Durchführung des Themas, Steigerung der rhetorischen Mittel, aber auch Steigerung des Ernstes, der Lehrhaftigkeit, die Zuspitzung auf das Entweder-Oder der letzten Entscheidung.

Es ist der unnachahmliche Zauber Baldes, wie er Radikalität mit Grazie verbindet. Sein „Poema de vanitate“ bleibt als umfassendes Vergänglichkeitsgedicht zugleich eine lebensprühende Unterhaltung: Das Vanitasthema wird eigentlich durchgespielt, nicht nur durch alle Bereiche des Lebens und der Geschichte, sondern vor allem durch die Formen vom klassisch-antikischen zum mittelalterlich-rhythmischen, zum volkstümlich-deutschen Maß. Diese deutsche Dichtung ist hier – wie das auch oft im Mittelalter gilt – nicht primär Übersetzung als Lesehilfe, sondern Variation des geistlichen Gehalts in einem neuen Medium neben andern Medien, der Sprache oder der Form – Mittel des meditativen Umgangs mit der Heiligen Schrift; solche althergebrachte Andachtstechnik wird allerdings in dem barocken Raum gefährlicher: sie nähert sich deutlicher einem bloßen Formenspiel.

Sprache und Form als Spielmittel: das betrifft ja im Grunde auch Baldes Oden-dichtung, ja die neulateinische Literatur überhaupt weithin; der Neulateiner zieht sich eine klassische Löwenhaut über, er spielt mit literarischen Masken; eine Aussage erfolgt nicht direkt, sondern durch Bezug auf klassische Vorbilder und Assoziationen, in denen sich der Inhalt der Aussage bricht oder versteckt. Die Aussage wird dadurch in einem bestimmten Sinn rhetorisch, uneigentlich, hinterhältig, vielschichtig. Doch gerade das erhält im 17. Jahrhundert einen überraschenden existenziellen Sinn. Es wird gerade zum Ausdruck eines als uneigentlich und maskenhaft empfundenen Daseins, das im Spiel seine Nichtigkeit erkennt und sich doch

³⁴ Lyrische Gedichte, 352.

gerade darin in der Schwebel hält. Immer wieder hat Balde selbstironisch die vanitas des poetischen Spiels ausgemalt; die großen Poeten des Altertums sind verstorben und verdorben, der Parnass verödet, („Pfuy dich! du schöner Garten“³⁵), die castalische Quelle ist trüb – „vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum“ (Ps. 11) – und doch ergeht er sich darüber in einer langen Reihe kunstvoller pathetischer oder drolliger Strophen verschiedenster Form. Man könnte sogar sagen, daß alle Dinge unter das Vorzeichen der Vanitas treten, damit aber nicht Melancholie oder Verzicht hervorrufen, sondern erst recht die Freiheit des Spiels.

Bei Bidermann wird immer wieder ein harter Ton des Schreckens und der Bitterkeit vernehmlich – in der hochbarocken Kunst Baldes ist trotz aller grundsätzlichen Radikalität des Verzichts fast unvermerkt eine Art Wirklichkeitsbesitz, ja Lebensfreude möglich. Balde ist auch fähig, dem Tanz der Toten auf dem Kirchhof alles Grausige zu nehmen und ihn als musikalischen Reigen der dulces animae auf dem Weg ins Elysium zu schildern.

In der Genoveva-Ode steigert sich zwar der Umgang mit dem Tod (scheinbar!) ins Mystische: der Tod als Bräutigam, das Grab als Brautbett, die tenebrae amicae, eine fast unerträgliche makabre Erotik, die aber plötzlich zerrissen wird mit dem Ruf: „Mortem fefelli: necte, CHRISTE, / Necte tuae violae coronam“ (Ich habe den Tod betrogen: Christus, flicht deinem Veilchen einen Kranz!)³⁶. Nicht der Tod ist der Bräutigam, er wird gerade betrogen zugunsten Christi, der hinter ihm erscheint. Die Vanitas-Poesie versteht sich als List, als täuschender Vorwand und hebt sich selbst auf zugunsten des wahren Lebens. Im Ganzen des Baldeschen Werks ist dieses Thema zwar wichtig, aber doch nur eines unter andern, in einem gewissen Gegensatz zu Gryphius. Baldes Odendichtung lebt ja in den vielfältigsten Bezügen des persönlichen, geselligen oder offiziell-politischen Lebens. Und über allem wölbt sich die Marienlyrik, die rückhaltlose Verherrlichung des höchsten Menschlich-Irdischen in seiner überirdischen Würde. Hier wird Baldes spielerische Balance vollends zum Vollzug einer katholischen analogia entis, die es dem Dichter erlaubt, die Mutter Gottes und überhaupt die Heilswahrheiten in humanistisch-antiken Vorstellungen und Formen wiederzugeben, Horaz christlich zu parodieren, Maria in die griechische Mythologie zu spiegeln und letzten Endes den ganzen Glanz der Glaubenswirklichkeit in den Bereich auch der irdischen Vergänglichkeit herabstrahlen zu lassen.

Wie unendlich viel schwerer und schwieriger hat es da Gryphius zumal als Dichter in deutscher Sprache – in der Sprache Luthers mit ihrem Pathos des ernsten, eindeutigen, unverrückbaren Wortes! Zwar ist auch Gryphius, der Schüler Opitzens und der Holländer, Humanist, gelehrter Dichter, der in der Beherrschung der

³⁵ Balde, *Poema de vanitate mundi* (München 1638) Nr. 42 ff.; das Stichwort wird von Gryphius aufgenommen. Kirchhofs-Gedanken, 2. Strophe, *Lyrische Gedichte*, 340.

³⁶ *Lyrica III*, 4. Vgl. die Interpretation von Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Tübingen 21947) 196 ff.

Sprache, der Kunst, des Wissens den Grund und das Ziel allen Daseins, aller Wirklichkeit sieht; eine humanistische und eine protestantische Wertung des Wortes mögen sich hier gegenseitig bestätigen. Aber der Gedanke des Spiels, einer anmutigen und doch echten Kunst, liegt fern. Gryphius hat keine Grazie, und es ist vielleicht seine strenge Größe, daß er sie verschmäht. Auch seine Rhetorik darf nicht mißverstanden werden; er konnte ja in erschütternder Direktheit sagen: „Mir zwang die scharffe Noth die Federn in die Faust“³⁷. Da gibt es keine Vieldeutigkeit des Wortes, kein Schweben zwischen den Bildern, kein Spiel zwischen Schein und Sein. Gryphius baut seine Gedichte wie Festungen aus Worten; Festungen gegen die irdische Wirklichkeit, die nicht wie bei Balde schließlich getauft, sondern nur durch den Abstraktionsprozeß des Dichters überwunden werden kann.

Gewiß: Gryphius hat auch Lustspiele geschrieben, ja diese hat man lange sogar recht hoch bewertet. Doch gerade die Lustspiele zeigen mehr eine verachtende Satire als einen liebevollen Humor im Umgang mit dem Wirklichen; auch sie sind vom Wort her gebaut und vom Maß seiner Würde, als Literatur- und Standessatire. Im Jesuitentheater war, wie schon angedeutet, die grundsätzliche Trennung von Lust- und Trauerspiel vermieden worden; hier konnte, bei dem späteren Bidermann vor allem, und nirgends wie im „Philemon Martyr“, ein Spiel der Vertauschung von Schein und Sein, von Ernst und Scherz einsetzen, durch das hindurch sich gerade eine Art Apotheose des frommen Menschen, des Heiligen vollziehen ließ³⁸. Die Einsicht in die Vergänglichkeit, die *vanitas* des Menschenwesens führte dagegen bei Gryphius zu einem harten, fast ausweglosen, statischen Pathos, zu einer Art melancholischer Betäubung in dem Willen, die ewige Würde des Menschen zu wahren.

Das führt schließlich zu jenem pathetischen Pochen auf die Unerschütterlichkeit des freien Geistes und seine Beständigkeit gegen alle Wechselfälle des irdischen Daseins, das für Gryphius bezeichnend wird. Hier zeigt sich ein letzter Aspekt des Verhältnisses zu den Jesuiten, die Frage stoizistischer Ethik. Es hat ja etwas zutiefst Erschreckendes, wie sich die gryphische Dramendichtung in der stoischen Starre des „Papinian“ vollendet. Da ist ja der Held nicht mehr der Märtyrer eines Glaubens und im Grunde auch nicht mehr des Rechts und der Sitte, sondern gleichsam ein Märtyrer seiner selbst; sein Untergang demonstriert und vollzieht nichts anderes als die Freiheit des großen Geistes, eine höchste tödliche Form der Selbstwahrung. Es ist überaus schwer zu durchschauen, wie die neustoische Lehre und Haltung derart die Geister der Zeit und vor allem die Protestanten unter den Humanisten ergreifen konnte. Der Gegensatz zu einem Protestantismus, wie er gleichzeitig in der von Hause aus geistlichen Dichtung, den Kirchenliedern oder in der Lyrik der Königsberger, z. T. übrigens auch in Liedern von Gryphius selbst erscheint, liegt auf der Hand. Man wagt nicht einmal zu sagen, wieweit dieser Stoizis-

³⁷ Sonn- und Feiertags-Sonette, Nr. 35, Gesamtausgabe S. 181.

³⁸ Vgl. M. Wehrli, Nachwort zur Ausgabe von Bidermanns *Philemon Martyr* (Köln 1960).

mus in seiner Rationalität, seiner Starrheit, seiner harten Scheidung von Diesseits und Jenseits eine Möglichkeit der protestantischen Orthodoxie war oder wieweit man hier der literarischen Maske eines schon zutiefst erschütterten, ausgehöhlten Glaubens begegnet. In den Versuchungen und auch Schrecken der neuen Philosophie und Naturwissenschaft erweist sich jedenfalls der Stoizismus als eine Art Klammer zwischen den Welten, die auseinanderzubrechen drohen, und als ein Refugium, von dem aus das Neue einmal beobachtet und abgewartet werden kann.

Eines scheint aber sicher zu sein: der katholisch-jesuitische Bereich war gegen den Einbruch dieser Neostoa stärker gefeit. Es ist von Denys Dyer und andern gezeigt worden, wie für Bidermann das stoizistische Programm des Justus Lipsius zunächst ebenfalls eine große Versuchung gewesen ist, wie aber der „Cenodoxus“ eine Art Abwehr dieser tief empfundenen Gefährdung darstellt: nicht nur die neue Stoa, mit ihr der frühbarocke Humanismus ist mit der Gestalt des Cenodoxus in ihrer sittlichen Selbstgerechtigkeit, Heuchelei und Eigenliebe entlarvt worden³⁹. Die Höllenfahrt des heuchlerischen Gelehrten ist eine viel schärfere Aggression gegen ein Zeitidol als etwa Gryphs Gedicht „Letzte Rede eines Gelehrten aus seinem Grabe“, das thematisch vergleichbar wäre⁴⁰. Freilich, auch für Bidermann bleibt stoische Weltverachtung eine Art Hilfsstellung sozusagen erzieherischer Art, die vor allem in den Anachoretendramen ausgebaut wird; doch verhindert auch Bidermanns Kunst der Umschläge und der sublimen Ironien eine Verhärtung der Position.

Es scheint bezeichnend, daß auch bei Balde die neue Stoa eine große Rolle spielt, wie wohl überall, wo ethische Selbstdisziplin und Schärfung des Bewußtseins so stark sind wie bei den Jesuiten. In vielen Gedichten, zumal in solchen an jugendliche Freunde, empfiehlt er im Rahmen asketischer Lebenslehre die „praecepta vivendi stoica“ oder er schildert sich selbst als den sich seiner geistigen Freiheit freuenden, den Ruhm und selbst die Verachtung verachtenden Stoiker. Aber das ist doch auch wieder nur ein Teil antikischen Gehabens, in das sich unvermerkt allerlei Selbstironie mischt. Und es kommt denn auch einmal zu einer formellen Lossage von der hochberühmten Sekte der Stoiker, die nun als Klötze und Steine, als steife und aufgeblasene Tugendverehrer bezeichnet werden, wogegen es gelte, mit den Weinenden zu weinen und mit den Lachenden fröhlich zu sein. Auch diese Absage aber bleibt natürlich wieder nur eine Phase im dialektischen Spiel um Größe und Nichtigkeit des Menschen⁴¹.

Doch Baldes Kritik kann nicht Gryphius treffen. Denn dessen Stoizismus ist aus einer Not und einer Angst geboren, die nie bagatellisiert werden, und sein Pathos des freien Geistes fühlt sich stets unter dem letzten Gericht. Auch Gryphius kennt in seltenen und um so kostbareren Momenten eine Möglichkeit dichterischer Ver-

³⁹ Vgl. M. Wehrli, Bidermanns Cenodoxus, in: Das deutsche Drama, hrsg. v. Benno von Wiese (Düsseldorf 1958) I, 13 ff., und Rolf Tarot in seiner Ausgabe von Bidermanns Cenodoxus (Tübingen 1963).

⁴⁰ Gesamtausgabe II, 8 ff.

⁴¹ Balde Lyrica IV, 30, 31; III, 12 u. a. – Vgl. Nachwort zu Balde, Dichtungen.

klärung der Kreatur: in der Elegie, im Abschied. Seine Lyrik ist dort vielleicht besonders rein und erfüllt, wo sie die „Herrlichkeit der Erden“⁴² gerade erst im Untergang oder Abschied noch einmal feiert: die Schönheit Eugeniens, die Herrlichkeit der Stadt Rom und ihrer Werke, die Lichter des Himmels, an denen er sich nicht satt sehen kann⁴³. Und dann freilich kennt er ein Letztes, das nur im ekstatischen Grenzerlebnis sich begibt: den Durchbruch des übersinnlichen Lichtes und des Friedens als Gabe des Heiligen Geistes oder als Weihnachtseignis, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind: „Nacht, lichter als der Tag, Nacht, mehr denn lichte Nacht“⁴⁴.

Doch halten wir inne. Von Unterschied und Gemeinsamkeit zwischen Andreas Gryphius und der Jesuitendichtung wurde geredet. Wir mögen heute weniger als je den Unterschied der Konfessionen überbetonen; und im Unterschied der Sprachen oder der Verschiedenheit der Landschaften erkennen wir weniger eine Diskrepanz als eine beglückende gegenseitige Ergänzung im Rahmen der einen und vielfältigen barocken Welt. In beiden Fällen erfahren wir die großartige Gespanntheit einer humanistisch-rhetorischen und zugleich christlichen Kunst, und insbesondere einer gemeinsamen Kunst der Vergänglichkeit. Wenn uns heute der Dichter Gryphius unmittelbar offensteht, so ist es wohl nicht nur der vertrautere Ton der Muttersprache, der uns da berührt. Es mag auch der höhere Grad der Gefährdung, das tiefere Dunkel, die größere Härte, der klarere Ernst des Schlesiers sein, die uns aus verwandterer Lage ansprechen. Vergänglichkeitsdichtung – diesen paradoxen Versuch einer Aufhebung des Wirklichen, den Versuch, ein Vergängliches in Dauer, ein Tödliches in Schönheit zu verwandeln, hat Gryphius am grundsätzlichsten unternommen. Allerdings gibt es dennoch eine Vergänglichkeit der Dichtung selbst, und gerade den ruhmfreudigen Humanisten war dies zutiefst bewußt. Daß aber die Stimme eines Gryphius über drei Jahrhunderte hinweg immer noch, ja stärker als je, vernehmbar ist, mag heute dankbar stimmen.

⁴² Gesamtausgabe II, 17.

⁴³ Gesamtausgabe I, 44 f., 53 f., 87, 106.

⁴⁴ a.a.O. 30.

Das Genetische Grundgesetz

Erich Blechschmidt

Unsere heutige Stellungnahme zu Vesals Fabrica

Noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts bestand eine Anatomische Vorlesung darin, daß der Anatom ex cathedra aus der Galenschen Anatomie den Studierenden vorlas, während der „Prosektor“ dazu an der Leiche demonstrierte. Dabei geschah es nicht selten, daß das Vorgelesene nicht zu dem an der Leiche Gezeigten paßte. In diesem Fall bekam das Buch recht, vom Leichenbefund wurde keine Kenntnis genommen. Erst Vesal († 1564), dessen berühmtes Werk „De humani corporis fabrica“ 1543 erschien, brach diese Gewohnheit. Er stellte erstmals durch gewissenhafte Prüfungen am Objekt klar, daß die Galensche Anatomie (Galen, † 201 n. Chr.) oftmals mit dem menschlichen Körper nichts zu tun hatte, sondern eine Darstellung von Befunden war, die nicht am Menschen, sondern am Tier erhoben und durch vielerlei Verwechslungen entstellt waren. Seit dieser „Aufklärung“ durch Vesal gilt die Anatomie des 16. Jahrhunderts auch heute noch als Fundament der modernen Medizin, auf dem unsere Begriffe vom menschlichen „Körper“ beruhen. Wie wir heute sagen, bestand das Geniale der Leistung Vesals darin, die Bedeutung des Leichnams für die Beschreibung von Lebensvorgängen erkannt zu haben. Erst Vesal entdeckte in dem Nachbild des Lebendigen, das wir als Leichnam bezeichnen, das für eine klare Vorstellung besonders geeignete Hilfsmittel, um vom möglichst Einfachen und möglichst Deutlichen und Übersichtlichen aus schrittweise zu genaueren Vorstellungen vordringen zu können. Nur ein Leichnam ist das uns ganz zur Untersuchung freigegebene nur Körperliche vom Menschen, das uns als naturgetreues Gleichnis seiner vielen Eigenschaften besonders gegenständliche sogenannte „objektive“ Feststellungen erlaubt, die auch heute noch die Grundlage sowohl der theoretischen als auch der praktischen Medizin sind.

Was stellte Vesal fest? Eine uns heute noch immer wieder in Erstaunen versetzende höchst merkwürdige Zergliederbarkeit des ganzen Organismus in kleine und kleinste, in ihrer Gestalt immer wieder von neuem rätselhafte Teile. An ihnen hat man bereits im 16. Jahrhundert begonnen, mit Erfolg verlässliche Tatsachen festzustellen, die zunächst an der Leiche dinglich zu zählen, räumlich zu messen und dann allmählich indirekt auch am Lebenden zu bestätigen waren. Vesal begann damit, die Beobachtungen, die schon große Ärzte des Altertums gewonnen hatten, zu präzisieren und damit erstmals planmäßig unsere Vorstellungen vom Lebenden zu vertiefen.

Von dieser erfolgreichen Vesalschen Anatomie ist mit der Entdeckung der experimentellen Methoden, die mit der Verfeinerung der Technik allmählich auch Messungen am Lebenden möglich machten, erst neuerdings von Interesse geworden, daß sie nur ein räumliches Zustandsbild, also nur eine Vorstellung davon gibt, was wir heute den deskriptiv-anatomischen Körperbau des Erwachsenen nennen, aber noch nichts über die Veränderungen der Zustände des Organismus aussagt, also noch nichts über die Vorgänge, die wir als Leistungen (organische Funktionen) bezeichnen. Hier ist folgendes zu bemerken. Trotz der seit Vesal erwiesenen zahllosen Fakten sind doch nicht die Gesetze gefunden worden, die wir für eine sichere Orientierung brauchen, um beim Kranken in das organische Geschehen tief genug eingreifen zu können. Die nur beschreibende (Vesalsche) Methode führt noch zu keinem Verständnis der Vielfalt der oft krankhaften Wachstumsleistungen im menschlichen Körper. Um hier Gesetzmäßigkeiten zu finden, sind noch weitere Methoden nötig. Sie suchen wir unter anderem in der Embryologie, und zwar auf Grund folgender Überlegungen. Die Anatomie betrifft, wenn sie bewußt zunächst unter möglichst klar kontrollierbaren Voraussetzungen nur im räumlich-geometrischen Sinn den menschlichen Körper als Gestalt zu beschreiben versucht (Morphologie), nur ein willkürlich ausgewähltes Stadium der Entwicklung, nämlich das des Erwachsenen. Dieses ist aber, nachdem heute das Elektronenmikroskop in kleineren Dimensionen als $\frac{1}{100\,000}$ mm zu untersuchen erlaubt, bereits so wenig übersichtlich, daß schon hier im bloß morphologischen Bereich die gedankliche Synthese durch Untersuchungen unter neuen Gesichtspunkten zu einer dringlichen Aufgabe geworden ist¹.

Erst durch Untersuchung wenige Millimeter großer und noch kleinerer menschlicher Keime ist jene erste Übersicht über den menschlichen Körperbau zu erhoffen, die wir zur Auffindung elementarer Gesetze des Organischen beim Menschen brauchen. Um dies zu erreichen, fehlten allerdings noch vor 20 Jahren untersuchbare menschliche Embryonen. Die geeigneten Stadien sind so winzig und daher so selten aufzufinden, daß wir sie nur ausnahmsweise zur Untersuchung bekommen und dann erst nach Anwendung besonderer Vergrößerungstechniken näher beschreiben können (s. Abb.). Da junge menschliche Keime (Eier und Embryonen) schon wenige Minuten nach dem Absterben entstellt sind, können sie nur nach Anwendung

¹ Der Verfasser hat als Anatom zu dem vorstehenden Thema u. a. folgende Arbeiten veröffentlicht:

1952 Funktionsentwicklung des Cortischen Organs, in: Archiv für Ohren-, Nasen-Kehlkopfheilkunde 162

1961 Die vorgeburtlichen Entwicklungsstadien des Menschen. Basel-New York (deutsch-englisch)

1964 (1) Der menschliche Embryo. Stuttgart, II. Auflage 1964 (deutsch-englisch)

1964 (2) Die Entwicklung des menschlichen Nervensystems (Die Entstehung der Gehirntätigkeit) Göttingen

1964 (3) Die Entwicklung der Organsysteme des Menschen, in: Mediz. Monatsschrift. Stuttgart

1964 (4) Neue Wege in der Embryologie. Bilddienst Deutsche Roche. Grenzach

1964 (5) Die Organe als lokale Wachstumsmodifikationen des Zellgewebes, in: Deutsche Medizinische Forschung German Medical research. Verlag für Gesamtmedizin, Berlin

1965 (1) Die Frühentwicklung des Menschen (S. 1: Die Entwicklung der Morphologie zu einem Lehrfach der Biologie) Göttingen

1965 (2) Wie der Mensch zu den Zahlen kam. Göttingen.

besonderer Vorsichtsmaßnahmen sinnvoll bearbeitet werden. Erst durch Vergleich solcher Keime in verschiedenen Stadien lassen sich durch Ermittlung der Gestaltänderungen hinreichend elementare (morphologisch faßbare) Funktionen des Organismus nachweisen und ihre Gesetzmäßigkeiten erkennen. Die Aufgabe, solche Gesetzmäßigkeiten zu finden, ist der Anatomie gestellt, nicht der Physiologie. Diese ist als junge Wissenschaft heute noch im Stadium der Befundsammlung, so daß die Frage, wo Gesichtspunkte für eine breitere Synopsis zu gewinnen sind, hier noch nicht an der Zeit ist.

Die Kinetische Anatomie

Ein junges menschliches Ei wiegt etwa 0,0004 mg und ein eben erkennbarer menschlicher Embryo, der ein Teil eines schon einen halben Monat alten und um ein Vielfaches gewachsenen menschlichen Eis ist, ist erst $\frac{1}{10}$ mm groß. Jedoch wird schon in diesen kleinen Dimensionen die für den Menschen charakteristische Organisation deutlich. Es beginnen schon hier die für das ganze spätere Leben maßgebenden lebendigen Leistungen (Funktionen). Nur eine Übersicht über die Anfänge dieser organischen Leistungen kann ein Verständnis für die späteren Funktionen des Erwachsenen vermitteln. Wir untersuchten zu diesem Zweck in den letzten Jahren eingehend die elementarsten Leistungen junger Keime, die Entwicklungsbewegungen. Um von der bisherigen Kenntnis der menschlichen Gestalt als Zustandsbild zu einer Kenntnis der Gestaltung als Bewegungsbild, d. h. zur Kenntnis räumlich exakt beschreibbarer Leistungen zu kommen, waren besondere Untersuchungsbedingungen zu berücksichtigen. Im besonderen mußten im Verlauf von jahrzehntelangen Vorarbeiten Schnittserienrekonstruktionen von weit mehr als 200 000 jeweils weniger als $\frac{1}{100}$ mm dicken mikroskopischen Präparaten hergestellt und genau messend miteinander verglichen werden, um die winzigen, aber für die Entwicklung charakteristischen Gestaltänderungen exakt genug körperlich bestimmen zu können. Um dies zu ermöglichen, waren spezielle graphische und kunststofftechnische Verfahren nötig, damit Schnittserienrekonstruktionen in geeigneten Vergrößerungen hergestellt werden konnten (Abbildungen 1964, 1 u. 4). Erst so konnte die herkömmliche klassische Zustandsanatomie (Deskriptive Anatomie) in Richtung zu einer morphologisch fundierten Gestaltungsanatomie (Kinetischen Anatomie) erweitert werden (1964, 1). Dies führte uns nun in Übereinstimmung mit den biophysikalischen und biochemischen Ergebnissen der neueren experimentellen Biologie auf einen Weg, Elementarleistungen des menschlichen Organismus (Wachstumsfunktionen) als „Grundfunktionen“ des Erwachsenen beschreiben zu lernen und damit, wie wir sehen werden, auf ein Genetisches Grundgesetz aufmerksam zu werden.

Hervorzuheben ist hier folgendes: In der Kinetischen Anatomie kann der bereits durch die Mathematik des 17. Jahrhunderts entdeckte Funktionsbegriff als Begriff von Beziehungen zwischen Variablen körperlich darstellbarer Größen biologisch angewandt werden. So lassen sich mit morphologischen, am Präparat anwendbaren Methoden durch Vermessung von körperlichen Veränderungen (Bewegungen der Körperteile im Verlauf ihrer Entwicklung) Funktionen im Sinne organischer Leistungen ermitteln. Diese im folgenden Entwicklungsbewegungen² genannten Leistungen waren bisher nicht bemerkt worden, weil man irrtümlich vorausgesetzt hatte, daß Organe nur durch experimentelle Untersuchungen am Lebenden auf Funktionen geprüft werden könnten. Mit dieser Annahme schieden bisher Embryonen als Untersuchungsobjekte aus. Als sich diese Annahme jedoch als Irrtum erwiesen hatte, beschritten wir neue Wege und gewannen neue Ergebnisse.

Der neue Organbegriff auf Grund kinetisch-anatomischer Untersuchungen

Seit den Anfängen der exakten Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert wurden die Organe zunächst noch den alten antiken Hypothesen entsprechend als Eigenwesen verstanden, die sich für eigenmächtig gesteckte Ziele entwickeln würden. Durch die kinetisch-anatomischen Untersuchungen der Entwicklungsbewegungen menschlicher Embryonen ergab sich demgegenüber, daß sie natürliche Systeme des Organismus darstellen, die schon in ihrem nachweisbaren Ablauf der Entwicklung einem exakten Verständnis nähergebracht werden können (1961). Alle bisher untersuchten Organe stellen nämlich lokal miteinander vergleichbare Wachstumsmodifikationen des embryonalen Zellgewebes dar. Sie stehen tatsächlich zueinander, jedoch, wie wir sehen werden, nicht zu den Organen von Artverwandten des Menschen in engerer Beziehung.

Im Verlauf der Entwicklung vom Ei zum Neugeborenen finden wir jedes Organ mit kinetisch-anatomisch charakteristischen Merkmalen entstehen. Jede Zelle, jeder Zellverband, jedes physiologisch zunächst vielleicht noch unauffällige embryonale Organ läßt sich dabei kinetisch-anatomisch durch seine Entwicklungsbewegungen stets als Anteilhaber an den Gestaltungsbewegungen des ganzen Organismus nachweisen. Jedes menschliche Organ hat nachweislich bereits kinetisch Anteil an der Gestaltung des ganzen späteren menschlichen Körpers. Es wirkt gemeinsam mit allen übrigen Organen mit an den Gestaltungsbewegungen des ganzen Körpers. Es hat Gestaltungsfunktionen (1952). Verfolgt man die Entwicklungsbewegungen, so zeigt sich, daß der Bau eines Erwachsenen regelmäßig durch stufenweise Korrektur der Gestalt entsteht, die die vorangehende Entwicklungs-

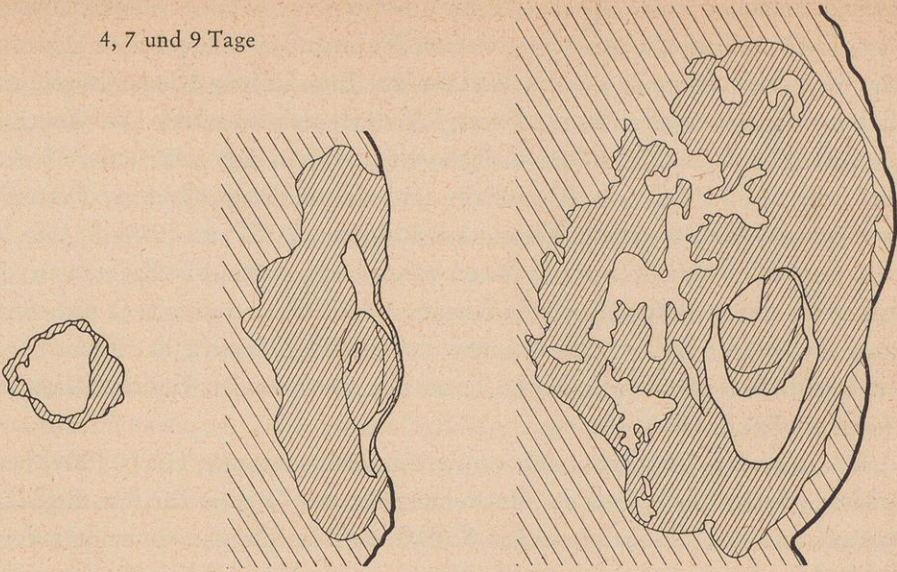
² Unter Entwicklungsbewegungen verstehen wir die morphologisch faßbaren Körperbewegungen, die sich im Verlauf der Individualentwicklung vollziehen, einschließlich ihrer nur experimentell zu ermittelnden submikroskopischen Stoffwechselbewegungen.

stufe kennzeichnet, mithin also durch Korrektur der anfangs durch ihre Kleinheit fast unbemerkbaren Gestalt des Eis (s. Abbildungen). Die körperlich bestimm-
baren Leistungen des Erwachsenen sind deshalb auch Modifikationen der Leistungen des Eis und so bereits in der Frühentwicklung spezifisch menschliche Leistungen. Dies entspricht keineswegs den bisherigen Erwartungen der Physiologie. Es zeigte sich aber, daß die jeweiligen „Korrekturen“ des Bauplans und der dadurch ermöglichten Leistungen durch Ermittlung der Entwicklungsbewegungen klarer und übersichtlicher beschrieben werden können, als es durch experimentelle Untersuchungen am Lebenden möglich wäre. Die Entwicklungsbewegungen der einzelnen Organe, die in den Lage-, Form- und Strukturänderungen der Körperteile im Verlauf der Ausbildung des Körpers allmählich mehr und mehr differieren, lassen sich nicht voneinander trennen. Nur ein beliebiges Beispiel hierfür: Während der Krümmung (Einrollung) eines ca. 4 mm großen menschlichen Embryo (1961) legt sich der Kopf des Embryo, dessen geräumigstes Organ das Gehirn ist, mit dem Gesicht breit dem embryonalen Brust-Halsmassiv, dem sogenannten Herzwulst an. Im Rahmen dieser Entwicklungsbewegung wird die Mundhöhle zwischen Gehirn und Herzwulst quer verbreitert, so daß von jetzt ab die Lippen, bzw. die Mundspalte quer stehen. So sind Bildungen, die jeder vom Erwachsenen kennt, wie die für den Menschen charakteristische Stellung des Mundes, die Stellung der Mundwinkel zueinander, tatsächlich aus frühen Entwicklungsbewegungen unserem Verständnis näher zu bringen.

Wir dürfen sagen: das menschliche Antlitz scheint, nicht aus Zufall, schon früh von Hirn und Herz geprägt. Es entsteht, genau meßbar auf die Entwicklung des menschlichen Gehirns und Herzens abgestimmt. Es ist in jeder Phase seiner Entwicklung deswegen, weil schon die menschliche Eizelle nachweislich stets spezifisch menschlich ist und, wie bekannt, typisch menschliche Chromosomen enthält, von dem, was wir bei irgendeinem Artverwandten ‚Gesicht‘ nennen, nachweislich verschieden. Die Ähnlichkeiten, die wir zwischen Artverwandten feststellen können, sind in keinem Stadium der Entwicklung so groß, daß wir Identität annehmen dürften. Die Ähnlichkeit beruht auf der Gleichheit der Gesetze bei ganz verschiedenen Voraussetzungen.

In der genannten Entwicklungsphase führt die Krümmung des Embryo zu Faltungen im Bereich des Gesichts. Diese sind sowohl beim Menschen als auch bei seinen Artverwandten nur lokale Wachstumsmodifikationen des Zellgewebes, die sich erst aus der jeweils individualspezifischen Entwicklung in ihrem wirklichen Charakter verstehen lassen (1961). Die Faltungen ergeben sich sowohl in ihrer Ausrichtung (Lageentwicklung) als auch in ihrer Formbildung (Formentwicklung) als auch in ihrer inneren Gestaltung (Strukturentwicklung) aus den lokalen Entwicklungsbedingungen an den Rändern ihrer Körperregionen als Reaktionen auf die Wachstumsbedingungen, die sich selbst wieder aus vorgebildeten Anlagen ergeben. Das wachsende Herz (Zentrum des Gefäßsystems) sowie das wachsende

4, 7 und 9 Tage

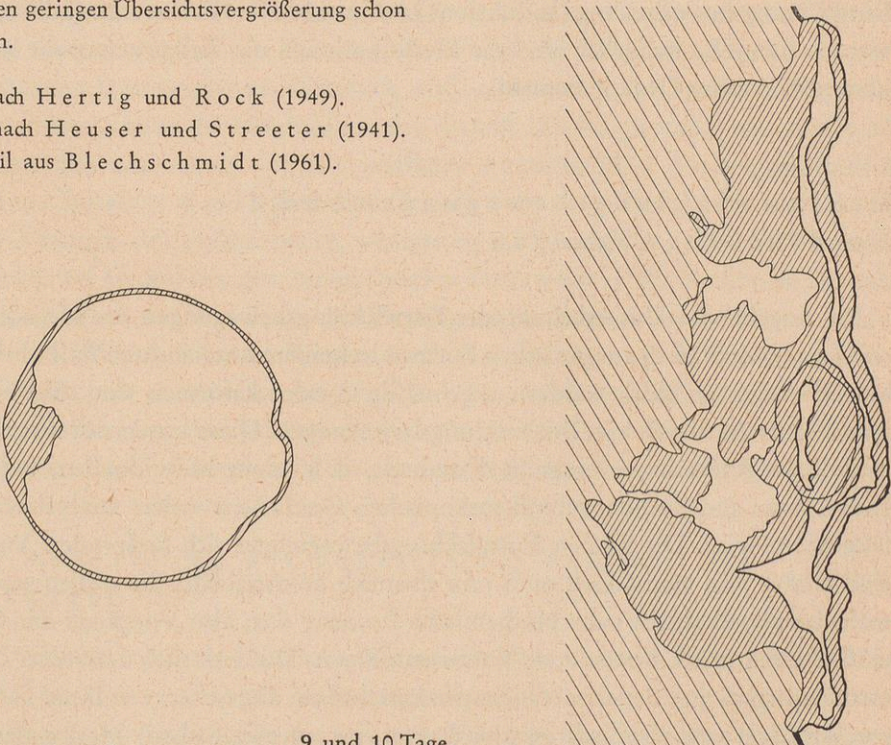


Oben: Menschliche Eier. Unten: zum Vergleich Eier von Rhesusaffen. Lineare Vergrößerung jeweils 170 mal. Flächenvergrößerung ca. 27 000 mal. Ei eng schraffiert, Uteruswand weit schraffiert. In beiden Reihen Stadien kurz vor und nach der Implantation. Die Zellgrenzen und die Zellkerne sind nicht dargestellt. Die Verschiedenheit beider Eiarten läßt sich trotz der gewählten geringen Übersichtsvergrößerung schon erkennen.

Oben nach Hertig und Rock (1949).

Unten nach Heuser und Streeter (1941).

Zum Teil aus Blechschmidt (1961).



9 und 10 Tage

Gehirn (Zentrum des Nervensystems) funktionieren so beim Menschen jeweils als typische Randbedingungen seiner Gesichtsbildung. Die embryonalen Gesichtsfalten des Menschen stellen in keinem Stadium der Entwicklung Kiemenbögen dar oder Falten, die mit solchen sinnvoll verglichen werden könnten. Die Gesichtsfalten entwickeln sich aus demselben Zellgewebe, aus dem sich auch andere Falten wie z. B. der Kehldeckel, die Augenlider und die zunächst häutigen Extremitätenanlagen als Wachstumsmodifikationen ausbilden (1961 u. 1964, 1). Sie können also sinnvoll und exakt nur mit diesen verglichen werden. Mit Kiemen von Fischen haben sie nichts zu tun. Auch die Kiemen von Fischen stammen ja nicht von Kiemen ab, sondern gehen selbst aus dem embryonalen Gewebe der Fische hervor. Es ist leicht, die typisch menschliche Form der embryonalen Gesichtsfalten nachzuweisen (1961 u. 1964, 1).

Der schon um die Jahrhundertwende von dem Anatomen His († 1904) bemerkte wichtige Sachverhalt, daß der Entstehungsort der Organe für ihre Eigenart charakteristisch ist, erlaubt heute den Schluß, daß die Organe trotz ihrer vermeintlichen Verschiedenheit im fertigen Organismus in Wirklichkeit doch nur verschiedene Erscheinungsbilder ihres Substrates sind. Wie wir durch die Experimente des Zoologen Spemann wissen, kann unter Umständen schon der mechanische Eingriff bei einer Transplantation eines jungen Gewebes in den noch lebenden Körper zu lokalen Begrenzungen der Entwicklungspotenzen im Sinne einer Determination führen, so daß allein ein technischer Eingriff schon Anlaß zu einer entscheidenden Entwicklungsbeeinflussung (Induktion) im Sinne bloßer Wachstumsmodifikationen werden kann. So äußerlich sind die Modifikationen des Zellgewebes, die wir herkömmlicherweise Organe nennen.

Die Entwicklungsbewegungen und die Ausdrucksbewegungen

Bei eingehender Untersuchung der Entwicklungsbewegungen des Menschen ließ sich feststellen, daß die organischen Formen in keinem untersuchten Fall bloße Formen (Formen an sich), sondern regelmäßig Ausdrucksformen sind. Sie sind unmittelbarer Ausdruck von Entwicklungsbewegungen. Diese lassen sich ihrerseits als mittelbare Äußerungen eines Stoffwechsels, d. h. eines individuellen, bei jedem Individuum spezifischen, submikroskopischen Geschehens weiter analysieren (Molekularbiologie). Die in den Entwicklungsbewegungen sich äußernden Vorgänge sind weder rein mechanisch noch rein chemisch beschreibbar. Sie stellen stets vielmehr biophysikalische oder biochemische Prozesse dar, also Vorgänge mit Gesetzmäßigkeiten unter besonderen Voraussetzungen. Die technisch faßbaren Lebenserscheinungen, von denen wir hier sprechen, haben, abgesehen von ihren formalen, mechanischen und chemisch bestimmbaren (sog. unspezifischen) Merkmalen, stets

Individualspezifität. Sie sind individualspezifische Varianten mit methodisch verschieden faßbaren Merkmalsgruppen. Dies besagt, daß ein Organismus nicht nur in räumlicher Hinsicht ein räumliches Ganzes und in zeitlicher Hinsicht ein zeitliches Ganzes ist, sondern daß er sich als ein und derselbe Organismus u. a. auch noch als ein materielles Ganzes beschreiben läßt. Auch hier gibt es Merkmalsgruppen, die zwar methodisch voneinander zu trennen sind, sachlich jedoch nicht. Spezifische und unspezifische Merkmale schließen einander nicht aus, sondern gehören im Gegenteil engstens zusammen.

Gestalt und Gestaltung sowie Gestaltungen und ihr Ausdrucksgehalt lassen sich nicht wie körperliche Dinge, die in kausalem (körperlich trennbarem) Zusammenhang miteinander stehen, voneinander trennen. Mit diesem Befund sind wir dem Kern unseres Themas, der Frage nach möglichen Gesetzen der Entwicklung bereits näher gekommen, indem wir jetzt zunächst zu dem sogenannten Ausdrucksproblem Tatsachen beibringen können. Hiermit greifen wir ein Thema auf, mit dem sich die Biologie schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts befaßte, als Goethe erstmals das Thema Morphologie in den Bereich der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einführte.

Goethes Auffassung ist deshalb interessant, weil Goethe, der bei seinen wissenschaftlichen Studien vor allem die unmittelbare Anschauung liebte und deshalb die Benutzung des Mikroskops völlig ablehnte, lebendige Gestalt und mathematische Formen für absolut unvereinbar hielt und damit etwas aus dem Blickfeld verlor, was schon die Renaissance kannte. Solange die geometrischen Methoden, die bereits Leonardo da Vinci um die Wende des 16. Jahrhunderts bei seinen anatomischen Untersuchungen benutzte, noch nicht prinzipiell in die Biologie eingeführt waren, fehlte die Möglichkeit, den Begriff „Physiognomik“ morphologisch zu präzisieren und damit objektiv prüfbare Aussagen über den wissenschaftlich faßbaren Charakter einer organischen Gestalt, bzw. Gestaltung geben zu können. Solche Aussagen sind jedoch heute, wenigstens mit Vorbehalt, möglich. Wir kommen heute auf Grund der genannten neueren Denkweise in der Embryologie mehr und mehr dahin, die Grundlage der Physiognomik nicht in der Psyche zu suchen, sondern im Körper. Was der Körper ausdrückt, das nennen wir Psyche, und was die Seele um sich mitzuteilen braucht, das nennen wir den Körper. Jede mathematische Entdeckung und jede reine Idee wäre unmöglich, könnte sie nicht mittelbar oder unmittelbar dargestellt, also somatisch mitgeteilt werden (1965, 2).

Eine Neufassung des Begriffs der organischen Leistungen

Mit Hilfe entwicklungs-kinetischer Untersuchungen konnten Frühfunktionen des menschlichen Keims ermittelt und nachgewiesen werden, daß auf diesen embryonalen Leistungen regelmäßig die späteren bisher in der Physiologie analysierten

Organfunktionen des Erwachsenen aufbauen. Die Untersuchung der Entwicklungsbewegungen zeigt, daß nach der Geburt keine Leistung ausgeübt wird, die nicht schon vor der Geburt in primitiver, individualspezifischer Weise vollzogen war. Beispielsweise ließ sich feststellen, daß die Entstehung der Lippen schon bei menschlichen Embryonen, die kaum einen Zentimeter groß sind, eine Leistung im Sinne einer Körperfunktion dieses Embryo ist. Die Bewegung des nachgeburtlichen Saugens ist eine Weiterentwicklung der vorgeburtlichen Entwicklungsbewegung der Lippen. In Fortsetzung dieser Saugbewegung bedeutet schon die Entstehung der Zahnkeime nachweisbar eine Bewegung primitiven Beißens (1964, 2). Ähnlich ließ sich feststellen, daß die Entstehung der menschlichen Hand als Teilgeschehen der Entwicklung des ganzen Embryo ein primitives Greifen ist, dessen Weiterentwicklung bis zum „Begreifen“ führt. Es gibt Beobachtungen, die dafür sprechen, daß eine individualspezifisch besonders frühe embryonale Innervation der Hand eine Voraussetzung für die Entwicklung mathematischer Begabung ist, das soll heißen, daß allein chromosomenbedingte erbliche Anlagen von Begabungen nicht nachzuweisen sind und daß gerade für die wesentlichen Embryonalvorgänge, die für die Eigenart eines Menschen bezeichnend sind, die ganzen frühembryonalen Leistungen unentbehrlich sind. Schon ein 20 mm großer menschlicher Embryo, dessen Hand kaum 3 mm lang ist, hält diese fast wie ein Erwachsener, der zum Gruß die Hand gibt (1961, Abb. 395).

Wie schon an anderer Stelle gezeigt wurde (1961, 1964), ist die Entstehung und erste Entfaltung der menschlichen Lunge unter anderem die Folge einer Abflachung des Zwerchfells und einer Erweiterung des wachsenden Thorax, wodurch im Prinzip schon die späteren Atembewegungen vorgezeichnet werden. Bereits die Entstehungsprozesse der Gelenke sind bei etwa 2 cm großen menschlichen Embryonen Wachstumsbiegungen, mit denen sich schon embryonal, in ihrer Spezifität erkennbar, die späteren Willkürbewegungen anbahnen. Auch die Sinnesorgane und alle übrigen untersuchten Organe machen hier keine Ausnahme. Der Mensch besitzt nicht Augen und Ohren, um sehen und hören zu können, sondern der Mensch hört und sieht, weil sich Augen und Ohren entwickelt haben. Es ist in diesem Sinne richtig, wenn es heißt, „wer Ohren hat, der höre“. Es wäre aber anatomisch unrichtig, wenn es hieße: „es ist zweckmäßig zu hören, darum muß der Mensch Ohren haben“. Diese Hinweise sind wichtig zur Beurteilung der Entwicklung von Instinkten. Alle untersuchten Sinnesorgane haben charakteristische Wachstumsfunktionen, die die späteren Sinnesfunktionen schon embryonal durch wesentliche Leistungen einleiten. Wenn nicht schon die embryonalen Nervenzellen der Augen und Ohren in früher Embryonalzeit in rhythmischen Folgen zu spezifischen Wachstumsprozessen erregt würden und bestimmte Wachstumserregungen durch ihre Stoffwechseltätigkeit zu nervösen Zentren leiteten, könnten die Sinnesorgane auch nach der Geburt nicht funktionieren. Nachweislich setzt Sehen und Hören eine Entwicklung des Sehens und Hörens schon lange vor dem Entstehen bewußter Lei-

stungen voraus. Dies war in der bisherigen Physiologie und Psychologie nicht bekannt, weil hier kinetisch-anatomische Grundlagen fehlten. Eine „Zweckmäßigkeitslehre“ ist nach dem Gesagten deshalb in der Biologie unangebracht. Hier muß zu sauberstem philosophischem Denken gemahnt werden. Entwicklungsvorgänge haben eine ganz andere Bedeutung als die, bestimmte Zwecke zu erreichen. Kein einziger Entwicklungsvorgang läßt sich aus einer bewußten Absicht, einem „Zweck“ erklären und verstehen.

Die sogenannten kompensatorischen Entwicklungsvorgänge. Beiträge zur Genetik

Mit den genannten Befunden liefert die Kinetische Anatomie einen Beitrag zur Entwicklungsphysiologie. Es zeigte sich nämlich, daß kein Organ die früher angenommene Fähigkeit zur Selbstdifferenzierung besitzt. Selbstdifferenzierung gibt es tatsächlich nicht. Kein entwicklungskinetisch genauer untersuchtes Organ läßt eine isolierbare Eigenform nachweisen, sondern stets nur eine Anpassungsform, d. h. eine funktionelle Gestalt, die Zeichen eines Wirkungszusammenhangs der Organe untereinander und so ein Hinweis darauf ist, daß alle Differenzierungen nur relativ zueinander entstehen (Prinzip der relativen Differenzierung). In den genauer geprüften Entwicklungsphasen erweisen sich Differenzierungen bevorzugt als gegensätzlich wirkende Prozesse. Wieder ein Beispiel: Bei etwa 10 mm großen menschlichen Embryonen wölbt das schneller wachsende Gehirn die dünne langsamere wachsende Haut nach außen vor. In Fortsetzung dieser Körperbewegung zieht sich das Rückenmark am unteren Körperende des Embryo von der Haut zurück. Dadurch spitzt sich der Embryo an seinem unteren Körperende zu, während er sich umgekehrt am Kopfende verbreitert. Die Zuspitzung wurde früher als Rekapitulation der bei Tieren beobachteten Schwanzbildung aufgefaßt. Sie hat aber in Wirklichkeit nichts mit einer solchen zu tun, sondern stellt vielmehr einen kompensatorischen Entwicklungsvorgang zur Kopfbildung dar, also auch wieder nur eine lokale Wachstumsmodifikation im Zellgewebe.

Ähnliche zueinander gegensätzliche (kompensatorische) Entwicklungsvorgänge sind vielfältig nachweisbar: Verdickung der Haut im frühembryonalen Entwicklungsbereich der Fußsohle und gleichzeitige Verdünnung der Haut im Bereich des embryonalen Fußrückens, Entstehung der Zunge durch Erhebung der Zungenschleimhaut über die Anlage des Mundbodens und gleichzeitig Entstehung der Unterzungendrüsen als Einsenkungen der Schleimhaut in das Innere des Mundbodens; ferner: Vorwölbung der embryonalen Fingerbeere und kompensatorische Einsenkung der Haut im Bereich des Nagelbetts; weiter: Verdickung des Hinterhirns am Boden seines Ventrikels und gleichzeitig Verdünnung des Dachs des Ventrikels. Entsprechendes zeigen schon die frühembryonalen Zellen selbst. Die Untersuchung der Entwicklungsbewegungen schon der frühen Zellen des Eis (Blastome-

ren) hat ergeben, daß die äußere Schicht dieser Zellen, ihr Zytoplasma, bereits in diesem frühen Stadium Hauptträger von Anpassungsvorgängen ist, während umgekehrt der Zellkern mit seinen stabilen, besonders großmolekular gebauten Chromosomen als Hauptträger der Vererbung, d. h. des relativ Bleibenden funktioniert. Bei allen Differenzierungen werden die Zellkerne zunächst weniger verändert als das Zytoplasma. Dieses weist mit der Zunahme der Differenzierung schnell mikroskopisch deutliche Veränderungen auf. Was wir später in den einzelnen Körperregionen eines z. B. 10–20 mm großen Embryo an Knorpel, Muskeln, Nervenanlagen finden, wird darum zunächst besonders an der Zytoplasmastruktur deutlich. Wächst das Ei, so vermehren sich die Zellen. Dabei teilen sich die Zellkerne. Ihre Chromosomen zeigen Entwicklungsbewegungen, die u. a. als Mitosen bekannt sind. Hier gewinnt die Kinetische Anatomie für die Probleme der Genetik besonderes Interesse. Es ist wahrscheinlich geworden, daß im Kernsaft infolge der verschiedenen Gestalt der erblich vorgegebenen Chromosomen in bedeutendem Unterschied zu „rein physikalischen“ Flüssigkeiten keine ungeordneten Molekularbewegungen (Brownsche Molekularbewegungen) ablaufen, sondern viel geordnetere „Stoffwechselbewegungen“. Diese können an bestimmten Stellen senkrecht zu den Längsachsen der Chromosomen auf die Chromosomen zu und an anderen Stellen von diesen weg gerichtet sein. Auch Komponenten parallel zu den Hauptrichtungen der Chromosomen sind möglich. Stets liegen die Chromosomen, in verschiedenen Entwicklungsphasen verschieden, jeweils in einem besonderen Feld von unsichtbar winzigen Teilchenbewegungen. Sie haben die Bedeutung, während der Kernteilung den Chromosomen nur bestimmte Bewegungen zu ermöglichen. Auch hier ist die Ordnung größer, als man bisher angenommen hat.

Die Gene als Bezugssysteme eines Stoffwechselfelds. Die Erhaltung des Stoffwechsels

Sobald die reifen Geschlechtszellen, die in den menschlichen Keimdrüsen normalerweise nur wenige Tage lebensfähig sind, durch die Befruchtung eine Entwicklungsfähigkeit für viele Jahrzehnte erhalten, entstehen die ersten Wachstumsmodifikationen. Hier zeigt sich nun die Gültigkeit eines bisher unbeachteten Genetischen Grundgesetzes. Das besagt, daß die Erhaltung eines Organismus als Individualität eine Erhaltung des Stoffwechsels ist. Die Erhaltung wird durch die Gene gewährleistet. In welcher Weise, beschreibt die Molekularbiologie. Was wir Entwicklung nennen, sind danach Reaktionen, die sich als Kompensationen von Reizen auffassen lassen (Kompensationen von Entwicklungsreizen). Voraussetzung für diese Entwicklung ist die Befruchtung und damit bereits die Existenz eines individuellen Lebewesens. Das naturwissenschaftlich hier nicht interessierende Problem der Entstehung des Lebens ist dabei ohne Belang. Im Gegenteil, die Idee des Lebens

wird in der Biologie vorausgesetzt. Ebenso wie Kant den Raum- und Zeitbegriff als Erfahrungen a priori feststellte, wird in der Biologie das Leben als a priori nicht erst durch Lernen erworbene Erfahrung vorausgesetzt.

Schon die ersten zelligen Unterteilungen des Keims (Bildung des Blastomeren-eis, 1964, 1) stellen eine kompensatorische Leistung dar, die die Erhaltung des noch jungen Organismus gewährleistet. Die ersten Tochterzellen des menschlichen Eis (die menschlichen Blastomeren) sind regulationsfähige Anlagen. Jede Blastomere ist bereits ein Organ. Jedes dieser Organe unterscheidet sich bei den üblichen mikroskopischen Untersuchungen zunächst noch kaum merklich von seinem Nachbarorgan. Es ist durch Zwischenzellsubstanz mit seinem Nachbarorgan verbunden. Die Zwischenzellsubstanz stellt ein intermediäres Stoffwechselfeld dar. Wird dieses frühzeitig noch im 2-Zellstadium zerstört, so entfallen gegenseitige Hemmungen der Stoffwechselfähigkeit der beiden Zellen, kenntlich daran, daß die Blastomeren sich wieder selbständig entwickeln, ähnlich wie ursprünglich das noch einzellige Ei. Durch die Zerstörung der Zwischenzellsubstanz entstehen Zwillinge. Normalerweise ist das Blastomerenstadium das wichtigste gewebliche Stadium, das wir vom Menschen kennen, das erste Stadium, in dem sich der zur Entwicklung kommende Organismus gegenüber seinem ursprünglichen Zustand deutlich modifiziert zeigt. Wir kennen klinisch zahlreiche Stoffwechselstörungen, die schon diese Frühentwicklung abnorm beeinflussen und damit eine Entwicklung als ein Reaktionsgeschehen beweisen. Durch den Ablauf der Frühentwicklung nimmt der Keim mit seiner allmählichen Umgestaltung schrittweise die Korrekturen seines ursprünglichen Bauplans vor. Seine frühe Gestalt zeichnet dabei alle späteren Gestaltungen vor. Für die ablaufenden Entwicklungsbewegungen gelten Rahmengesetze, die nur das Erscheinungsbild, aber nicht die Individualität, das Wesen, des Organismus ändern.

Wie schon in der anorganischen Welt des noch nicht sichtbar Lebendigen die Wirkung beliebiger Kräfte davon abhängt, auf was sie jeweils an ihrem Angriffsort treffen, so hängt auch beim lebenden Keim die jeweilige Bedeutung, insbesondere funktionelle Bedeutung der Entwicklungsreize davon ab, auf welches durch die Befruchtung vorgegebene Entwicklungssubstrat die Reize treffen. Daher stellen nicht die Gene allein, sondern das ganze in vivo Funktionen ausübende Ei eine unentbehrliche Voraussetzung für die Entwicklung dar (Lückenlosigkeit der Entwicklungsphasen in der Individualentwicklung). Nach allen bis jetzt gesicherten Beobachtungen kommen ohne örtliche Entwicklungsreize keine Genwirkungen vor. Die Gene sind für alle Entwicklungsreize das notwendige Bezugssystem. Da die Gene, wie wir durch die moderne Genetik wissen, linear angeordnet sind, die Organe des Embryo und des Erwachsenen dagegen nicht, so sind verständlicherweise keine direkten Beziehungen zwischen den morphologischen Merkmalen der Gene einerseits und denen der definitiven Organe andererseits denkbar. Die genbedingte Entwicklung halten wir deshalb für eine von außen angeregte Umwandlung der

einzelligen Anlage. Sie erscheint uns deshalb mit so äußerlichen Charakterisierungen, wie z. B. Lageentwicklung, Formentwicklung und Strukturentwicklung, beschreibbar. Die Erbanlagen, die wir Gene nennen, können nach dieser Vorstellung nur wirken, wenn sie ein Stoffwechselfeld um sich haben, in dem sie zu wirken vermögen. Die räumlichen Ausmaße dieses Stoffwechselfeldes sind ebenso wie die räumliche Ordnung der im Stoffwechselfeld ablaufenden Teilchenbewegungen für den Ablauf der Entwicklung unabdingbar.

Die irrtümliche Lehre von einem sogenannten Biogenetischen Grundgesetz. Spezialismus und Biologie

Gegenüber dem genannten Genetischen Grundgesetz ist das bekannte von Haeckel formulierte sogenannte Biogenetische Grundgesetz aus mehreren Gründen nicht vertretbar. Zunächst, weil die Haeckelsche Auffassung den Befunden nicht entspricht. Seiner Zeit waren die jüngeren menschlichen Stadien noch größtenteils unbekannt. Was Haeckel unter Vergleichbarkeit von Embryonalstadien verstand, beruhte weder auf zahlenmäßig ausreichenden noch auf genügend bearbeiteten Beobachtungen. Wer die Haeckelschen Vorstellungen von der Rekapitulation der Phylogenese während der Ontogenese an den heute bekannten menschlichen Embryonen prüft, findet keine Bestätigung, sondern merkt im Gegenteil, daß sich ein menschliches Ei in jedem Stadium seiner Entwicklung von dem eines Artverwandten des Menschen leicht unterscheiden läßt. Das früher noch offene Problem, ob ein menschlicher Keim im II. Embryonalmonat oder schon früher als Mensch aufzufassen sei, ist seither geklärt, weil wir heute wissen, daß ein menschliches Ei, vom menschlichen Samen befruchtet, ein menschlicher Organismus ist und es auch während seiner ganzen Entwicklung vom Tag der Befruchtung bis zum Tode bleibt. Diese Feststellung werden wir im folgenden noch ergänzen und deutlicher sagen. Während zwar die Organe verschiedener Lebewesen einander ähnlich sind, haben sie doch keine direkten Beziehungen zueinander. Nur die Beziehungen zwischen Organen ein und derselben Eizelle sind eng. Sie lassen sich regional-vergleichend untersuchen (Abbildungen 1961).

Wie wir beim Menschen gesehen haben, besteht zwischen einem faltenförmigen embryonalen Augenlid und einer ebenfalls faltenförmigen Extremitätenanlage kinetisch-anatomisch engste Verwandtschaft. Jedoch besteht z. B. zwischen diesen Organen und denen von Fischembryonen kein exakt faßbarer Zusammenhang, auch dort nicht, wo wir willkürlich wegen ein paar auffälliger Merkmale die Organe bei verschiedenen Lebewesen mit gleichen Anatomischen Namen bezeichnen. Welche Beziehungen (vielleicht!) zwischen der Extremität eines Menschen und der Extremität eines Artverwandten bestehen, ist nicht einmal annäherungsweise exakt feststellbar. Deshalb verlangt die Kinetische Anatomie eine viel schärfere Trennung der Begriffe Phylogenese (Stammesentwicklung) und Ontogenese (Individualent-

wicklung) als bisher. Das heißt nicht, daß wir an der Phylogenese zweifeln. Sie ist eine durch Befunde wohlbegründete Annahme. Allein historische Darstellungen sind viel zu lückenhaft, um exakt naturwissenschaftliche Daten der Entwicklung eines Organismus zu liefern. Die Phylogenese des Menschen, d. h. die sehr lange Vorgeschichte heute nachweisbarer Entwicklungsvorgänge eines Menschen, ist keine zureichende Erklärung für die Ontogenese. Wer etwa glaubt, die Geschichte der Schifffahrt studiert und die Konstruktion eines modernen Schnellschiffes dadurch hinreichend verstanden zu haben, daß er sich vom Historiker sagen läßt, daß im 19. Jahrhundert das Dampfschiff allmählich das damals noch übliche Segelschiff „verdrängt“ habe, irrt sich, und wer meint, aus dieser Entwicklungs-„Geschichte“ gar die Funktionen einer komplizierten Schiffskonstruktion in der naturwissenschaftlich notwendigen Weise ausreichend beurteilen und wirklich verstehen zu können, irrt sich noch mehr. Wer die Funktionen eines modernen Schnellschiffes kennenlernen will, muß die modernen Methoden der Technik studieren und noch dazu ihre heutigen naturwissenschaftlichen Grundlagen kennen und diese richtig und sehr exakt anzuwenden wissen.

Es ist ein grober Irrtum zu meinen, man könne die Ontogenese auf Grund von Darwins Entdeckung des Wandels der Arten mit der Phylogenese erklären. Wer so denkt, gleicht einem Chemiker, der glaubt, er könne z. B. die Rostbildung dadurch erklären, daß er historisch ermittelt, daß Eisen schon im Altertum rostete. Er täuscht sich. Rostbildung ist heute wie im Altertum ein Prozeß, der nur auf Grund exakt naturwissenschaftlicher Kenntnisse verstanden werden kann. Ebenso genügt auch auf biologischem Gebiet die historische Darstellung nicht. Um verantwortlich und mit Erfolg in Lebensvorgänge eingreifen zu können, müssen wir mehr von der Entwicklung wissen als nur, daß es sie auch schon früher gab. Heute wie früher gelten dieselben Gesetze. Diese in der Embryologie zum Verständnis der ontogenetischen Entwicklungsvorgänge aufzuzeigen, ist unsere heutige Aufgabe in der Humanembryologie.

Selbstverständlich weiß man auch in der Naturwissenschaft, daß das Wesen des Lebens tiefer liegt, als wir ahnen. Mit unseren bisherigen Untersuchungsmethoden fassen wir (tatsächlich) nicht das Leben, sondern nur einige seiner Äußerungen, z. B. seine Erscheinungs-„Form“. Sie in einer besonderen objektiven, möglichst für jedermann erkennbaren Weise zu verdeutlichen, bemühen wir uns in der heutigen Embryologie.

Was wir in der Embryologie Leben nennen, ist eine der unmittelbar gewissen und deshalb für uns selbstverständlichen Voraussetzungen der modernen Biologie, aber für uns kein Problem. Dies heißt keineswegs, daß die Naturwissenschaft schöpferische Leistungen nicht anerkenne und damit das Schöpferische ablehne. Im Gegenteil:

Mehr denn je sind wir heute davon überzeugt, daß der Körper ohne den Geist nicht wirken und daß der Geist sich ohne den Körper nicht mitteilen kann.

ZEITBERICHT

Die bisherigen Abstimmungsergebnisse des Konzils – Laufende Kosten einer Universität – Die Wirtschaftshilfe Moskaus an Peking – Ein Kanalprojekt in Kolumbien

Die bisherigen Abstimmungsergebnisse des Konzils

Während die Bischöfe zur dritten Sitzungsperiode des Konzils in Rom versammelt sind, mag ein Überblick über die bisher vollzogenen Abstimmungen willkommen sein. Die „Informations Catholiques Internationales“ (vom 15. September 1964), denen wir diese Angaben entnehmen, machen auf den hohen Grad von Übereinstimmung bei den meisten der im Ganzen 16 entscheidenden Abstimmungen aufmerksam.

Gegenstand (Schema)	Datum	Ja-Stimmen	in %	Nein oder ungültig
Für den Aufschub der Wahlen zu den				
Kommissionen	11. 10. 62	einstimmiger Beifall		
Botschaft an die Welt	21. 10. 62	Einstimmigkeit		
<i>Über die Liturgie</i>				
Gesamtrichtung	14. 11. 62	2162	97	53
Konstitution über die Liturgie	4. 12. 63	2147	99	4
<i>Über die publizistischen Mittel</i>				
Gesamtrichtung	27. 11. 62	2138	99	22
Konzilsdekret	4. 12. 63	1960	92	164
<i>Über die göttliche Offenbarung</i>				
Rückverweisung an die Kommission	20. 11. 62	1368	61	839
<i>Vorläufige Abstimmung über die wichtigsten Fragen des Kirchenschemas</i>				
Annahme des verbesserten Kirchenschemas als Diskussionsgrundlage	1. 10. 63	2231	96	70
1. Episkopat als höchste Stufe des Weihe sakraments	30. 10. 63	2123	98	34
2. Zugehörigkeit jeden Bischofs zum Bischofskollegium	30. 10. 63	2049	95	105
3. Apostolische Sukzession und Autorität des Bischofskollegiums	30. 10. 63	1808	84	340
4. Göttlicher Ursprung dieser Autorität	30. 10. 63	1717	80	421
5. Erneuerung des Diakonats als eigener und bleibender Weihestufe	30. 10. 63	1558	74	532

Über die Gottesmutter

Einfügung dieses Schemas in das Schema
über die Kirche

29. 10. 63 2068 52 1014

Über den Ökumenismus

Rückverweisung an die Kommission

1. 12. 62 2068 97 44

Laufende Kosten einer Universität

Im Septemberheft dieser Zeitschrift (174 [1963/64] 456) haben wir auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen, vor die sich die Katholiken Frankreichs angesichts des Unterhalts ihrer Universitäten, der Instituts catholiques, gestellt sehen.

Welche Kosten heute eine Universität bereitet, will sie ihren Aufgaben auch nur halbwegs gerecht werden, entnehmen wir dem Haushaltsplan (1964) des bayerischen Kultusministeriums für die drei bayerischen Universitäten München, Erlangen, Würzburg.

	München	Erlangen	Würzburg
Personalkosten	34,50 Mill.	13,00 Mill.	13,00 Mill.
Sachkosten			
Verwaltung	3,40 Mill.	1,02 Mill.	1,025 Mill.
Wissenschaft	8,20 Mill.	3,50 Mill.	3,50 Mill.
Zusätzliche Ausgaben (Errichtung und Einrichtung von Instituten usw.)	12,43 Mill.	8,64 Mill.	8,00 Mill.
Zuschuß für Nürnberg	—	1,15 Mill.	—
	57,53 Mill.	27,31 Mill.	25,525 Mill.
Einnahmen (Hörgelder, Zuschüsse des Bundes)	14,02 Mill.	7,16 Mill.	7,15 Mill.
Zuschuß des Staates	43,51 Mill.	20,15 Mill.	18,355 Mill.

An der Universität München studierten im WS 1963/64 20 500 Studenten, in Erlangen (zusammen mit Nürnberg) 9100, in Würzburg 6620. Daraus ergibt sich, daß der Staat für den Studenten in München rund 21 000 DM, in Erlangen rund 22 000 DM und in Würzburg rund 29 000 DM zuschießt, das sind im Durchschnitt 24 000 DM. Dabei sind aber größere Bauten, etwa die Errichtung eines Klinikums in München, nicht mitgerechnet, schon gar nicht die Errichtung einer neuen Universität.

Die Wirtschaftshilfe Moskaus an Peking

In der Auseinandersetzung zwischen Moskau und Peking spielt die gekündigte und zurückgezogene Wirtschaftshilfe Moskaus an Peking eine wichtige Rolle.

Die Höhe dieser Hilfe läßt sich nur vermuten. Nach amerikanischen Quellen (Dimensions of Soviet Economic Power. Joint Economic Committee, Congress of the U. S., Washington 1962) liegt sie bei 790 Millionen Dollars, die zwischen 1949 und 1962 gegeben wurden. Vergleiche mit Hilfen an andere kommunistische Länder zeigen, daß die den Chinesen gewährte Unterstützung keineswegs groß ist. So erhielt Polen 914 Millionen Dollars, die Sowjetzone 1400 Millionen und die kleine Äußere Mongolei 658 Millionen. Insgesamt gaben die Sowjets von 1945 bis 1962 6200 Millionen Dollars an Wirtschaftshilfe.

Im Februar dieses Jahres gab Suslow einige Zahlen bekannt, die die Art der sowjetischen Hilfe deutlicher werden lassen. Danach beträgt die Kapazität der mit sowjetischer Hilfe erbauten Eisen- und Stahlhütten 8,7 Millionen t Eisen und 8,4 Millionen t Stahl (Gesamtproduktion an Stahl 1963: 10 Millionen t), bei den Gruben lag sie bei 32,2 Millionen t Kohlen. 70 % der chinesischen Blecherzeugung, die gesamte Produktion von synthetischem Gummi, 25,30 % der Elektroenergie, 80 % der Lastkraftwagen- und Traktorenerzeugung sind dieser Hilfe zu danken.

Wichtiger noch war die Unterstützung durch Fachleute, die die Sowjetunion nach China sandte. Von 1949 bis 1960 waren 10 000 Ingenieure und Techniker in China. Wie wichtig ihre Hilfe war und welche schlimme Folgen ihr Abzug für China hatte, wurde in dieser Zeitschrift (173 [1963/64] 66) am Beispiele der Regulierung des Hwangho schon gezeigt. Umgekehrt wurden 10 000 Chinesen in der Sowjetunion mit dem neuesten Stand der Technik vertraut gemacht, und 11 000 Chinesen studierten von 1951–1962 in Rußland.

Die Chinesen möchten heute an diese Hilfe nicht gerne erinnert werden. Sie weisen darauf hin, daß sie keineswegs umsonst gegeben wurde, daß manche Waren von den Russen teurer gekauft werden mußten, als man sie auf dem Weltmarkt hätte kaufen können. Richtig ist, daß sie schon sehr bald, 1955, die ersten Klagen hören ließen, vorsichtig noch, aber immerhin unüberhörbar. Die erwartete Hilfe sei zu gering, die langfristigen Darlehen hätte man bei den Amerikanern günstiger haben können, viele Maschinen aus Rußland seien noch gar nicht richtig ausprobiert gewesen und vieles mehr. Bei manchen dieser Klagen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Chinesen in vielen Fällen die Vorbedingungen für den Umgang mit der modernen Technik einfach nicht mitbrachten.

Wieweit diese wirtschaftliche Auseinandersetzung auch die politische Haltung der Chinesen bestimmen wird, läßt sich nicht sagen, da diese inzwischen gelernt haben, zwischen Wirtschaft und Politik zu unterscheiden. Politische Fragen haben ihr eigenes Gewicht und lassen sich nur in den seltensten Fällen mit wirtschaftlichen Mitteln lösen.

Ein Kanalprojekt in Kolumbien

Über dem Gedenken an den Beginn des 1. Weltkriegs ging ein anderes Ereignis, das fast auf den Tag ebenfalls vor 50 Jahren stattfand, nahezu unter. Am 3. August 1914 durchfuhr das erste Schiff den Panamakanal. Damit war ein Traum erfüllt, den schon Karl V. geträumt hatte, zu dessen Verwirklichung ihm aber die Mittel fehlten. Damals bestand – so scheint es wenigstens, und die geologischen Erkenntnisse sprechen dafür – ein den Eingeborenen bekannter Verbindungsweg zwischen dem Atlantik und dem Pazifik: der Golf von Urabá und die Bucht von Malaga, die heute durch die serrania de Baudó und angeschwemmtes Land getrennt sind, waren noch verbunden.

Der Panamakanal ist den Erfordernissen des ständig ansteigenden Weltverkehrs nicht mehr gewachsen. Darum ging man schon 1939 daran, durch neue Schleusen seine Kapazität zu erhöhen. Der Krieg unterbrach 1942 diese Arbeiten. Nach seinem Ende ließ der Gouverneur des Kanals eine neue Linie untersuchen. Man dachte an einen Kanal längs des Atrato und Truando, der eine Länge von 165 km haben sollte.

Demgegenüber sieht das von Kolumbien vorgesehene Projekt die Schiffbarmachung des Atrato und Truando vor. Als Eingang in den Kanal soll im Osten eine der verschiedenen Mündungen des Atrato benutzt werden; welche, ist noch nicht entschieden. Der Atrato hat eine Tiefe von 20 m und eine Breite von 270 m und ließe sich auf eine Länge von 86 km benutzen, bis zur Mündung des Truando. Von da ab soll der neue Verkehrsweg dem Truando folgen, dessen Lauf ausgebaut und begradigt werden müßte. Auf diese Weise blieben nur mehr 26 km bis zum Pazifischen Ozean

für den eigentlichen Kanalbau. Diese bieten die größten Schwierigkeiten, da man eine Höhe von 320 m überwinden müßte, die serrania de Baudó. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: man könnte die Höhe einfach durchstechen. Dabei müßten 887 Millionen cbm Erde und Fels bewegt werden. Oder aber man baut zwei Tunnel mit 18 km Länge, die die größten Ozeanschiffe aufnehmen könnten. Hier wäre eine Erdbewegung von 170 Millionen cbm notwendig. Welche der beiden Lösungen, die nur mit Atomspaltungen verwirklicht werden könnten, gewählt wird, steht noch nicht fest.

In Kolumbien ist man verständlicherweise sehr daran interessiert, daß der „Entlastungskanal“ gebaut wird. (Übrigens gehörte auch Panama, als der Kanal gebaut wurde, zu Kolumbien, das erst 1922 formell darauf verzichtet hat.) Es besteht die berechtigte Hoffnung, daß der neue Kanal mehr befahren wird als der alte. Man weist auf verschiedene Vorteile hin: 1. Die Fahrzeit wird sich um 4 Stunden verkürzen. 2. Die Linienführung des Kanals weist eine beträchtliche Verkürzung der Fahrt nach Südamerika auf. 3. Die Kosten pro Tonne werden sich von 0,392 US-Dollars auf 0,066 US-Dollars verringern. 4. Die über 25 000 t großen Frachtschiffe (nach dem augenblicklichen Stand gibt es 321 mit über 9 Millionen t Laderaum), die den Panamakanal nicht passieren können, werden den neuen Kanal ohne irgendwelche Schwierigkeiten benutzen können. 5. Damit ist zu erwarten, daß in Zukunft viele Frachtschiffe, die bisher wegen der Durchfahrt durch den Panamakanal unter 25 000 t gehalten werden, der größeren Rentabilität wegen größer gebaut würden, was sich wieder zum Vorteil des neuen Verkehrswegs auswirken würde. 6. Und schließlich wird der Kanal, der anders als der Panama- und Suez-Kanal durch fruchtbares Land läuft, bedeutend rentabler sein.

Für Kolumbien selbst brächte der neue Verkehrsweg beträchtliche Vorteile. Nicht weniger als 200 000 ha Land, heute Sumpf und Morast, könnten in fruchtbares Land verwandelt, viele Millionen qkm unbebautes Land in die Wirtschaft eingegliedert werden. Das Innere Kolumbiens könnte über den Sucio, einen Nebenfluß des Atrato, an zwei Meere angeschlossen werden. Große Kraftwerke am regulierten Strom könnten viele Teile Kolumbiens mit Strom versorgen. Und last not least: Der Bau des Kanals und noch mehr sein späterer Betrieb brächten Millionen von Dollars ins Land.

Seine Kosten sind auf etwas über 520 Millionen US-Dollars geschätzt, und man rechnet, daß sich der Kanal in 30 Jahren amortisiert hat.

UMSCHAU

„Mein Name sei Gantenbein“

„Mein Name sei Gantenbein“ ist ein Ich-Roman von Max Frisch¹, wie es schon „Stiller“ und „Homo Faber“ waren. Der Autor weiß – er hat es im „Tagebuch“ ausdrücklich gesagt und

sagt es wiederum im Roman –, daß unsere Zeit „nicht die Zeit für Ich-Geschichten ist“, daß soziale und politische, vielleicht wissenschaftliche Themen Darstellung verlangen. „Und doch“, verteidigt er sich, „vollzieht sich das menschliche Leben oder verfehlt sich am einzelnen Ich, nirgends sonst“ (103). Das kunstvolle Gewebe der neuen Ich-Geschichte hat Frisch in einen Rahmen gespannt. Einleitend berichtet er von einem Mann, der abends in einer Bar unter Bekannten saß, sich verabschiedete, ans Steuer seines Wagens setzte und beim

¹ Frankfurt: Suhrkamp 1964. 496 S. Lw. 22,-.

Anlassen an einem Schlaganfall starb. Wer war dieser Mann, den man kennt und doch nicht kennt? Der Erzähler denkt nach, beginnt eine, schließlich mehrere Gestalten zu entwerfen, die zu diesem Tod gepaßt haben könnten. Die Gestalten ziehen „Geschichten“ an. Geboten wird ein Lebensmuster in Geschichten, ein funkeln-des Spiel dichterischer Einbildungskraft. Mit ironischem Vergnügen läßt der Autor am Schluß des Romans eine Leiche die Züricher Limmat hinunterschwimmen; „ein Mensch, der nicht einmal einen Namen hinterlassen wollte, geschweige denn eine Geschichte“ (488). Der hätte es „beinahe erreicht, ... abzuschwimmen ohne Geschichte“ (496). Zwischen diesen beiden Rahmenbildern entwirft der Erzähler die „Geschichte“ einer Erfahrung.

„Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht“ (14). „Es ist wie ein Sturz durch den Spiegel, mehr weiß einer nicht, wenn er wieder erwacht, ein Sturz wie durch alle Spiegel“ (25). Die Erfahrung? Ein Mann und eine Frau, Ehemann und Ehefrau, haben sich getrennt. Der Erzähler, eben dieser Ehemann, schildert zu Beginn des Romans seine Situation nach der Trennung: „Ich sitze in einer Wohnung: – meiner Wohnung ... (Punkte im Roman) Lang kann's nicht her sein, seit hier gelebt worden ist; ich sehe Reste von Burgunder in einer Flasche, Inselchen von Schimmel auf dem samtrotten Wein, ferner Reste von Brot, aber ziegelhart ... wie eine Totenfeier“ (25 f.). Das gleiche Bild erinnert der Verhörte in der Gerichtsszene am Ende des Romans. Aus dieser Erfahrung des (dem Roman vorausgegangenen) Zerbrechens ehelich-menschlicher Gemeinschaft wird die Erzählung freigesetzt. Sie ist Versuch, das Geschehene zu begreifen, das Trauma zu bestehen, die Erinnerung zu besänftigen, den Fall exemplarisch darzustellen durch Beobachtungen, Entwürfe und Vorstellungen. Was in allen Spiegelungen bleibt, was alle Vorstellungen geradezu heraustreibt wie eine nicht zu stillende Wunde Blut, ist die zugrundeliegende Erfahrung. Der Roman ist die Fixierung und der Versuch einer Neutralisierung dieser verzehrenden Erfahrung. Alle Spiegel des Erzählerbewußtseins, brillante und vexierende Spiege-

lungen, zeigen hinfort Abbilder dieser Erfahrung.

Der Erzähler entwirft einen Mann, der nach einem Verkehrsunfall im Hospital erwacht, sehen kann, denken kann und sich entschließt dem Leben hinfort unter der Maske des Blinden zu begegnen. „Ich stelle mir vor: Sein Leben fortan, indem er den Blinden spielt auch unter vier Augen, sein Umgang mit Menschen, die nicht wissen, daß er sieht, seine gesellschaftlichen Möglichkeiten, seine beruflichen Möglichkeiten dadurch, daß er nie sagt, was er sieht, ein Leben als Spiel, seine Freiheit kraft eines Geheimnisses usw. Sein Name sei Gantenbein“ (30). Sein Name? „Mein Name sei Gantenbein“ (36). Beglaubigt mit amtlichem Blindenausweis, versehen mit Blindenbrille und -stöcklein will er den Lügen der Menschen und der Treue seiner Gattin nachspüren. „Die Leute werden sich vor einem Blinden weniger tarnen ... und es entsteht ein wirkliches Verhältnis, indem man auch ihre Lügen gelten läßt, ein vertrauensvolleres Verhältnis“ (66). Nun kombiniert der Erzähler die Figur Gantenbeins mit einer Dame, deren Beruf und Name typische Bedeutung haben. Er darf die Schauspielerin Lila heiraten, die er begehrt, die ihn betrügt, die er immer wieder vom Flugplatz abholen darf, die ihn aushält, mit der er sein kleines Glück zu machen gedenkt, die den blinden Seher und Schnüffler am Ende fortjagt. „Geh! sagt sie ... All diese Jahre! sagt sie ... Wieso habe ich sie betrogen? (reflektiert Gantenbein). ... Hat Lila wirklich geglaubt, ich sei blind? ... All diese Jahre! sagt sie, du hast mich nie geliebt, nie, jetzt weiß ich's und jetzt will ich, daß du gehst“ (485). Der spießige Entlarver wurde von der Schauspielerin Lila entlarvt. Er hat sich seine Rolle zu leicht gemacht, wollte den Preis des Lebens nicht bezahlen, beschränkte sein Dasein auf die Aufdeckung des Scheins der anderen. „Jede Rolle hat ihre Schuld“ (432).

Gantenbein ist nur einer von des Erzählers „Entwürfe zu einem Ich“ (185). Ein zweiter Entwurf heißt „Enderlin“, Typ eines feinnervigigen, hochbewußten Intellektuellen, einundvierzig Jahre alt. Enderlin liebt Lila wirklich. Eine Liebe geboren aus dem ersten Blick, im

Augenblick ihrer zufälligen Begegnung in der Bar. Die Dame, die sich später als Lila entpuppt, antwortet dem Fremden, will sich schützen durch die Erwähnung ihres in London weilenden Mannes (es ist Svoboda). Doch etwas, was tiefer liegt als gebundener Wille und Wort, zeigt Bereitschaft, den Fremden zu erkennen. Beide dürfen nur jeweils die Rolle spielen, die ihnen Beruf und Gesellschaft erlauben. Vielleicht dürften sie voreinander sie selbst sein? Unversehens gleitet der Erzähler in die Person und Geschichte des „fremden Herrn“, der sich später als Enderlin enthüllt (vgl. 94, 101 ff.). „Ich möchte nicht das Ich sein, das meine Geschichten erlebt“, sagt der Erzähler, „Geschichten, die ich mir vorstellen kann“ (101). Schon Gantenbein, der Hahnrei-Gatte, ist ein verschobenes Ich des Erzählers, weshalb der Erzähler von Gantenbein nicht nur in der dritten, sondern auch in der ersten Person sprechen kann, „Ich, Gantenbein“. Von der dritten, chronologisch betrachtet ersten, Hauptfigur um Lila, von Svoboda, ihrem ersten Ehemann, jenem „Bär“, dem stämmigen Böhmen, berichtet der Erzähler stets in der dritten Person, d. h. aus dem Abstand des Gegenüber, der Nicht-Identität. Anders bei Enderlin. Zwar kann er auch von ihm in der dritten Person sprechen. Aber schon bei dessen erstem Auftreten in der Bar und seiner Begegnung mit der fremden Dame – die seine Geschichte auslöst – gibt der Erzähler einen Teil seines Ichs an Enderlin ab. Erzähler-Ich und Enderlin-Ich werden identisch; nicht völlig, versteht sich – sonst wäre es um das Erzähl-Ich, das Geschichten entwirft, und Gantenbeins Ich geschehen. Der Erzähler bleibt größer als die Figur Enderlins. Aber Enderlin ist ein Teil des Erzählers, mit seinem innersten Ich am meisten identisch. Deshalb kann der Erzähler so oft aus der Perspektive des Enderlin-Ichs sprechen (siehe z. B. 189 f., 231, 342, 359, 366). Svoboda ist ungefähr in allem Gegenteil zu Enderlin, in seinem plumpen Äußern, seinem undifferenzierten Innern, seiner Funktion eines Ehegatten, der seinen Lebenspartner schon deshalb nicht lieben kann, weil er gar nicht fähig ist, ihn aus der Tiefe zu erkennen. Romantisch konsequent wird Svoboda nur

aus der Perspektive des Dritten dargestellt. Gantenbeins Rolle und Ich liegen in ihrem Verhältnis zum Erzähler zwischen Svoboda und Enderlin.

„Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es, und manchmal stellte ich mir vor, ein anderer habe genau die Geschichte meiner Erfahrung“ (14). Dieser andere ist Svoboda, ist Gantenbein, ist Enderlin, Abspaltungen und Projektionen des einen Erzähl-Ichs; Hahnrei-Ehemänner (vom Erzähler gegen und übereinander geblendet) die beiden ersten, unfähig zu einer Konvention und Selbstgefälligkeit übersteigenden Liebe, beide selbstsicher, versichert in ihrer Ehe; geliebt und liebend hingegen Enderlin, nicht versichert, außerhalb der Ehe. „Ich möchte nicht Svoboda sein“ (361 u. 373), sagt der Erzähler. Gantenbeins Spiel mit den Menschen und größere Lügen gegenüber Lila läßt der Erzähler von Lila richten, indem sie ihn fortschickt. Enderlin fällt in eine tödliche Krankheit (216), hat noch ein Jahr zu leben, wird vom Erzähler aufgegeben (326).

Mit der Erzählfigur Enderlin tritt im Verlauf des Romans immer wieder – montiertes Personensymbol – die Gestalt des Gottes Hermes auf. „Er ist ein Helfer, ein Glückbringer, aber auch ein Irreführer. Auch in der Liebe spielt er diese Rolle; er ist es, der das unverhoffte Glück schenkt, die Gelegenheit. Hermes ist ein freundlicher Gott, den Menschen näher als die andern Götter, daher Götterbote. Homer nennt ihn auch den Führer der Träume. Er liebt es, so heißt es oft, unsichtbar zu sein, wenn er den Sterblichen naht, und das Plötzliche, das Unwahrscheinliche, das Unberechenbare und Unverhoffte, sogar das Launische, all dies gehört zu Hermes und seinem Walten, das Unheimliche in aller Heiterkeit, denn Hermes ist ja auch ... der Bote des Todes“ (224). Mit der Hermes-Gestalt offenbart der Erzähler die Einheit und Vielheit des Erzähl-Ichs und der von ihm projizierten Gestalten, die Erzählweise als Einheit in der Vielheit der „Geschichten“, nicht zuletzt die Richtung auf den Tod. In strenger Architektonik, wenn auch spielerisch aufgelöst,

wird am Anfang und Ende des Romans ein Todesfall berichtet, steht eine Ehebruchs-Posse mit tödlichem Ausgang in der Mitte (170–175), muß die Kokotte Camilla sterben, wird Golgotha-Jerusalem besucht (238–242), berichtet der Erzähler schon auf den ersten Seiten scherzhaft: „Ich sah ... im Tal, tief unten, eine ferne Straße, Kurven voll bunter Autos, die alle nach Jerusalem rollen (ich weiß nicht, woher ich das weiß)“ (15), werden Gantenbein und Enderlin schon eingangs auf den Tod bezogen (8), wird erwogen, Svoboda gegen einen Baum sausen zu lassen (366). Solche und andere Beziehungen der Figuren fallen kaum auf in der kunstvollen Textur der Geschichte und Geschichten.

Seine Erfahrung als „Geschichte“ einzuholen, seine Geschichte in „Geschichten“ darzustellen, ist des Erzählers Problem, innerer Zwang und artistisches Spiel. Er weiß, daß es ‚vorgestellte‘ projizierte Geschichten sind, Geschichten, die enthüllen und zugleich verbergen, Schuld aufdecken und zugleich schmälern, Geschichten, die verstellen, helfen und irreführen in einem wie die Gestalten des Gottes Hermes. In dieser Schweben von Erinnerung und Verstellung, Fixierung und Vorstellung, Wiederholungszwang und freiem Spiel, artistischer Spiegelung und realer Schuld werden Erfahrung und die Konstellation der Figuren bis zum Romanende durchgehalten. Die Geschichten um die Geschichte, die Vorstellungen und Entwürfe, sind exemplarisch gemeint. Es gibt freilich im Roman noch andere Geschichten, solche für Camilla Huber, die von Gantenbein besuchte Züricher Manicure und Milieudame. Geschichten, die ihr als der ‚idealen‘, nämlich exemplarisch leichtgläubigen und gedankenlosen Zuhörerin, sei es durch Gantenbein erzählt, sei es vom Romanerzähler in seiner Vorstellung berichtet oder erfunden werden, haben vordergründig faktischen oder aber naiv idyllischen Charakter. „Sie ist wild auf wahre Geschichten“ (175). Die ‚vorgestellten‘ Geschichten hingegen deuten das Reale, die Erfahrung. Sie sagen: so könnte es sein, gewesen sein, so verworren, maskenhaft, rollenhaft geht es in Wirklichkeit zu. Sie wollen nicht so sehr faktisch als exem-

plarisch wahr sein, zeigen auf, stellen „das Wahre an der Geschichte“ (180) dar. Dennoch enthalten diese Vorstellungen gegen das Wahre ihre eigene, im Roman zu wenig bewußt gewordene, Versuchung gegen dieses Wahre.

Darf man mit dem Abgründigen und Schrecklichen der „Erfahrung“ so extrem spielerisch umgehen? Wird sie durch solchen Umgang nicht verharmlost? Indem die Geschichten sagen, so ungefähr ist es bei jedermann, „eine durchaus alltägliche Geschichte“ (läßt der Autor sogar den Untersuchungsrichter am Ende urteilen, 486), wird der individuelle Fall des Abgründigen beraubt und entschuldigt. Das eigentlich Schwergewichtige wird umgemünzt in leichte Münze. Mit so leichter Münze kann aber keine Katharsis ausgelöst werden. Indem sich die Geschichten vor das Wahre stellen, verstellen sie es zugleich. Spiel und Schuld sind nicht mehr zu trennen. Das Leben hat im Roman nicht stattgefunden, aber auch vom Romanende her führt kein Weg zu wirklichem Leben.

Alle Figuren und Gestalten zeigen einen Mangel an Individualität. Sie sind marionettenhaft. Liegt es in der strukturellen Anlage des Romans, in den „Geschichten“ und figuralen Entwürfen, daß das Abgründige der zugrundeliegenden Erfahrung nicht aufscheint? Selbst Lila und Enderlin, die beiden nicht konventionell angelegten Figuren, bleiben flächig. Wie wenig erfahren wir von Lilas wirklichem Leben, ihrem (notwendig) reich strukturierten Bewußtsein, wie wenig von der, nicht nur in Othellos, sondern auch in Hamlets Nähe geratenden, Bewußtseinsproblematik Enderlins. Liegt es an der Konzeption Lilas als vertauschbarer Rolle, daß sie kein rechtes Gesicht hat, keine rechte Seele, nichts Irrationales, daß sie kein Geheimnis ausstrahlt, obwohl sie aus dem Geheimnis leben soll, daß sie nicht fasziniert, obwohl der Erzähler ihre Faszination bezeugt? Ist es der ‚Sündenfall‘ der Rolle, die Montage zur beinahe universalen Figur, zur Frau schlechthin, die das tiefere Reale verhindert? Man müßte freilich weiter fragen, ob und wie weit der Autor (ähnlich wie Brecht im epischen Theater) den Eindruck des Realen, die Überwältigung des Lesers durch Sympathie und Gefühl, zu-

gunsten des Exemplarischen und Logischen verhindern wollte. Eine Frage, die nur durch eingehende Strukturanalyse gelöst werden kann. Lila erscheint noch vielgestaltiger als der Erzähler selbst und verliert in dem Maß, als ihre Figur addiert wird, an innerer Einheit und psychologischer Wahrscheinlichkeit.

Eine Schwäche an dichterischer Vergegenwärtigung zeigt sich auch in der Heranziehung der vielen Orte. Sie werden im Roman mehr angetippt als gegenwärtig. Das Venedig der Contessa Lila ist atmosphärisch einfach nicht da (326 ff.). Die Seiten über Jerusalem könnten aus einem Reiseführer zweiter Klasse stenographiert sein. Jerusalem wird nicht kraft des dichterischen Wortes lebendig. Seine Örtlichkeiten werden nur aufgezählt. Wird Jerusalem vielleicht nur wegen der Erwähnung eingangs (15) denkerisch einmontiert, nicht aus innerem Geschehen notwendig folgend, sondern hinzugedacht, weil es eben irgendwo im Bewußtsein auch noch da ist? So wird auch das Kapitel „Gantenbein als Vater“ (453 ff.) der Realität und dem Anspruch eines wirklichen Kindes nicht gerecht. Die primitive Egozentrik des Rollenvaters und das abstrakt gedankliche Spiel des Erzählers erscheint hier – wenn es auch gute Beobachtungen und Aphorismen enthält – gegenüber dem Leben zu dünn. Zwar ereignet sich die „Erfahrung“ in den Vorstellungen, Abstraktionen und Montagen deutlicher als im realen Leben. Aber diese Deutlichkeit, diese Demonstration des Falles, wird mit mangelnder Lebendigkeit und Individualität der Gestalten bezahlt. Sie sind bloße Figuren in der Hand des Künstlers. Der Künstler gewinnt mit ihnen zwar seine Freiheit – eine zu leichte und überlegene Freiheit – verliert aber die innere Notwendigkeit. Wie kommt, beispielsweise, Gantenbein dazu, die anspruchsvolle Lila zu heiraten? (124 f.). Das wird psychologisch nicht begründet, bleibt bloßer, überlegener Wille des Erzählers gegenüber der Figur. Ähnlich unmotiviert erscheint Enderlins beruflicher Erfolg.

Frischs Roman will, wie die meisten modernen Romane von Rang, ein Erkenntnis-Reflexions- und Demonstrationsroman sein. Der Verfasser

spürt den Anspruch des Wahren, wenn er gegen Ende seiner Vorstellungen, jetzt nicht mehr den Erzähler der Teilrolle Gantenbeins, sondern den Gesamt-Erzähler, wohl stellvertretend für den Menschen, sagen läßt: „Ich bin blind. Ich weiß es nicht immer, aber manchmal. Dann wieder zweifle ich, ob die Geschichten, die ich mir vorstellen kann, nicht doch mein Leben sind. Ich glaub's nicht. Ich kann nicht glauben, daß das, was ich sehe, schon der Lauf der Welt ist“ (487). Der tiefere Grund und der größer gespannte Rahmen des Lebens scheint sich anzudeuten.

Paul Konrad Kurz SJ

Zersetzung in Schweden

In demokratischen Ländern gehört es zum guten Ton, sich darüber lustig zu machen, wie schnell der Nazismus in manchen europäischen Ländern die Kultur vernichten konnte; dies hätte, so meint man, im eigenen Land natürlich niemals passieren können. Es ist richtig, daß die nordischen Länder nie einer so starken und verderblichen suggestiven Propaganda wie der Hitlers ausgesetzt waren. Aber auch innerhalb eines scheinbar so wohlgeordneten Systems kann die Zersetzung in vieler Hinsicht Eingang finden. Und in den letzten Jahren haben wir in Schweden einen Verfall unserer Moral und Kultur erlebt, der in unserer Geschichte nicht seinesgleichen findet.

Ich meine dabei keineswegs das im Ausland immer wieder zu hörende Gerücht, das reiche Schweden weise eine höhere Selbstmordziffer auf als andere Länder; denn dies ist ganz einfach eine statistische Lüge. Auch ist es keineswegs meine Absicht, mich über das Nacktbaden in Schweden aufzuhalten; denn in Wirklichkeit vermeiden es die Schweden sorgfältig, am Badestrand jenen jungen Leuten nahe zu kommen oder sich nach ihnen umzusehen, die es vorziehen, ohne Badeanzug ins Wasser zu gehen. Dies und andere ähnliche Gerüchte sind nichts anderes als journalistischer Unsinn.

Dagegen ist richtig, daß seit einigen Jahren in Schweden von gewisser Seite eine moral- und kulturfeindliche Propaganda geführt wird, die bereits deutliche Folgen nach sich gezogen hat. Die zersetzenden Elemente bilden an sich einen recht kleinen Kreis in der Redaktion der großen und ausgezeichnet redigierten antichristlichen Tageszeitung „Dagens Nyheter“. Aber ihr gegenwärtiger Chefredakteur Olof Lagercrantz, ein im übrigen feiner Lyriker und hochstehender Essayist, hat der Zeitung ihren christentumsfeindlichen und auflösenden Charakter aufgeprägt. Er hätte freilich seine schädliche Tätigkeit nicht ausüben können, wenn er sich nicht auf gewisse Ideologien hätte stützen können, die hierzulande bereits seit mehreren Jahrzehnten herrschen. Zu diesen gehört die sogenannte Uppsala-Philosophie, die zwar im Ausland nur wenig beachtet wurde, in dem abgelegenen Schweden aber lange Zeit hindurch als alleinseligmachende Weisheit galt. Diese Philosophie enthält unter anderem eine Kritik der Moralwerte, die samt und sonders als relativ erklärt werden; man vertritt die Auffassung, alle Werte seien subjektiv und willkürlich und besäßen keine bindende Geltung. Diese Theorie, die in der Wissenschaft schon seit längerem überholt ist und nur noch historisches Interesse besitzt, hatte großen Einfluß auf mehrere Generationen schwedischer Studenten und dürfte gegenwärtig hierzulande die Überzeugung breiter Kreise sein: alle jüngeren Schweden glauben mehr oder weniger an diese Philosophie. Der bedeutendste Vertreter der Uppsala-Schule, Professor Axel Hägerström, behauptete hartnäckig, seine Wertlehre sei eine reine Theorie und berechtige keineswegs zu unmoralischem oder selbstsüchtigem Gebaren. Vielleicht glaubte er das wirklich. Es steht aber fest, daß diese Philosophie zur Auflösung der Moral beitrug; dies wird auch in dem kürzlich erschienenen Buch Dr. Lars Gustafssons „The public dialogue in Sweden, current issues of social, esthetic und moral debate“ zugegeben. Mindestens zwei der jüngeren Uppsala-Philosophen endeten im Irrenhaus, und ein dritter nahm sich das Leben. Die überlebenden – und klugen – Philosophen haben einen wahren Terror innerhalb der schwedischen Philosophie aufgerichtet:

es ist gegenwärtig etwa einem christlichen Philosophen unmöglich, Professor an einer schwedischen Universität zu werden.

Auch das neue schwedische Strafgesetz steht laut Gustafsson mit der Uppsala-Philosophie im Zusammenhang. Es ist für die schwedische Auffassung von der Strafe sehr charakteristisch, daß man dem Begriff der persönlichen Verantwortung ausweicht und um den Begriff Schuld herumzukommen sucht.¹ Wie könnte man von Verantwortung reden oder mit dem Begriff Schuld rechnen, wenn alle Werte bloß zufällige wären, wenn die eine Bewertung ebenso richtig wäre wie die andere? Die Verbrecher werden vielmehr als Opfer der Gesellschaft und unverständiger Eltern angesehen: entweder seien die Eltern unmoralisch und schädigen dadurch ihre Kinder, oder sie seien zu moralisch und schädigen ebenfalls ihre Kinder. Niemals liegt die Schuld beim Betreffenden selbst. Eine freie Entscheidung gibt es demnach nicht; das Wort Verantwortung verliert jede Bedeutung. So heißt es z. B. in der Juristensprache nicht „Auto-Diebstahl“, sondern „Auto-Leihe“. Man dürfte die armen Autodiebe nicht dadurch reizen, daß man sie – Diebe nennt.

Die Folge dieses Irrsinns ist ein moralisches Chaos, wie wir es in unserer Kulturgeschichte noch nie erlebt haben. Die Disziplinlosigkeit in den Schulen ist unglaublich – einige Lehrer haben sich das Leben genommen, da sie über die Banditenmanieren ihrer Schüler völlig verzweifelt waren. Natürlich dürfen die Lehrer keine körperlichen Züchtigungen vornehmen; erst wenn sie selbst zu Boden geschlagen wurden, haben sie das Recht, sich sehr vorsichtig zur Wehr zu setzen.

Die Geschlechtskrankheiten nehmen unter der Jugend stark zu. In gewaltigen Karawanen hunderter von Autos pflegen schwedische Kleinstädte von jugendlichen Banden „besetzt“ zu werden; sie lieben es, die anständige Bevölkerung dadurch zu schockieren, daß sie auf den Autodächern öffentlich Beischlaf ausüben. Wer sich zur Wehr setzt oder diese Skandale, diese Verwilderung unserer Jugend abstellen will, wird in

¹ Vgl. diese Zschr. 170 (1962) 1–15, bes. 3.

„Dagens Nyheter“ als krimineller oder haßerfüllter Puritaner geschmäht, der die moderne Zeit nicht versteht.

Ich will das hier allgemein Gesagte an Hand einiger konkreter Beispiele erläutern, die typisch sein dürften.

Der sozialdemokratische Studentenverband hat neulich einige Forderungen aufgestellt: Der Staat solle in allen größeren schwedischen Unternehmungen seinen Einfluß stark erhöhen; alle Vermögen über 500 000 Kronen seien zu konfiszieren, die Filmindustrie solle zum Staatsmonopol erklärt werden und ähnliches mehr. Die Rechte des einzelnen müßten stärker beschnitten werden; jedermann solle möglichst weitgehend in ein willenloses Zahnrad in einer gelenkten Staatsmaschinerie umgewandelt werden.

Ferner mag erwähnt sein, daß in „Dagens Nyheter“ eine große Debatte stand, bei der die meisten Teilnehmer die „Treulosigkeit“ überlaut priesen und ironisch jedes Festhalten an allgemein gültigen Moralbegriffen und Überzeugungen jeder Art verhöhnten. Ein typischer Schreiberling, namens Armas Lappalainen, kam in seinem Artikel „Philosophie der Treulosigkeit“ zu folgenden Schlüssen:

In der neuen sozialisierten Gesellschaft entgehe der einzelne fast jeder Verantwortung, die ihm die alte Gesellschaft auferlegte. „Der verringerten Verantwortung folgt verringerte Machtausübung und geringeres Erfordernis von Treue – die Gesellschaft wird so geordnet sein, daß Verantwortung und Treue nicht mehr länger notwendig sind und keine Aufgabe zu erfüllen haben...“ Die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder, die der Frau für ihr, vielleicht unerwünschtes Kind werde zum großen Teil von der Allgemeinheit übernommen. „Das Geschlechtsleben verwandelt sich von einer moralischen zu einer rein ästhetischen Handlung – die Gesellschaft wird sexualfreundlicher.“

Die Entwicklung müsse beschleunigt werden; der Mensch solle „befreit“ werden, man müsse es ihm ermöglichen, sich selbst zu verwirklichen – nicht erst im Laufe des Lebens, sondern im Augenblick. Und eine solche Philosophie könne man als die Philosophie der Treulosigkeit oder

des Augenblicks bezeichnen. Statt einer mehr oder weniger statischen, sogenannten moralischen Persönlichkeit müsse man nun Menschen herauszuarbeiten trachten, die es wagen, für das „Ich des Augenblicks“ einzustehen. Das Leben der Menschen solle in unzusammenhängende Episoden von Lust und Schönheit aufgelöst werden. „Ein inneres, naturgegebenes Ich gibt es nicht, bloß Rollen, die von einer Situation zu der anderen wechseln; jederzeit ist der Mensch ein Produkt der Gesellschaft und der ihn umgebenden Dinge. Höchstes Ziel ist, eine Rolle zu verwirklichen, sich im Ich des Augenblicks auszuleben. Das moralische Prinzip ist durch das ästhetische ersetzt.“

Lappalainen schließt:

„Ein neuer Mensch ist im Werden, der es sich leisten kann, treuloser, anpassungsfähiger und vielseitiger zu sein. Er darf im Jetzt und im Augenblick leben, ein Luxus, der in der alten Gesellschaft bloß einer Minorität von Privilegierten vergönnt war.“

Oder mit anderen Worten: Das Ideal des neuen, verantwortungslosen, sozialisierten Menschen besteht darin, so gewissenlos und unmoralisch zu leben wie die reichen Libertiner der alten Gesellschaft.

Ich muß zugeben, daß ich in Schweden niemals ein bedrückenderes Programm gelesen habe. Seine Proklamierung erregte jedoch nur wenig Anstoß. Der Schriftsteller Lars Gyllensten hat in zahlreichen Büchern genau die gleiche Forderung nach Treulosigkeit und Sprengung aller moralischen und ideologischen Bande erhoben.

Es ist interessant, Gyllenstens Romane, in denen er diese geistige Zersetzung mit einem gewissen Talent betreibt, mit seinen polemischen Artikeln zu vergleichen. Offensichtlich träumt er von einem freieren, offeneren und durch feste Überzeugungen nicht gebundenen Menschen. Bei seiner Polemik aber befeißigt er sich einer eifernden Wut, einer Unversöhnlichkeit und eines Hasses gegen die Anschauungen anderer, ohne zuzugeben, daß auch Andersdenkende anständige Leute sein können. Die Ausführungen Gyllenstens etwa zu der Debatte über Schweden und die Atomwaffe oder über die religionshistorischen Lehrbücher in unseren Schulen oder über

den Nazismus in Schweden sind nicht bloß unbeherrscht, sondern gehässig und vollkommen unsachlich: seine Methode besteht darin, den geistigen Gegner mit beleidigenden Schimpfwörtern zu überschütten.

Das ist also der treulose, freie, offene Mensch in der Debatte! Wie er sich als soziales Wesen ausnimmt, geht aus der Statistik der letzten Jahre über Jugendkriminalität, Autodiebstähle und Überfälle auf Frauen und alte Leute hervor.

Wie wollen ein einziges Beispiel heranziehen: Im Jahre 1962 betrug die Anzahl der Gonorrhöefälle bei Mädchen zwischen 15 und 19 Jahren 4 185 und bei Jungen 3 414. Die Gesamtzahl des Jahres 1963 war 21 500 Fälle!

In dem umhegten, demokratischen schwedischen Staat herrscht also gegenwärtig ein moralischer und kultureller Verfall, wie es ihn früher wohl kaum gab. Es ist merkwürdig und erschreckend, daß sich dagegen kaum ein Widerstand erhebt. Die Presse ist nämlich zum großen Teil in den Händen dieser eifernden Libertiner und Christentumshasser. „Dagens Nyheter“ und „Stockholms-Tidningen“ stehen dabei in der gleichen Front; die einzige konservative Zeitung in Stockholm, „Svenka Dagbladet“, besitzt eine Kulturabteilung, die von einem an sich ausgezeichneten Redakteur geleitet wird, der aber die genau gleichen Ansichten wie die oben geschilderten vertritt. Die protestantische Kirche schweigt – es fehlen ihr eigene, einflußreiche Organe, und sie ist gegenwärtig in ihrer Theologie so verwirrt und zersplittert, daß kaum jemand in ihrem Namen zu sprechen wagt. Das Domkapitel in Uppsala hat es vor einigen Jahren für richtig gehalten, öffentliche Automaten mit Präservativen in der Stadt aufstellen zu lassen, die der hoffnungsvollen schwedischen Jugend dienen sollen. Eine christliche Kulturkritik fehlt gegenwärtig in Schweden vollkommen – die lutherische Kirche befindet sich, nicht zum geringsten Teil wegen der Skandale im Zusammenhang mit den weiblichen Priestern, in vollem Rückzug, um nicht zu sagen in panischer Flucht.

Es handelt sich dabei jedoch offenbar bloß um eine lautstarke Minorität. Das flache Land ist von diesen Torheiten unberührt. Langsam kristallisiert sich eine Reaktion heraus. Früher oder

später wird in Schweden die überwiegende Majorität erfahrener und besonnener, zum großen Teil christlicher Menschen den Kampf aufnehmen und mit dieser Phalanx unverschämter Zersetzer kurzen Prozeß machen.

Sven Stolpe

Philosophie und Offenbarung

In seinem letzten Werk¹ kehrt Jaspers zu der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarung zurück. Grundsätzlich hat sich für ihn nichts geändert. Wer an die Offenbarung glaubt, kann keine Philosophie treiben (37), und ein Philosoph ist unfähig, an Offenbarung, Menschwerdung, Gnade und Sakramente zu glauben. Zugleich aber beunruhigt ihn der Zerfall des Geistigen in der heutigen Zeit, das Überhandnehmen des Wissenschaftsaberglaubens mit seinem Gefolge von totalen Herrschaftsformen und das Schwinden des Bewusstseins für die wahre Freiheit. Trotzdem er einen Grund für die Ablehnung der Kirchen darin sieht, daß sie die Einheit im Glauben nicht herstellen konnten – als ob die Philosophie dies besser fertigbrächte –, anerkennt er den großen geistigen Einfluß, den sie heute noch ausüben. Sie könnten die Menschheit vor dem Verhängnis retten. Aber dazu müßten sie sich entsprechend der Philosophie von Jaspers umgestalten. Offenbarung, Gnade, Sakramente, Bibel müßten zu „Chiffren“ im Sinn Jaspers werden.

Denn für Jaspers zeigt sich die Transzendenz in dem an, was er Chiffren nennt. Diese sind nicht die Transzendenz selbst, sondern in ihnen gibt sie sich für Existenz kund, ohne erkennbar zu werden. In der Entscheidung für bestimmte Chiffren wird die Transzendenz für Existenz lebendig und bestimmend. Aber der Chiffren gibt es viele, und sie bilden keine Einheit, sondern können sich widersprechen. Es läßt sich nicht beweisen, daß die einen wahr, die andern falsch sind. Letztlich entscheidet sich ein jeder

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper & Co. 1962. 536 S. Lw. 32,-.

grundlos für die eine oder die andere. Auch bleibt ihre Auslegung frei; es gibt keine Autorität, sei es auch durch Offenbarung, der man sich hier beugen könnte und dürfte. Für das Abendland spielt gewiß aus rein geschichtlichen Gründen die Bibel eine große Rolle für das Verhältnis zur Transzendenz. Aber sie ist eben nur als das Buch zu nehmen, das uns vertraute und zugängliche Chiffren bereitstellt, nicht als Offenbarung. Wesentlich unterscheidet sie sich nicht von den heiligen Büchern anderer Religionen.

Grundlage und Ausgangspunkt für diese Stellungnahme ist der Kantianismus. Jaspers glaubt, daß Kant endgültig gezeigt habe, daß die Welt nur Erscheinung (33) und daß die Vernunft nur das an sich inhaltsleere Gefüge der Kategorien ist, durch die der sinnliche Eindruck zu Gegenständen geformt wird. Wo dieser sinnliche Eindruck fehlt, wird die Anwendung der Kategorien unmöglich und damit auch Erkenntnis. Darum kann es von der Transzendenz keine Erkenntnis geben. Diese spielt in etwa die Rolle des Dinges an sich bei Kant. Auch sie taucht undeutlich und unfassbar am Rande auf. Würde sie erkannt im strengen Sinn, so müßte sie gegenständlich werden und könnte nicht die Transzendenz sein.

Wäre von Kant diese Erkenntnistheorie wirklich bewiesen und die Kant-Jaspersche Philosophie die richtige, so ließe sich gegen diese Ansicht nichts einwenden. Aber bei Kant wie bei Jaspers wird tatsächlich nicht die Erkenntnis in allen ihren Arten, sondern nur die Sacherkenntnis und das naturwissenschaftliche Erkennen analysiert. Jaspers spricht zwar auch von der Kommunikation. Aber nirgends findet sich eine genaue Analyse davon. Diese hätte aber gerade gezeigt, daß sich die Kantische Erkenntnistheorie mit ihren Folgerungen daraus ergeben hat, daß das, was nur von der naturwissenschaftlichen Sacherkenntnis gilt, ohne Beweis auf alle Erkenntnisarten ausgedehnt wurde; das Verstehen zwischen Menschen, für die Kant doch seine Bücher schrieb, wird weder von ihm noch von Jaspers untersucht. Isoliert man die Sacherkenntnis, als ob sie in sich stände und nicht von dem zwischenmenschlichen Verkehr ab-

künftig wäre, dann ergibt sich, daß, wie wir das Ansich des Stoffes nicht erkennen, sondern nur wie er uns erscheint, auch die Erkenntnis des Geistigen, das sich ja nur im zwischenmenschlichen Verkehr zeigt, an den Rand und über ihn hinaus rückt, wie die Transzendenz bei Jaspers. Dann könnten wir weder vom menschlichen Geist noch von Gott inhaltlich etwas wissen. Die Vernunft wäre ein leeres Gefüge von Dingkategorien, aber blind für das Geistige. Dieses müßte folgerichtig ganz unbekannt bleiben; wir könnten selbst von seinem Dasein nichts wissen. Aber die Erfahrung ist zu stark. Darum kommt es bei Kant wie bei Jaspers zu einem Erfassen des Geistigen, das kein Erkennen sein soll, bei Jaspers zu der Theorie der Chiffren. Es ist also richtig, daß Kant-Jaspersche Philosophie und Offenbarungsglaube unvereinbar sind; falsch hingegen ist es, wenn Jaspers diese Philosophie für die endgültig und einzig richtige erklärt, wo sie doch so wesentliche Lücken aufweist.

Die Sacherkenntnis ist eine Erkenntnis ohne Tiefe. Am klarsten zeigt sich dies in der Mathematik: in die Erkenntnis, daß $2 \times 2 = 4$ ist, kann man durch Nachdenken nicht weiter eindringen; man kann nur in der gleichen Fläche zu andern Erkenntnissen weiterschreiten. Anders bei der Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten; hier läßt sich das schon Bekannte immer tiefer, immer besser erkennen. Am meisten ist es so bei der Gotteserkenntnis. Weil Jaspers von dieser Erkenntnis nichts weiß, muß er meinen, jede Erkenntnis Gottes müsse erschöpfend sein; und dies muß man mit Recht ablehnen.

In die gleiche Richtung geht es, wenn er immer davon spricht, daß in der Menschwerdung oder in der Eucharistie Gott „leibhaftig“ gegenwärtig wird. Wenn das nur heißen sollte, er sei wirklich da, so wäre dies richtig. Aber aus dem ganzen Zusammenhang ergibt sich, daß diese Gegenwart wie die eines Dinges aufgefaßt wird und nicht wie eine geistige Tatsache; eines Dinges, das man ergreifen und handhaben kann, wie man will. Eine solche Gegenwart ist aber nicht einmal die menschliche. Schon bei dieser wird der Geist des andern ungegenständlich genommen, ohne dadurch seiner Freiheit beraubt

und für den Erkennenden verfügbar zu werden. Nur die Sacherkenntnis bedeutet Verfügbarmachen. Noch besagt diese Gegenwart eine erschöpfende Erkenntnis. Um so mehr gilt das von der besonderen göttlichen Gegenwart in Christus und in den Sakramenten. Diese Gegenwart ist noch stärker von der uneigentlichen Gegenwart von Sachen – uneigentlich, weil Gegenwart im vollen Sinn etwas Geistiges ist² – verschieden. Sie hebt das Geheimnis nicht auf, sondern läßt es erst als Geheimnis erkennen, wie ja Geheimnis dem Bereich des Personhaften zugehört und nicht dem des Sachhaften, darum von der Philosophie Kants verfehlt werden muß. Eine richtig verstandene Gegenwart Gottes tastet die menschliche Freiheit nicht an; im Gegenteil, sie ruft sie zu ihren höchsten Leistungen auf und damit zum höchstmöglichen Selbstsein, bewahrt aber zugleich vor Willkür und Verfallen an die Dämonie des Bösen.

Jaspers existentielles Verständnis der christlichen Dogmen mutet wie eine allgemeine Entmythologisierung an, und es beruht ja bei aller Verschiedenheit, besonders der Betonung des Irrationalen, doch auf den gleichen philosophischen Grundlagen wie bei Bultmann; jedoch ist Jaspers nicht dem Wissenschaftsglauben verfallen und kritisiert diesen sehr richtig. Es ist auch keine Überraschung, daß Jaspers die liberale Bibelkritik als ein endgültiges Ergebnis behandelt, wie ihm überhaupt der Protestantismus sympathischer ist als der Katholizismus; geht doch auch diese aus kantianischen Voraussetzungen hervor, nur daß diese den Exegeten meist nicht ausdrücklich bewußt sind. Daß diese Voraussetzungen auch jede Geschichtswissenschaft und jede Exegese im eigentlichen Sinn unmöglich machen, wird meist nicht bedacht. Alles Fremdverstehen müßte ja zur Auslegung nach den eigenen Kategorien werden; der Mensch bliebe in der eigenen Welt gefangen. Aber dann hätte alles Reden und Schreiben seinen Sinn verloren.

Es bleibt ein Letztes. Jaspers ist es ernstlich um die Freiheit und das Selbstwerden zu tun. Und er meint, um dieser willen müsse er Offenbarung, Menschwerdung, Kirche ablehnen. Das beruht auf falschen Voraussetzungen, wie wir

sahen. Man muß aber noch weiter gehen. Nur angesichts eines personhaften Absoluten kann der Mensch sich wirklich vollenden. Zunächst bedeutet Personsein nicht, wie Jaspers mit vielen andern meint, Verendlichkeit: Personsein heißt seiner Freiheit selbst mächtig sein, was über endlich oder unendlich nichts aussagt. Daß Gott auf eine unsagbar höhere Art das Personsein verwirklicht als der Mensch, auch das ist in der Offenbarung durch die Lehre von der Dreifaltigkeit ausgesagt. Jedoch kann es bei Jaspers nach seinen Voraussetzungen keine analogen Verwirklichungen der Seinsstrukturen geben. Ist aber das Absolute oder die Transzendenz nicht personhaft, dann sind Beziehungen des Menschen zu ihm sinnlos; es kann ja dann nicht um ihn wissen und wird unbekümmert um sein Schicksal bleiben. Ein religiöses Verhalten, Anbetung als Anerkennung Gottes, Bitte und vor allem Liebe lassen sich als sinnlos nicht vollziehen, was alles Jaspers selbst für seinen „philosophischen Glauben“ auch ausschließt. So spricht er, fast mit Bedauern, von dem „Nicht-liebenkönnen“ der Transzendenz gegenüber (534), und er ist darin ganz folgerichtig. Nun aber vollendet sich der Mensch nur in der selbstlosen Liebe, und zu dieser ruft ihn bis in die letzten Fasern seines Seins der personhafte Gott auf, der Liebe ist. Eine unpersönliche Transzendenz käme dem Schicksal gleich, auf das das Verhalten des Menschen keinen Einfluß haben kann; und eine Transzendenz, von der wir nichts wissen können, ist so gut wie gar keine; folgerichtig dürfte Jaspers sie gar nicht nennen, weil man nur benennen kann, was man irgendwie noch kennt. Daß er es doch tut, kommt aus dem Christentum, von dem auch seine Philosophie lebt. Denn philosophisch läßt sich nachweisen, daß alle Philosophie von Religion abkünftig ist; es besteht zwischen ihnen nicht das Entweder-Oder, das Jaspers behauptet³. Das gilt auch vom Kantianismus, der den lutherischen verborgenen Gott voraussetzt.

August Brunner SJ

² Vgl.: Dasein und Gegenwart, in: Stimmen der Zeit 134, 1938, 211–218.

³ Vgl. A. Brunner, Die Religion. (Freiburg 1956) 101 ff.

Eine Akademie für Sakralkunst im 17. Jahrhundert

In der *Constitutio de sacra Liturgia* hat das zweite Vatikanische Konzil im § 127 die Einrichtung von Schulen oder Akademien für sakrale Kunst zur Heranbildung von Künstlern empfohlen. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, die Statuten einer derartigen Kunstakademie aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts nachzulesen, nämlich der „*Academia quae de graphide erit*“, gegründet von Kardinal Federigo Borromeo (1564–1631). Dieser bedeutende Erzbischof von Mailand eröffnete 1609 die heute noch berühmte Bibliothek „*Ambrosiana*“, an die eine Gemälde- und Kunstsammlung angeschlossen war (und heute noch ist). Borromeo war in jungen Jahren Protektor der *Academia di San Luca* in Rom gewesen. Diese Kunstakademie, gegründet vor 1480, dürfte die älteste in ihrer Art sein. Ihre Statuten wurden im Lauf der Jahrhunderte geändert und ergänzt, das letzte Mal 1934. Von da aus hat Borromeo sicher Anregungen empfangen.

Die Statuten der von Borromeo in Mailand gegründeten Akademie finden sich abgedruckt in der Sammlung *Symbolorum Decas* II vol. VII, Romae 1754. Aus einer echten pastoralen Sorge heraus, erklärt der Erzbischof, habe er diese Schule ins Leben gerufen, nicht etwa eines guten Einfalles wegen. Es sollen hier Maler, Bildhauer, Baumeister instruiert werden, die später einmal die besten Werke für die Liturgie zu schaffen verstünden. Denn es sei allbekannt, daß die Künstler weder in echter Frömmigkeit noch in den Geboten genügend unterwiesen seien. Eine solche Bildung müßten sie für ihre Kunstfähigkeit mitbringen. Denn gar oft geschehe es, was schimpflich genug sei, daß sie die göttlichen Geheimnisse mit profanen Dingen zusammenwürfen und beim Malen keinen Unterschied machten zwischen Gotteshaus und Menschenwohnung. Auch beim Bau von heiligen Räumen beachteten sie nicht die Anforderungen von Religion und Heiligkeit.

Daher müsse an dieser Akademie neben einem Lehrer, der die Fächer Malerei und Bildhauerei doziere, auch ein solcher für den Un-

terricht in der christlichen Tugendlehre angestellt sein. Denn die Künstler, die darüber immer wieder rechte Worte hörten, würden dann auch zu Religiosität und Glauben angeleitet. Die Kenntnis der Geheimnisse unseres heiligen Glaubens würde nicht wenig zur meisterlichen Beherrschung ihrer Kunst beitragen. Wie es nämlich abwegig und absurd sei, Bücher voller Irrtümer herauszugeben, die zum Verderben führten (solche Schriften müßten verboten werden), so dürfe auch bei Erstellung von Bildern und Bauten nichts geschehen, wodurch die Seele der Menschen betrogen und in die Irre geführt würde. „Dies sind die Grundsätze, die wir uns in unserer Hirtensorge bei der Errichtung dieser Institution für Lehrer und Schüler vor Augen hielten“, erklärte der Nachfolger des hl. Karl Borromäus. Im einzelnen stellte er folgende Satzungen für die Kunstakademie auf:

Als Vorsitzende und Verwalter der Akademie sollen sechs Männer fungieren, und zwar vier Geistliche und zwei Laien. Natürlich müssen sie von diesen Dingen etwas verstehen und die freien Künste studieren. Der Präfekt der *Ambrosiana* und einer der Verwalter des *Collegium Ambrosianum* sollen unter diesen sechs Vorstandsmitgliedern sein. Diese zwei Stellen sind unabänderlich mit dem Collegium verbunden, das beim Ausfall des Verwalters oder Präfekten durch Wahl ihre Nachfolger bestimmt.

Sorge dieser Verwalter ist es, die Beobachtung der Satzungen der Akademie zu überwachen. Lehrer sowohl wie Schüler sind nach ihrem Urteil und Dafürhalten auszuwählen. Sie haben auch den Vorträgen der Lehrer vor den Schülern beizuwohnen. Auch haben sie den einzelnen nach dem Verlassen der Akademie mit ihrer Sorge beizustehen, wo immer sie dann seien.

Drei „*Magistri*“ sind zu berufen: einer für Malerei, ein zweiter für Bildhauerei und ein dritter für Architektur. Diese drei müssen neben der Kenntnis ihres Kunstfaches auch die Fähigkeit haben, über ihre Kunstsparte zu reden und ihre Gesetzmäßigkeiten in rechte Worte zu kleiden. Ihre Wahl in die Akademie erfolgt mit Stimmenmehrheit des Vorstandes.

Als Schüler der Akademie sollen nicht mehr als 24 aufgenommen werden. Sie müssen bereits einiges können und sich durch ihr hoffnungsvolles Talent empfehlen. Bei ihrer Auswahl soll sich der Vorstand auf das Zeugnis der Magistri stützen. Wie es dem Vorstand freisteht, die Schüler zu behalten oder zu entlassen, so steht es auch in deren Belieben zu bleiben oder zu gehen.

Der Lehrplan der Akademie umfaßt folgende Studien:

1. Die verschiedenen Teile des Körpers nach dem Leben nachzuformen;
2. Hervorragende Bildwerke nachzugestalten und nachzuzeichnen und ebenso Gemälde und Bilder berühmter Maler;
3. In bestimmten Zeitabständen sollen die Magistri Vorträge über die Kunst halten; jedes eitle Gerede (über die Kunst) sollen sie jedoch vermeiden; die Dinge selbst sollen aufrichtig und ernst behandelt werden, so daß die Hörer die Geheimnisse der Künste leicht erfassen.
4. Weder Schüler noch Lehrer sollen bei dieser Gelegenheit über die vorgetragenen Dinge diskutieren. Entstehende Zweifel sollen privat vorgelegt werden.
5. Neben der Unterweisung über die Ziele und die innere Gesetzlichkeit der Kunst soll auch über die Farben und ihre Mischung, sowie über die Werkzeuge der Künste gesprochen werden.
6. Auch über die Bestimmung und Geschichte der Malerei soll vorgetragen werden, ebenso über Disposition und Haltung der Körper und Figuren; nicht nur das Hervorragende eines Kunstwerkes, sondern auch die Wahrheit der Dinge selbst ist zu beachten.
7. Vor allem ist dafür zu sorgen, daß es das Streben bleibt, damit sowohl das sakrale wie das profane Kunstwerk weder den Anstand noch die Schönheit verletzte. Dieser Sorge und diesem Bestreben haben sich besonders die sachkundigen Geistlichen zu widmen.
8. An bestimmten Festtagen sollen nach dem Gottesdienst an der Akademie besondere Referate gehalten werden.
9. An Festtagen darf nicht gemalt und nicht gemeißelt werden, sondern nur an Tagen und in Stunden sowie an Orten, die die Lehrer bestimmen.
10. Es soll auch ein Tag festgelegt werden, an dem sich die Schüler mit anderen Studiosi dieser Künste treffen, die Lehrer die Werke der Schüler beurteilen und jene auszeichnen, die sie eines Preises für würdig halten; nicht nur Schülern, sondern auch den Lehrern sollen für besondere Leistungen in Fleiß und Können Auszeichnungen zuteil werden.

Soweit die engeren Satzungen der Kunstakademie.

An allen Veranstaltungen der Akademie sollte der Präfekt der Ambrosiana teilnehmen; bei den Malstudien selbst konnte er sich vertreten lassen.

Weiters ist die Maßnahme beachtenswert, wonach es für die Räume, in denen die Zeichnungen, Bilder und Bildwerke aufbewahrt wurden, zwei Schlüssel geben sollte, die der Präfekt der Bibliothek zu verwahren hatte. Der Grund dafür war unter anderen der, damit niemand in die Versuchung käme, „mit aufgelegtem Papier die Zeichnungen abzapfen und nachzubilden, quae dilucitatio pittoribus nota est“. Auch ein Entfernen von Bildern von ihrem Platz zum Zwecke des Kopierens war verboten.

Nicht weniger klar war die Bestimmung, daß die Summe der Vergütung für Modellstehen der Kollegskasse zu entnehmen war.

Keine geringe Umsichtigkeit verrät die letzte Bemerkung des Akademiestatutes. Sollte nämlich die Akademie um die fachliche Beurteilung fremder Kunstwerke angegangen werden, dann sollte niemand dafür irgendeine Vergütung verlangen dürfen.

Mit einer Mahnung schließt der offizielle Text des Kardinals Federico Borromeo anläßlich der Errichtung der Kunstakademie: „Unsere Männer sollen sich von höheren und edleren Motiven leiten lassen“, als es die Gewinnsucht sei.

Josef Lieball

BESPRECHUNGEN

Gesellschaftslehre

FRODL, Ferdinand: *Gesellschaftslehre*. 2. Aufl. Paderborn: Ferd. Schöningh 1962; Zürich: Thomas-Verlag. 419 S. Lw. 28,-.

Der Verf. dringt in seiner großangelegten Gesellschaftslehre zu letzten Fragen und Problemstellungen der menschlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit vor. Es geht ihm darum, das „Geheimnis von unergründlicher Tiefe“, „das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen und des Ganzen zum Einzelnen“ (7) sowohl historisch-empirisch wie auch philosophisch und besonders theologisch von der christlichen Offenbarung her tiefer zu erfassen. Die 1. Aufl. des Buches erschien im Jahre 1936. Die vorliegende ist in vieler Hinsicht umgestaltet und ergänzt.

Nur andeutungsweise kann die gedankliche Fülle, die in diesem Buche konzentriert ist, umrissen werden. In der Einleitung entwickelt der Verf. die Grundlagen, von denen er in seiner Darstellung ausgeht. Auf den Fundamenten der Philosophie Kants, der „alle gesellschaftliche Wirklichkeit zu einem Vorgang im Bewußtseinsleben der Einzelperson“ (14) verflüchtige, lasse sich keine Gesellschaftslehre aufbauen, es bedürfe dazu einer Philosophie, die dem Menschegeist eine Erkenntnisfähigkeit zubillige, kraft deren er in die „Natur der Dinge“ (15) einzudringen vermöge. Im Grunde ist die Argumentation des Verf. jedoch theologisch, er macht „von der Kenntnisnahme der Aussagen des Lehrgehaltes der göttlichen Offenbarung ausgiebigen Gebrauch“ (23).

Das Werk gliedert sich in einen historischen (25–187) und einen systematischen (188–411) Teil. In der historischen Untersuchung mit dem Thema „Idee und Begriff der Gesellschaft in der Geschichte“ bezeichnet der Verf. das gesellschaftliche Denken der Griechen und Römer als „individualistische Geistesart“. Im Gegensatz dazu habe sich das jüdische Volk, auf göttliche Offenbarung gestützt, eine Gemeinschaftsidee bewahrt (61). In der christlichen Zeit habe erstmals Augustin das neue Gesellschaftsverständnis der Urkirche theologisch um-

fassend gedeutet. Die zerstörende Gewalt des bereits im Mittelalter ausbrechenden rationalistischen Nominalismus habe mit beginnender Neuzeit zu einem Auseinanderfallen sog. „neuzeitlicher“ und christlicher Gesellschaftsauffassung geführt (133 ff.). Überaus kritisch lautet das Urteil über die moderne Soziologie (156 ff.), deren Betrachtungsweise weitgehend nur an der Außenseite der Dinge haften und einer verbindlichen philosophischen Grundlegung entbehre.

Im systematischen Teil des Buches stellt der Verf. die Frage nach dem Wesen der Gesellschaft. Ein tieferes Verständnis von der Idee des Menschen sei nur zu gewinnen rückschauend von der abgeschlossenen Offenbarung her (201). Durch das Abbild des dreipersönlichen Gottes im Menschen sei auch dessen geselliges Wesen grundgelegt. Die Grundthese des Verfassers lautet: „So ist der Mensch als Mann und Weib ein Gleichnis des dreieinigen Gottes: der Mann ein Bild des Vaters und Gleichnis des Sohnes, das Weib ein Gleichnis des Heiligen Geistes“ (203).

Ausgehend vom Schöpfungsbericht im Buche Genesis entwickelt der Verf. seine an vielen Stellen des Buches wiederkehrende These von der „Bipersonalität“ des Menschen, der nur als „zweipersönliches Wesen“ (236) verstanden werden könne. Mann und Frau seien nicht einfache Individuen der gleichen Natur von rein stofflicher Seinsbeschaffenheit, also nicht nur „zwei verschiedene Geschlechter, sondern Personen, die eine stofflich-geistige Natur innehaben und diese in verschiedener Weise tragen“ (207). In Zeugung und Ehe als grundlegend erster Auswirkung menschlichen Geselligseins sei die Familie grundgelegt, die sich in Sippschaft, Geschlecht, Volk, Nation und schließlich in die Völkergemeinschaft ausgliedert.

Das gelegentlich sehr temperamentvoll geschriebene Buch ist anregend zu lesen. Nicht immer beschreitet der Verf. die Pfade der sogenannten „Schultheologie“. In der Frage der „Bipersonalität“ geht er ausgesprochen eigene Wege. Kein Wunder, daß mancher Punkt in der Argumentation des Buches Widerspruch herausfordern dürfte. Ob man aus dem Mysterium der Trinität so weitgehende Folgerungen für eine menschliche Gesellschaftslehre ziehen kann, wird manchem Leser fraglich erscheinen. Die Geschlossenheit des spekulativen Sy-

stems, das der Verf. entwirft, ist imponierend. Das Buch bringt dem Leser überzeugend zum Bewußtsein, daß nur eine wirklichkeitsbezogene Philosophie und die Theologie Antwort geben können auf die Frage nach dem letzten Grund menschlicher Gesellschaft.

J. Listl SJ

Christus und Eigentum. Ein Symposium mit Konrad Stopp, Gerhard Wendland, Günter Brakelmann, Hartmut Weber, Peter Heyde. Hamburg: Furche-Verlag 1963. 251 S. (Symposiumband i. d. Reihe der Stundenbücher, Bd. 29) Br. 4,80.

Das Büchlein ist ein echtes „Symposion“; seine fünf Beiträge sind grundverschieden und bilden doch eine sinnvolle Einheit. – K. Stopp bietet eine vorzügliche Einführung in den Fragenkreis „Einkommen und Eigentum“ (12–120). Sehr verbreitete Irrtümer stellt er mit glänzender Formulierung richtig, so z. B.: „Die Leistungshonorierung über den Preismechanismus ist auch bei funktionierendem Wettbewerb nicht die Lösung des Verteilungsproblems, sondern das Problem schlechthin“ (53). Den heute so umstrittenen Fragenkreis des Investivlohns geht er sehr klug an, indem er einleitend von einer „Politik investiver Lohnverwendung“ spricht (50) und damit von vornherein den Blick auf den entscheidenden Punkt hinlenkt. Geschickt übt er auch Kritik an der heutigen lohnpolitischen Diskussion. Anstatt grob zu sagen, beide Parteien bedienten sich längst widerlegter Argumente, spricht er von „Teilwahrheiten“, zu denen er jedesmal den fehlenden anderen Teil nachträgt (ebda). – G. Wendland entwickelt „Theologische Gesichtspunkte zur Eigentumsfrage“ (121–147). Seine These: „Die Aufgabe der Theologie ist wesentlich Entideologisierung“ (141), mag sie auch übertrieben sein, verdient beherzigt zu werden. Völlig zu recht stellt er fest, „die Suche nach dem Kriterium der Gerechtigkeit (führe) in die vielfältige und unübersehbare Problematik des wirtschaftlichen und sozialen Lebens“ (147). In der Tat läßt sich immer nur aus dem Gesamtzusammenhang beurteilen, ob eine Einkommens- oder Vermögensverteilung als gerecht anerkannt werden kann oder als ungerecht zu brandmarken ist. – G. Brakelmann legt „Kritische Bemerkungen zur Eigentumsproblematik, zur Gewinnbeteiligung und zur Mitbestimmung“ vor (148–175), von denen diejenigen zur Mitbestimmung am besten gelungen erscheinen. – Bemerkenswert sind die Ausführungen von H. Weber:

„Die Eigentumsdenkschrift der Kammer für soziale Ordnung der EKD“ mit dem Untertitel „Darstellung und Kritik“ (176–203). Für den katholischen Leser ist besonders interessant, für welchen Bereich nach ihm eine evangelische Sozialethik zuständig ist. Mit Berufung auf H.-D. Wendland, der sich wieder auf I. H. Oldham stützt, vertritt W. die Meinung, sie habe es zu tun mit den „mittleren Axiomen“, bewege sich also in dem Zwischenraum zwischen „abstrakten Moralprinzipien“ einerseits und „technischen Einzelanweisungen“ andererseits (179). Obwohl nach W. die Denkschrift sich daran hält, wird sie doch ziemlich scharfer Kritik unterzogen, vor allem, weil sie nicht klar erkennen lasse, ob ihr Ansatz „ordnungstheologisch“ oder „christologisch“ sei (180); jedenfalls sei „das christologische Moment . . . zu wenig zum Tragen gekommen“ (186). Auf der Ebene der „mittleren Axiome“ hält es W. jedoch nicht immer; mehrfach steigt er herab, um sich ins Getümmel des Kampfes um die „technischen Einzelanweisungen“ zu stürzen; auffällig ist seine auf A. v. Lösch und H. Winterstein gestützte apodiktische Ablehnung des in der Denkschrift vorsichtig befürworteten Investivlohns (vgl. oben zu Stopp). – Der letzte Beitrag von P. Heyde: „Die Eigentumsdenkschrift der evangelischen Kirche – was ist aus ihr geworden?“ (204–235) gibt einen interessanten Überblick über die von der Denkschrift noch im Jahre ihres Erscheinens (1962) in der Presse und anderwärts ausgelöste Reaktion. Die Frage, was aus ihr geworden ist, steht leider auch heute noch offen.

O. v. Nell-Breuning SJ

KLÜBER, Franz: *Eigentumstheorie und Eigentums politik; Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre.* Osnabrück: A. Fromm 1963. 472 S. Lw. 48,-.

In den 1920er Jahren gab es heftige innerkatholische Diskussionen um den Eigentumsbegriff, insbesondere um einen angeblich heidnischen (d. i. römisch-rechtlichen) und einen ihm entgegengesetzten „christlichen“ Eigentumsbegriff; diese Diskussionen sind mit dem Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo anno“ verstummt. Nichtsdestoweniger sind grundlegende Fragen bis zum heutigen Tag nicht ausgetragen; man streitet aber nicht mehr so leidenschaftlich erbittert wie damals; mehr und mehr haben sich zudem Fragen der praktischen Eigentums politik in den Vordergrund gescho-

ben. Unter diesen Umständen ist eine Arbeit wie die vorliegende, die sowohl die theoretischen als auch die praktisch-politischen Probleme behandelt, sehr zu begrüßen; wer im katholisch-sozialen Bildungswesen mit diesen Dingen zu tun hat, kann nunmehr die Menge kleiner Schriftchen, aus denen er sich bisher Belehrung holen mußte, beiseite schieben; hier findet er alles, was er braucht, wohlgeordnet beisammen.

Da sich K. weitgehend den von mir vertretenen Ansichten anschließt, muß ich ihm natürlich bestätigen, daß er gesunde Lehre vorträgt und man sich getrost seiner Führung anvertrauen kann. Nichtsdestoweniger habe ich einige Wünsche an ihn. – An erster Stelle, er möchte, um uns aus der herrschenden babylonischen Sprachenverwirrung herauszuhelfen, eine Synopse all der verschiedenen Bedeutungen, in denen wir heute von „Eigentum“ reden, zusammenstellen, je übersichtlicher, je tiefer aufgliedert, um so besser. – An zweiter Stelle, er möchte noch viel deutlicher, als er es bereits tut (70 ff.), die Sachgüterherrschaft des Menschen und die Institution des Eigentums von einander abheben. Die Verfügungsmacht (Herrschaft) des Menschen über die vernunftlose Schöpfung ist metaphysischer (ontologischer), nicht juridischer Natur, ist kein Eigentumsrecht und darum auch kein Unter-Eigentum unter einem vermeintlichen Ober-Eigentum Gottes. Gott ist unumschränkter, höchster Herr (supremus et absolutissimus Dominus) über die gesamte, vernunftbegabte wie vernunftlose, Schöpfung, aber nicht deren Eigentümer (propriarius); denn er allein ist der Herr und kein anderer ist neben ihm, dem gegenüber sein Herrschaftsbereich abgegrenzt sein könnte. Bei der Institution des Eigentums dagegen handelt es sich gerade um diese Abgrenzung oder Besonderung, so daß, wie K. selbst treffend bemerkt, „Sonder-Eigentum“ ein Pleonasmus ist. Suchen wir nach der Begründung des Eigentums, so geht es um die Begründung eben dieser für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben offenbar nicht zu entbehrenden Abgrenzung oder Besonderung; ihr liegt die Sachgüterherrschaft als solche, die Herrschaftsmacht des (nicht dieses einzelnen) Menschen über die Sachgüterwelt (nicht diese bestimmten Sachgüter) bereits voraus (Voraussetzung, nicht Begründung!). Zwischen den Zeilen kann man diese Erkenntnis auch bei K. wohl entdecken; es

würde sehr der Klarheit dienen und manche Kontroversen entwirren, wenn er diese Unterscheidung, die bereits S. Th. II. II. q. 66 zugrunde liegt, mit aller Schärfe herausarbeiten wollte. Alsdann haben Eigentumstheorie und Eigentumspolitik es mit der Frage zu tun: wie ist diese Abgrenzung oder Besonderung rechtstechnisch zu gestalten (muß dies zu allen Zeiten die Rechtsfigur unseres § 903 BGB sein?), wenn es gilt, das menschliche Zusammenleben in Frieden und Freiheit zu ordnen? Dafür ergibt sich dann ganz von selbst und ohne weiteres „das Gemeinwohl als oberstes Ordnungsprinzip“ (74). O. v. Nell-Breuning SJ

LIEFMANN-KEIL, Elisabeth: *Einführung in die politische Ökonomie; private Planung – öffentliche Lenkung*. Herder-Bücherei Bd. 173 (Großband) 1964. 267 S.

Der Verfasserin ist es geglückt, wirklich ganz ausgezeichnet in das Verständnis des wirtschaftlichen Lebens und seiner Zusammenhänge einzuführen; dieser „Großband“ der Herder-Bücherei ist ein Muster dafür, wie man auch schwierige und verwickelte Dinge allgemeinverständlich darlegen kann, ohne darum Ungenauigkeiten oder Unschärfen in den Kauf nehmen oder „Rosen über Abgründe streuen“ zu müssen. Obwohl die Verfasserin, wie auf der letzten Umschlagseite angegeben, in Freiburg i. B. nicht nur aufgewachsen ist, sondern auch zu lehren begonnen hat, hat sie sich vom Einfluß der „Freiburger Schule“ entweder freigehalten oder doch frei gemacht. So gibt es für sie keine Alternative: entweder reine Marktwirtschaft oder reine Zentralverwaltungswirtschaft, vielmehr muß jede Wirtschaft sowohl marktwirtschaftliche als zentralverwaltungswirtschaftliche Elemente enthalten, nicht in irgendeiner „Mischung“, sondern in sinnvoller Ergänzung. Wenn allerdings der Untertitel „private Planung – öffentliche Lenkung“ bereits anzudeuten scheint, in welcher Weise diese beiderlei Elemente einander ergänzen, so erweckt er eine Erwartung, die enttäuscht wird. Diese Frage wird nicht weiter vertieft; im Abschnitt „Wirtschaftspolitik“ werden vielmehr Wirtschaftsregelung und Wirtschaftslenkung als zwei mögliche Verfahrensweisen nebeneinander gestellt (195/6) und mit dem gleichgesetzt, was man sonst als „Lenkung“ mit leichter, bzw. mit schwerer Hand zu bezeichnen pflegt. Wie

privates Wirtschaften und öffentliche Wirtschaftspolitik sich zu einander verhalten, kommt – ungeachtet mancher treffenden Bemerkungen im einzelnen – nicht klar heraus. – Im Vorwort dankt die Verfasserin ihrer Mutter, sie habe „viel zur Verbesserung des Stils beigetragen“ (16). Der Leser möchte wünschen, die Mutter hätte da noch etwas mehr Strenge walten lassen; gerade bei einer einführenden Schrift wie dieser sollte auf genauen und klaren sprachlichen Ausdruck die größte Sorgfalt verwandt sein.

O. v. Nell-Breuning SJ

Automation und technischer Fortschritt in Deutschland und den USA; ausgewählte Beiträge zu einer internationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall für die Bundesrepublik Deutschland, Redaktion Günter Friedrichs. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1963. 392 S. (Sammlung „res novae“, Bd. 24).

Vom 3.–5. Juli 1963 veranstaltete die IG Metall in Zusammenarbeit mit dem Rationalisierungskuratorium der Deutschen Wirtschaft (RKW) und der Manpower and Social Affairs Division der OECD eine überaus lehrreiche Tagung über „Automation und technischen Fortschritt“, deren Referate in diesem Band wiedergegeben werden. Für die Referate wurden hervorragende Fachleute gewonnen; um aber nicht nur schwere Kost zu bieten, wurden ein paar im Plauderton gehaltene Kurzreferate eingestreut, so von Vidkunn Ulriksson, Sozialattaché der USA-Botschaft in Bonn, „Ich war ein Opfer der Automation“, worin er launig erzählt, wie er als junger Mann durch die Einführung des Fernschreibers seinen Posten als Telegraphist verlor. – Als besonders wichtige Fragen werden behandelt, wie der technische Fortschritt auf die Beschäftigung wirkt (Freisetzung von Arbeitskräften?) und in welcher Weise die zu leistenden Arbeiten verändert werden mit der Folge, daß bestimmte Gruppen der Arbeiter und in noch empfindlicherer Weise der Angestellten einen sozialen Aufstieg oder eine soziale Abwertung erfahren, was auf der einen Seite ganz neue Wege der Lohnfindung, auf der anderen Seite Maßnahmen zur Sicherung des „sozialen Besitzstandes“ notwendig macht. Mehrere Referate gehen von den amerikanischen Verhältnissen, insbesondere auch von der grundlegend anderen Lage und Arbeitsweise der dortigen

Gewerkschaften aus; das ist nicht nur an sich instruktiv, sondern kann unsern Gewerkschaften wertvolle Hilfe leisten, um bei ihren Überlegungen, was zu tun ist, aus eingefahrenen Geleisen herauszukommen und gegebenenfalls ganz neue Wege einzuschlagen.

Beiläufig zeigen diese Referate, wie viel stärker die amerikanischen Gewerkschaften ohne Mitbestimmungsrecht den Unternehmern in ihre Geschäfte hineinreden als unsere Gewerkschaften, denen das Mitbestimmungsrecht zur Seite steht. – Durch die Tagung und die Veröffentlichung der Referate hat sich die IG Metall ein Verdienst erworben. – Auflage: 1.–10. Taus.; bei 1,9 Mill. Mitgliedern reicht das nicht einmal für den eigenen Funktionärskörper dieser einen Gewerkschaft, geschweige denn für alle, die sich mit dieser Materie vertraut machen sollten.

O. v. Nell-Breuning SJ

BUDDE, Heinz: *Die Arbeitnehmerschaft in der Industriegesellschaft*. Beiträge und Versuche zu einer sozialen und politischen Standortbestimmung der Christlich-Sozialen Bewegung. Essen: Ludgerus-Verlag 1963. 237 S.

Bei aller Übereinstimmung in den Grundlagen nimmt die christlich-soziale Bewegung bei ihren verschiedenen Trägern recht unterschiedliche Züge an; das Büchlein des an der Kölner Verbandszentrale wirkenden Bildungsreferenten der KAB erschließt gut das Verständnis der spezifischen Gestalt, die sie in der deutschen katholischen Arbeiterstandesbewegung angenommen hat. Mit besonderem Geschick konfrontiert B. christlich-soziales Gedankengut und Liberalismus (40–62). Sehr einsichtig werden die Gründe dargelegt, warum es einer politischen Partei gar nicht möglich ist, „katholische Soziallehre unverfälscht, mit allen Konsequenzen und mit der ganzen Radikalität, die dieser Soziallehre eigen ist“, zu vertreten oder erst gar zu verwirklichen (66); Spannungen zwischen Trägern christlicher Sozialbewegung und sich als „christlich“ bekennenden politischen Parteien können daher nicht ausbleiben. – Wenn B. aus einer Rede von Hans Katzer zustimmend anführt: „Das Parlament ist keine Börse für politisch eingekleidete Wirtschaftsinteressen und die Regierung kein Vollzugsausschuß für Interessentenwünsche“ (161), so sähe man gern ausdrücklich das Mißverständnis abgewehrt, als ob von einer Institution, wie sie von der KAB und anderen als Bekrönung der sogenannten überbetrieblichen Mitbestim-

mung angestrebt wird, nicht genau das gleiche gälte: auch sie kann und darf nicht nach Art eines clearing-house Interessenkonflikte „saldieren“, sondern muß sich ausschließlich von der Verantwortung gegenüber dem Ganzen leiten lassen. – Über B.s eigenstes Gebiet, das Bildungswesen innerhalb der KAB, wären zur Ergänzung der grundsätzlichen Ausführungen reichhaltigere Angaben tatsächlicher Art willkommen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Literatur

ARNTZEN, Helmut: *Der moderne Roman*. Voraussetzungen, Strukturen, Gehalte. Heidelberg: Rothe 1962. 129 S. Paperback 9,80.

Der moderne, die Ebene bloßer Unterhaltung übersteigende Roman erzählt seine Fabel nicht mehr in der idealisierenden und realistischen Weise des 19. Jahrhunderts. Mitursache für unser Mißverhältnis zu ihm ist jenes geschichtlich bedingte, beinahe kanonische Vorbild, an das man sich gerne als überzeitlichen Maßstab klammern möchte.

Arntzen macht an einigen großen Autoren und Romanbeispielen etwas von der Entwicklung, den Strukturen und Gehalten des modernen deutschen Romans sichtbar. Dabei geht er von Goethes „Wilhelm Meister“ aus, der als Typus des traditionellen Romans verstanden werden darf, dessen gesellschaftliche und stilistische Spannungsmomente jedoch bereits auf das Neue verweisen. Individuum und Gesellschaft stehen nicht mehr, wie im Roman des 17. und weithin auch des 18. Jahrhunderts, in einem von vornherein fixierten Verhältnis. Vielmehr suchen sie sich in einem Prozeß der Begegnung und wechselseitigen Durchdringung. Die Handlung verläuft nicht mehr linear, sondern gebrochen, unter verschiedenen Aspekten, doch so, daß Personen und Ereignisse aufeinander und auf eine Mitte zielen. Person- und Welteinheit ist zwar gefährdet, wird aber als Ideal angestrebt und erreicht. Wenn sich nun im Verlauf der folgenden Generationen Wirklichkeit, Gesellschaft, Bewußtsein und Individuum stark verändern, muß sich auch der Roman als deren Darstellung und literarische Spiegelung entsprechend verändern. Th. Mann schildert in den „Buddenbrooks“ den Verfall einer bürgerlichen Familie und Gesellschaft noch mit herkömmlichen rea-

listischen Mitteln. Auf der Stufe des „Zauberberg“ können Darstellung und dargestellte Wirklichkeit jedoch nicht mehr zur Deckung gebracht werden (wie etwa bei Goethe). Geschlossenheit und Einheit wird nur noch in der Darstellung, nicht mehr in der dargestellten Welt erreicht. Der Bildungsroman ist unmöglich geworden. Th. Mann kann nur noch die Erzählung erzählen. Direkter versucht H. Broch eine zeitkritische Bestandsaufnahme und Abrechnung in seiner „Schlafwandler“-Trilogie, geschrieben 1928–31. Hier wird nochmals epische Totalität und, auf dem Weg der Reflexion, eine Analyse der Wirklichkeit versucht. Aber die reflektierenden und essayistischen Einschübe scheinen die Romanform zu sprengen. Das Modell einer Welt der Funktionäre, des Funktionierens, der absoluten persönlichen Verantwortung und des anonymen überpersönlichen Gesetzes stellt Kafka in der grotesken Fabel „Prozeß“ dar. Anders als Broch demonstriert R. Musil den Wirklichkeitszerfall, anders als Kafka Leerlauf und Frustration im „Mann ohne Eigenschaften“. An Stelle ausgehöhlter Tradition sucht er das individuelle Heil durch eine neue, induktive Gesinnung zu begründen, paradiesisches Glück durch die Reise in einen esoterischen Zustand. Utopie und Katastrophe des neuen Zustandes liegen dicht beisammen. Am Beispiel eines schwachen konventionellen Romanes – es handelt sich um „Vanadis, Schicksalsweg einer Frau“ von Isolde Kurz, 1931 – wird das Verfehlen der Wirklichkeit in der Darstellung, das unwahre Erzählen, die billige Handhabung von Klischees und Ornamenten entlarvt.

Arntzen gibt eine Reihe von nützlichen Aufweisen, Beschreibungen, Hinweisen. Wir finden im Ganzen zu wenig Überblick, zu wenig Beziehung der einzelnen Kapitel aufeinander, zu wenig Gliederung und Trennung der Aspekte innerhalb der Kapitel. Die Beobachtungen stehen zum Teil unverbunden da. Grundsätzliche Gestaltungsversuche und Stilprobleme eines Werkes und eines Autors werden zu wenig gezeigt. Textproben werden manchmal mehr addiert als analysiert. Für Th. Manns Erzählhaltung z. B. müßten Gründe vorgebracht, müßte auf das übrige Werk verwiesen werden. Wie kommt Th. Mann dazu, und was bedeutet es, wenn er nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Erzählung erzählen will? Warum wurden die von W. Emrich gegebenen Interpretationshilfen zu Kafka nicht verwertet, wurde E. Kahlers Be-

griff „parabolische Gestalten“ nicht exemplifiziert? Das Literaturverzeichnis am Ende ist als wissenschaftliches unvollständig, als praktisches für die eigene Untersuchung zu wenig benutzt.

P. K. Kurz SJ

Möglichkeiten des modernen deutschen Romans. Hrsg. v. Rolf GEISSLER. Unter Mitarbeit von E. Hülse, H. Poser, Th. Poser. Frankfurt: Diesterweg 1962. 255 S. Hlw. 14,80.

Die Verf. wollen durch ihre Analysen beispielhafte moderne deutsche Romane einer vertieften Lektüre erschließen. Gedacht ist an eine Handreichung vor allem für Lehrer höherer Schulen. Das literarische Schaffen unserer Zeit wird weitgehend vom Roman her geprägt. In der Schullektüre wird Dramen, Novellen, Erzählungen der Vorrang gegeben. Es besteht die Gefahr, daß den Schülern ein wesentlicher Bereich der literarischen Wirklichkeit vorenthalten, der Zugang zur Problematik des modernen Romans und der darin enthaltenen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit nicht erschlossen wird. Die Verf. wählten von den Schriftstellern der vergangenen Generation Th. Mann mit „Doktor Faustus“, A. Döblin mit „Berlin Alexanderplatz“, H. Bröck mit der „Schlafwandler“-Trilogie. Die lebenden Schriftsteller der Nachkriegszeit sind vertreten durch G. Gaiser mit „Schlußball“, M. Frisch mit „Homo Faber“, A. Andersch mit „Sansibar oder der letzte Grund“, H. Böll mit „Billard um Halbzehn“. Jedes Kapitel gibt eine biographische Skizze des Autors, nennt dessen Werke in zeitlicher Reihenfolge, bietet eine beachtenswerte Bibliographie zu Autor und Werk. In mehreren Kapiteln wird jeweils eine ausführliche Inhaltsangabe vorgelegt, werden Struktur, Sprache, Personen, Thematik des Romans aufgezeigt. Einer weiteren Interpretation, Konkretisierung der Aspekte und eigenen Beobachtungen durch den Lehrer und Leser verbleibt reichlich Raum. Ein hilfreiches Buch, das dicht am Text bleibt, sich nirgends in konstruierendem oder esoterischem Wissen gefällt, schlicht aufschlüsselt und mitteilt.

P. K. Kurz SJ

LUKACS, Georg: *Die Theorie des Romans.* Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Neuwied: Luchterhand 1963. 169 S. Lw. 14,80.

Das Werk, das seinerzeit von Max Dvořák

in Wien für die bedeutendste Leistung der geisteswissenschaftlich ausgerichteten Literaturhistorie bezeichnet wurde, begründete den Ruhm des Verfassers. Es wurde 1914/15 geschrieben und erschien als Buch 1920 bei Paul Cassirer in Berlin. Von geschichtsphilosophischen und soziologischen Anschauungen her setzt der Verf. zu einer Theorie über den Ursprung der Formen an. Der Begriff des Epischen, seine Verwandlungen im Verlauf veränderter historischer Bedingungen, die Unterscheidung des Romans von der Epopöe werden herausgearbeitet. Vom Gesichtspunkt der schmälere oder breitere Basis der Seele gegenüber ihrer Außenwelt wird eine zwar vereinfachte, aber immer noch interessante Typologie der Romanformen unternommen. Die Untersuchung enthält Einsichten zur Gestalt und normativen Gesehnung des Romans. Im neuen Vorwort von 1962 distanziert sich der Verfasser von den vereinfachenden Abstraktionen gegenüber dem konkret Geschichtlichen. Als Marxist lehnt er seine damalige bürgerlich-konventionelle Wirklichkeitsauslegung, seine Verschmelzung „von linker Ethik und rechter Erkenntnistheorie“ (16), ab. Was Lukács suchte, war „eine im Wesen der ästhetischen Kategorien, im Wesen der literarischen Formen begründete, historisch fundierte allgemeine Dialektik der Genres, die eine innigere Verknüpfung von Kategorie und Geschichte anstrebt, als er sie bei Hegel selbst vorfand“ (11). Er erkannte bereits „die Problematik der Romanform“ als „Spiegelbild einer Welt, die aus den Fugen geraten ist“ (12). Für den literarisch Interessierten, vorab für den Studenten, ein immer noch wichtiges Buch.

P. K. Kurz SJ

MEYER, Hermann: *Das Zitat in der Erzählkunst.* Zur Geschichte und Poetik des europäischen Romans. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1961. 269 S. Lw. 22,-.

Der Verf., Ordinarius für deutsche Sprache und Literatur in Amsterdam, untersucht, was das literarische Zitat im neueren Roman als Strukturelement bedeutet und leistet. Der Roman, in seiner Keimzelle Vision, muß im weiteren Verlauf vom Autor gemacht werden, wobei stofflich verschiedenartige Elemente zu assimilieren, heterogene einzuschmelzen sind. Zu ihnen gehört das literarische Zitat, dessen Reiz in der jeweiligen Spannung von Assimilation und Dissimilation besteht. Im deutschen Barock-

roman ist das gelehrte Zitat noch autoritativ gemeint und bloß stofflicher Art. Episch integriertes Kunstmittel wurde das Zitat im humoristischen Roman. Schon Rabelais, Cervantes und L. Sterne – deren Hauptwerke der Verf. untersucht – verwandten die Zitate einer vorausgehenden, zu flachem Bildungsbesitz degradierten Bildungsstufe humoristisch, satirisch und grotesk. Rabelais parodiert scholastische und biblische Zitate, Cervantes jene einer unwahr gewordenen literarischen Ritterwelt. Sterne meldet eine umfassendere und geradezu moderne Skepsis gegenüber Bildungsdünkel und dem Wortgebrauch überhaupt an. Im deutschen Roman setzt das integrierte Zitat relativ spät ein. Wieland benutzt es zu witzigen Anspielungen, E. T. A. Hoffmann zu ironischer Beleuchtung einer Figur und des philiströsen Bildungsbesitzes der deutschen Klassik. Fontane charakterisiert die Gesprächspartner seiner Romane durch den Zitatgebrauch. Bei Raabe hat das Zitat leitmotivische und gliedernde Funktion. Den bisherigen Gipfel der Zitierkunst setzte Th. Mann mit seiner zugleich charakterisierenden und leitmotivischen Zitatverwendung.

Meyers Untersuchung ist ein bedeutender Beitrag zur Strukturanalyse und Geschichte des neueren Romans. Das Werk gehört zu den bleibenden literaturwissenschaftlichen Leistungen. Einmal mehr wird deutlich, daß nur der (schon von Goethe geforderte) produktive Leser über eine vordergründige Inhaltlichkeit hinaus die Gestalt eines Kunstromans, und damit den wahren Gehalt wahrnimmt. P. K. Kurz SJ

EMMEL, Hildegard: *Das Gericht in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bern und München: Francke 1963. 168 S. Brosch. 12,80.

Die Gerichtsthematik gehörte im Mittelalter und Barock wesentlich der Gattung des Dramas an. Auffallend häufig begegnet sie in unserem Jahrhundert uns auch in epischen Werken, oft ironisch gebrochen und grotesk verzerrt, manchmal direkt anklagend, meist abgründig fragend. Selten geht es, wie im klassischen Drama, um die Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit. Ende der zwanziger Jahre schwoll die sozial und politisch gerichtete Kritik an der Unzulänglichkeit gerichtlicher Institutionen an. Dichter wie Musil und Brecht zeigten in ihren Modellen die Fragwürdigkeit bloß überkommener

Rechtskodizes und den Experimentcharakter eines Prozesses, welcher die Moral selber zum Problem hat. Die Unfähigkeit des „wertfreien“ Untermenschen zur Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit behandelte Broch. In ihrer schriftstellerischen und stilistischen Haltung so verschiedenartige Romanautoren wie Th. Mann, W. Jens, Gr. Grass enthüllen in profilierten Mittelpunktsgestalten das Hindrängen des mehrschichtigen Bewußtseins zum Selbstgericht. Frisch und Dürrenmatt beleuchten in ihren Stücken die Ungerechtigkeit des bürgerlichen Menschen und das problematische Verhältnis der menschlichen Natur zur Gerechtigkeit überhaupt.

Emmel gebührt das Verdienst, die Breite und Intensität der Gerichtsthematik der großen Autoren unseres Jahrhunderts beschrieben zu haben. Man hätte gerne in einer Einleitung oder in einem Nachwort das Dargebotene in einen größeren Horizont eingeordnet und mit der geschichtlichen Tradition der literarischen Epochen verglichen gesehen. Wissenschaftliche Literatur wurde wenig verwandt. Daß die Thematik der modernen Lyrik nicht ganz fremd ist, wurde nicht erwähnt. P. K. Kurz SJ

Zeitgeschichte

JEAN-NESMY, Claude: *6 000 000 de Morts*. Paris: Desclée de Brouwer 1964. 86 S. FB 48,-.

Der Stellvertreter! Hier eine Stimme aus dem französischen Sprachgebiet zum Hochhuth-Thema. Dom Claude Jean-Nesmy gibt dem deutschen Dramenschreiber zu, daß er einen Stoff aufgegriffen habe, der zu einem erschütternden Drama geeignet ist. Er nennt die von H. behandelte Problematik dreigestuft: 1. Die Gewissensfrage des einzelnen gegenüber einem anonymen, verbrecherischen Kollektiv. 2. Das Schweigen des Stellvertreters. 3. Das Schweigen Gottes.

H. hätte diese dreifache Problematik ineinander verschlingen und im Stellvertreter Christi menschlich gültig zur höchsten Dramatik steigern und in der Tragik verwickelter menschlicher Situationen ausklingen lassen können. H. hat es nicht getan. Er stellt die drei Probleme nebeneinander, und erst der Spielführer muß versuchen, eine innere Einheit des Trauerspiels zu schaffen. Sie gelingt nicht. Eine Mitte, die ein

Ganzes zu ermöglichen scheint, wird nur geschaffen, indem die dramaturgischen Gesetze schwer verletzt werden. Auch Corneille und Racine haben „historische“ Stoffe auf die Bühne gebracht und frei gestaltet, aber immer so, daß kein Zuschauer im Zweifel sein konnte, es handle sich hier um die Übertragung geschichtlicher Namen in eine andere Dimension, die der freien künstlerischen Schöpfung, und nicht um ein Tribunal, vor dem die tatsächlichen geschichtlichen Daten und Täter gerichtet werden sollen. Genau das aber tut Hochhuth. Obschon er in Kommentaren beansprucht, ein allen zur Prüfung dienendes Gewissendrama zu bieten, läßt er den Leser und Zuschauer im Drama selber nicht im Zweifel, daß hier die Persönlichkeit Pius XII. vor sein, des Hochhuth, historisch-sittlich wertendes Gericht gestellt und – abgeurteilt wird. Zu einem solchen Gericht aber fehlen H. die Voraussetzungen. Seine Darbietungen sind im Grunde keine Kunst, sondern Anklagethesen, die historisch zu begründen er nicht imstande ist.

Dom Claude Jean-Nesmy geht diesen Anklagen nach und durchleuchtet die Situation, in der sich damals die Kirche, der Stellvertreter und alle rechtlich Denkenden befanden. Wie konnten unter den damals gegebenen Bedingungen die unabdingbaren Forderungen des Christentums erfüllt werden – und zwar so, daß nicht nur eine von ihnen, sondern alle, soweit menschenmöglich, zu ihrem Recht kämen? Und hat Pius XII. diese Forderungen erfüllt?

Es war unendlich schwer damals, im einzelnen Fall die hier und jetzt richtige Entscheidung zu treffen. Aber darüber läßt der Verf. keinen Zweifel, daß Pius XII. äußerst gewissenhaft vorgegangen ist und daß unter den gegebenen Umständen eine ganz andere Präsenz des Christlichen kaum möglich war. Deutlich weist der Verf. auch auf den Umstand hin, daß unsere Linksintellektuellen es sehr freundlich vermerken, wenn sich die Kirche zu den Christenverfolgungen in den kommunistischen Ländern zurückhaltend äußert, während sie über das gleiche Verhalten gegenüber den Nazis empört sind.

G. F. Klenk SJ

MUTHESIUS, Ehrenfried: *Ursprünge des modernen Krisenbewußtseins*. München: C. H. Beck 1963. 170 S. Lw. 9,80.

Es gibt nach dem Verf. heute kaum eine Sphäre des öffentlichen oder privaten Lebens,

die nicht mit „Krise“ zu etikettieren wäre. Glaubenskrise, Autoritätskrise, Krise der Familie, Krise der Demokratie, Berlin-Krise, Filmkrise, Krise des modernen Romans sind nur Teilbereiche einer umfassenden Situation und eines allgemeinen Bewußtseins der Krise. Muthesius weiß, daß alle geschichtlichen Übergangszeiten Male der Krise trugen. Er zeigt, daß in einer sich verändernden Welt jedesmal, entsprechend der Größe der Veränderung, die alten Proportionen verloren gingen. Das Gleichgewicht der Kräfte mußte neu gesucht, die Labilität durch Anpassung und Korrektur stabilisiert, die individuelle und gesellschaftliche Ganzheit neu erworben werden. Unsere moderne, annähernd totale Krise – ausgenommen vielleicht nur Naturwissenschaft und Technik, die auslösenden Faktoren – wurzeln nach M. weitgehend im Einbruch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis als desintegrierter und desintegrierender Sachlogik. In ihrem Gefolge werden alle Lebensbereiche des Menschen einem umfassenden Depersonalisierungs- und, im weiteren Verlauf, Denaturalisierungsprozeß unterworfen.

Geschichtlich betrachtet, so erfahren wir, verwandte schon Herder das Wort „Krise“ als Begriff. Goethe war nach der Französischen Revolution von einem intensen Krisenbewußtsein durchdrungen. Die Klassiker lebten, genauer besehen, in einem ziemlich problematischen Verhältnis zur Gesellschaft. Aber was bedeutet es, fragen wir, wenn in der Frühromantik die literarische Theorie der künstlerischen Produktion vorausgeht? Doch nicht nur Verlust, sondern notwendiges Ergebnis eines nicht mehr vorhandenen selbstverständlichen Verhaltens zu Welt und Dichtung. Der scharfe Einbruch der neuen Denkweise, des umbrechenden Verhältnisses zu Gesellschaft, Natur und Kunst, hätte an Heine und den Schriftstellern des sogenannten Jungen Deutschland, der Generation um 1830, zwingend gezeigt werden können. J. S. Bachs wunderbare Welt liegt zeitlich vor dem Einbruch des naturwissenschaftlichen Denkens und erscheint deswegen für die neue Situation wenig exemplarisch. Hölderlins mythische Ganzheit erwies sich in ihrer ganzen, Ehrfurcht gebietenden Größe nicht ohne inneren Grund als ohnmächtig für die Begegnung mit der neuen Zeit. Damit deuten wir an, daß Unterscheidungen und die historische Beweislinie strenger geführt werden könnten. Es ist des

Verfassers Verdienst, daß er das Wesen der Krise, den Ursprung der modernen Krisensituation und die verpflichtende Aufforderung, sie in Treue zu den tragenden Mächten gestaltend zu bestehen, in unser Bewußtsein hebt.

P. K. Kurz SJ

ENZENSBERGER, Hans Magnus: *Einzelheiten*. Frankfurt: Suhrkamp 1962. 365 S. Kart. 15,80.

Enzensberger, 1929 in Kaufbeuren geboren, Lyriker und Zeitkritiker, erhielt im Okt. 1963 den Georg-Büchner-Preis. Seine im Sommer 1962 erschienenen Essays sind immer noch lesenswert. Man liest aus zeitlichem Abstand den Zorn ruhiger, die Konfession kritischer. Eine erste Aufsatzgruppe untersucht Produkte der „Bewußtseins-Industrie“. Seziert werden eine Tageszeitung (FAZ), ein Wochenmagazin (SPIEGEL), eine Wochenschau, die Taschenbuchproduktion, ein Warenhauskatalog (NEKKERMANN), der Tourismus. In einer zweiten Themengruppe bezieht E. in literarpolitischen Gegenwartsfragen Stellung. Eine dritte streicht die Tugenden jüngerer Romanschriftsteller der eigenen „Gruppe“ heraus: H. Böll, G. Graß, U. Johnson, M. Walser. Auch die jüdische Lyrikerin Nelly Sachs darf seine Sympathie erfahren. Eine vierte Themenreihe beschäftigt sich mit Prinzipien und Problemen avantgardistischer Literatur, mit der „Weltsprache der modernen Poesie“, den „Aporien der Avantgarde“, der Gegensätzlichkeit von „Poesie und Politik“.

Vieles von diesen Beobachtungen und Analysen wird als Erkenntnis bleiben. Bleiben wird auch die Klage des Künstlers in einer Welt totaler Produktion und des Konsums. Sein Genius macht ihn zum berufenen Rebellen gegen eine Welt aus zweiter Hand. Enzensberger ist als Zeitkritiker zugleich hellsehtig und geblendet, logisch, unlogisch und sophistisch in einem. Daß z. B. Zeitungen schon vor 130 Jahren ihre Nachrichten auswählten und mit Meinung versetzten, müßte er wissen. Daß er selber seinen Gegenstand auswählt, interpretiert und mit eigener Meinung versetzt, müßte er bemerkt haben. Er entlarvt das Trickhafte, Unseriöse und Kaltschnäuzige des SPIEGEL-Stils, jene Spekulation auf primitive Neugier, Neid, Schadenfreude, auf wollüstiges Interesse an schmutziger Wäsche und Schlüssellochgucken. Das hinderte den Angreifer E. jedoch nicht, in dem gleichen Magazin den Posten eines literarischen Starkritikers zu besetzen. Sein Affront

gilt grundsätzlich allen Formen des „establishment“, allen Verfestigungen und aller Inanspruchnahme zementierter Macht. Er verfißt die Freiheit, eine Freiheit, die bedenklich abstrakte, pubeszente, ungeduldige und utopische Züge zeigt. Seine moralische Gebärde begegnet dem Nicht-Ich allzu leicht mit einem glatten Nein und mißachtet die Komplexität des Phänomens – seiner „Einzelheit“ – manchmal schon im Ansatz.

E. gehört dennoch zu den scharfsinnigsten literarischen Kritikern der jüngeren Generation. Er setzt seinen geistigen Preßluftbohrer an zementierte Gebilde. Ein besseres geschichtliches Wissen, ein schärferes Problembewußtsein für komplexe Gegebenheiten, eine reifere Kontrolle des anspringenden Affektes, könnte sein Bohren behutsamer, sein Urteil gerechter, sein menschliches Engagement sympathischer machen.

P. K. Kurz SJ

Musik

PURCELL, Henry: *Geistliche Musik*. Schwann: Düsseldorf (Musica Sacra AMS A 55).

Das Werk des mit 36 Jahren verstorbenen Henry PURCELL (1659–1695) ist von verwirrender Vielseitigkeit: Lieder, Kammermusik, Kirchen-(Anthems) und Bühnenmusiken füllen mehr als 30 Bände. Angesichts der im 17. Jahrhundert oft noch gleitenden Übergänge zwischen geistlicher und weltlicher Musik ist es erstaunlich, wie sicher Purcell auf jedem Gebiet charakterisiert, wie es ihm gelingt, innere Vorstellungen im Klang zu vergegenwärtigen. Aus dem Angebot zu schließen, muß die Nachfrage, muß der Musikbedarf in seiner Zeit sehr groß gewesen sein. Es wurde ja nicht mehr allein bei Hof und in Adelshäusern musiziert, sondern vor allem auch in zahlreichen Sing- und Spielgemeinschaften aus dem Bürgertum. Bedurfte es des Ausgleichs zur Nüchternheit und Härte des Alltags? Selbst an den Wänden der Barbierläden sollen Lauten und Violen zum Zeitvertreib der Wartenden gegangen haben, ja während des großen Brandes in London (1666) sollen viele Familien ihre Virginal- und Violenkästen zuerst geborgen haben. So trifft man in Sammelwerken aus Purcells Zeit immer

wieder auf „Ayres“ und „Songs“ für häusliches Musizieren und diese Gesänge stehen an Unmittelbarkeit des Ausdrucks, an Lebendigkeit und Intensität der Stimmenführung Kompositionen, die mit größerem Aufwand an Mitteln dienen, in nichts nach.

Sehr instruktiv erschließt die Schallplatte „Henry Purcell, Geistliche Musik“ die auf verschiedenen Schaffensgebieten deutlich differenzierende Gestaltungsfähigkeit des großen englischen Musikers. Wohl haben die für Aufführungen in der Chapel Royal geschriebenen Kompositionen prunkvoll-repräsentativen Einschlag, es wurde ja in Anwesenheit des Königs musiziert. Aber gesungen und gespielt wurde zur Ehre Gottes: hier liegt die Ursache, alles andere ist Folge. Wie wäre Purcell sonst der mehrfach sich steigende Jubel des Hallelujah in „My beloved spake“ gelungen, wie hätte er bei vielen anderen Gelegenheiten der Freude am Lobe Gottes immer wieder überzeugenden Ausdruck geben können? Natürlich bietet der Wechsel zwischen vokalen und instrumentalen Partien sowie deren Zusammenklang reiche Möglichkeiten. Purcell nutzt sie dank seiner Klangphantasie. Sie weist ihm neue Wege auch innerhalb musikalischer Traditionen, denen Purcell zeitlebens sich verpflichtet hielt. So in dem Buß-Anthem „Let mine eyes run down“ (Jer 14, 17–22). Hier wirken unter Verzicht auf Streicherbegleitung nur fünf kunstvoll verflochtene oder einander ablösende Stimmen zusammen, der Text „wandert“ durch die Stimmen, im Klang gewinnt die Klage des Propheten unent rinnbare Eindringlichkeit.

Der Vorstoß bis an die Grenze des im Text umrissenen Gebietes, die Ausfüllung seines Innenraumes, kennzeichnet auch die Gesänge für den Hausgebrauch. Beneidenswert, welche Beherrschung mehrstimmigen Singens Purcell bei den Musikfreunden seiner Zeit voraussetzen durfte! Einfache und sehr verfeinert gegliederte Melodien, Beweglichkeit der Stimmführung, Angleichung an Hebungen und Senkungen der Sprache – alles ist mit Sorgfalt aufeinander abgestimmt, um den Textinhalt zu verlebendigen. Einzigartig steht in dieser Gruppe „Saul and the witch of Endor“ (I Sam, 28, 8–20): ein beklemmend düsteres Nachtstück auf der Grenze zwischen Realität und Vision, trotzdem schmerzhaft deutlich durch den Klangkontrast der drei Stimmen – hier gestaltete ein Dramatiker. Und welche künstlerische Ökonomie, die dramatisch

so spannungsreiche Vorgänge im Rahmen einer Szene hält!

Alle Stücke sind stilvoll und klanglich abwechslungsreich musiziert. Die gute Textartikulation sei besonders hervorgehoben. Die Ausführenden sind: Elise Marison & Heather Harper (Sopran), John Witheworth (Falsett), Wilfred Brown, Edgar Fleet & Richard Lewis (Tenor), John Carol Case (Bariton), Richard Standen (Baß), The Ambrosian Singers, Terence Weil (Cello), Arnold Goldsbrough (Cembalo), Hubert Dawkes (Orgel), Goldsbrough Orchestra (Konzertmeister: Emanuel Hurwitz), Leitung: Arnold Goldsbrough.

HÄNDEL, Georg Friedrich: *Geistliche Musik*. Schwann: Düsseldorf (Musica Sacra AMS-L 56).

Geistlicher Musik aus dem 17. Jahrhundert stellt „Musica sacra“ solche aus dem 18. Jahrhundert an die Seite: „Georg Friedrich Händel: *Geistliche Arien*“: Gestalt- und Ausdruckswandel in Werken, in denen sich die Komponisten als künstlerische Exponenten ihrer Epochen dokumentieren.

Händel (1685–1759) hatte bestimmende musikalische Eindrücke in Italien empfangen, der Dramatiker in ihm schenkte der italienischen Oper seine ganze Liebe. Als Theaterunternehmer versuchte er, diese Kunstgattung in England durchzusetzen, und erst der mehrfache Fehlschlag seiner verzweifelten Bemühungen ließ Händel dahin den Weg finden, wo sich seine Genialität voll entfalten sollte: zum Oratorium. In weltlichen und geistlichen Oratorien verströmte er seine melodische Erfindungskraft, seinen rhythmischen Einfallsreichtum. Mit untrüglicher Sicherheit sind die einzelnen Nummern seiner Zyklen aufeinander abgestellt und ergänzen einander zu einem Gesamteindruck, dessen großlinige Einfachheit die Breitenwirkung der Händelschen Oratorienkunst begründete. Denn Händel wollte wirken, wollte erschüttern durch seine Musik, so wie er sich von ihr in Augenblicken der Inspiration erschüttern ließ. Vom kämpferischen Aufruf bis in tiefgläubige Ergebung reicht die Scala, jede Empfindung ist unmittelbar erlebt und mit begnadeter Kraft gestaltet. Formprobleme existierten nicht. Händel genügte die Grundform der italienischen Da capo-Arie, deren Eingangssatz nach einem kontrastierenden Mittelsatz wiederholt wurde. Diese Arienform diente Triumph-

wie Klagegesängen, Aufrufen wie Serenaden als Grundriß. Aber wie individuell geht die Thematik auf die verschiedenen Inhalte ein!

Die neuen Nummern der Schallplatte zeigen das weite Feld, über das Händel gebot. Aus weltlichen Oratorien: die Arie aus dem Schäferspiel „Acis und Galathea“ (1719) mit bukolischen, liebenswürdig-zarten Stimmungen, aus „Semele“ (1743) Jupiters Serenade mit ihrer geradezu „sprechenden“ Melodik, aus „Alexanderfest“ (1736) eine Arie, deren elegant federnde Rhythmik der Musik repräsentativen wie ihrem Text bereiten Ausdruck gibt. Auf Händels vulkanisches Temperament haben die großen Helden und Dulder aus dem Alten Testament besondere Anziehungskraft ausgeübt: Samson, Josua, Judas Maccabaeus, schließlich Jephta, die Zentralgestalt seines letzten Oratoriums. Jede der dargebotenen Arien zeigt entscheidende Augenblicke aus dem Leben der Helden. Mit wenigen Strichen sind die Situationen in den Vorspielen gezeichnet. Die Aussagekraft der Intervalle, den Kontrast zwischen instrumentaler Ein- und Mehrstimmigkeit, die Klangdynamik – alle Mittel setzt Händel ein, um mit Steigerung des Ausdrucks den Eindruck zu vertiefen. Die Klage des in Blindheit vereinsamten Samson, die Verzweiflung, aber auch die Erhebung, das Vertrauen, die Dankbarkeit des Jephta, die kraftvolle Siegesgewißheit des Maccabaeers Judas – sie leben in düsteren und hellen, in zarten und starken Klängen auf.

Richard Lewis (Tenor) singt, begleitet vom London Symphony Orchestra unter Sir Malcolm Sargent, alle Nummern der Aufnahme mit entsprechender Einfühlung und Stimmbeherrschung. Lyrische und dramatische Momente bringt Lewis gleich eindrucksvoll zur Geltung. Seine elastische, in allen Lagen mühelos ansprechende Stimme ist ein Händel-Instrument von seltener Qualität.

BACH, Joh. Seb.: *Die Kunst der Fuge*. Schwann: Düsseldorf (Musica Sacra AMS 44/45). *Höhepunkte der Orgelmusik* (Werke von Bach, Buxtehude, Couperin, de Grigny, d'Aquin). Schwann: Düsseldorf (Musica Sacra AMS 54).

Joh. Seb. Bach hat die Summa seines Fugenschaffens „Die Kunst der Fuge“ ohne Angaben für die klangliche Wiedergabe hinterlassen. Seit 1927 Wolfgang Graeser seine damals aufsehenerregende Bearbeitung des Fugenzyklus

für großes Orchester herausgab, hat man verschiedentlich versucht, die „Kunst der Fuge“ in größeren und kleineren Instrumentalbesetzungen zu spielen. Das Ensemble Wolfgang von Karajan legt nun seine in vielen Konzerten schon erfolgreich aufgeführte Einrichtung für drei Positive als Schallplattenaufnahme vor. Ein Positiv ist eine kleine transportable Orgel ohne Pedal mit beschränkter Registerzahl. Im statischen, unsubjektiven Orgelklang kommen Aufbau und Ablauf einer Fuge gewissermaßen „objektiv“ zur Darstellung. Das Ensemble Wolfgang von Karajan erreicht seine außerordentlich plastische Wiedergabe vor allem durch Hinzuziehung eines Contra-Positivs, das die Baßstimmen zur Geltung bringt und den notwendigen Kontrast zum silbrig-hellen Klang der anderen Stimmen und Instrumente bietet. (Die Instrumente wurden von der Firma E. F. Walcker & Cie., Ludwigsburg/Württemberg, gebaut.) In der Wiedergabe ist jede Klangstarre vermieden – im Gegenteil, es wird sehr lebendig musiziert. Denn so rätselhaft kühn auch Bachs kontrapunktische Kombinationen immer wieder erscheinen, sie sind gefühlte, gelebte Musik, deren Größe durch ihre „Ordnung“ erst faßbar wird. Der Kassetten ist ein sorgfältig redigiertes Heft beigegeben, in dem Karl Hermann Pillney und Wolfgang von Karajan Werk und Wiedergabe eingehend kommentieren. Carl de Nys stellt unter Hinweis auf die Mehrchörigkeit der Venezianer die Einbeziehung des Bach'schen Fugenwerkes in den Gottesdienst sehr zu Recht zur Diskussion.

Höhepunkte der Orgelmusik bringt eine wohl- ausgewogene Zusammenstellung charakteristischer Einzelstücke. Damit wird eine Ergänzung zu den in der Orgelreihe der „Musica sacra“ schon erschienenen Werkzyklen von Bach, Mozart, Lebègue, Messiaen geboten. Als Repräsentanten norddeutschen Orgelstils: Joh. Seb. Bach und Dietrich Buxtehude, beide mit je einem improvisatorischen Werk und je einem Orgelchoral. In diesen Orgelchorälen wird in kunstreicher Polyphonie der Textinhalt gedeutet, die Gefühlsgrundlage, aus der die Musik hervorgeht. Sie ist innig, verhalten, zart und beschwörend in einem – Zwiesprache des Gläubigen mit seinem Gott. Sie verliert weder an Ernst noch Gewicht, wenn Bach auf eine Tenorarie aus einer Choralkantate zurückgreift – musizierte Bach, so geschah es zur Ehre Gottes. Das Gleiche gilt für Buxtehude. Das Gleiche

gilt für beide, wenn sie in freien großen Formen und in mächtiger Klangentfaltung gestalten. Bachs Toccata und Fuge d-moll wie Buxtehudes Fantasie, Fuge und Ciacona C-dur zeugen für die eruptiven Musiziertemperaturen ihrer Komponisten. Welch sicher zupackender Hand aber bedurfte es, um so hervorbrechende Tonkaskaden, so heftige Akkord- und Dissonanzfolgen in einer Form aufzufangen, deren Festigkeit sich in ihrer Elastizität bewahren mußte!

Der improvisatorisch-schweifenden Tendenz deutscher Organistenkunst mit ihrer Neigung zu gewaltsamen Entladungen und Formdehnungen stellen die französischen Orgelmeister ihren romanischen Sinn für Maß, für angemessenes Verhältnis zwischen Aussage und gewählten Mitteln gegenüber. Nicht, als ob nicht auch sie phantasiereiche Improvisatoren gewesen wären – dafür gibt es Zeugnisse genug und gegenwärtig gilt Olivier Messiaen als erlesener Vertreter der Improvisationskunst. Aber Herkunft und gottesdienstliche Funktionen bestimmten die Wege der französischen Orgelmusik: in welche Höhen diese Wege führen konnten, beweisen die eingespielten Werke des großen Couperin und des Nicolas de Grigny. Daneben wirken die Klangspiele eines d'Aquin recht vielseitig, und doch lassen sie den damaligen Zustrom der Besucher begreiflich erscheinen; war der Mann an der Orgel doch ein Mensch wie sie, der seine großen Fertigkeiten gewiß nicht leicht erworben hatte, der jedesmal sein ganzes Können einsetzen mußte, um Erstaunen nicht nur zu erregen, sondern auch wach zu erhalten. Und das tat er mit so naiver Freude an volkstümlichen Melodien und deren Umspielungen, mit so naiver Freude an allerhand Klangkombinationen, die ihm doch immer wieder einfallen mußten, daß diese Freude sich mitteilt als eine leichte heitere Gabe aus dem großen Schatzhaus der Musik.

Daß Gaston Litaize alle Werke mit fulminantem Können spielt, ist angesichts seines Rufes fast selbstverständlich. Erstaunlich aber wirkt die Stilsicherheit, mit der er die spezifische Klangsphäre jedes Stückes trifft und seinen Themen dadurch den Lebensraum für ihre Entfaltung sichert. – Carl de Nys, dem wohl die Konzeption dieser Schallplatte zu danken ist, orientiert einführend über die historische Einordnung der Werke und deren Funktion in ihrer Zeit.

MESSIAEN, Olivier: *Orgelwerke*. Schwann: Düsseldorf (Musica Sacra AMS 40/41).

OLIVIER MESSIAEN (geb. 1908 in Avignon) nimmt schon seit Mitte der dreißiger Jahre eine exponierte Stellung unter den französischen Komponisten der Gegenwart ein und behauptet diese Stellung, manchmal umstritten, noch heute. Als Organist in der Kirche La Trinité in Paris wurde er durch seine Improvisationen berühmt, als Lehrer zog er die begabtesten jungen Musiker in seinen Kreis, als Komponist hat er aus seiner Klangphantasie heraus einen individuellen Klangstil entwickelt. In diesem Klangstil durchdringen sich mitunter Orgel- und Orchesterklang. So erwähnt Carl de Nys in seiner Werkeinführung, daß der Zyklus „L'Ascension“ 1933 als Orchesterwerk entworfen worden ist, die Orgelfassung entstand 1934. Bezeichnend der Untertitel: „méditations symphoniques“. Das meditative Element ist ein Charakteristikum Messiaenschen Schaffens, ob es sich in versunkenem Verharren bei einem Motiv und seinen Umspielungen oder in ekstatischen Anläufen und Steigerungen kundgibt. Selbst die in der französischen Orgelmusik in so glanzvollen Beispielen überlieferte Freude am Schildern, an Tonmalerei wird in die Meditation mit einbezogen. So eindringlich, ja manchmal realistisch Messiaen darstellt, immer bleibt jene unnennbare Kraft spürbar, die hinter den Vorgängen und ihren Schilderungen wirkt. Das wird besonders deutlich in zyklischen Werken („L'Ascension“, „La Nativité du Seigneur“), in denen die einzelnen Szenen nicht aneinandergereiht, sondern als aufeinander bezogene Teile eines religiösen Grunderlebnisses wirken. Ausgedehnte Studien über exotische Scalen und Rhythmen haben Messiaen zu außerordentlicher Differenzierung der rhythmischen Werke geführt. Dadurch erhalten seine Klangfolgen oft etwas Schwebendes, ohne etwa verschwommen zu werden – ob in zarten Mischungen oder in großen Klangmassierungen, immer bleiben die Umrisse klar erkennbar.

Gaston Litaize, seit langen Jahren mit Messiaens Stil eng vertraut, spielt die Werke auf der Orgel von Saint François-Xavier in Paris und erwirbt sich durch diese exemplarische Wiedergabe uneingeschränkte Hochachtung aller Orgelfreunde.

W. Götze

Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie

Hans Bernhard Meyer SJ

Die Fragen, die mit der Erneuerung des Gottesdienstes zusammenhängen, beschäftigen die Kirche nicht erst seit dem Beginn des zweiten Vatikanischen Konzils. Vor allem in Mitteleuropa melden sie sich schon seit Jahrzehnten. Aber es war zunächst ein relativ kleiner, wenn auch ständig wachsender Kreis von Gläubigen, der von ihnen berührt wurde. Durch das Konzil trat die liturgische Erneuerung jedoch für alle Katholiken in ein akutes Stadium und berührt heute jeden, der am Gottesdienst der Kirche teilnimmt. In diesem Zusammenhang sind viele Fragen und Probleme aufgetaucht. Eine gewisse Unruhe hat sich weiter Kreise bemächtigt. Wir möchten mit diesen Darlegungen zu einem fundierten Urteil beitragen. Dazu aber muß man die vom Konzil geforderte Reform des Gottesdienstes in größeren Zusammenhängen sehen. Man muß etwas wissen über die Geschichte der liturgischen Erneuerungsbewegung und ihre Antriebe und Ziele zu verstehen suchen. Erst dann wird es möglich sein, ruhig und objektiv zu urteilen, über Wert oder Unwert der bereits getroffenen oder von manchen geforderten Änderungen zu entscheiden und berechnete Vermutungen oder Wünsche vorzubringen, die den weiteren Verlauf der Entwicklung betreffen.

Die durch das Konzil eingeleitete Liturgiereform kann nur in diesem größeren Zusammenhang recht verstanden werden. Es geht darum, eine Form des Gottesdienstes zu finden, die bei aller unbedingten Treue gegenüber der Stiftung Jesu und bei aller Ehrfurcht vor geschichtlich gewachsener Tradition dem Menschen unserer Tage den Zugang zu den Quellen des Heils öffnet und ihn einlädt, einzutreten und teilzunehmen an jenem Dienst der Kirche, der Gott die Ehre gibt und den Menschen das Heil vermittelt. Um zu begreifen, warum auch die Frage der gottesdienstlichen Reform so dringlich wurde, daß das Konzil sich mit ihr befaßte, ist es notwendig, einen kurzen Blick in die Geschichte zu tun.

Der Gottesdienst der Kirche wurde entscheidend von jenen Epochen geformt, die wir christliches Altertum und Mittelalter nennen. Unsere Vorfahren, die am Beginn des Mittelalters Christen wurden, waren der Kultur des Römerreiches weit unterlegen. Mit großem Eifer eigneten sie sich, so gut sie konnten, die klassische Bildung an und übernahmen den lateinischen Gottesdienst der Römischen Kirche. Da nur die Gebildeten, vor allem der Klerus, lateinkundig und viele liturgische Riten und Gebräuche unter einem anderen Himmel entstanden waren, entwickelte

sich im Lauf des Mittelalters eine ausgesprochene Klerusliturgie, zu deren innerstem Kern das Volk kaum Zugang fand. Daher entfaltete sich ein reiches Andachtswesen teils innerhalb, vor allem aber außerhalb der offiziellen Liturgie. Prozessionen, Bittgänge, Wallfahrten, Salveandachten, geistliche Spiele und viele andere volkstümliche Formen religiösen Lebens blühten allenthalben auf, ja überwucherten mit der Zeit den kirchlichen Gottesdienst. Rosenkranz, Kreuzweg, Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien nährten und bestimmten viel mehr die Frömmigkeit des einfachen Volkes und schließlich auch des Klerus, der ja aus diesem Volke kam, als die offizielle lateinische Liturgie.

Die Reformatoren protestierten im 16. Jahrhundert energisch gegen diesen Zustand und entwickelten aus den gottesdienstlichen Traditionen des Mittelalters eine einfachere Liturgie, die anfangs noch vielfach lateinisch, schließlich aber ganz in der Volkssprache gehalten wurde. Weil die Reformatoren aber nicht nur den Wildwuchs beschnitten, sondern auch den lebendigen Stamm des katholischen Gottesdienstes angriffen, mußte die Kirche gegen sie Stellung beziehen. Die Liturgie wurde damals auf Veranlassung des Trienter Konzils von vielen Auswüchsen gereinigt. Man begnügte sich aber mit einer Säuberung, ohne am traditionellen Bestand etwas zu ändern.

Mit dem Reformationsjahrhundert begann die Neuzeit. Neue Kontinente wurden entdeckt. Auf dem Gebiet der Wirtschaft, des Handels, später der Technik und der Industrie kam eine immer rascher voranschreitende Entwicklung in Gang. Der Lebensstil und das Lebensgefühl der Menschen änderte sich in immer schnellerem Tempo. Wissenschaft und Kultur schritten mit einer bis dahin unerhörten Schnelligkeit von einer Entdeckung zur andern, von einer Epoche zur anderen fort und veränderten das geistige Antlitz der alten Welt. Kriege und Revolutionen erschütterten den europäischen Kontinent und zogen in unserem Jahrhundert schließlich die ganze Welt in ihren Bann. Die Kirche aber beharrte auf vielen Gebieten, solange und so gut sie konnte, beim Alten. Sie verlor zwar eine weltliche Machtposition nach der andern. Sie wurde auch tief hineingezogen in die geistigen und weltanschaulichen, in die sozialen und politischen Auseinandersetzungen. Aber die entscheidenden Fortschritte auf dem Gebiet der Kultur, der Wissenschaft, der Technik vollzogen sich nicht mehr, wie es im Mittelalter gewesen war, innerhalb, sondern außerhalb ihrer bergenden Mauern, ja oft gegen ihren Widerstand.

Es hat gewiß auch etwas Imponierendes, wenn man sieht, wie inmitten all dieser Wandlungen und Umstürze die Glocken zahllose Gläubige wie eh und je zum Gottesdienst rufen; zu einem Gottesdienst, der im feierlichen Gewand einer bald zweitausendjährigen Geschichte einherschreitet, der wie ein ruhiger Hafen die von den Wirren der Zeit umhergetriebenen Menschen aufnehmen und ihnen Ruhe und Geborgenheit schenken will. Aber es sind immer weniger Menschen, die den Zugang finden. Zuerst blieb die aufgeklärte und liberal gewordene Intelligenz dem kirchlichen Leben fern. Und seit dem letzten Jahrhundert setzte ein immer

rascher werdender Abfall der Massen ein. In den Augen vieler wurde die Kirche zu einer Art Naturschutzgebiet für die immer seltener werdenden Exemplare der mittelalterlichen Fauna und Flora. Vielen scheint es nur noch eine Frage der Zeit, bis auch sie dem völlig veränderten Klima zum Opfer fallen.

Es hat in der Kirche immer wache Geister gegeben, die diese Entwicklung klar gesehen und sich bemüht haben, ihr zu steuern. Die Päpste haben, vor allem seit Leo XIII., große Anstrengungen unternommen, die Kirche in die lebendige Auseinandersetzung um die Formung der modernen Welt einzuschalten. Ihre Bemühungen waren nicht vergebens. Kirche und Papsttum gewannen neues Ansehen. In unseren Tagen ist die Kirche des zweiten Vatikanischen Konzils wieder in einer Breite und Intensität mit der modernen Welt ins Gespräch gekommen, die man kaum zu erhoffen wagte. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Entwicklung der letzten Jahrzehnte in ihrer ganzen Breite darzustellen. Wir beschränken uns auf den Fragenkreis der liturgischen Erneuerung. Was ging vor sich? Wie kam es zur Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanums?

Schon vor, während und nach dem Beginn der Reformation gab es innerhalb der Kirche Bestrebungen, die auf eine Reform abzielten und der Liturgie der Kirche eine größere Verständlichkeit und Volksnähe sichern wollten. Aber Reformation und Restauration vereitelten ihren Erfolg. Den Reformbestrebungen der Aufklärungszeit war dasselbe Schicksal beschieden, weil sie trotz mancher guten Ansätze zu sehr vom Rationalismus der Zeit abhängig und durch antirömische Affekte belastet waren. Die Entscheidung des Trienter Konzils, die offizielle Liturgie der Kirche unangetastet zu lassen und das Mißtrauen gegenüber dem weithin unkirchlichen Geist dieses Zeitalters waren stärker als alle Versuche, das immer altertümlicher werdende Gewand des kirchlichen Gottesdienstes zu erneuern.

Einen neuen Ansatz zur Verlebendigung des liturgischen Lebens brachte im 19. Jahrhundert die Romantik. Freilich trug diese Bewegung stark restaurative, ja geradezu reaktionäre Züge. Man hatte genug von der platten Vernünftigkeit der Aufklärung und begeisterte sich für die von der Religion durchformte, universale und geschlossene Welt des Mittelalters. Die lateinische Liturgie der Mönchs- und Kathedralkirchen in ihrer feierlich-geheimnisvollen Hochform wurde zum Ideal. Dom Prosper Guéranger (1805–1875), seit 1837 erster Abt des von ihm erneuerten Benediktinerpriorates Solesmes in Nordfrankreich, schuf dort ein Zentrum für die Pflege der reinen, römisch-lateinischen Liturgie und setzte sich vor allem für die Pflege des Chorals ein. Zahlreiche Abteien wurden ähnlich wie Solesmes in den letzten Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg zu Pflegestätten einer hochstehenden, aber ganz und gar traditionellen Liturgie, deren Schönheit vor allem an den Hochfesten des Kirchenjahres, zumal in den Kar- und Ostertagen, auch viele Laien anzog. Im deutschen Sprachraum übte vor allem die 1863 gegründete Abtei Beuron einen großen Einfluß aus, der durch die Tochtergründungen von Maredsous und Mont César bald auch nach Belgien übergriff. Im Jahre 1884 er-

schien die erste Auflage des von dem Beuroner Mönch Anselm Schott herausgebrachten deutschen Meßbuches, das den lateinunkundigen Laien das Verständnis und die Mitfeier der Meßliturgie erleichtern sollte. Seit 1913 schaltete sich unter dem bedeutenden Abt Ildefons Herwegen auch Maria Laach in die liturgische Bewegung ein.

Diese Bewegung erfaßte zunächst nur eine dünne Schicht Gebildeter, die sich für das klassische Maß und die feierliche Würde der römischen Liturgie begeisterten. Man beschäftigte sich mit der Geschichte der Liturgie, um tiefer in ihr Verständnis einzudringen, und man lernte in der Nachfolge der großen Liturgiewissenschaftler des 19. Jahrhunderts das christliche Altertum kennen und schätzen. Nicht mehr die Klerusliturgie des lateinischen Mittelalters, sondern die lebendige Volksliturgie der Frühzeit wurde mehr und mehr zum Leitbild. Vor allem begann auch bald in Maria Laach die theologische Besinnung auf das innere Wesen der liturgischen Feier. Odo Casel (1886–1948) versuchte mit seiner bis heute fruchtbar weiterwirkenden Mysterienlehre den theologisch-geistlichen Gehalt der Liturgie ins Licht zu setzen und wirkte damit der Gefahr einer rein juridisch-rubrizistischen oder ästhetischen Auffassung entgegen. Aber es fehlte der Bewegung noch an Breitenwirkung. Sie erfaßte nicht das gottesdienstliche Leben der Pfarren. Der Anstoß dazu kam von einer anderen Seite.

Mit Pius X. bestieg im Jahr 1903 ein Seelsorger den päpstlichen Thron, der tief davon überzeugt war, daß „die tätige Teilnahme der Gläubigen an den christlichen Mysterien die erste und unerläßliche Quelle des christlichen Geistes“ sei (Motu proprio vom 22. 11. 1903). Weil er die Gläubigen zu einer lebendigeren Teilnahme am Gottesdienst führen wollte, erließ er 1905 das Dekret über die häufige Kommunion und 1910 das über die Frühkommunion der Kinder. Er verfügte eine Reform des Breviers und wollte auch die Meßliturgie umgestalten. Diese Absicht wurde freilich durch den Ausbruch des ersten Weltkrieges und den Tod des Papstes vereitelt.

Inzwischen wurde die „liturgische Bewegung“ geboren; eine Bewegung, die den Reichtum des gottesdienstlichen Lebens für die breiten Massen des Kirchenvolkes zu erschließen trachtete und sich nicht damit zufrieden gab, daß es da und dort Zentren der Liturgiepflege gab, die einer kleinen Elite die Möglichkeit boten, tiefer in den Geist der Liturgie einzudringen. Es war auf dem Katholikentag zu Mecheln 1909, wo der belgische Benediktiner Dom Lambert Beaudouin, der nach acht Jahren Seelsorgearbeit als Weltpriester 1906 Mönch der Abtei Mont César in Löwen geworden war, den ersten Anstoß gab. „Il faudrait démocratiser la Liturgie“, so sagte er einmal. Die Liturgie muß wieder unter das Volk, hieß das. Sie darf nicht länger ein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Alle sollen sie verstehen und aktiven Anteil an ihr nehmen lernen.

Der erste Weltkrieg unterbrach zunächst die begonnene Entwicklung, aber er schuf auch Kontakte zwischen den Menschen verschiedenster Bevölkerungsschich-

ten und vermittelte ihnen ein starkes Gemeinschaftsbewußtsein. Nach dem Krieg vollzog sich in Deutschland ein entscheidender Vorgang: Jugendbewegung und liturgische Bewegung fanden zueinander. Ein neues Kirchenbewußtsein wuchs in den katholischen Jugendbünden heran und drängte gerade auch im Gottesdienst zu echten Gemeinschaftsformen. Romano Guardini und seine jungen Freunde im Quickborn, junge Priester und Laien in andern Bünden, eine immer wachsende Zahl von Pfarreien öffneten sich dem Verlangen nach einer wahrhaft gemeinschaftlichen Feier der Liturgie. Seit dem Jahr 1920 trat die „Gemeinschaftsmesse“ ihren Siegeszug an. Damals schrieb Josef Kramp SJ, der wie Guardini dem Laacher Kreis um Abt Herwegen eng verbunden war, seine Einführung in die Messe „Meßliturgie und Gottesreich“, die in zwei Jahren fünf Auflagen erlebte.

In Österreich war vor allem der Augustinerchorherr von Klosterneuburg, Pius Parsch, der aus dem ersten Weltkrieg mit der lebendigen Überzeugung heimkehrte, daß Bibel und Liturgie als die eigentlichen Quellen christlichen Lebens dem Volk wieder vertraut werden mußten. Nach einigen Seelsorgejahren in Wien gründete er die aus einem Bibelkreis entstandene liturgische Gemeinde St. Gertrud, gab seit 1920 zahlreiche liturgische Texte heraus, schrieb das in vielen Auflagen und Übersetzungen verbreitete „Jahr des Heiles“ und gründete die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ (seit 1926). Die „Chormesse“ (seit 1920; eine erweiterte Form der Betmesse) und die Betsingmesse, die auf dem Wiener Katholikentag 1933 ihre Feuerprobe bestand, nahmen von St. Gertrud ihren Ausgang.

In Deutschland waren es vor allem die Burg Rothenfels und das Leipziger Oratorium, manche Studentengemeinden und einzelne Pfarren, wo in den zwanziger Jahren die neuen liturgischen Gemeinschaftsformen erprobt wurden. Der Durchbruch in die breiteste Öffentlichkeit aber ist vor allem mit dem Namen des Generalpräses des katholischen Jungmännerverbandes, Ludwig Wolker, verbunden. Als er zu Beginn der dreißiger Jahre der liturgischen Bewegung Zugang zu den großen katholischen Jugendverbänden öffnete, als das „Kirchengebet“ (1928) und das „Kirchenlied“ (1938) in vielen tausend Exemplaren verbreitet wurden, war bald der größte Teil der gesamten Jugend und des jüngeren Klerus für die Sache der liturgischen Bewegung gewonnen. Die lebendige Erfahrung der Gemeinschaft, wie sie die Jugendverbände vermittelten, setzte sich immer stärker in ein neues Kirchenbewußtsein um und fand in der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier, vor allem der heiligen Messe, lebendigen Ausdruck. „Das alles aber war providentiell für die Zeit der nationalsozialistischen Bedrückung und des zweiten Weltkrieges, als jede äußere Betätigung der Kirche unmöglich war. Damals schöpften in der Tat Millionen in der Heimat, an den Fronten und in Lagern verschiedenster Art ihre Kraft aus den Gottesdiensten der Kirche. Damals schlug das Herz der Kirche Deutschlands in ihren Gottesdiensten.“¹

¹ Joh. Wagner, Fünfzig Jahre Liturgische Bewegung, in: Unser Gottesdienst (Freiburg 1960) XIII.

Es fehlte freilich auch nicht an Schwierigkeiten und Spannungen. Das zu allen Zeiten neu auftauchende Generationenproblem, neue Auffassungen in seelsorglichen und theologischen Fragen drohten zwischen den jungen, vorwärts drängenden Kräften und der älteren, an die Tradition gebundenen Generation eine Kluft aufzureißen. Die damit verbundenen Kämpfe wurden vor allem auf dem Boden der Liturgie ausgetragen, weil man sich in der Nazizeit außerhalb der Kirchenmauern ohnedies nirgends recht rühren konnte. Übertreibungen auf der einen und starres Festhalten am Alten auf der andern Seite verschärften die Gegensätze. Anfang der vierziger Jahre erreichte die Krise ihren Höhepunkt, und manche fürchteten schon, die liturgische Bewegung würde an ihr zerbrechen. Am 18. Januar 1943 schrieb der streitbare und zäh am Althergebrachten festhaltende Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, einen langen Brief „An den hochwürdigsten großdeutschen Episkopat“, der in 17 Punkten Klage über Neuerungen „auf dem Gebiet der katholischen Glaubenslehre und Liturgie“ führt. Die rücksichtslosen Jungen, die „liturgisch Bewegten“ und ihr Zurückgreifen auf Formen der alten Kirche, die Überbetonung des allgemeinen Priestertums, die These, daß zur heiligen Messe „in ihrer Ganzheit, um nicht zu sagen Wesenheit“ auch die Kommunion der Gläubigen gehöre, die allenthalben um sich greifende Überbetonung des Liturgischen und der Gemeinschaftsmesse („Ich werde die Gemeinschaftsmesse immer nur als etwas am Rande liegendes und als eine Zeiterscheinung betrachten“), das Bestreben, die deutsche Sprache sogar in der Messe einzuführen, diese und andere Forderungen werden mit scharfen Worten angegriffen, die den Klagen und Befürchtungen vieler, vor allem älterer Priester und Laien Ausdruck verliehen.

Aber es kam nicht zu dem befürchteten Bruch. Das Anliegen der liturgischen Bewegung hatte auch im Episkopat seine Fürsprecher. Vor allem Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB von Passau und Bischof Albert Stohr von Mainz nahmen sich ihrer an und riefen mit der „Liturgischen Kommission“ ein zentrales Beratungs- und Studiengremium ins Leben, das fruchtbare Arbeit leistete. Auf wissenschaftlichem Gebiet waren es vor allem die tiefgehenden, ganz aus pastoralem Geist entstandenen liturgiegeschichtlichen Studien J. A. Jungmanns SJ, die den echten Zusammenhang der Erneuerungsbewegung mit der besten abendländischen Liturgietradition erhärteten und sie einerseits gegen ungerechtfertigte Angriffe sicherten, andererseits aber auch einem willkürlichen Wildwuchs den Boden entzogen. Nicht zuletzt muß aber auch anerkannt werden, daß weder der deutsche Episkopat noch Rom vorschnell in den Streit der Meinungen eingriffen, sondern zuwarteten, bis sich die Dinge von innen her klären würden.

Im Jahr 1947 gab dann Pius XII. durch die große Liturgieenzyklika „*Mediator Dei*“ der Bewegung die päpstliche Bestätigung ihrer Freiheit und Berechtigung. Zahlreiche volkssprachliche Ritualien wurden von Rom anerkannt. Unter ihnen ragt vor allem das deutsche Einheitsrituale (1950) hervor, das für viele andere Länder zum Vorbild wurde. Im Jahr 1951 wurde versuchsweise die Osternacht-

feier erneuert. 1953 und 1957 kamen Erleichterungen des Nüchternheitsgebotes (vor allem wegen der während des Krieges eingeführten und immer häufiger werdenden Abendmessen). 1955 erfolgte die Erneuerung der gesamten Kar- und Osterliturgie. Im selben Jahr wurden die bis dahin geltenden Rubriken zum ersten Mal vereinfacht, und 1960 erschien der neue Rubrikenkodex, der das Dickicht der liturgischen Gesetzgebung energisch lichtete und weitere Vereinfachungen mit sich brachte. Das Jahr 1956 hatte in Assisi den ersten internationalen pastoralliturgischen Kongreß gesehen, und 1959 wurde in Nimwegen der Kongreß für „Mission und Liturgie“ abgehalten, auf dem zahlreiche Missionsbischöfe zusammen mit Fachleuten aus aller Welt schon im Blick auf das kommende Konzil über die Möglichkeiten einer Reform der Liturgie berieten.

Alle hier kurz aufgeführten Daten zeigen, daß sich die Erfüllung dessen anbahnte, was der heilige Seelsorgspapst Pius X. begonnen hatte, aber selbst nicht vollenden konnte: die Erneuerung des Gottesdienstes; eine Erneuerung, die die Schätze der Liturgie dem Volk wieder aufschließen und zugänglich machen, die Klerus und Volk gemeinsam um den Altar versammeln und helfen sollte, jedem an seinem Platz und auf seine Weise die Möglichkeit zu geben, die heiligen Geheimnisse des Glaubens verstehend und tätig mitzufeiern. Das Verlangen, nicht bei der „liturgischen Erneuerung“ stehen zu bleiben, sondern zur Erneuerung der Liturgie fortzuschreiten war vor allem in den Stammländern der liturgischen Bewegung in Europa lebendig. Aber wie der Kongreß in Assisi und erst recht der von Nimwegen zeigten, breitete es sich rasch auch auf andere Länder und Kontinente aus; rascher, als die einen zu hoffen und manche andere zu fürchten gewagt hatten.

Dieses Verlangen kam nicht von ungefähr. Es entstammte nicht der Willkür einzelner oder bloßer Neuerungs sucht. Seit einem Jahrhundert hatte die Liturgiewissenschaft immer genauere Kenntnis über das Entstehen und die Geschichte der Römischen Liturgie zutage gefördert. Dabei hatte sich herausgestellt, daß die einfachen, klaren Formen des Anfangs im Lauf der Jahrhunderte von vielfältigen An- und Umbauten verdunkelt oder gar zerstört worden waren, so daß schließlich nur noch der „archäologisch“ gebildete Fachmann sich in diesem verwinkelten Gemäuer zurechtfinden konnte, das zudem seit der Reformation unter so strengem Denkmalschutz stand, daß keinerlei Veränderungen gestattet wurden, mochten sie auch noch so sehr den veränderten Zeitverhältnissen entsprechen.

Aber es gab nicht nur die Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft, sondern auch die praktischen Erfahrungen der liturgischen Bewegung, die immerhin schon ein halbes Jahrhundert zurückreichten. Man hatte sich ehrlich bemüht, die bestehende Liturgie, so wie sie war, wieder lebendig zu feiern. Doch gerade bei diesen praktischen Versuchen zeigte sich immer deutlicher, wie ungeeignet vielfach die alten Formen waren, wenn man zu einer leicht zugänglichen gemeinschaftlichen Feier der christlichen Glaubensgeheimnisse kommen wollte. Die Volksfrömmigkeit hatte

sich ja nicht ohne Grund am Rand einer Liturgie angesiedelt, die im Lauf der Jahrhunderte immer fremder und unzugänglicher geworden war. Wenn man diese gefährliche Entwicklung rückgängig machen wollte, bei der die Liturgie zu einem blutarmen Zeremonienwesen zu erstarren drohte und die Volksfrömmigkeit die zentralen Geheimnisse des Glaubens fast aus den Augen verloren hatte, dann mußten Liturgie und Volk wieder zusammenfinden. Das aber war nur möglich, wenn der mit einer fremden Sprache und altertümlichen Zeremonien versiegelte Bau von manchem befreit und nicht nur den Kennern, sondern den breiten Schichten des Kirchenvolkes zugänglich gemacht wurde. Anders war die von Dom Beaudouin geforderte und immer dringlicher werdende „Demokratisierung“ der Liturgie nicht zu erreichen.

Dringlich war die Öffnung vor allem auch deswegen geworden, weil sich immer mehr zeigte, daß der seit den Zeiten des Mittelalters beträchtlich intensivierte religiöse Bildungs- und Unterrichtsbetrieb allein nicht imstande war, den Verlust an religiöser Substanz aufzuhalten. Was im Leben wirklichen Wert haben und echte Motivkraft gewinnen soll, das darf eben nicht nur gewußt, es muß erfahren, erlebt, durchkostet werden. Für die feiernde Gemeinde und für den einzelnen Gläubigen werden die Geheimnisse des Glaubens im Gottesdienst zur erlebten, Herz, Gemüt und alle Sinne ergreifenden Erfahrung. Freilich nur dann, wenn dieser Gottesdienst in einem guten Sinn modern ist und den Menschen von heute unmittelbar „anspricht“.

Das war vielen klar. Aber als das zweite Vatikanische Konzil zusammentrat, fragte man sich doch sorgenvoll, ob es so viele seien, daß wirklich ein Durchbruch in Richtung auf eine durchgreifende Reform des Gottesdienstes zustande käme. Diese Sorge verstärkte sich noch, als klar wurde, daß das Liturgieschema als erstes behandelt werden sollte. Doch dann trug die kluge und besonnene Arbeit der vorbereitenden Kommission ihre Früchte. Man hatte einen Entwurf ausgearbeitet, der bewußt alle zu weit gesteckten Forderungen vermied, um einer möglichst großen Zahl der Konzilsväter die vorbehaltlose Zustimmung zu erleichtern. Man nahm im Lauf der Beratungen mit äußerster Sorgfalt Bedacht auf alle schriftlich oder mündlich vorgebrachten Einwände und Vorschläge der Konzilsteilnehmer, und auf diese Weise entstand die Liturgiekonstitution, die schließlich in der Schlußabstimmung vom 22. November 1963 mit der überwältigenden Mehrheit von 2158 gegen 19 Stimmen angenommen wurde. Als Papst Paul VI. dann am 4. Dezember die Konstitution über die heilige Liturgie promulgierte, war die Freude über diese erste reife Frucht des Konzils groß. J. A. Jungmann SJ, der am Zustandekommen der Konstitution maßgeblich beteiligt war, schrieb in der Einleitung zur lateinisch-deutschen Ausgabe: „Ein großes Werk, von dem vor wenigen Jahren noch niemand geträumt hat, ist glücklich vollendet. Ein Frühling, der vor einem halben Jahrhundert ins Land gezogen und überall mächtig aufgeblüht ist, hat seine Erfüllung gefunden in einer reichen Ernte.“

Ein großes Geschenk Gottes ist in unsere Hände gelegt worden; ein Geschenk Gottes und doch zugleich ein Werk, an dem Menschenhände geformt und gebildet haben; ein Werk wiederum aus Menschenhand und doch voll von den Lebenskräften, die Gott seiner Kirche geschenkt hat.“²

Was macht nun eigentlich dieses Konzilsdokument so bedeutsam? Wir können und wollen hier nicht so sehr auf einzelne Reformen eingehen, zumal die Konstitution darin sehr zurückhaltend ist. Es sollen vielmehr einige Grundlinien hervorgehoben werden, aus denen die Richtung deutlich wird, in der die Reform verlaufen soll.

Da ist zunächst der Bruch mit dem seit dem Tridentinum geltenden Prinzip der Unveränderlichkeit der römischen Liturgie. Damit ist die Bahn für eine wirkliche Erneuerung des Gottesdienstes freigegeben, die den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung trägt. Es bleibt abzuwarten, mit wieviel Mut und Konsequenz diese Öffnung nach vorn ausgenutzt werden wird; aber es besteht begründete Hoffnung, daß unser Gottesdienst in Zukunft nicht mehr einem Museum gleichen wird, in dem man pietätvoll die Überbleibsel der Vergangenheit aufbewahrt, ohne allzuviel Rücksicht darauf, ob die heute lebende Generation mit ihnen etwas anzufangen weiß oder nicht. Es heißt im Text der Konstitution (Art. 34): „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“ Dieses Ziel wird sich ohne mutige und manchmal tiefgreifende Reformen nicht erreichen lassen. Reformen, die inzwischen schon von einem Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia beraten und vorbereitet werden, dessen Zusammensetzung zu berechtigten Hoffnungen Anlaß gibt³.

Ein weiterer bedeutender Grundsatz der Liturgiekonstitution liegt in dem vollen Ja zur Vielfalt der Riten und zur Berechtigung des Brauchtums verschiedener Völker und Kulturen. Seit dem Tridentinum bestand in der Kirche eine starke Tendenz zur Vereinheitlichung und Zentralisation des gottesdienstlichen Lebens. Innerhalb des lateinischen Ritus verschwanden mehr und mehr die alten Sonderriten der verschiedenen Kirchengebiete und Diözesen, die vor der Reformation sehr vielfältig und oft, wenn auch nicht immer, ein wirklicher Reichtum gewesen waren. Aber auch die außerlateinischen Riten (z. B. der unierten Ostkirchen) duldeten man nur ungern und versuchte immer wieder, sie einzuebnen und zu latinisieren. Es bedeutet eine klare Abkehr von dieser Haltung, wenn jetzt „die heilige Mutter

² Aschendorff: Münster 1964, 2.

³ Den Vorsitz führt Kardinal Lercaro, Sekretär ist der Vinzentiner P. Bugnini, der sich als Sekretär der vorbereitenden Kommission große Sympathien und Verdienste erworben hatte, aber seltsamer Weise nicht Sekretär der Konzilskommission geworden war und außerdem mit dem Abschluß der Arbeiten in der vorbereitenden Kommission seine Professur an der Lateranuniversität verlor.

Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt“, ihre Erhaltung, Förderung und Kräftigung fordert (Art. 4). Aber auch innerhalb des lateinischen Ritus soll einer größeren Vielfalt Raum gegeben werden: „In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Völker“ (Art. 37). Daher ist, „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen, berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen“ (Art. 38).

Im Zusammenhang mit der bejahten Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens steht der Wille zur Dezentralisation der Rechtsbefugnisse in gottesdienstlichen Fragen: Art. 22 § 1. „Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu. Diese Autorität liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof.“ § 2. „Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es, auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen.“ Die hier vorgesehenen Rechte der Bischöfe und der Bischofskonferenzen müssen freilich erst kirchenrechtlich festgelegt werden, ehe sie ausgeübt werden können. Vorläufig und für einige Punkte ist das in dem *Motu proprio* Pauls VI. „*Sacram liturgiam*“ vom 25. Januar 1964 geschehen. Eine allgemeine und umfassende Regelung wird wohl erst die vorgesehene neue Kodifizierung des kirchlichen Rechtsbuches bringen. Immerhin ist jetzt schon klar, daß die Kirche gewillt ist, den unter der Leitung der Bischöfe stehenden örtlichen oder nationalen Teilkirchen so viele Rechte einzuräumen, wie nötig sind, um eine wirksame Anpassung des gottesdienstlichen Lebens an die örtlichen Verhältnisse zu ermöglichen.

Hinter diesem Willen zu einer gesunden Dezentralisation steckt nicht nur ein rein praktisches Anliegen, sondern ein wichtiger kirchen- und liturgietheologischer Grundsatz. Kirche ist in ihrer konkreten Gestalt nicht zuerst und vor allem die kirchliche Hierarchie, die im Papst und den römischen Behörden ihre Spitze hat, sondern die Versammlung der Gläubigen, zu deren Dienst die hierarchischen Führungsorgane berufen sind. Dementsprechend ist der Gottesdienst der Kirche „in seinem eigentlichen Sinn wesentlich derjenige, den die Versammlung der Gläubigen unter der Führung des von oben berufenen und beauftragten Priesters vollzieht“⁴. Aus dieser Sicht gewinnt die gottesdienstliche Feier der um ihre Priester versammelten Gemeinde eine zentrale Bedeutung. In ihr vollzieht sich der Gottesdienst der Kirche, und die regelnde und ordnende Tätigkeit der kirchlichen Hierarchie erfüllt in ihrer liturgischen Gesetzgebung diesem Gottesdienst gegenüber eine dienende Funktion.

⁴ Jungmann a.a.O. 3.

Ein weiterer Grundzug der Liturgiekonstitution liegt in der vertieften theologischen Auffassung der Liturgie. Nach ihr „ist die Liturgie der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (Art. 10). Es wäre völlig unzureichend, wenn man, wie es allzulange geschehen ist, unter Liturgie nichts anderes verstünde als die Summe der äußeren Riten und Zeremonien und die Bestimmungen der kirchlichen Autorität (Rubriken, liturgische Gesetzgebung), durch die sie geregelt werden. Statt dessen betrachtet die Konstitution „die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt, als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen“ (Art. 7). In der Liturgie begegnet die Kirche unter ihrem Haupt, Christus, und im Heiligen Geist dem Vater, wird von Gott geheiligt und bringt ihm ihren Dienst dar in Dank, Lobpreis und Opfer. In ihr ist Christus gegenwärtig in der Person des Priesters, der seine Stelle vertritt, in den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten, im Wort der Schrift und im Beten und Singen der Gläubigen, „er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.‘“ (Art. 7) Aus dieser Auffassung vom Wesen und von der Wirksamkeit der Liturgie fließen letzten Endes alle Forderungen des Konzils nach einer lebendigen und verstehenden Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst, nach entsprechender liturgischer Bildung des Klerus und des Volkes und nach einer Gestaltung des Gottesdienstes, der in Sprache und Ritus allen zugänglich ist.

Vor allem wegen der hier besprochenen Grundlinien für die künftige Reform ist die Liturgiekonstitution von vielen so freudig begrüßt worden. Wer nicht nur an den Augenblick denkt, sondern weiter schaut, der sieht, daß hier Türen aufgetan wurden, durch die wir voll Hoffnung und Vertrauen in eine neue Zeit schreiten können. Wenn die Möglichkeiten ausgenutzt werden, die durch die Konstitution eröffnet wurden, dann kann und wird der Gottesdienst sowohl was sein inneres Wesen und Verständnis als auch was die äußere Gestalt betrifft, den Anschluß an unsere Zeit finden und den berechtigten Wünschen des modernen Menschen entsprechen.

Woher kommt es dann aber, daß gerade nach der Verkündigung der Liturgiekonstitution allenthalben ein großes und, wie es scheint, wachsendes Unbehagen, vielfältige Skepsis und Kritik in Klerus und Volk zu beobachten sind? Wir wollen versuchen, dazu ein paar klärende Worte zu sagen.

Der erste Unruheherd ist im Lager der „Fortschrittlichen“ selbst zu suchen (wobei dieses Wort keineswegs negativ gemeint ist). Sie finden, man habe mit Kanonen auf Spatzen geschossen und es sei eigentlich Zeitverschwendung gewesen, das Konzil monatelang mit liturgischen Fragen zu befassen, wenn nicht mehr dabei heraus-

gekommen sei. Viele Priester und Laien, die sich nach einer wirksamen und durchgreifenden Reform des Gottesdienstes sehnen, weil sie deren seelsorgliche Dringlichkeit Tag für Tag erfahren, sind enttäuscht von dem, was die Konstitution, das *Motu proprio* Pauls VI. und die teilweise recht zaghaften Anordnungen der Bischöfe an konkreten Änderungen gebracht haben. Und wenn die Ritenkongregation (vielleicht nur, um den Fortbestand ihrer liturgischen Kompetenzen unter Beweis zu stellen, wie manche meinen) die Formel beim Empfang der Kommunion ändert, anstatt durchgreifenden Reformen Raum zu geben, dann kommt das vielen fast wie ein Hohn vor und sie fragen sich, ob hier nicht neuer Wein in alte Schläuche gegossen werde.

Man muß die Unruhe und das Drängen all derer ernst nehmen, die aus ehrlicher Sorge und weil ihnen aufgegangen ist, daß der recht gefeierte Gottesdienst ein zentrales Anliegen jeder echten Seelsorge sein muß (worüber sich jeder wahre Katholik eigentlich nur freuen kann), nach raschen und wirksamen Reformen verlangen. Und man sollte sich wohl davor hüten, sie durch den bloßen Hinweis auf ihre Gehorsamspflicht oder gar auf dem Weg eines „Disziplinarverfahrens“ zur „Raison“ bringen zu wollen. Man täte diesen Christen damit Unrecht und würde dadurch die Unruhe nicht beseitigen, sondern wie unvergorenen Wein auf Flaschen ziehen. Eine Explosion könnte dann unvermeidlich werden. Es ist auch nicht zu leugnen, daß das nicht selten vorgebrachte Argument von der Eigenmächtigkeit aus besserer Einsicht, die in der Kirche oft genug längst fällige Änderungen erzwungen habe, gerade aus der Geschichte der liturgischen Bewegung einen fatalen Anschein der Berechtigung bezieht.

Soll man also einfach alles laufen lassen und beide Augen zudrücken, wenn, wie es bereits da und dort geschieht, auf eigene Faust drauflos reformiert wird? Das wäre gewiß keine Lösung. Aber es wäre wohl auch nicht klug, eine Bewegung, die „von unten“ gewachsen ist, die erst spät und nach manchen Kämpfen und Krisen „von oben“ anerkannt und gebilligt wurde, nun plötzlich zu einem Monopol der offiziellen, amtlichen Stellen zu erklären. Es sollte Raum bleiben – oder neu geschaffen werden – für eine nach allen Seiten hin offene Diskussion der anhängigen Fragen, und man sollte sie nicht auf den engen Kreis der Amtsträger und Fachleute einschränken. Es wäre zu überlegen, wo und auf welche Weise ein Seelsorger oder Laie seine Meinungen und Vorschläge laut werden lassen kann, ohne sich gleich „verdächtig“ zu machen und als unbefugter Eindringling zu erscheinen.

Darüber hinaus sollte es gut gestreute Experimentierfelder zur Erprobung gottesdienstlicher Reformen geben, Zentren, um die sich die reformfreudigen Gläubigen sammeln könnten. In ihnen käme zu lebendiger Anschauung, daß nicht nur irgendwo über die Dinge beraten wird, an denen sie echt interessiert sind, ohne daß sie davon etwas wissen und darauf Einfluß nehmen können, sondern daß im Ernst neue Lösungen gesucht und gemeinsam erprobt werden. Die Konstitution sieht ja selbst in Art. 40 n. 2 vor: „Damit die Anpassung (an die Eigenart und Überliefe-

rung der verschiedenen Völker) mit der nötigen Umsicht geschehe, wird der kirchlichen Autorität des betreffenden Gebietes vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht erteilt werden, gegebenenfalls in gewissen dazu geeigneten Gemeinschaften für bestimmte Zeit die notwendigen Vorversuche zu gestatten und zu leiten.“ Es erscheint wünschenswert, daß die Erteilung der erwähnten Vollmachten nicht allzulange hinausgezögert werde.

Vor allem aber liegt eine wichtige Aufgabe der Seelsorger und Fachleute darin, Verständnis dafür zu wecken, daß nicht von heute auf morgen überall alles getan werden kann. Der Gottesdienst der Kirche ist in einer langen Geschichte und nicht ohne die Führung des Heiligen Geistes gewachsen – auch wenn sich Mängel und Fehlentwicklungen aufweisen lassen. Diese Geschichte und die in ihr gewachsenen Traditionen verlangen und verdienen Achtung und können nicht ohne Schaden für die Sache beiseite geschoben werden. Wenn ferner das Konzil nicht sofort ein ins einzelne gehendes und unmittelbar durchführbares Reformprogramm beschloß, sondern sich damit begnügte, die allgemeinen Richtlinien der kommenden Reform festzulegen, so liegt darin eine weise Beschränkung, die man nicht kritisieren, sondern dankbar begrüßen sollte. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, in einem organischen Wachstumsprozeß neue Formen zu entfalten und eine zu starre und zentralistische Lösung zu vermeiden, die vielleicht schon bald ebenso hinderlich werden könnte, wie es schon einmal nach dem Trienter Konzil geschah. – Nur wer ehrlich bemüht ist, auch die Gründe für das behutsame Vorgehen der Kirche einzusehen und gelten zu lassen, kann auf die Dauer für sich das Recht beanspruchen, daß seine Meinung Gehör finde.

Noch ein weiterer Punkt erscheint uns wichtig: Man hört nicht selten von Priestern und Laien, die „aus Gewissengründen“ willkürliche Änderungen an der Gestalt des Gottesdienstes vornehmen (z. B. was den Gebrauch der Volkssprache betrifft), und das ohne oder sogar gegen den Willen der zuständigen kirchlichen Autorität. Von einer wirklich dringenden, seelsorglichen Notwendigkeit, die ein solches Vorgehen rechtfertigen würde, kann man dabei kaum je sprechen. Ob man sich immer klar genug darüber ist, daß es auch ein irriges Gewissen gibt und die Pflicht, sein Gewissen recht zu bilden? Ist es wirklich sinnvoll, Steine aus den Fundamenten des Hauses zu brechen, um sich daneben einen Bungalow à la mode zu errichten? Man möchte in Abwandlung eines Bibelwortes sagen: Gehorsam ist besser als solche Reform. Oder ist es etwa nicht so, daß die Reform, aus der wir alle leben, ein Werk des Gehorsams war, eines Gehorsams bis in die bittere Dunkelheit des Todes? Wer seinen Ungehorsam gegen die Kirche als Gehorsam gegen Gott glaubhaft machen wollte, der müßte sich ausweisen können als einer, der dem Herrn auf seinem Weg nachfolgt, der Sendung und Gehorsam war.

Wir sprachen bisher vom Lager der „Fortschrittlichen“ als erstem Unruheherd. Beträchtliche Unruhe gibt es aber auch im Lager der „Konservativen“ und des einfachen Kirchenvolkes. Die Reform ist in ein akutes Stadium getreten. Zumal seit

sich das Konzil ihrer angenommen hat, kann man sie nicht mehr als Extratour der „liturgisch Bewegten“ betrachten, die zu nichts verpflichtet. Die bereits verfügten und die noch zu erwartenden Änderungen fordern zum Mittun und zur Stellungnahme heraus. Das allein ist für viele schon ein Grund zur Beunruhigung. Was bisher gut war, so sagen sie, was man uns in der Schule gelehrt und was die Priester von der Kanzel verkündet haben, das soll auf einmal nichts mehr taugen. Hat sich also die Kirche geirrt? Waren z. B. die stillen Messen, denen wir in persönlicher Andacht und innerem Gebet folgten, wirklich nicht recht? Und ist der Beweis dafür, daß die gemeinschaftliche Feier der Liturgie Andacht und Frömmigkeit der einzelnen fördert, schon erbracht? Bringt man durch die einander folgenden Änderungen nicht Unruhe und Unsicherheit in den Gottesdienst? Solche und ähnliche Fragen kann man heute überall hören, und wo sie aus echter Sorge gestellt werden, sollte man sie ernst nehmen.

Zunächst einmal muß ganz klar gesagt werden, daß auch die Kirche in ihrer konkreten, geschichtlichen Gestalt dem Wandel unterworfen ist. Nur in jenen Fragen, die unmittelbar das Heil betreffen, steht sie als ganze und in ihrem sichtbaren Oberhaupt, dem Papst, unter der Garantie der geistgewirkten Unfehlbarkeit. Aus geschichtlich verständlichen, aber durchaus nicht immer zu rechtfertigenden Gründen wurde in der Vergangenheit oft der Fehler begangen, zu starr und zu lange an Positionen festzuhalten, die bereits überholt waren, obwohl Änderungen nicht nur möglich, sondern durchaus förderlich gewesen wären. Dabei wurde oft der falsche Eindruck erweckt, es stünden Wesenselemente auf dem Spiel, und die Fähigkeit, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, nahm in gefährlichem Ausmaß ab. Daher kommt es, daß viele Gläubige allzu rasch den Eindruck haben, es werde an den Fundamenten der Kirche gerüttelt, wenn es in Wahrheit nur um Änderungen in Dingen geht, die ihrer Natur nach wandelbar sind. Man kann (und muß hie und da) ein Haus von Grund auf renovieren und neu einrichten und ihm so ein ganz verändertes Aussehen verleihen, ohne auch nur eine stützende Mauer anzutasten.

Es ist dennoch nicht zu verwundern, daß Unruhe entsteht, wenn nach vierhundert Jahren des Stillstandes endlich wieder Leben in den Gottesdienst der Kirche kommt. Man hatte ihn, wie kürzlich jemand sagte, nach dem Bruch der Reformation in Gips gelegt, damit nicht noch größerer Schaden entstehe. Aber nun wird es Zeit, daß die starre Binde abgenommen wird. Freilich darf man sich auch nicht wundern, wenn die ersten Schritte nur unter Schmerzen getan werden und wenn es Zeit braucht, bis das steif und schwach gewordene Glied wieder stark und geschmeidig wird. Und wenn die ersten Schritte ohne Gips mühsamer sind als die letzten mit dem stützenden Verband, so ist das kein Beweis dafür, daß es verkehrt war, ihn abzunehmen.

Manche Bedenken gegen die Liturgiereform rühren auch daher, daß ihre Befürworter nicht selten in einen ungesunden und lebensfremden Liturgismus verfallen

sind. Weil die Liturgie lange in ihrer Bedeutung unterschätzt wurde und sozusagen erst wieder neu entdeckt werden mußte, bestand von Anfang an die Gefahr der Überbewertung. Nicht immer wurde auf die Möglichkeiten und Bedürfnisse der Gemeinde genügend Rücksicht genommen, und es entstand ein gezwungen und übertrieben wirkender „liturgischer Betrieb“, der dem religiösen Leben nicht förderlich war, weil die wirklichen Nöte und Aufgaben des Lebens nicht genügend gesehen wurden. Dieser Eindruck verstärkte sich noch, wenn ein vorwiegend ästhetisches Denken und Empfinden den Charakter des Gottesdienstes bestimmte und ihm jede echte Volkstümlichkeit nahm. Es gab und gibt Gemeinden, in denen sich ganz bestimmte „Typen“ zum Gottesdienst zusammenfinden, während die Gemeindeglieder in andere Kirchen abwandern, wo es „normaler“ zugeht. Man sollte sich jedoch hüten, derartige Übertreibungen einzelner der Bewegung als ganzer anzulasten.

Ein weiterer Klagepunkt betrifft die Spannung zwischen individueller Frömmigkeit und gemeinschaftlich vollzogenem Gottesdienst. Man vermißt in einer Messe mit gemeinsamem Gebet und Gesang, mit laut vorgetragenen Lesungen und mit dem „Zwang“ zum äußeren Mittun, die Sammlung und Stille des persönlichen Gebets, die man gewohnt war und fürchtet eine gefährliche „Veräußerlichung“ des Gottesdienstes. Tatsächlich fehlt es manchmal in unseren liturgischen Feiern an Zeiten der Stille und inneren Sammlung. Aber die Liturgie ist ihrem Wesen nach öffentlicher Dienst der Kirche vor Gott. Sie ist Sache der Gemeinschaft und darf nicht als Gelegenheit zur privaten Andacht mißverstanden werden. Keiner von uns kann allein und als einzelner sein Heil wirken. Er kann es immer nur als Glied der Kirche, in die er durch die Taufe aufgenommen wurde. Der Gottesdienst der Kirche ist der Ort, an dem Gott uns als Glieder des mystischen Leibes Christi sein Heil anbietet. In der gemeinsamen Feier der heiligen Messe, im Empfang der Sakramente, in der tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern müssen wir dieses uns angebotene Heil ergreifen. Daher ist die Teilnahme an der Liturgie keine Privatsache, sondern die von Gott selbst gesetzte Bedingung unserer Heiligung und die Weise, wie wir Gott die schuldige Ehre geben. Es handelt sich nicht um die Befriedigung unserer subjektiven religiösen Bedürfnisse, sondern um den dienstbereiten Gehorsam des in Gnade und ohne eigenes Verdienst auserwählten Volkes Gottes, das vor seinen Herrn tritt, um ihm in Lob, Danksagung und Opfer zu huldigen. Daher muß sich der einzelne den Erfordernissen dieses Dienstes vor Gott unterordnen. Er muß sich mit seinen persönlichen Wünschen, Bedürfnissen und Anlagen einordnen in die von Gott gestiftete und von der Kirche im Namen Gottes verfügte Form des Gottesdienstes. Er muß sich einordnen in die Gemeinde des Volkes Gottes, weil er im Gottesdienst der Kirche nie allein und als einzelner, sondern immer nur als Glied dieser Gemeinde vor Gott stehen und bestehen kann. Das ist manchmal schwer und fordert Opfer, vor allem, wenn man anders erzogen wurde, aber es gehört zum Wesen der Liturgie.

Aus diesem Grund sagt die Liturgiekonstitution in den Artikeln 26 und 27: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme. Wenn (daher) Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft . . . der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe . . .“ (Im übrigen bleibt es jedem unbenommen, außerhalb des Gemeinschaftsgottesdienstes das persönliche Gebet zu pflegen; ja die Liturgie selbst ruft nach persönlicher Aneignung und Vertiefung etwa durch die Meditation.)

Es gibt gewiß im Lager der Konservativen wie bei den Fortschrittlichen noch manche Schwierigkeiten und Fragen, von denen wir nicht gesprochen haben. Wir möchten hier nur noch auf einen Punkt hinweisen, der uns besonders wichtig scheint.

Es ist in der augenblicklichen Situation nicht zu erwarten, daß die Form, in der wir Gottesdienst feiern, allen gerecht wird und alle Wünsche erfüllt. Es stehen uns noch viele Änderungen bevor. Sie werden vielleicht nicht immer gleich im rechten Maß und in der glücklichsten Form vorgenommen werden. Man wird Erfahrungen sammeln müssen, und es wird wohl so bleiben, daß den einen alles zu schnell und zu weit, den anderen aber zu zaghaft und zu langsam vorangeht. Die daraus entstehende Unruhe und Spannung ist bedauerlich, aber sie läßt sich nun einmal nicht vermeiden, weil wir die Versäumnisse von Jahrhunderten nachholen müssen. Daher besteht die Gefahr der Unlust, des Überdrusses, der Enttäuschung; zumal dann, wenn sich nicht oder nicht gleich alle Erwartungen erfüllen, die man in die Erneuerung der Liturgie gesetzt hat. Die Versuchung, „abzuschalten“ oder auf eigene Faust voranzudrängen, kann groß werden und ist schon deutlich spürbar.

Wir dürfen daher nie vergessen, daß unser Gottesdienst letzten Endes einen vom Herrn selbst gestifteten Kern hat, der mitten im Wandel der äußeren Formen unangetastet bleibt. Mögen wir unsere Liturgie lateinisch oder in der Volkssprache feiern, mag das Allerheiligste ausgesetzt werden oder nicht; mag der Priester am Altar mitten in der Gemeinde und ihr zugewandt die heilige Messe feiern oder nicht: inmitten all dieser Wandlungen und Veränderungen, in einem modernen und zeitgemäßen wie in einem altertümlichen Gewand bleibt unser Gottesdienst der Ort, an dem wir Gott begegnen, bleiben die Feier der Eucharistie und die Sakramente die wirksamen, Gnade und Heil vermittelnden Zeichen, die unser Herr Jesus Christus seiner Kirche geschenkt hat.

Darum können wir es uns leisten, Geduld miteinander zu haben. Geduld mit den Stürmern und Drängern und Geduld mit den Ängstlichen und Bedachtsamen.

Wo immer und wie immer wir uns auch versammeln mögen, um Gottesdienst zu feiern, solange es in Liebe und gegenseitigem Verständnis geschieht und solange wir es wirklich im Namen Jesu tun, wird er nach seinem eigenen Wort mitten unter uns sein. Wer Gott wirklich sucht, der kann und wird ihn im Gottesdienst der Kirche immer finden, mag nun dessen äußere Gestalt seinem Geschmack entsprechen oder nicht. Wappnen wir uns also mit echter Verständnisbereitschaft und vor allem mit Geduld. Wir können sie uns nicht nur leisten – wir werden sie auch brauchen.

Haben sich die Freimaurer gewandelt?

Franz Hillig SJ

Seit der Eröffnung des Konzils sind viele erstarrte Fronten in Bewegung geraten. Die Kirche sucht den Dialog mit der Welt. Sie überprüft ihr Verhältnis zu den andern christlichen Gemeinschaften, zu den Juden, zum Islam. Ist nicht die Stunde gekommen, auch ihre Stellung zu den Freimaurern zu überprüfen? Es liegen immerhin 250 Jahre dazwischen. Als Gründungsjahr der Freimaurerei gilt das Jahr 1717. Damals schlossen sich vier Londoner Logen zur Großloge von London zusammen, die seitdem als „Mutter aller Logen“ angesehen wird. Seit 1738 sind die Katholiken, die sich der Freimaurerei anschließen, exkommuniziert; und von da bis heute hat die Kirche die Logen wiederholt verurteilt. Das Kirchenrecht stellt die Zugehörigkeit zu ihnen unter strenge Strafen. Und dennoch! Die Frage ist: sind diese Maßnahmen heute noch gerechtfertigt? Könnten hier nicht ganz ähnlich wie beim Verbot der Leichenverbrennung, die ja innerlich mit dem Freidenkertum zu tun hatte, zeitgeschichtliche Momente mitspielen, die inzwischen längst überholt sind?

Es fehlt nicht an Stimmen, die sich in dieser Richtung äußern. Ein französischer Katholik, der kirchlich gesinnte Jurist Alec Mellor z. B. neigt zu dieser Auffassung. In seinem Buch „Nos frères séparés, les francs-maçons“, das bei Mame in Tours – und in der deutschen Ausgabe unter dem Titel „Unsere getrennten Brüder die Freimaurer“ bei Styria, Graz, herauskam – beide mit kirchlicher Druckerlaubnis – setzt er sich für eine Revision der kirchlichen Haltung gegenüber den Logen ein. Es handelt sich um ein durchaus ernst zu nehmendes Werk, das historisch zuverlässig gearbeitet ist und sauberes juristisches Denken verrät. Es ist wie ein Plädoyer

angelegt, und man folgt ihm mit Spannung¹. Mellor räumt mit manchen Fabeln und Greuelmärchen auf. Er muß allerdings zugeben, daß die Maurer selbst durch ihre Geheimtuerei und die schauerlichen Eide, die das Geheimnis sichern sollen, daran schuld sind, daß sich die Phantasie ihrer bemächtigte und hinter ihrem geheimen Treiben schreckliche Dinge vermutete.

Einen ganzen Schleier von Mythos und Geheimnis hatten die Maurer über sich zu werfen gewußt. Bis auf Hiram und den Salomonischen Tempel führten sie ihren Ursprung zurück. Wir wissen heute, daß ihre geschichtlichen Anfänge viel weniger romantisch sind. Die Maurer des Mittelalters waren, wie andere Handwerker auch, in Zünften organisiert, die in den Bauhütten oder Logen ihren Mittelpunkt besaßen. Sie hielten ihr Fachwissen geheim; nicht anders als wir heute Fabrikationsgeheimnisse hüten. Das ist der Ursprung des berühmten Geheimnisses, hinter dem streng genommen gar nichts weiter steckt! Die Maurer gliederten sich in Lehrlinge, Gesellen und Meister. Daraus wurden die drei Grade. Das Entstehungsland der Freimaurer im heutigen Sinn ist England. Ein „freemason“ ist aber ursprünglich ein Werkmann, der mit Axt, Schlegel und Meißel den „freestone“, d. h. Quader- und Haustein (im Gegensatz zu Ziegeln) bearbeitet; darum hieß er auf Latein: *sculptor lapidum liberorum*². So liegt ursprünglich im Frei-Maurertum keine Spur von freigeistigen, staats- oder glaubensfeindlichen Umtrieben. Weder im Ausdruck noch in der Sache.

Mit dem Erlöschen der Gilden im 16. und 17. Jahrhundert wandelte sich der Charakter der Maurervereinigungen. An die Stelle der Steinmetze traten mehr und mehr Ehrenmitglieder, die mit dem Handwerk nichts zu tun hatten. Man behielt die Zeichen und Ausdrücke der Maurerzunft bei; doch empfingen sie nun symbolische Bedeutung. Damit war die „symbolische oder spekulative“ Maurerei geboren. Der Zweck des Zusammenschlusses war Geselligkeit und gegenseitige Bruderhilfe. Der Geist, der diese Logen des 18. Jahrhunderts erfüllte, war das Ideal der Humanität, der Gedanke der Menschheitsverbrüderung verbunden mit einer ziemlich verschwommenen, noch dem Christentum und der Bibel verpflichteten, aber im übrigen überkonfessionellen Religiosität. So darf es nicht wundernehmen, daß in jenen Anfängen nicht wenige Priester, ja sogar Bischöfe Logenbrüder wurden. Befremdlich ist dies freilich für eine spätere Zeit; denn die Maurerei geriet zusehends in das Fahrwasser der zeitgenössischen freigeistigen Philosophie, und alles kommt schließlich auf die Frage hinaus, wieweit die Maurerei wesentlich mit dieser verschmolzen ist.

¹ Alec Mellor, *Unsere getrennten Brüder die Freimaurer*. Graz-Köln: Styria 1964. 371 S. Die Literatur ist immens. Allein die Bibliographie der freimaurerischen Literatur von August Wolfstieg enthält mehr als 50 000 Titel (Mellor, 7). Die neue Veröffentlichung im List Verlag, München: Heinz-Günter Deiters, *Die Freimaurer / Geheimnis und Enthüllung*, eine locker geschriebene Einführung, gibt sich objektiv, tritt aber deutlich für die Ehrenhaftigkeit und Harmlosigkeit der Logen ein. Deiters behandelt vor allen Dingen die deutschen Logen und ihre Probleme. Trotz der vielen Zitate geht die Diskussion, nicht zuletzt mit den von der Kirche erhobenen Bedenken, nicht eigentlich in die Tiefe. Die liberalen Axiome beherrschen unbesehen das Feld.

² Vgl. *Encyclopaedia Britannica* (1959) Bd. 9, 732.

Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Aufklärung, der Freidenkerei und des Deismus. Es wagen sich auch schon Atheismus und Materialismus hervor. Hier, wie bei den Logen, geht die Ausbreitung von England über Frankreich ins übrige Europa, wobei sich die Virulenz in Frankreich deutlich verstärkt. Man muß überhaupt wissen, daß die Weltmaurerei, sosehr sie geistig zusammenhängt, weder eine organisatorisch geschlossene Einheit darstellt, noch in allen Grundanschauungen einig ist. Aus großem Abstand gesehen fällt sie in zwei Lager auseinander: in die gemäßigten englischen, skandinavischen und deutschen Logen auf der einen Seite und die Logen der romanischen Länder und ihrer überseeischen Einflußgebiete, die scharf antichristlich und antikirchlich ausgerichtet sind, auf der anderen Seite. Während die angelsächsischen Logen am Bekenntnis des „Allmächtigen Bau-meisters aller Welten“ festhalten, haben sich die romanischen unter Vorantritt des Groß-Orients von Frankreich von solchen Bindungen losgesagt und es wurde (nach Joseph Lortz) der „Kampf gegen die katholische Kirche ihr Hauptziel“. Es könnte einem Historiker nicht schwer fallen, diese Behauptung mit einer Fülle von Material zu belegen.

Mellor weiß das natürlich und sagt es auch; aber er sagt es mehr im Vorübergehen und ohne daß diese immerhin wichtige Tatsache ihr volles Gewicht erhält. Vor allem aber meint er, das gehöre eben alles der Vergangenheit an. Er steht unter dem Eindruck, daß die Maurer wie die Christen unter dem Naziterror gelitten haben, und dieses Gefühl ehrt ihn; aber es macht ihn wohl doch zu unkritisch. Auch André Bonnichon, der dem Buch von Mellor in den „Etudes“ (September 1961) eine wohlwollende Besprechung widmet, glaubt hier an eine Wandlung. Warum, fragt er, könnte die Kirche heute nicht den Beitritt zur Loge gestatten? Die Kirche habe immer das natürlich-philosophische Denken geschätzt. Sie sieht in ihm eine Vorstufe des Glaubens. Sie verurteilt Vertreter der philosophischen Ratio nur dann, wenn sie aus der Vernunft eine unübersteigbare Schranke zur übernatürlichen Wirklichkeit machen wollen. Ebensowenig habe die Kirche Einwände gegen Vereinigungen neutralen Charakters, ob es sich nun um wissenschaftliche oder künstlerische Interessen oder Zusammenschlüsse beruflicher und kameradschaftlicher Art zu Spiel und Erholung handle. Wenn die Maurerei, sagt Bonnichon, den Charakter einer derartigen Vereinigung annimmt oder wieder annimmt, dann wird die Kirche sie mit dem gleichen Wohlwollen betrachten, wie eine wissenschaftliche Akademie oder einen Verband ehemaliger Frontkämpfer.

Gewiß, „wenn“. Das ganze Problem hängt an diesem kleinen Wort. Sind die Logen weltanschaulich eigentlich harmlos und nur gelegentlich, gewissermaßen zufällig in die Kirchenfeindlichkeit abgeglitten oder sehen sie grundsätzlich in Papst und Kirche den Feind des Fortschritts und des freien Denkens? Das ist eine Tatsachenfrage, die nicht aus dem Wunsch beantwortet werden darf, in den Maurern nur Freunde zu sehen. Wie kam es denn zur ersten Verurteilung durch Clemens XII. in der Bulle „In eminenti“? Mellor hat viel Fleiß darauf verwandt zu

zeigen, daß sie aus einer ganz konkreten kirchenpolitischen Situation zu verstehen sei, nämlich dem Kampf der katholischen Stuarts um die englische Krone. Der Heilige Stuhl mußte natürlich am Sieg der Stuarts und an der Niederlage der Hannoveraner interessiert sein und glaubte, mit den Logen einen wichtigen Widerstand ausschalten zu können. Es ist eine Hypothese, die Mellor nicht strikt beweisen kann, die sich aber auch nicht widerlegen läßt, solange die Archive nicht zugänglich sind.

Diese Hypothese ist ein Hauptargument seines ganzen Buches. Sie lenkt aber, wie uns scheint, zu Unrecht von dem weltanschaulichen und theologischen Tiefgang der Auseinandersetzung ab. Mag der englische Thronstreit für Clemens XII. auch ein wichtiges Motiv gewesen sein: er sowohl wie seine Nachfolger, die die Maurerei verurteilt haben, stellen deutlich ein überzeitliches und geistiges Argument heraus: die Gefährdung des Glaubens. Selbst da, wo die Logen weniger radikal sind und sich in Glaubensdingen zurückhalten, ist das ganze von Deismus, Relativismus und Indifferentismus bestimmte Klima, das in ihnen herrscht, einer klaren Glaubenshaltung abträglich. Tatsächlich haben aber die Logen diese von ihnen behauptete Neutralität im Lauf der Zeit immer mehr aufgegeben. Sie sind heute weithin und aktiv antichristlich. Noch am 24. Juli 1958 kennzeichnete Pius XII. als „die Wurzeln des modernen Glaubensabfalls: den wissenschaftlichen Atheismus, den dialektischen Materialismus, den Rationalismus, den Laizismus und die Freimaurerei, die gemeinsame Mutter aller jener.“

Der klarblickende und für die modernen Probleme aufgeschlossene Papst wird gewußt haben, warum er das sagt. Gegenüber dem Optimismus, die Maurerei habe sich gewandelt und ihre alte Kirchenfeindlichkeit aufgegeben, besagt es die schmerzliche Feststellung, daß die Logen gerade auch darin die alten geblieben sind.

Auf dem Höhepunkt des Konflikts zwischen Kirche und Freimaurerei hatte Leo XIII. 1884 sein Rundschreiben „*Humanum genus*“ erlassen. In ihm bezeichnet er als das letzte und Hauptziel der Logen und der ihnen verwandten Gruppen den Umsturz der vom Christentum getragenen Ordnung und die Verdrängung des christlichen Glaubens durch den Naturalismus. Das heißt aber: die Leugnung der Offenbarung, den Kampf gegen die katholische Kirche, die Trennung von Kirche und Staat, völlig laizistische Erziehung, Zivilehe, atheistischer Staat³. Das Pathos, mit dem man in den Jahren des Kulturkampfes solche Anklage erhob, liegt uns nicht mehr. Aber was die Sache angeht, steht die Kirche heute genau der gleichen Feindseligkeit und den gleichen Tendenzen und Schachzügen gegenüber wie damals. Man braucht etwa nur die letzten Jahrgänge der „*Herderkorrespondenz*“ durchzusehen. Immer wieder werden dort zum Beispiel Meldungen aus Mittel- und Lateinamerika registriert, aus Brasilien, Chile, Ecuador, Guatemala, den Philippinen, in denen die obigen Stichworte Leos XIII. fast monoton wiederkehren: Freimaurerische Aktivität gegen die katholischen Schulen, Drohungen,

³ Vgl. Herder-Korrespondenz XIII (1959) 476.

Schließungen, Schikanen; – Großloge gründet eigenen Zweig zur Förderung des Laizismus und des antikerikalen Kampfes; – Einführung der Zivilehe, der Ehescheidung; – Kirchengut beschlagnahmt, Einreiseverbot für Priester und ähnliches mehr.

Nicht nur in Lateinamerika, in allen Ländern lateinischer Kultur ist die Kirchenfeindlichkeit der Logen besonders kraß und hartnäckig. Für diese Atmosphäre ist eine Stellungnahme des französischen Freidenkerbundes (*Fédération nationale des libres penseurs de France*) bezeichnend, die nicht den Logen selbst angelastet werden kann, aber doch wohl eine innere Verwandtschaft zu ihnen verrät. Der Verband faßte auf seinem diesjährigen Kongreß, August 1964 in Dijon, als Antwort auf das Rundschreiben Pauls VI. „*Ecclesiam suam*“ und seine Geste gegenüber den Atheisten folgende Entschlieung: „Das Freidenkertum beobachtet mit steigender Wachsamkeit innerhalb einer allgemeinen religiösen Regsamkeit die Entwicklung der römischen Kirche. Wir kennen seit je ihren ihr wesenseigenen Imperialismus und können darum unser althergebrachtes Mißtrauen nicht aufgeben. Das Freidenkertum wendet sich gegen die Illusion, der sich schlecht unterrichtete Laien in ihrer Naivität hingeben, als habe die Kirche ihrer Intoleranz und ihrem Dogmatismus entsagt. Aus der Einladung Pauls VI. spricht geistliche Bevormundung und ein Mitleid, das für freie Menschen demütigend ist, die sich ihrer intellektuellen Befreiung bewußt sind und sie oft teuer erringen mußten. Die Freidenker erklären, daß sie von einem solchen Mitleid nichts wissen wollen und bekennen sich weiter zu ihrem stolzen Ideal, das so ehrenhaft ist wie jedes andere.“⁴ Selbst die Maurerei in den Vereinigten Staaten, zahlenmäßig der größte Zweig der Weltmaurerei, darf nicht einfach für weltanschaulich harmlos angesehen werden. Zwar haben sich sowohl Roosevelt wie Truman, die wie viele andere Präsidenten der USA der Loge angehörten, zum Heiligen Stuhl freundlich gestellt; aber danach allein kann man nicht urteilen. Joseph Berteloot hat gezeigt, daß die Maurerei der Vereinigten Staaten ein doppeltes Gesicht besitzt⁵. Es fehlt auch hier nicht an antikatolischen Scharfmachern, zumal sich in den Logen der USA immer mehr ein heftiger Patriotismus durchsetzt. Ganz im Stil der Nazis werden die Katholiken verdächtigt, daß sie keine guten Patrioten sein könnten, da sie einem ausländischen Oberhaupt Gehorsam gelobt hätten, wobei Vatikan und römische Kirche als eine dunkle Macht der Weltunterjochung erscheinen. Also auch hier wieder die „monomanische Angst vor der katholischen Kirche“.

Bleibt die Hoffnung für Deutschland. Die Nazis hatten die Logen geschlossen, Gebäude und Vermögen beschlagnahmt. Viele Freimaurer kamen ins Konzentrationslager. Nach dem Zusammenbruch fand am 14. 7. 1949 die Neugründung der Vereinigten Großloge in der Paulskirche zu Frankfurt statt. Die Mitgliederzahl

⁴ La Documentation Catholique, T. LXL – 6. September 1964, Sp. 1099.

⁵ J. Berteloot, *Le double visage de la maçonnerie américaine*. Etudes, Paris, Juli/August 1953, 41–57. Vgl. auch L. v. Hertling SJ, *Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten*. Berlin: Morus-Verlag 1954, 202 ff.

der Logen beträgt gegenwärtig im deutschen Sprachgebiet rund 40 000, davon 20 000 in der Bundesrepublik. Man sagt, diese Logen hätten sich verjüngt. Haben sie sich gewandelt? Wenn man von Mellor herkommt, von der Hoffnung, die sein Buch geweckt hat, das Alte möchte vergangen sein und auch hier, bei den Maurern, ein neuer Geist sich melden, dann ist man enttäuscht. Wir haben die „Europäische Freimaurerzeitung“ zur Hand genommen⁶. Die Lektüre ist keine reine Freude. Man trifft auf so viel Spuren des alten polemischen Denkens, auf den Ungeist einer engen, sektierischen Feindseligkeit, auf wenig Fairneß und Niveau, daß man traurig und mutlos werden möchte.

Nach dem Zusammenbruch, so lesen wir in der Mainummer 1964, melde sich wieder „ein Übereifer physischer und metaphysischer Pilger, die sich den billigsten Dogmen überlassen. . . . Äußere Freiheit – bedeutet das hierzulande nicht die Reise nach dem Süden, also den Weg nach Rom, wo die Schwierigkeiten mit dem Denken aufhören, weil die Gedanken aufhören? Der Verfasser sieht voll Sorge die „Remythologisierung unseres Geistes“, die Verdunkelung und Finsternis der Restauration. Ein anderer Autor bekennt: „Ich wollte nicht wahrhaben, daß das Christentum zur Ideologie erstarrt ist und deshalb auch und eben in dieser Hinsicht mit der bolschewistischen in einen Topf geworfen werden kann.“ Es wird die „menschenunwürdige Formel“ „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zitiert und ein Wort von G. C. Lichtenberg, daß wir von Gott nichts wüßten und nichts wissen könnten. In einem großen Beitrag wird Hochhuths „Stellvertreter“ hervorgehoben und neben Lessings Nathan gestellt. Hochhuth sei „ein Aufklärer von kühlem Kunstverstand. . . . Als nebelfreier Kopf berechnet er seine Effekte genau“.

Aus einem Beitrag: „Abschied vom kategorischen Imperativ“: „Letzte Erkenntnis oder die Wahrheit ist auf Erden niemals möglich“. Kants Ethik habe mit fast allen ethischen Systemen der Vergangenheit, einschließlich der Lehre des Christentums gemeinsam, „daß sie eine Geisteshaltung fordert, die uns fast von Kindesbeinen an suggeriert, daß alles, was dem eigenen individuellen Interesse und unserem Vorteil dient, notwendig auch böse und schlecht sein muß (Egoismus). . . . Wir wollen nicht untersuchen, inwieweit hier das Sündenbewußtsein eine Rolle spielt, das uns das christliche Dogma vorschreibt und das auch andere Religionen kennen.“

Zur Jahrhundertfeier Michelangelos wird in der Juninummer 1964 die Frage gestellt, was an diesem Großen deutlich werde. Antwort: „Der europäische Gegensatz, die Trennung in zwei feindliche Lager – die Verherrlichung der Kirche, dort die Bildung der autonomen Persönlichkeit“ – unterstrichen durch den Hinweis auf den Streit Michelangelos mit Papst Julius II. – Zitat aus: „Mensch in der Krise“: „Die Geschichte der Theologie und Kirche hat eine beklagenswerte Nachtseite . . .

⁶ Europäische Freimaurerzeitung, Hrsg. Wolfgang Stammler, Baden-Baden/Straßburg.

(sie hat) nicht wenige der grausamsten Verfolgungen und blutigsten Kriege, die Religionskriege, verursacht, einen blutigen Kampf gegen Glaubens- und Geistesfreiheit geführt.“ Noch heute könnten nach dem Kanonischen Recht Ketzer getötet werden, betrachte sich das Heilige Offizium als Träger und Nachfolger der Inquisition. Es ist die Rede vom Antisemitismus der Kirche und ihren vorchristlichen orphischen Vorstellungen wie Erbsünde, Totenrichter und Hölle. Auf die Weise habe die Kirche „zahllose Seelen verdüstert und verstört und mit starrem Dogmatismus rigoros überfordert“.

Beitrag zum 175. Jahrestag der Französischen Revolution und den Blutopfern, die sie gefordert hat: „Solche humanitätsfeindlichen Verbrechen im Namen eines höheren Prinzips sind durchaus nicht von der Französischen Revolution erfunden worden. Sie hat da berühmte Vorbilder. Moses ließ (nach der Anbetung des goldenen Kalbes durch die Israeliten) dreitausend Volksgenossen – wie die Bibel berichtet – durch das Schwert hinrichten. Auf so viele Bluturteile hat es die französische Revolution kaum gebracht. Oder denken wir an die Verfolgungen und Ketzerverbrennungen, die auf Veranlassung der Kirche über das Volk hereinbrachen, z. B. den Vernichtungsfeldzug der Inquisition gegen die Albigenser. Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren.“

„Gott hat viele Namen.“ Auszug aus dem Schlußkapitel des gleichnamigen Buches von H. M. Böttcher, das als „sehr informatives Buch“ bezeichnet wird. Inhalt: die Starrheit des Monotheismus, der den Menschen „ohne Ausgang“ Gott ausliefere. „Polytheismus dagegen ist die Fülle“. Der Katholizismus gehe übrigens noch weiter als altprotestantische Dogmatiker: „Er gesellt der Dreieit die Mutter Jesu zu und umgibt diese heilige Vier mit einem ganzen Kranz von Heiligen. Ein antiker Ägypter, ein Babylonier oder Hellene würde sie wahrscheinlich ‚Götter‘ und ‚Göttinnen‘ nennen und wenig Unterschied zu dem finden, was er darunter sonst begreift.“

Der Groß-Orient von Frankreich wehrt sich gegen die Unterstellung, die ihn des Kommunismus bezichtigt: Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit andern maurerischen Obödienzen „birgt begreiflicherweise eine Gefahr in sich für diejenigen, die nur das Ziel verfolgen, die Freimaurerlogen, diese herrlichen Mittelpunkt der Freiheit der Gedanken und der menschlichen Brüderlichkeit, als solche zu zerstören, um sie in das Schlepptau der dogmatischen Philosophie der Kirche zu bringen, die ihre Stellungen zu halten sucht, indem sie die Entwicklung des Fortschritts der Menschheit hemmt.“ – Ein Beitrag aus Dänemark beklagt, daß durch deutsche konfessionelle und „christliche“ Logen die Freimaurerei zersplittert worden sei und die „universelle moralphilosophische Religion, die rein moralische Humanitäts-Religion“ Einbuße erlitten habe.

Darauf wird der Staat Uruguay als „Vorbild der Freiheit“ vorgestellt: Die Verfassung garantiere die Trennung von Kirche und Staat; die kirchlichen Feste fungierten nicht auf dem offiziellen Kalender; alle Friedhöfe seien säkularisiert,

seit ein katholischer Priester seinen Friedhof einem Logenbruder verweigert habe. Schließlich ist die Rede vom Kampf für die Freiheiten „gegen fremde Eroberer, gegen Kirche und Diktatoren“. – Im Glossarium wird der Protest gegen Hochhuths „Stellvertreter“ ironisiert.

Aus einer Zuschrift an die Freimaurerzeitung: „Wie bei den klassischen Griechen das Schöne als Schiedsrichter zwischen Gut und Böse ein schönheitsdurchdrungenes Volk geschaffen hat, so hat die ‚alleinseligmachende‘ Kirche durch den Schiedsrichter ‚Christliche Ethik‘ aus an sich normalen Menschenmassen Völker geschaffen, die geistig unsicher und im größten Umfange verlogen sind.“ – Es folgt ein „Ridiculum“, das sich ein katholischer Standortgeistlicher der US-Streitkräfte geleistet habe, der 5000 Gebete zur Erhaltung des Friedens als Flaschenpost in die Welt hinausgeschickt habe; ferner eine Besprechung des zersetzenden Buches von Gustav Wyneken „Abschied vom Christentum“, das zwar nicht uneingeschränkt gelobt wird, worin dann aber doch wieder eine Bemerkung vorkommt wie diese: „Weshalb sich ja der römische Papst heuchlerisch servus servorum nennt“. Dieses Buch ist bekanntlich im Szczesny-Verlag erschienen; dessen Veröffentlichungen werden auch sonst in der Europäischen Freimaurerzeitung fleißig angezeigt.

Die Septembernummer 1964 bringt ein längeres Zitat aus Nietzsche: „Zuerst ging das Christentum in der Reformation als katholisches Dogma zugrunde, jetzt geht es auch als Moral zugrunde ... schließlich erhebt sich als letzte Frage der Wahrhaftigkeit: ‚Was bedeutet überhaupt aller Wille zur Wahrheit?‘ Die vorerst letzte Form, in der nach der Wahrheit in Wahrheit gefragt worden ist, ist der unbedingte redliche Atheismus... die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schluß sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.“ – In einem Beitrag „Humanität in neuer Sicht“ wird die theologische Sicht der Entstehung des Menschen als überholt abgetan und eine kraß und naiv materialistische Entstehung des Lebens „als eine Folge komplizierter, aber unter irdischen Bedingungen durchaus wahrscheinlicher Einzelreaktionen“ vorgebracht, wobei auf die Feststellung Wert gelegt wird, daß sie „kein Geschenk eines Überweltlichen sind“. Denn „wir Erdenkinder sind nicht für ein Außerirdisches geschaffene Menschen mit unvorstellbaren überirdischen Zwecken und Zielen“, sondern wir streben „zum BAW (= Baumeister aller Welten), der durch die ‚Arbeiten am Bau‘ werden soll!“ Die Forschung von Teilhard de Chardin wird anerkennend erwähnt; aber nur als ein Werk „des zwar dogmatisch belasteten“, aber sonst „synthetischen Denkers“.

„Glanz und Elend der Konzile“. Das wäre nun wahrhaftig ein Thema, wo sich ein Hoffnungsstrahl zeigen könnte und sich Brücken schlagen ließen. Aber nein! Hauptinhalt: Schauerbericht über das Konzil von – Konstanz! Er könnte ganz ähnlich im „Spiegel“ stehen. Nun beginne der zweite Abschnitt des Konzils, und zwar mit dem Anspruch, „in der Öffentlichkeit und bei den Völkern dieselbe Beachtung zu finden, die ihm früher selbstverständlich entgegengebracht wurde“.

Aber diese Publizitätssucht sei heute „angesichts der nur relativen Bedeutung von Glaubensdingen in der modernen Welt“ deplaziert, „zumal die zur Debatte stehenden ‚Reformen‘ in kaum einem Verhältnis zu unseren Problemen stehen, wie der Verlauf des ersten Abschnittes des Konzils im Jahre 1963 bewiesen hat“.

Wenden wir uns also lieber dem Konzil von Konstanz zu, das vor 550 Jahren stattgefunden hat. „Eine groteske Situation sollte in Konstanz ihr Ende finden. . . Es gab sage und schreibe drei Päpste.“ Der Einzug der Teilnehmer wird geschildert: „Könige, gefürstete Frauen, Herzöge, Grafen, Ritter, mehr als 20 000 Edelknechte. . . Wechsler und Kaufleute waren gekommen und der Troß der Huren.“ Thema des Konzils: der Papst sollte dem Konzil unterworfen sein. Jedoch: „die Reformer kamen damit nicht durch, die hierarchische Verfassung der Kirche mit dem omnipotenten Papst an der Spitze blieb bis auf den heutigen Tag bestehen.“

„Eine lodernde Fackel begleitete die Ereignisse in Konstanz. Der böhmische Magister Johann Hus, tschechischer Reformator und Nationalist, wurde öffentlich auf dem Scheiterhaufen wegen Häresie verbrannt.“ Zur Veranschaulichung ein Bild: Hus auf dem Scheiterhaufen nach einem Holzschnitt aus dem 16. Jahrhundert. – Aber umsonst: „Trotz Beseitigung des Schismas gab es keine innere Reform innerhalb der Kirche. Die Pfründenwirtschaft der Kardinäle, der Ablassschwindel, die Ausbeutung der Leibeigenen, die Steuern und der ständige Druck auf das Volk – all das verblieb“, ja wurde nur noch schlimmer. „Noch ein zweites Opfer forderte das Konzil von Konstanz. Ein Jahr nach Hus wurde auch sein Freund, der Ritter Hieronymus von Prag an den Pfahl gestellt.“ Wie dürftig, so heißt es in dem Aufsatz, nähme sich die Anklage gegen diesen Hieronymus von Prag aus „verglichen mit der Mordliste, die das Konzil z.B. gegen den Papst Johannes in ihrer eigenen Mitte vorlegte, um ihn abzusetzen: Seeräuber, Schänder von Frauen und Jungfrauen – an die 200 in Bologna –, Giftmörder, Verwandtenmörder, Simonist und Ämterschacherer. Es waren 72 Anklagepunkte.“

Nach diesem konzilsgeschichtlichen Ausflug zurück zum Vatikanum II: „Den persönlichen Primat des Papstes zu brechen, wäre die Voraussetzung für die Unio sancta und für die Zusammenführung der Kirche. – Mit ziemlicher Sicherheit glauben wir sagen zu können, daß die Unfehlbarkeit des Papstes und sein Primat gegenüber dem Konzil auch 1964 nicht gebrochen werden wird. Das Mittelalter wird auf dem Gebiet der kirchlichen Verfassung nach wie vor in unsere Zeit hineinragen – wir meinen: nicht zum Nutzen der Kirche und der modernen Probleme, die zu bewältigen sind. Und solange die persönliche Vorherrschaft eines einzelnen in der Kirchenverfassung nicht beseitigt ist, solange wird unserer Ansicht nach auch jede Reform auf anderen Gebieten scheitern. Die verfassungsmäßige Macht des Papstes und seiner von ihm ernannten Kardinäle ist das institutionelle Hindernis jeder besseren Einsicht und Reform. Andererseits kann die Kirche – wenn das Vorrecht und die Unfehlbarkeit des Papstes beseitigt werden – nicht mehr die suggestive Gewalt auf die Massen der gläubigen Bevölkerung ausüben wie bisher.

Kirche und Konzil befinden sich also hier in einem unauflösliehen Dilemma. Wir glauben nicht daran, daß das Konzil in Rom in diesem Jahre mit diesen Dingen fertig wird, sosehr auch an den Symptomen geflickt werden wird.“

Genug der Proben! Wir haben versucht, sie nicht sinnstörend aus dem Zusammenhang zu reißen. Wir haben es uns auch versagt, die zitierten Stellen zu glossieren. Unser Bericht will nicht Spannungen verschärfen, sondern der sachlichen Information dienen. Beim Schließen des Heftes als letzter Eindruck eine Anzeige: „Psychologie, Esoterik, Mystik, Yoga, Symbolik, Freimaurerei und Grenzgebiete“. Der Verlag nennt sich nach dem ägyptischen Gott der Nachtsonne, dem Herrscher der Unterwelt. Immer wieder zeigt die Erfahrung, daß Menschen, die sich geistig unabhängig wähnen und das Mysterium Christi zurückweisen, seltsam anfällig sind für das magische Dunkel. Eine Lehre mag noch so wirr und befremdend, ein Kult noch so primitiv und exotisch sein, allem ist man weitherzig geöffnet, nur das Credo der Kirche bleibt ein Schreckgespenst.

Wir haben gefragt, ob sich die Freimaurer gewandelt haben. Wir hätten gern in den Optimismus eines Mellor eingestimmt; aber kann man es, wenn man den Tatsachen vorurteilslos ins Auge schaut? Gewiß, wir haben hier nur ein paar erste Sondierungen vorgenommen. Sie haben uns eine Enttäuschung gebracht; aber es bleibt noch ein weiter Raum für die Erkundung und für die Hoffnung. Es ist durchaus möglich, daß manche Maurer der Schablonen des alten, antikirchlichen Denkens selbst müde sind und einen Humanismus bejahen, der nicht durch Haß vergiftet ist und auch das Christentum mit neuen, unbefangenen Augen zu sehen vermöchte. Es wäre nur erfreulich, wenn die Stimmen einer solchen innerlich verwandelten Maurerei den Weg in die maßgeblichen Veröffentlichungen der Logen fänden. Und dann könnte tatsächlich auch mit ihnen der Dialog beginnen, der Paul VI. so am Herzen liegt⁷.

7 Der Herder-Korrespondenz, die im August- und Septemberheft 1953 einen ausführlichen Bericht über „Die Freimaurerei und das Christentum“ veröffentlicht hat, entnehmen wir folgende statistische Angaben: „Statistische Angaben über die Zahl der Freimaurer sind fast nur für die anglo-amerikanische Groß-Loge möglich. Nach offiziellen Meldungen von 1953 aus England gehören dieser älteren Richtung an: in England und Wales 500 000, in Irland 47 000, auf dem europäischen Kontinent 100 000, in den USA 3,6 Millionen, in Kanada 210 000, in Lateinamerika 60 000, in Australien 300 000, auf den Philippinen 7 000, in Indien 47 000 – insgesamt 5,2 Millionen. – Die romanische, radikal atheistische Richtung ist knapp ebenso groß, so daß es zusammen etwa 10 Millionen Freimaurer in der Welt gibt. Die französische Großloge zählt 30 000 Mitglieder und tritt wesentlich offener in Erscheinung als die deutsche. Deutschland hat nach offiziellen eigenen Angaben wieder 18 000 Freimaurer in 324 Logen; es ist allerdings nicht bekannt, wieviele davon sich nach England, wie viele nach Frankreich hin ausrichten.“ (Herder-Korr. XIII [1959] 477.) –

K. Algermissen urteilt im Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Sp. 347 f.: „Mit dem weltanschaulichen Liberalismus hat auch die Freimaurerei, trotz Zunahme an Mitgliedern, ihre Blütezeit hinter sich. Ihre Geschichte im ganzen wie in den einzelnen Ländern ist erfüllt von Auseinandersetzungen der Großlogen untereinander. Ihre zum Teil große caritative Tätigkeit ist anzuerkennen, allerdings weithin auf die Unterstützung, bzw. Protektion bedürftiger Logenbrüder gerichtet. Die religiös-geistigen Kämpfe der Gegenwart und Zukunft werden wesentlich zwischen Christentum und Marxismus durchgeführt. Mag die Freimaurerei, besonders in den romanischen Ländern, auch weiterhin die antikirchliche Tätigkeit fortsetzen, so ist sie doch nicht als der Hauptfeind des Christentums anzusehen.“

Vatikanisch-indische Beziehungen

Walter Leifer

Der Frage, welche Rolle eine spirituelle Macht in den Realitäten der Gegenwarts-politik spielt, kommt gerade in einem weltgeschichtlichen Augenblick, da sich poli-tisches Technokratentum immer fragwürdiger zeigt, große Bedeutung zu. Die Be-antwortung dieser Frage zeigt, ob noch in einer zu den Extremen der Macht drän-genden Zeit Raum für das Subtile und die Autorität des Geistig-Moralischen in der Politik ist.

Die vaticanisch-indischen Beziehungen berühren diese Fragen in besonderer Art. Der Heilige Stuhl hat sich mit Behutsamkeit und feinem Einfühlungsvermögen der vielschichtigen Problematik im indischen Raum anzupassen verstanden. Dabei hat der Römische Stuhl als diplomatischer Partner und als Sachwalter des Weltkatho-lizismus allein durch seine offizielle Anwesenheit in Neu-Delhi immer wieder auf seine Haltung hingewiesen, die stets dem Geistigen eine Prävalenz zukommen läßt. Vielleicht ist gerade dies in dem alten Kulturland Indien der Grund, warum der Vatikan so selbstverständlich seine Repräsentanten auf das diplomatische Parkett in der alten Moghulstadt am Jumnafluß senden darf. Daß der Großteil der Be-völkerung nichtchristlichen Glaubens ist und heidnischen Göttern opfert, gibt den Beziehungen eine besondere Note.

Die älteste Vertretung des Papstes auf indischem Boden war in der malabari-schen Hafenstadt Quilon, das unter dem lateinischen Namen Columbum durch die Bulle des Papstes Johannes XXII. vom 9. August 1329 erster römisch-katholischer Bischofssitz auf indischem Boden wurde. Als erster Bischof wirkte dort der fran-zösische Dominikaner Jordan Catalani aus Séverac, zugleich ausgestattet mit den Rechten eines päpstlichen Legaten. In den *Epistulae* machte Jordan Catalani dem Papst – um ein historisches Kuriosum zu erwähnen – den Vorschlag, im Indischen Ozean eine christliche Flotte aufzustellen. 1348 kam in Quilon der päpstliche Legat für China an, der Franziskanerpater Johannes Marignoli, der sich in der Kerala-Hafenstadt vierzehn Monate aufhielt und in der St. Georgs-Pfarr der lateinischen Christen weilte. Er versah in dieser Zeit ebenfalls gewissermaßen die Aufgaben eines päpstlichen Legaten in Indien.

Indien, das dem Abendland des Mittelalters – besonders der romanischen Hälfte Europas – immer als das große Ziel vorschwebte, dem die Zwischenhändler in Ve-nedig ihren Reichtum verdankten und das später Kastiliens Herrscher zur Unter-stützung der hochfliegenden Kolumbuspläne inspirierte, wurde eine wirkliche Frage

päpstlicher Kontaktsuche, nachdem am 20. Mai 1498 erstmals europäische Schiffe, die portugiesischen Karavellen Vasco da Gamas, auf der Reede von Calicut Anker geworfen hatten. So waren es die Portugiesen, die zuerst diese Beziehungen vermittelten, und die politische Anwesenheit der luso-iberischen Konquistadoren auf indischem Boden sollte fortan dem kolonialen Abenteuer auch eine religiöse Bedeutung geben.

Seitdem die päpstlichen Bullen „Romanus Pontifex“ vom 8. Januar 1455, „Inter caetera“ vom 13. März 1456, „Aeterni Regis“ vom 21. Juni 1481 und „Praecelsae devotionis“ vom 3. November 1514 erlassen worden waren, konnte Lissabon auf Grund dieser Privilegien sein „Jus Patronatus Portugalliae“ verteidigen. Portugals „Padroado do Oriente“, das portugiesische Patronat des Orients, das im Christusorden verankert war, wurde damals geboren. Als die portugiesische Krone (auf Grund der Apostolischen Konstitution „Praeclara charissimi“ vom 30. Dezember 1551) das Großmeistertum dieses Ordens selbst erwarb, erhielten diese Privilegien dank dem völkerrechtlichen Rang des Papstes bald Anerkennung. Daß sie auf die Dauer jedoch nicht nur von der Religion, sondern auch von der Nation her akzentuiert wurden, war selbstverständlich. Die überseeischen Gebiete Portugals und alle Länder, die in Zukunft noch von Portugiesen in Besitz genommen oder entdeckt wurden, waren demnach nicht nur portugiesische Interessen-, sondern auch portugiesische Missionssphäre. Diese portugiesische Welt umfaßte nach der „Raya“ Papst Alexanders VI. vom 4. Mai 1493 Afrika und Asien, während die Trennungslinie mitten durch den Atlantik ging. Der portugiesisch-spanische Vertrag von Tordesillas vom 7. Juni 1494 war indirekt Anlaß, daß das später entdeckte Brasilien zu Portugal kam, und somit war von diesem großen südamerikanischen Land über Afrika bis zum fernöstlichen Macao das portugiesische Patronatsreich vorgezeichnet¹.

In diesem Raum verteidigte Portugal seine Rechte, die jedoch in späteren Jahrhunderten von den Missionsrechtlern der Sacra Congregatio de Propaganda Fide in Frage gestellt werden sollten. Diese Kongregation war durch die Apostolische Konstitution „Inscrutabili“ vom 22. Juli 1622 ins Leben gerufen worden, um die großen, immer mehr anwachsenden und von einer Nation nicht mehr zu bewältigenden Probleme der Missionierung zu lösen. Das mußte zu einem gewissen Spannungsverhältnis mit den Missionsrechtlern des Padroado führen, weil diese ihre Rechte für alle Zeiten gegeben ansahen, während die Gegenseite in ihnen zeitbedingte Zugeständnisse, beziehungsweise Privilegien sah.

Die Spannung wurde offensichtlich, als Papst Gregor XVI. am 24. August 1838 das Apostolische Breve „Multa praeclare“ erließ. Durch dieses hob er vorübergehend in den Diözesen Malakka, Meliapur, Cochin und Cranganore die portugiesischen Patronatsrechte auf und annullierte ebenso vorläufig in diesen kirch-

¹ A. da Silva Regio: *Le Patronage Portugais de l'Orient*, Lissabon 1957; ders.: *Les Missions Portugaises*, Lissabon 1958. J. Wikki: *Portugal und der Hl. Stuhl*, Lissabon 1958; ders.: *Portugal in Übersee*, in dieser Zschr. 170 (1962) 102.

lichen Verwaltungsbezirken die Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa. Die päpstlichen Maßnahmen waren erfolgt, weil 1834 in Portugal eine Revolution ausgebrochen war, was schließlich die Vertreibung der religiösen Orden zur Folge hatte. Aber die kirchlichen Behörden in Goa widersetzten sich allen gegen das Patronat gerichteten Verordnungen. Ihre Gegenantwort brachte einer der eifrigsten Verfechter des Patronatsgedankens vor, Goas Erzbischof Antonio Feliciano de Santa Carvalho, der eine juristische Polemik begann und das päpstliche Breve aus formellen und sachlichen Gründen ablehnte. Aus der juristischen Fehde zwischen den Anhängern der beiden missionsrechtlichen Thesen entstand schließlich ein Konflikt zwischen Portugal, beziehungsweise dem Sitz von Goa, und dem Heiligen Stuhl, der unter der (sachlich falschen!) Bezeichnung „Goanesisches Schisma“ bekannt wurde. Hier sei nur eben vermerkt, daß sich Portugal bereits im Jahr 1658 nach der Berufung von zwei französischen Geistlichen zu Apostolischen Vikaren den unmittelbar von Rom vorgenommenen Besetzungen kirchlicher und missionarischer Stellen im Padroado-Gebiet widersetzt hatte. Nur hatten im Jahre 1838 diese Mißstimmigkeiten einen Höhepunkt erreicht. Es würde zu weit führen, auf das Für und Wider einzugehen, da es den Rahmen des Aufsatzes sprengen müßte. Wie sehr Portugal aber jegliche Beschränkung seines Padroado-Gebietes als eine nationale Demütigung empfand, kann noch in einer Rede des portugiesischen Ministerpräsidenten Salazar vom 30. November 1954 nachgelesen werden².

Die Beziehungen zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl wurden durch ein Konkordat vom 21. Januar 1857 wieder hergestellt. Es war zugleich ein Sieg der Anhänger des Padroado. Doch sollte der richtige Ausgleich erst durch das Konkordat vom 23. Juni 1886 kommen. Dieses bendete alle Spannungen zwischen Portugal und Goa einerseits und dem Heiligen Stuhl anderseits. Der Erzbischof von Goa erhielt den Ehrentitel eines Patriarchen von Ostindien, um seine Sonderstellung unter den Kirchenfürsten des südlichen, südöstlichen und fernöstlichen Asien zu bezeichnen. Zugleich wurden ihm Cochin, S. Tomé de Meliapur und das neuerrichtete Bistum Damão (samt der Titulardiözese Cranganore) unterstellt. Dazu kam noch das Bistum Macão mit Malakka. Die kirchlichen Bezirke von Bombay, Mangalore, Quilon und Madura aber unterstanden bereits der Jurisdiktion der S. Congregatio de Propaganda Fide, während allerdings dem Patronatsherrn noch ein Vorschlagsrecht bei den Stellenbesetzungen zugebilligt war. Schließlich hat der Vertrag vom 15. April 1928 zwischen dem Heiligen Stuhl und Portugal das Patronat noch mehr eingeeengt, weil Damão aufgelöst und der auf indischem Gebiet liegende Teil des Bistums dem Erzbistum Bombay angegliedert wurde. Auch die Vorschlagsrechte im früheren Patronatsgebiet waren beträchtlich eingeschränkt. Dennoch war es, wie der portugiesische Historiker A. de Silva Regio

² Oliveira Salazar: Der Streit um Goa (Reihe: Die Gedankenwelt Salazars), Secretariado Nacional da Informação, Lissabon 1954. Salazar and Propaganda Fide (Anon. Kommentar in der Zschr. „Goan Tribune“, Bombay, des ind. „National Congress Goa“ vom 9. Februar 1958).

festgestellt, für Portugal eine Frage der Selbstliebe und des Prestiges. Aber der Portugiese bezeugt dem Heiligen Stuhl, daß er stets bestrebt war ... *de ne pas blesser cet amour-propre ou ce prestige*³.

Als 1947 die Indische Union entstand, ergab es sich, daß Indien ein Land war, mit dem sehr viele römische Kongregationen zu tun hatten. So unterstand und untersteht selbstverständlich noch der größte Teil der kirchlichen Bezirke und Einrichtungen der Kongregation für das Missionswesen. Ein Teil der christlichen Bevölkerung Keralas im Südwesten der indischen Halbinsel gehört den syrischen Gemeinden an, die einst enge Beziehungen zu Edessa und Antiochien hatten. Die Unierten unter ihnen unterstehen der Jurisdiktion der Kongregation für die Orientalische Kirche. Schließlich war für die Gebiete des Padroado, dessen Herz die Stadt des Erzbischofs und ostindischen Primas – Goa – ist, das Staatssekretariat zuständig.

Die politische Teilung des alten Indischen Reiches hatte auch bald eine Neuordnung der kirchlichen Bezirke im indisch-pakistanischen Grenzgebiet zur Folge. So wurde am 20. Mai 1948 (durch die Apostolische Konstitution „*Opportunis providentiae studiis*“) der pakistanische Teil des Erzbistums Bombay zu einem eigenen kirchlichen Verwaltungsgebiet umgewandelt und in den Rang einer Diözese mit dem Sitz in Karatschi erhoben, während Bombay weiterhin Metropolitansitz blieb. Die strikte Trennung indischer und pakistanischer Gebiete auch in kirchlichen Bezirken sollte fortan ein vom Heiligen Stuhl geübtes Prinzip werden⁴.

Das Jahr 1948 sah schließlich aber auch die stärkste offizielle Bindung zwischen Neu-Delhi und der Vatikanstadt. Es wurden damals die diplomatischen Beziehungen aufgenommen. Am 12. Juni 1948 verkündete die *Littera Apostolica „Mentem animumque“* die Errichtung einer Internuntiatur in Neu-Delhi: „... *Apostolicam in India Internuntiaturam erigimus et constituimus, cuius sedem Delhiensi in civitate collocamus, eidemque omnia et singula officia, privilegia atque indulta deferimus quae huiusmodi Legationum propria sunt* ...“⁵ Pakistan gehörte vorläufig noch zum Jurisdiktionsbereich dieser Internuntiatur. Jedoch wurde durch die Errichtung einer *Delegatio Apostolica* in Karatschi durch den päpstlichen Erlaß „*Arcano Dei consilio*“ vom 17. Juli 1950 das Doppelland an Indus und Brahmaputra direkt mit dem Heiligen Stuhl verbunden.

Der erste Internuntius in Neu-Delhi war Erzbischof L. P. Kierkels, der schon die Apostolische Delegation im ungeteilten Indien geleitet hatte. Als er sein Be-

³ Silva: *Le Patronage* ...

⁴ Vgl. u. a. Jahresbericht: *L'Attività della Santa Sede nel 1948*, S. 191: „La divisione del vastissimo territorio indiano, in due distinte entità politiche, è venuta a creare una situazione anormale, per cui non poche missioni trovansi ora divise, territorialmente e quindi anche politicamente. Perciò la S. C. sta predisponendo, con gli organi competenti, opportune rettifiche dei confini ecclesiastici, necessarie ad eliminare ogni barriera, anzi a facilitare la comunicazione e ad assicurare meglio l'esercizio delle facoltà spirituali degli Ordinari e quindi un lavoro organico e conforme alle diverse esigenze locali.“

⁵ AAS 42 (1950) 235.

glaubigungsschreiben dem letzten Generalgouverneur, C. Rajagopalachari, überreichte, nannte der Examiner vom 21. August 1948 diese Zeremonie ein „bemerkenswertes Ereignis für Katholiken nicht nur in Indien, sondern in der ganzen Welt“.

An die katholische Hierarchie Indiens war einige Monate vorher – am 30. Januar 1948 (es war der Tag, an dem eine Mörderkugel Mahatma Gandhi hinstreckte!) – ein päpstliches Schreiben über die Katholische Aktion gerichtet worden, aus dem zweifellos das starke Interesse des Heiligen Stuhles an Indien herauszulesen war. Es hieß darin u. a.: „Euer geliebtes Land hat einen Wendepunkt seiner Geschichte erreicht. Eine neue Ära ist angebrochen. Die glühende Fackel der Freiheit und Gerechtigkeit hat die Herzen erwärmt und den Geist eines geliebten Volkes entflammt. Im brennenden Feuer neugewonnener nationaler Unabhängigkeit wird das Schicksal Eurer Nation geformt. In diesem Augenblick Eurer Geschichte, wenn es gilt, Problemen nationaler Bedeutung gegenüberzustehen und sie zu lösen, hat es große Folgen, wenn sich die Gläubigen, die in Eurer Obhut sind, würdig für die Zukunft Eurer Nation einsetzen können. Sie können dies, indem sie ihre Blutsbrüder teilhaben lassen am Erbe einer gesunden Lehre, die sie als Katholiken besitzen und verehren.“⁶

Zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen erklärte der Internuntius am 15. August 1948, am ersten Jahrestag der Unabhängigkeitserklärung, gelegentlich eines Empfanges in einer großen „shamiana“ neben der erzbischöflichen Kathedrale in Neu-Delhi: „Der Austausch diplomatischer Vertreter zwischen der Regierung von Indien und dem Heiligen Stuhl hat im Rahmen der vergangenen Geschichte und der gegenwärtigen Ereignisse mehr als eine nur zufällige Bedeutung. Er verbindet mit der Botschaft, mit der vor mehr als sechshundert Jahren Bischof Jordanus von Séverac von Papst Johannes XXII. an den damaligen Herrscher von Delhi betraut wurde. Der Papst dankte dem ‚großmütigen König von Delhi‘, wie er ihn nannte, für seine Güte gegenüber den Christen seines Reiches und erbat von seiner Großmütigkeit fortzufahren, ihnen Wohlwollen und Gunst zu schenken. Das ist auch heute noch die eigentliche Substanz der Ziele des Heiligen Vaters, wenn er einen Internuntius zur Regierung dieses Landes sendet. Aber der große Unterschied liegt in der Tatsache, daß die Regierung von Indien auch ihrerseits einen Vertreter zum Vatikan zum Besten des Landes entsendet.“⁷

Am 6. Juli 1949 wurde als erster indischer Botschafter beim Heiligen Stuhl Dirajlal Desai in feierlicher Audienz vom Papst empfangen, um sein Beglaubigungsschreiben zu überreichen. Der Botschafter war in Bern tätig und zugleich in der Vatikanstadt akkreditiert. Aus der Ansprache des indischen Vertreters sei nur Folgendes erwähnt: „Der Heilige Stuhl hat in der Geschichte der Menschheit eine

⁶ Pope Pius XII – Homage of the Catholics of India on the Eightieth Birthday of His Holiness Pope Pius XII, 2nd March 1956, Bombay 1956, 79.

⁷ Pope Pius . . . 80.

hervorragende Rolle gespielt, um die Sicherung und Aufrechterhaltung des Weltfriedens zu unterstützen. Wir sind überzeugt, daß dies auch in Zukunft der Fall sein wird. Die indische Regierung ist entschlossen, alle Anstrengungen zu unternehmen, zum gleichen Ziel zu gelangen. Es werden sich daher viele Gelegenheiten ergeben, bei denen sie auf den verschiedenen Gebieten der menschlichen Aktivität mit dem Heiligen Stuhl zusammenzuarbeiten hofft, um dieses Ideal des Friedens zu erreichen.“

Auch der Papst deutete die Hoffnungen und Möglichkeiten, die sich aus einem diplomatischen Verhältnis zwischen Vatikan und dem Lande der Tagore und Gandhi ergeben könnten: „Die göttliche Vorsehung hat Indien einen erstrangigen Platz angewiesen, der voller Hoffnung für die Zukunft für eine geistige Verbindung aller jener ist, die sich gegen die Beherrschung des Geistes durch die Mächte der Materie und Gewalt auflehnen . . .“⁸

So war es selbstverständlich, daß sich auf einzelnen Gebieten in der Organisation der Vereinten Nationen, etwa im Weltnachrichtenverband in der Internationalen Vereinigung für Fernverbindungen, im Weltpostverein und UNICEF, der Organisation zum Schutz der Kinder: United Nations Childrens' Fund, bald eine rege Zusammenarbeit ergeben sollte. Leider war dies nicht in den Flüchtlingskomitees der Fall. Hier dürfte allzu große indische Rücksichtnahme vor dem Ostblock das Zögern Neu-Delhis erklären, aktiv mitzuarbeiten.

Die Weihnachtsansprache des Heiligen Vaters im Jahr 1955 wurde in Indien stark beachtet. Warnte in ihr doch Papst Pius XII. vor den fürchterlichen Konsequenzen der atomaren Rüstung. Die allgemeine Kontrolle der Waffen sei eine Verpflichtung der Nationen und ihrer Führer. Von seinem Krankenbett aus gab damals der Leiter der indischen Delegation bei den Vereinten Nationen, Indiens vielgeschmähter und vieldiskutierter Krishna Menon, am 29. Dezember 1955 eine Pressekonferenz, in der er erklärte: „Die Papstansprache war die beste Medizin, die ein Mann erhalten konnte. Diese päpstliche Rede unterstützte die gleichen Prinzipien, für die sich Indien bereits seit drei Jahren heftig einsetzte. Nun kam eine andere mächtige Stimme hinzu . . .“

Die Einteilung der indischen und pakistanischen Diözesen sollte, wie bereits erwähnt wurde, genau der neuen politischen Lage entsprechen. Diese hatte aber auch Rückwirkungen auf das portugiesische Patronat. Es handelte sich hier nicht um einzelne missionsrechtliche Auslegungen, sondern um den Widerstand der jungen indischen Republik gegen jegliche Patronatspolitik. Die Situation auf der indischen Halbinsel wurde daher ausdrücklich als Beweggrund angegeben, um eine neue kirchenrechtliche Abmachung zwischen Vatikan und Portugal zu treffen (es heißt in der italienischen Fassung: . . . di adattare alla nuova situazione dell' India . . . und in der portugiesischen: . . . de adaptar à nova situação da India . . .). Diese

⁸ Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità, Vol. XI.

Abmachung war am 18. Juli 1950 unterzeichnet worden. Sie beendete die Wirksamkeit des portugiesischen Patronats auf indischem Boden und gab dem päpstlichen Stuhl die Möglichkeit, die Jurisdiktion des Erzbischofs und Primas von Ostindien in Goa auf das portugiesische Gebiet zu beschränken. Mit einer Verlautbarung des Außenministeriums in Lissabon vom 27. September 1953 wurde die Gebietseinschränkung des Erzbistums Goa und des Patronats Portugals in Indien auf den portugiesischen Estado da India – das heißt Goa, Diu und Damão – bekanntgegeben.

Mit der Apostolischen Konstitution „*Rerum Locorumque*“ vom 15. Juli 1950 war der entscheidende Schritt zur Trennung der pakistanischen und der indischen Kirchenbezirke getan. Es heißt in dieser Ankündigung ausdrücklich, daß keine pakistanischen und indischen Gebiete vom Nachbarland aus verwaltet werden sollten. Die Konstitution nahm daher Karatschi aus dem Jurisdiktionsbereich von Bombay und Multan, Lahore und Rawalpindi aus dem von Delhi-Simla. Zugleich wurden in Pakistan zwei neue Kirchenprovinzen gebildet; die zu Erzbischofs-sitzen erhöhten Orte Karatschi und Dacca umfaßten West- bzw. Ostpakistan. Jede der neuen Erzdiözesen bekam drei Suffraganbistümer, im Westen die bereits genannten, früher Delhi-Simla unterstellten Bischofsstühle, im Osten Dinajpur und Chittagong sowie das aus dem pakistanischen Teil der indischen Diözese Krishnagar gebildete Bistum Jessore.

Wieweit das Interesse des Heiligen Stuhles ging, sich auch bei den geographischen Bezeichnungen eng an die neue indische Rechtschreibung zu halten und die bislang traditionelle, sofern sie vom offiziellen Delhi aufgegeben war, fallen zu lassen, zeigt das *Decretum de mutatione nominis ordinariatuum in India* der S. Congregatio de Propaganda Fide vom 21. Oktober 1950, in dem unter anderem folgendes bestimmt wurde: *Dioecesis Betsuadensis appelletur Vijayavadana. Dioecesis Trichinopolitana appelletur Tiruchirapolitana. Praefectura Apostolica de Jubulpore appelletur Jabalpurenensis.*

Im Artikel 24 des *Trattato fra la Santa Sede e l'Italia* (Lateranvertrag) erklärte der Heilige Stuhl, „daß er den weltlichen Streitigkeiten zwischen den anderen Staaten und den ihretwegen einberufenen Konferenzen fernbleiben will, sofern nicht die streitenden Parteien gemeinsam an seine Friedensmission appellieren, doch behält er sich in jedem Falle vor, seine moralische und geistige Autorität geltend zu machen“. Aus diesem Grund ließ der Vatikan auch von Zeit zu Zeit seinen Standpunkt zu den von staatlicher Seite vorgetragenen Auffassungen bekanntgeben, die nach katholischer Ansicht gegen das Sittengesetz oder das Naturrecht verstoßen. Dies war für Indien z. B. der Fall, als am 24. April 1950 der *Osservatore Romano* unter Hinweis auf eine Publikation der Vereinten Nationen darauf hinwies, die Probleme von Notstandsgebieten könnten nicht durch Geburtenbeschränkung gelöst werden. Das Blatt griff dabei besonders die von indischer Seite reichlich mit Material versehene Schrift „*Demographische Probleme Indiens*“

und Pakistans“ an, die, den zuständigen Ausschüssen der Organisation der Vereinten Nationen zugeleitet, Maßnahmen zur Geburtenbeschränkung empfahl.

Eine weitere Neueinteilung, die nicht nur die seelsorgerlichen Notwendigkeiten, sondern auch politische Zweckmäßigkeiten berücksichtigte, war die durch die Apostolische Konstitution „*Ad Christianam plebem*“ vom 12. Juli 1951 errichtete Diözese Dibrugarh, die u. a. die Naga-Gebiete und die östliche North-Eastern Frontier Agency umfaßte, jenen Raum, der später durch die Unruhen der Naga und im zweiten Fall durch die rotchinesischen Angriffe in die Schlagzeilen der Weltpresse rücken sollte. Durch das Breve „*Fit nonnumquam*“ vom 17. Januar 1952 wurde die Apostolische Präfektur Haflong errichtet, die die nunmehr auf indischem Boden gelegenen Teile der Diözesen Dacca und Chittagong umfaßte.

Die Veränderungen in den kirchlichen Verwaltungsbezirken wurden in den nächsten Jahren durch eine Anzahl weiterer päpstlicher Erlasse, besonders Apostolischer Konstitutionen immer mehr den politischen Wirklichkeiten angeglichen. Es waren vor allem folgende: die Apostolische Konstitution „*Inter ceteras*“ vom 17. Januar 1952, die die nunmehr indischen Teile der Diözese Lahore zu der Apostolischen Präfektur Jullundur vereinigte, die Apostolische Konstitution „*Tam opportunum*“ vom gleichen Tag, die die aus dem westlichen Gebiet der Diözese Dinajpur zu bildende Apostolische Präfektur Malda in West-Bengalen ankündigte, die Apostolische Konstitution „*Aptiori christifidelium*“, ebenfalls vom gleichen Tag, die die Präfektur Kaschmir und Jammu schuf, wobei jene aus dem Diözesanverband von Rawalpindi, diese aus dem von Lahore herausgenommen wurde, die Apostolische Konstitution „*Ex primaevae Ecclesiae*“ vom 13. November 1952, die die Diözesen Tanjore und Vellore errichtete und diese neuen bischöflichen Verwaltungsgebiete aus dem Padroado-Raum herauslöste.

Das Bistum Malakka (1558 als Suffraganbistum von Goa errichtet, 1838 aufgehoben, 1888 als Suffragandiözese von der S. C. de Propaganda Fide neu errichtet, dem Erzbischof von Pondicherry unterstellt) verlor durch die Apostolische Konstitution „*Mutant res*“ vom 19. September 1953 die kirchlich-administrativen Bindungen nach Indien und wurde selbst zum Rang einer Erzdiözese erhoben. In der gleichen Konstitution wurden die Bistümer Cochín und Alleppey aus der Jurisdiktion des Padroado entlassen. Die päpstliche Bulle „*Summa illa sollicitudo*“ vom gleichen Tag gab die Gründung der Diözese Belgaum bekannt, deren Gebiet zugleich aus dem Padroado-Raum herausgenommen wurde. Durch ein Dekret der S. C. de Propaganda Fide vom 11. April 1960 wurden schließlich die Andamanen und Nikobaren aus dem Jurisdiktionsbereich des Erzbistums Rangun in den der Erzdiözese Ranchi überführt.

Eines der wichtigsten Ereignisse des katholischen Indiens war die Erste Vollversammlung der indischen Hierarchie am Vorabend der Proklamation der Republik im Januar 1950 in Bangalore, jener Stadt, die unter dem Apostolischen Delegaten Fumasoni-Biondi 1917 Sitz der päpstlichen Delegation für den südasiati-

schen Raum an Stelle des ceylonesischen Kandy wurde und es bis zur Errichtung einer Internuntiat in Delhi blieb. Päpstlicher Legat a latere war Thomas Kardinal Gilroy von Sydney, dessen Anwesenheit bezeugte, daß die Aufgabe päpstlicher Gesandter und Sondergesandter nicht in erster Linie weltlich-politischer, sondern geistlicher Natur ist, wie dies schon die berühmte Allocution Papst Leos XIII. vom 20. August 1880 und Kanon 218 und 265 des Codex Juris Canonici besagen.

Während der Jubiläen des Jahres 1952 zu Ehren der Apostel Indiens, des Jüngers Thomas und des großen Missionars Franz Xaver, hielt der Hl. Vater über den Rundfunk Ansprachen an die Versammlungen der Gläubigen in Goa und in Ernakulum. In einer portugiesischen Ansprache, die er am 3. Dezember 1952 nach Goa richtete, erinnerte Pius XII. an das Wirken des großen baskisch-spanischen Missionars und entwarf zugleich ein Bild des Missionszentrums Goa. Nach Ernakulum (Ernakulam) aber richtete der oberste Hirte der katholischen Weltkirche am 31. Dezember Worte in englischer Sprache, die von dem Apostel Thomas bis zu Franz Xaver Indiens christliche Vergangenheit beschworen⁹. Die hohe Verehrung, die das Goa des heiligen Franz Xaver bei Papst Pius XII. besaß, zeigte sich am 30. August 1953, als er dem Erzbischof-Patriarchen Joseph da Costa Nunes für sein Erzbistum die Goldene Rose übersandte. Dies war eine hohe Auszeichnung, die an die Verdienste des goanesischen Stuhles im großen Missionierungswerk in Asien erinnern sollte.

Indien fühlte sich 1953 besonders geehrt, als am 12. Januar jenes Jahres der Erzbischof von Bombay Mitglied des Kardinalskollegiums wurde. Diese hohe Auszeichnung, die einen Inder zu einem der ersten Bürger des Vatikanstaates und im Rang einem königlichen Prinzen eines regierenden Herrscherhauses gleichstellte, wurde von Christen und Nichtchristen des Subkontinents begeistert begrüßt. Der Kirchenfürst, der den „roten Hut“ empfangen hatte, war Valerian Kardinal Gracias. Er stammt aus goanesischer Familie und ist in der heutigen Hauptstadt Pakistans, Karatschi, geboren. So vereinigt er in sich alle Traditionen eines lateinischen Christen in Indien. Er gehörte übrigens zu den Mitgliedern der indischen Hierarchie, die auf der Bischofskonferenz von Bangalore mit der Bitte an den Hl. Vater herangetreten waren, die Gottesmutter zur Patronin Indiens zu erwählen. Dies war durch ein päpstliches Breve am 26. Januar 1951 geschehen, am ersten Jahrestag der Indischen Republik.

Der indische Botschafter beim Hl. Stuhl, Mr. Asaf Ali, war der erste, der im Namen der indischen Regierung dem neuen Kardinal gratulierte. Bei der Rückkehr von Valerian Kardinal Gracias nach Indien fand am 15. Februar 1953 ein prunkvoller Empfang in Bombay statt – die Minister des Staates und Bürgermeister und

⁹ Centenary Celebrations at Ernakulam – 19th centenary of the landing in Malabar of St. Thomas, our Apostle, and the 4th centenary of the death of St. Francis Xavier, Ernakulam 1952.

Beamte der Stadt Bombay feierten den neuen Kirchenfürsten. Aus all ihren Worten war – ob es sich um Hindus, Moslems, Parsen, Jains oder Christen handelte – ein hoher Stolz herauszuhören, daß einem Inder die große Ehre des Kardinalats zuteil geworden war.

Zu dem im Dezember 1954 in Bombay tagenden Marianischen Kongreß, der eine Bedeutung weit über den Rahmen der Katholiken hinaus erhielt, war Kardinal Gracias zum Apostolischen Legaten ernannt worden. Es war bedeutsam, daß als offizieller Vertreter zu diesem natürlich besonders auf innerkatholische Anliegen ausgerichteten Kongreß die Indische Regierung den zweiten Mann des Staates, den Vizepräsidenten Dr. Sarvepalli Radhakrishnan entsandte, der am 4. Dezember 1954 in einer Ansprache vor den Katholiken auf die soziale Sendung der Religion einging. Dabei kam er auch auf seinen Besuch im Vatikan zu sprechen, der wenige Wochen vorher stattgefunden hatte: „Am 23. November hatte ich die Ehre, von Papst Pius XII., dessen reines Leben und dessen tiefforschender Geist wohlbekannt ist, in einer Privataudienz empfangen zu werden. Er hat ein Gebet für das Jahr veröffentlicht, das uns aufruft, für Frieden und Brüderschaft einzusetzen: ‚Bekehre die Sünder, trockne die Tränen der Kranken und Unterdrückten ...‘“ Es dürfte wohl in der Tat selten sein, daß der Vizepräsident eines zum großen Teil nichtchristlichen, auf seinen rein weltlichen Charakter stolzen Landes, auf einer öffentlichen Versammlung das Gebet katholischer Menschen, beeindruckt von der schlichten Gewalt seines Inhalts, mit so viel Liebe vortrug!¹⁰ Am 8. Dezember hörte der Kongreß über den Rundfunk die Ansprache des Papstes, der von der Liebe indischer Menschen zur „*Patrona Indiae*“ sprach, von der „confidence in the Queen and Mother whom the happy coincidence of your Independence Day with the Feast of her glorious Assumption has impelled you to proclaim ‚Our Lady of India‘ ...“¹¹

Die Bischofskonferenz Indiens wurde dank den Bemühungen des damaligen Internuntius Martin Hubert Lucas SVD die Verbindungsstelle der Hierarchie zur indischen Regierung, und seit August 1954 gab es sogar ein Sekretariat in Delhi, das für diesen Zweck errichtet worden war. Im März 1955 konnte die Internuntiat in einem neuen repräsentativen Gebäude in der Straße Niti Marg in dem „Diplomatenviertel“ Chanakya Puri ihre Arbeit aufnehmen. Die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und Indien waren dadurch recht sichtbar gemacht. Eines der wichtigsten Ereignisse in den ersten Jahren der neuen Delhi-Internuntiat war die auf Grund der dortigen Berichte erfolgte Errichtung einer einheimischen Hierarchie in Burma und Malaya und die Neuregelung der Beziehungen der beiden Länder zum Hl. Stuhl. (Der Jurisdiktionsbereich der 1884 errichteten Apostolischen Delegation für Ost-Indien war im Jahr 1889 auch auf Malaya, 1920 auf Burma und 1923 auf Goa ausgedehnt worden.)

¹⁰ S. Radhakrishnan: *Occasional Speeches and Writings*, Delhi 1956.

¹¹ AAS 46 (1954) 706–7.

Daß das päpstliche Gesandtschaftsrecht anders war als das der weltlichen Regierungen, hatte bereits im Jahr 1885 Kardinalstaatssekretär Jacobini betont: „Kann zugegeben werden, daß der Hl. Vater seine Nuntien in der Weise abordne, wie etwa eine Regierung ihre Minister und Repräsentanten abordnet? Aus den einschlägigen Breven und Instruktionen erhellt vielmehr, daß die Apostolischen Nuntien nicht bloß eine diplomatische, sondern auch eine im Hinblick auf die Gläubigen und die religiösen Angelegenheiten autoritative Mission haben.“¹² Verbindungen vom Vatikan zu den Staaten werden nicht nur der diplomatischen Kontaktsuche wegen angeknüpft, sondern auch aus geistlich-religiösen Gründen. Daß dabei die Gründe des Hl. Stuhles nicht immer mit denen der Staaten identisch sind, zeigte die Antwort, die Ministerpräsident Nehru am 2. Oktober 1954 vor dem Lok Sabha, dem indischen Unterhaus, abgab: „Indien hat den Papst nicht in seiner Eigenschaft als religiöses Oberhaupt anerkannt, die er natürlich hat, sondern als Oberhaupt eines unabhängigen Staates. Freilich ergibt sich die Tatsache, daß der Papst das Oberhaupt eines souveränen Staates ist, aus seiner anderen Stellung.“

Ein Ereignis, das die Gemüter von Christen und Nichtchristen in Indien sehr erregte, war die Veröffentlichung eines Berichtes einer von der Regierung des (alten) Staates Madhya Pradesh in Nagpur eingesetzten Untersuchungsausschusses über die Aktivität der Missionare. Dieser 1956 in der alten Madhya-Pradesh-Hauptstadt Nagpur herausgekommene Bericht trug den Titel: Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee – Madhya Pradesh – 1956. Er brachte teils unsinnige, teils aus Unverständnis für die christliche Terminologie herrührende Vorwürfe gegen die christlichen Gemeinschaften dieses Staates. Die in dem Bericht hervortretende Feindschaft gegen die christlichen Missionen kann zurückgeführt werden auf eine sehr unfreundliche Äußerung des Ministers der indischen Bundesregierung Dr. K. N. Katju am 15. April 1953 vor Abgeordneten. In dieser missionsfeindlichen Atmosphäre sahen christliche Beobachter natürlich besonders auf den indischen Ministerpräsidenten. Die Herder-Korrespondenz (Dezember 1954) erklärte damals: „Ministerpräsident Nehru nimmt eine zwiespältige Haltung ein. Einerseits hat er öfters für die Tätigkeit der Missionare Worte hohen Lobes gefunden. Andererseits hat er vor dem Parlament erklärt, die Zahl dürfe nicht weiter steigen.“ Doch hat sich die indische Regierung im Jahr 1956 sofort nach Erscheinen des Berichtes, der nach dem Vorsitzenden des Untersuchungsausschusses auch oft Niyogi-Bericht genannt wurde, davon distanziert¹³. Indiens Innenminister Govind Ballabh Pant erklärte am 3. Januar 1957, die indische Regierung werden den Bericht nicht übernehmen. Offiziös wurde dem „Report“,

¹² ASS 17 (1885) 561–569.

¹³ In einem Artikel „Un' inchiesta in India“ vom 5. Okt. 1956 hat z. B. auch der *Osservatore Romano* die Unsinnigkeit von Behauptungen der Identität von „amerikanischem Imperialismus und Vatikan“ entsprechend zurückgewiesen.

der kurz vor der Staatenneuordnung erschien und auch vom neuen Staat Madhya Pradesh mit der Hauptstadt Bhopal nicht akzeptiert wurde, als Ausdruck extremer Hindukreise hingestellt. Andererseits kann ein solcher Bericht späteren antichristlichen Tendenzen sehr entgegenkommen. Darum haben die Katholiken für ihren Bereich in einer 1957 erschienenen Schrift *Truth shall prevail* eine klare und würdige Antwort gegeben. „Die Wahrheit wird siegen“ (*Satyameva jayate*) ist das Sanskrit-Motto, das im indischen Wappen steht. Daß die Katholiken gerade diesen Titel wählten, sollte klar zeigen, daß Angriffe gegen „unloyale christliche Haltung gegenüber Indien“ nur Hirngespinnste einiger weniger sind. Daß die Apostolische Internuntiat in den Monaten der Diskussion über den „Niyogi Report“ zu vermitteln und zu klären hatte, liegt auf der Hand. Und sie fand in Delhi verständnisvolle Gesprächspartner.

Die Beziehungen Indiens zum Hl. Stuhl war schließlich ein Thema der Schlagzeilen der Weltpresse, als Ministerpräsident Jawaharlal Nehru am 8. Juli 1955 von Papst Pius XII. in einer Audienz empfangen wurde¹⁴. Am gleichen Tag gab Nehru auf einer Pressekonferenz bekannt, daß er und der Papst der Meinung seien, die Angelegenheit Goa sei eine rein politische Frage. In der Audienz selbst waren die Probleme der portugiesischen Besitzungen und der Weltfriedensordnung gestreift worden. Die Antwort des Papstes konnte nur die sein, die er als Hl. Vater, der nur die geistlich-religiöse Seite der Angelegenheiten dieser Erde sehen muß, geben konnte. Bei der Ansprache an Nehru hatte der Papst unter anderem auf die Pflichten eines Staatsmannes hingewiesen: „Wir sind sicher, daß Sie alle sich vollauf der schweren Verantwortung bewußt sind, die bei dem Streben, einen wahren Frieden auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Völkern der Welt herzustellen, auf denen ruht, die Autorität innehaben, und auch auf denen, die die Verpflichtung haben, Millionen ihrer Landsleute die Ereignisse, die sich abspielen, mit aller Unparteilichkeit und Ehrlichkeit darzustellen.“ Am 26. Juli 1955 schrieb der *Osservatore Romano*: „Man weiß allgemein, daß Goa eines der blühendsten Zentren des katholischen Lebens im Osten ist. Das ist ein Ruhmesblatt für Portugal und seine Treue zu seinen missionarischen Traditionen. Die indische Regierung ihrerseits hat feierlich versichert, daß im Fall eines Übergangs Goas in ihre Souveränität die religiösen Freiheiten und alle Rechte der Katholiken gewahrt und gewährleistet würden. Somit ist die Frage von Goa im Gegensatz zu den Behauptungen mancher Leute keine religiöse, sondern eine politische Frage. Man weiß jedoch, daß die Kirche keine Absicht hat, sich in rein politische Fragen einzumischen. Sie wünscht in Fragen dieser Art neutral und unparteiisch zu bleiben. Gleichzeitig aber kann der Hl. Stuhl, getreu seiner geistigen und friedlichen Mission nur wünschen und nachdrücklich empfehlen, daß man jede Zuflucht zur Gewalt vermeide.“ In diesem Zusammenhang sei vielleicht noch verwiesen auf die

¹⁴ W. Leifer: „Im Hintergrund Goa“, in: Grenzlandkurier, Viersen, 7. Juli 1955.

Warnung des Hl. Vaters in seiner nächsten Weihnachtsbotschaft am 24. Dezember 1955, in der er warnte, Koexistenz etwa auf Kosten der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu predigen.

Wie sehr die katholische Kirche an einer echten und innerlich wahren Indisierung des christlichen Kulturlebens und Erziehungswesens interessiert war, zeigt u. a. die Einsetzung einer vom Apostolischen Internuntius eingesetzten Studienkommission, die indische Seminare besuchte, um die Einbeziehung weiterer indischer Philosophiestudien und sonstiger Kulturwerte in den Bildungsgang junger indischer Christen zu beraten.

Auch die Fäden zur indischen Wissenschaft wurden enger geknüpft. So wurde am 14. August 1961 der 72jährige Dr. C. V. Raman, der bekannte indische Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger sowie Direktor des nach ihm benannten Forschungsinstituts in Bangolore, zum Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften erwählt.

Doch sollte inzwischen die Frage Goa einem Höhepunkt zustreben. Der portugiesische Besitz wurde nach dem Angriff vom 18. Dezember 1961 weggenommen, und damit hatten das Bistum Macao (errichtet am 23. Januar 1576) an der südchinesischen Küste und das Bistum Dili auf Timor (errichtet am 4. September 1940) als portugiesischer Restbesitz in Asien plötzlich einen Metropolitansitz, dessen luso-iberische und luso-indische 450jährige Vergangenheit ausgelöscht werden sollte. Im Anschluß an die Kämpfe besuchte der päpstliche Internuntius, wie der *Osservatore Romano* vom 12. Januar 1962 mitteilte, Goa vom 25. Dezember 1961 bis zum 5. Januar 1962. Es gelang dem Internuntius, Erzbischof James Robert Knox, die portugiesischen Kriegs- und Zivilgefangenen zu sehen, Listen aufstellen zu lassen und diese auf dem Weg über den päpstlichen Nuntius in Lissabon weiterzuleiten. Ebenso konnte er den ehemaligen portugiesischen Generalgouverneur sprechen und erreichen, daß die portugiesischen Militärgeistlichen weiterhin ihren seelsorgerischen Pflichten nachkommen konnten. Die für einen Geistlichen einfach selbstverständliche humane Tat des Internuntius, die keinesfalls von allen Indern gern gesehen war, war unter gewisser Rücksicht von einer nicht unerheblichen außenpolitischen Bedeutung.

Aber nicht das war es, was der Gesandte des Papstes erreichen wollte. Für ihn ging es darum, entsprechend dem Gebet zu handeln, das einst auf dem Mariani-schen Kongreß der damalige Vizepräsident und heutige Präsident der Indischen Union S. Radhakrishnan zitiert hatte: den Gefangenen beizustehen und Trost zu spenden.

Und mit dieser seelsorgerischen Aufgabe, die er nur dank diplomatischer Privilegien ausüben konnte, hat der Vertreter des Papstes in Indien nach einem heißen politischen Kampf und nach einem kurzen militärischen „Anschluß“ gezeigt, auf welchem Gebiet die Prävalenz des päpstlichen Gesandtschaftswesens immer zu liegen hat und liegen wird.

Staat und Nation

G. Friedrich Klenk SJ

Gibt es so etwas wie eine gebrochene Zeit? Daß ein Zeitlauf dahinströmt und plötzlich an einer Mauer aufprallt, einen Winkel bildet und noch einen und dann weiterfließt, durch die strudelnden Ecken den einheitlichen Zeitablauf knickt und in Stücke auflöst, die in der Rückschau nicht mehr als zusammenhängend gesehen werden können?

Daß es so etwas für das Einzelleben gibt, hat Günther Anders in einem Aufsatz „Der Emigrant“ überzeugend dargetan¹: „... wenn ein Lebenslauf, gleich ob durch ein Damaskus oder eine Kristallnacht, abreißt, und wenn das weitergehende Leben genötigt wird, sich mit völlig neuen Inhalten auszufüllen ... , dann wird dieses mit neuen Inhalten saturierte Zeitstück nicht mehr als eine Verlängerung der diesem vorangehenden Zeit aufgefaßt ...“² Es ist dann ein neuer, in „mehr oder weniger spitzem Winkel“ abbiegender Weg. Das Neue verweist nicht mehr auf das Alte, sondern liegt quer zu ihm.

Was Anders hier als Mensch erfahren hat, möchte ich vom biographischen auf den geschichtlichen Bereich übertragen, genauer: auf die Geschichte des deutschen Volkes. Es scheint uns nämlich, daß es in der deutschen Vergangenheit solche spitzen Winkel des Geschehens gibt, welche die Rückschau versperren, wenigstens die unbefangene Rückschau, und unsere Geschichte nicht nur zerlegen, sondern in einem schiefen Licht sehen lassen, so daß ihr Inhalt verkürzt wird. Für viele beginnt die deutsche Geschichte eigentlich erst, als auf deutschem Boden ein moderner Machtstaat erscheint oder gar erst, als das deutsche Nationalbewußtsein sich mit dem Nationalstaatsgedanken verschmilzt. So finden sich Leute, die nur die deutsche Geschichte der letzten hundert Jahre so recht anspricht.

Das erzeugt notwendig Neurosen, weil es unnatürlich ist, daß ein Volk mit einer 1000jährigen Vergangenheit eingekerkert wird in den Palisadenzaun einer kurzen Spanne von 200 oder nur 100 Jahren, innerhalb deren die kriegerischen Erschütterungen vorherrschen und die Katastrophen sich überstürzen. Die Folge dieser Niederbrüche ist bei vielen jungen Menschen die, daß Heimat und Vaterland und nationales Denken Sinn und Wert verloren haben. Sie spüren ganz richtig, daß uns die nationalistische Enge ins Verderben gestürzt hat, aber die Weite, die sie ohne Wegweisung suchen, ist kaum weniger gefährlich, wenn sie dem uni-

¹ Merkur 173, 601 ff.

² a.a.O. 604.

versalen Heilsreich des Kommunismus oder einem völlig entleerten westlichen Weltbürgertum verfallen. In beiden Räumen ist für das, was wir alle brauchen, für Heimat und Vaterland kein Platz. Gibt es keine Ordnungsidee, in der Heimat und Welt, Vaterland und Menschheit fruchtbar ineinander verwoben sind? An dieser Frage mag aufgehen, daß die deutende Rückschau in unsere Geschichte für unsere Zukunft mitentscheidend ist. Was hat zu geschehen? Wir wissen wohl, daß die Gefahr des staatsbürgerlichen Nihilismus nicht nur davon herrührt, daß in den letzten Jahrzehnten vergötzte politische Leitideen zusammengebrochen sind. Es sind da noch tiefere Grundlagen erschüttert: der Glaube an die göttliche Offenbarung in Natur und Übernatur und damit zusammenhängend der Glaube an ein geistiges Menschentum. Hier geht es uns jedoch um das staatsbürgerliche Problem.

Das erste, was not tut, ist, daß die Geschichtsschreibung unser Volk wieder entläßt aus dem Gefängnis einer nationalistischen Verengung unseres geschichtlichen Horizontes und die Sicht frei gibt auf unsere volle historische Wirklichkeit, die nicht durch den kleindeutschen Nationalstaat, sondern durch Mitteleuropa umschrieben wird, und nicht den Machtstaat, sondern eine gewachsene Rechtsordnung zum Hauptinhalt hat.

Man muß anerkennen, daß da schon einiges geschehen ist. Zumal seit 1945 bemühen sich viele Historiker um ein besseres Geschichtsbild; einzelne haben es schon vor Jahrzehnten getan wie Srbik und Friedrich Meinecke. Aber die Schwierigkeiten sind beträchtlich; denn weder von der völkisch-nationalistischen noch von der liberalen Staatsidee aus gewinnt man zu dem Zugang, was rund tausend Jahre das Leben unseres Volkes bestimmt hat.

Zu welch seltsamen Verzeichnungen man von der liberalen Schablone her kommen kann, sieht man im „Porträt Europas“, dessen Verfasser Salvador de Madariaga doch sonst gar nicht schablonenhaft ist. Er sieht die deutsche Geschichte von jenen Brennpunkten aus, die erst im 18. und 19. Jahrhundert in den Vordergrund rückten, und beschreibt infolgedessen das deutsche Wesen so eng, daß Rheinländer und Österreicher darin eigentlich keinen Platz mehr finden³. Immerhin könnte man ihn entschuldigen, weil er ein Ausländer ist und seine historischen Merkpfähle nur so abgesteckt hat wie viele Deutsche vor ihm. Eine unvergleichliche Geschichtsepoche, deren steinerne Denkmale in den Städten wie Regensburg, Speyer, Worms u. a. noch mitten unter uns stehen, ist dem Geschichtsbewußtsein unseres Volkes fast verschwunden⁴.

Wie kann dem abgeholfen werden? Ein paar mächtige Felsblöcke wären schon aus dem Wege geräumt, wenn es gelänge, die Fehlentwicklung der neueren Zeit im Verhältnis von Nation und Staat begreiflich zu machen. Und eben dazu möchten wir hier einiges beitragen.

³ 2. Aufl. Stuttgart 1953.

⁴ Vgl. dazu Karl Korn in der Frankf. Allg. 1962, Nr. 180, 12, Bericht über Regensburg.

Volk, Nation, Staat als politische Grundbegriffe

Mit dem Begriffswort Volk wird im allgemeinen etwas Ursprüngliches gemeint, etwas, was dem gezielten, reflex bewußten Wollen zum guten Teil vorausgeht. Volk, das ist eine gewachsene Gemeinschaft, keine künstliche. Ihre Wurzeln reichen ins Naturhafte hinab, in die mit der Schöpfung selbst gegebene Vielfalt. Dabei ist das Volk jedoch keine starre Größe, sondern entfaltet sich und wird mitgestaltet durch das geschichtliche Schicksal. Völker können entstehen aus gemeinsamer Abstammung, aber auch durch Verschmelzung verschiedenartiger Stämme im Lauf einer längeren Entwicklung. Immer wird auch diese zweite Art des Werdens etwas Natürliches sein müssen, wenn echtes Volkstum daraus entstehen soll. Die das Volk umschlingenden Bande reichen indessen in Brauch und Sitte, gemeinsamer Sprache, Dichtung und überhaupt der geistigen Kultur über das bloß Naturhafte weit hinaus.

Mit dem Wachstum der Pflanzen hat das Volkstum gemeinsam, daß es von Haus aus nicht exklusiv ist, es kann fröhlich mit anderen Arten zusammen gedeihen, wie das in Mitteleuropa durch viele Jahrhunderte der Fall war.

Auch der Staat kann wachstumhaft entstehen aus der Großfamilie, der Sippe, dem Stamm. Was in einem gewissen Entwicklungsstand noch Autorität des Patriarchen, des Sippen- oder Stammesersten war, kann in einem späteren Stadium unzweideutig Staatsautorität sein. Die Gliederung, Organisation und Zielsetzung des Gemeinwesens hat sich dann so vervollkommen, daß wir es mit einer Gesellschaft höherer Ordnung zu tun haben, der staatlichen. So kann ein Staat entstehen, aber er muß nicht so entstehen. Er ist nämlich ein viel rationales Gebilde als das Volkstum. Zwar gehören beide der naturrechtlichen Ordnung an, aber der Staat ist tiefer in die metaphysische Artnatur des Menschen als solche eingewurzelt; die Volkstümer dagegen erscheinen mehr als historische Ausfächerung „individueller“ Anlagen. Die Aufgaben des Staates sind dementsprechend umfassender als die des Volkes: er muß die Fülle jener Güter und Bedingungen schaffen, die vorausgesetzt werden müssen, damit sich die Menschen in ihrem Selbstsein verwirklichen können. Er schafft und bewahrt die Ganzheit jenes Raumes, jener Umwelt, in der der einzelne für sich und als Glied kulturschöpferischer Personengemeinschaft erst gedeihen kann.

Das Volkstum umgreift nicht die ganze Fülle der menschlichen Wirklichkeit. So gehört z. B. alles, was wir unter Wirtschaft und Technik verstehen, nicht zu seinem Sorgebereich. Auch ist es nicht etwa seine Aufgabe, Verwaltung und Justiz in Pflege zu nehmen oder die allgemeine Rechtssicherheit zu gewährleisten. Anders der Staat. Er soll zwar die Wirtschaft normalerweise nicht gängeln, aber unter dem Gesichtspunkt des Gemeinwohles fördern; er soll das Rechtswesen nicht beherrschen, aber für sein unabhängiges Funktionieren sorgen, und er muß in seinen Anstalten

überall so gegenwärtig sein, daß die weniger umfassenden Gesellschaften und die Einzelpersonen Schutz und Hilfe bei ihm finden.

Der Staat hat also dem „Volk“ oder Volkstum gegenüber einen Vorrang. Er zeigt sich darin, daß man den Rechtstitel des Volkstums nicht gegen den Staat ausspielen kann, solange er Rechtsstaat ist. Damit ist gesagt, daß sein Vorrang an Bedingungen geknüpft ist. Er ist nicht Selbstzweck. Er muß im Aufbau seiner selbst, der alles überdachenden Gesellschaft, das ihm naturrechtlich Vorgegebene beachten und berücksichtigen. Dazu gehört vor allem, daß er die ihm innewohnende Versuchung überwindet, von der abstrakten Wesensbestimmung des Menschen auszugehen und die Gesellschaftlichkeit des Menschen nach ihr zu bestimmen als Polarität von Staat und Individuen (logischer wäre von – einzigem – Weltstaat und Individuen). Die Menschheit ist keine bloße Idee, sondern eine existierende Wirklichkeit. Das Menschengeschlecht in Raum und Zeit ist naturnotwendig ausgefaltet, und die bestehende Ausfaltung zeigt sich tatsächlich so: die Familie ist am nächsten, ihr folgen als natürliche Gesellschaftsformen Sippe, Stamm und Volk. Neben der natürlichen gibt es noch rein „kulturelle“ Vergesellschaftung, alle zusammen bilden den Stufenbau der menschlichen Gesellschaft, den der Staat übergreift und überdacht.

Es ist also verkehrt, wenn sich der Staat nur aus atomisierten Einzelwesen aufbauen will; er vergewaltigt damit den konkreten Menschen, der eingebettet ist in eine Vielzahl von Gemeinschaften, so einer bestimmten Familie, einer bestimmten Sippe, eines bestimmten Volkes. Alle diese Gemeinschaften haben ihre Rechte, die der Staat nicht aufheben kann und die sich mit dem Staatsziel sehr wohl vereinbaren lassen, wenn man von allen Seiten her um die eigenen Grenzen weiß und sie beachtet.

Wenn wir uns auf die Beziehungen von Volk und Staat begrenzen, so ist es natürlich für beide am günstigsten und angenehmsten, wenn sie zusammenfallen. Das ist jedoch ein Idealfall, den es in der Geschichte nur selten gibt. Denn Volk und Staat gehorchen nicht den gleichen Lebensgesetzen. Die Grenzen der Staaten sind weitgehend von der Macht bedingt, hängen ab von wirtschaftlichen, geopolitischen und historischen Gegebenheiten –, das Volkstum sprießt in mancher Beziehung freier – auch über politische Grenzsteine hinweg.

Macht es verhältnismäßig geringe Mühe, Volk und Staat zu umschreiben, so ist die Begriffsbestimmung dessen, was unter Nation zu verstehen sei, um so schwieriger. Es herrscht da eine ziemlich große Verwirrung.

Wenn man die „Nation“ von ihrer Wortwurzel her erklären will, nämlich von *nasci*, geboren werden, kommt man ungefähr zu dem, was oben mit Volk oder Volkstum gekennzeichnet ist. Leider wird diese Begriffsbestimmung keineswegs allgemein benützt, so daß das Wort „Nation“ in allen Farben schillert und ebenso die von ihm abgeleiteten Begriffswörter wie *national*, *Nationalität* und *Nationalismus*.

Die Definition des Nationalen vom Staat her

W. Sulzbach⁵ begreift die Nation, das Nationalbewußtsein und den Nationalismus eindeutig vom Staate her. Das Nationale äußert sich darin, „daß eine Gruppe von Menschen einen Staat verlangt und daß sich dieser Staat zum mindesten verteidigen muß, wenn er angegriffen wird, daß er nicht freiwillig Provinzen und Land zediert, und wenn möglich, daß er Macht hat und vielleicht noch mehr Macht erwirbt“⁶. Diese Gruppe, die den Staat will, kann völkisch einförmig oder vielförmig sein, kann aus einer oder aus mehreren Sprachgruppen bestehen. Denn es gibt politische Zusammengehörigkeit ohne sprachliche und kulturelle Gemeinsamkeit (Schweiz) und umgekehrt bei gleicher Sprache, Kultur und völkischer Eigenart verschiedene Staaten (und daher Nationen) wie etwa in Spanisch-Amerika.

Nationalismus ist also politischer Machtwille, der unduldsam ist nach innen, wenigstens soweit es die staatliche Struktur angeht, und imperialistisch nach außen. Für Sulzbach sind daher Nationen kulturell inhaltslos, ihr Inhalt ist die Macht, besonders nach außen⁷. Er kann sich dabei auf Max Weber berufen⁸.

Demnach wäre das nationale Werden nicht gleichzusetzen mit „dem Erwachen zur gleichen Art“. Die Griechen kannten ihre Eigenart sehr genau ohne einen gemeinsamen Staat, ebenso die Deutschen, Italiener und Tschechen vor ihrer „nationalen“ Einigung⁹. Nationalismus ist also politischer Machtwille – um der politischen Macht willen. Dieser das Ziel angegebene Zusatz ist wichtig, wenn wir in der Folge mit einer anderen Auffassung von Nation, Nationalstaat, Nationalismus bekannt werden.

Die Frage ist, trifft Sulzbachs Definition die Wirklichkeit? Sind die Nationen in ihrem eigenen Selbstverständnis völkisch und kulturell leer? Wir finden doch, daß auch Franzosen, Engländer, Spanier und Italiener mit dem Begriff ihrer Nation bestimmte geistige Eigenschaften und oft sogar eine bestimmte kulturelle Sendung verbinden. Deshalb scheint uns die nachfolgende Bestimmung des Nationalen besser zu sein.

Die Bestimmung des Nationalen vom Volkstum und seiner geistig-kulturellen Eigenart her

Herder, Möser und andere bestimmen die Nation vom Volk her und sehen in ihr das Vorstaatlich-Natürliche. Wir knüpfen hier an, weil diese Wesensbestim-

⁵ Imperialismus und Nationalbewußtsein, in: „Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich“. Stuttgart 1961, Deutsche Verlags-Anstalt.

⁶ a.a.O. 23.

⁷ a.a.O. 27.

⁸ Wolfgang J. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920, Tübingen 1959, J. C. B. Mohr. Mommsen gibt Webers Ansicht auf S. 58 seines Werkes so wieder: „»Gemeinsame politische Schicksale, gemeinsame politische Kämpfe auf Leben und Tod« machen eine Gruppe von Menschen erst zur Nation. Die subjektive Überzeugung ethnischer, sprachlicher, konfessioneller oder kultureller Homogenität ist demgegenüber von sekundärer Bedeutung. Entscheidend für die Entwicklung des Nationalbewußtseins ist die bewußte Anteilnahme am machtpolitischen Schicksal des eigenen Staates.“

⁹ Vgl. dazu Sulzbach a.a.O. 22 f. u. 33.

mung nicht nur dem Ursinn von *natio, nasci*, sondern auch der heutigen internationalen Redeweise von Nationalitäten, nationalen Minderheiten und den Schwierigkeiten ihres Zusammenlebens mit nationalen Mehrheiten im gleichen Staat – besser entspricht.

Dabei sei erneut darauf hingewiesen, daß man den Staat der Nation nicht einfach als das Machbare dem Naturhaften entgegensetzen darf; beide sind in der Natur des Menschen begründet und beide unterliegen u. a. auch den Einflüssen des bewußten Willens – allerdings in sehr verschiedener Weise und in sehr verschiedenem Maße. So geht normalerweise das Volkhafte in der existentiellen Ordnung dem Staat voraus und ist ihm auch logisch als sein Stoff vorgegeben. Wenn wir sagen, daß das Volk sich zum Staat wie der Stoff zur Form verhält, so soll damit nicht bestritten werden, daß „Volk“ durch die Ausrichtung auf ein Ziel bereits in sich vorgeformt ist, sondern nur gesagt werden, daß der Staat eine höhere Form der Gesellschaftlichkeit ist, die die übrigen sozialen Formen übergreift. Dieses Übergreifen kann sich bereits im Werden eines Volkes bemerkbar machen; es kann staatlich mitbestimmt sein: Ohne die Staatskunst und Strategie Karls des Großen wären die germanischen Stämme zwischen Westfranken und dem slawischen Osten nie zu einem Volk verwachsen. Auch wird sich ein Volkstum nie zu einer arteigenen höheren Kultur entfalten können ohne den Schutz und die Förderung durch ein politisches Gemeinwesen, das allerdings durchaus kein Nationalstaat zu sein braucht.

Die Nation ist also eine Volksgemeinschaft, und das heißt Gemeinsamkeit der Sprache und die damit gegebene geistige Verwandtschaft. Auch eine ethnische Artgemeinschaft gehört dazu, wenn man sie in einem weiteren Sinne nimmt. Sie fordert dann nicht den Ursprung aus einer einzigen Rasse, sondern nur, daß die verschiedenen völkischen Elemente bereits zu einem großen Teil ineinander verschmolzen sein müssen, bis man von einem Volk oder einer Nation reden kann. Gewöhnlich ist es so, daß auch die sprachliche oder Kultureinheit erst gewonnen ist, wenn der Verschmelzungsprozeß fortgeschritten ist. So ist es etwa mit den Langobarden und Normannen in Italien gegangen; sie wurden Bestandteile einer neuen Nation, indem sich die führenden germanischen Schichten mit den führenden romanischen vermengten.

In diesem abgewandelten Sinn leiten wir also die Nation von *nasci*, dem naturhaften Ursprunge ab und stellen es in die Nähe des Volkhaften und damit in die Nähe der Herderschen Begriffsbestimmung. Nun legt das oben Gesagte bereits nahe, daß man das Nationale dem Volkstum, wie man es gewöhnlich versteht, nicht in jeder Hinsicht gleichsetzen kann. Unter welcher Hinsicht muß man sie dann unterscheiden? Wir möchten sagen, daß das Volk dann Nation ist, wenn es seine naturhaften Anlagen in der Gemeinsamkeit einer Sprache bereits soweit entfaltet hat, daß eine ihm artgemäße höhere kulturelle Gesellschaftlichkeit erreicht ist. Dieser Grad der Entfaltung setzt wohl immer schon Staatlichkeit voraus, aber nicht

den völkischen Staat, d. h. kein Gemeinwesen, in dem Volk und Staat zusammenfielen. Die Griechen waren eine Nation von ausgeprägter Eigenart, obschon sie in viele Staaten gespalten waren – und in der alten österreichischen Donaumonarchie blühte eine Vielfalt eigenwilliger Nationen, obschon sie ein Gesamtstaat umfaßte¹⁰.

P. Joachimsen¹¹ und andere unterscheiden zwischen Kulturnation und Staatsnation. Aber das scheint uns nicht zur Klärung der Begriffe beizutragen. Sodann wird für ihn Volk zur (Kultur-)Nation, indem es das Volkstum zu einer Willensgemeinschaft organisiert¹². Nun muß eine solche Willensgemeinschaft zwar vorhanden, jedoch keineswegs reflex bewußt sein. Sophokles und Euripides hatten nicht die Absicht, eine gemeinsame griechische Kultur zu schaffen, diese ergab sich vielmehr aus den Schöpfungen verwandter Geister von selbst. Wohl aber waren sich beide dessen sehr wohl bewußt, daß sie Griechen waren und sich als solche von anderen Nationen unterschieden.

Wenn die Glieder einer Volksgruppe um diese ihre volkhafte seelisch-geistige Eigenart reflex wissen und sie bejahen, so nennt man das Nationalbewußtsein¹³.

Vom Nationalbewußtsein zum Nationalismus

Dieser Übergang vollzog sich in einem Umsturz des Denkens. Der Nationalismus ist nicht das legitime Kind des Nationalbewußtseins, weil er dieses übersteigert. Wenn von ihm gesprochen wird, hört man bisweilen die Namen Herders und der Romantik. Was Herder angeht, hat er gewiß insofern eine neue Ära eingeleitet, als er den Wert der Volkstümer, auch der kleinen wie der west- und südslawischen und der baltischen neu zu schätzen lehrte. Aber gerade ihm wäre als Deutschbalten niemals eingefallen, das Volkstum oder die Nation zu einer nationalstaatlichen Machtpolitik aufzupeitschen. Waren sich doch die Deutschen im Baltikum als Untertanen des Zaren und in engster Lebensgemeinschaft mit Litauern, Esten und Letten wohl bewußt, daß ihre Eigenart innerhalb des russischen Reiches nur erhalten bleiben konnte, wenn Volkstum und Nation in ihren Ansprüchen maßvoll blieben. „Deutsches Volkstum und deutsche Kultur konnten nur dann in den Ostseeprovinzen sich erhalten, wenn die naturalistischen Kräfte von Nation und Rasse in den staatlich-geschichtlichen Rahmen eingeordnet blieben.“¹⁴ Durch Herders Romantik wurde zwar das unmerkliche Erlöschen gewisser Volkstümer mit geringerer Eigenkultur gestoppt, keineswegs jedoch der Kampf der Nationalitäten entfacht. Wir müssen Herder nach dem richten, was er wollte, und seine große humanistische Idee war die große Menschheitsfamilie, bestehend aus vielen großen und kleinen gleichberechtigten Volkstümern. Auch die gemüthafte Verklärung der

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ „Vom deutschen Volk zum deutschen Staat“, Leipzig 1920, Teubner.

¹² a.a.O. 5.

¹³ Staatslexikon, Bd. 5, 1960, Herder, 886.

¹⁴ Hans Rothfels: Bismarck, der Osten und das Reich, Stuttgart 1960, 42.

Volkstümer bei manchen geistigen Nachfahren Herders mußte als solche noch nicht zum Nationalismus führen. Die Gefahr beginnt erst dort, wo der völkisch-geistige Begriff der Nation nicht nur ins Politische übertragen, sondern mehr und mehr absolut gesetzt wird.

Wenn wir nach ideologischen Ahnen des Nationalismus Ausschau halten, finden wir sie weit eher in den von Darwin beeinflussten naturalistischen Gesellschaftslehren und Geschichtsphilosophien und bei idealistisch-pantheistischen Staatsphilosophen. Und diese Theorien brauchten Zeit, bis sie in breitere Kreise sickerten und auf dem politischen Felde das Handeln bestimmten. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein war das gesamtdeutsche Bewußtsein vorwiegend ein Wissen um die Gemeinsamkeit der Sprache, des Volkstums und der geistigen Kultur. Es lag den Deutschen von Haus aus ebensowenig, das Nationale zu politisieren wie zu überschätzen und in nationalistischer Enge andere Nationen zu verachten.

Aber wenn wir nun den Begriff des Nationalen so erstrangig vom Volkstum und seiner geistigen Entfaltung hergeleitet haben und die Politisierung des Nationalen als ihm ursprünglich fremd bezeichnet haben, so scheint das wohl auf Deutschland und Mitteleuropa, jedoch kaum auf Westeuropa zuzutreffen. Geschichtlich gesehen sind dort die Nationen vom Staat geschaffen worden, und was sie zu einer Einheit machte, war der dynastische Herrscherwille. Weder die Krone Englands noch die französische waren Sinnbilder einer an gemeinsamem Volkstum, an gemeinsamer Sprache und Kultur ausgerichteten Ideologie. Für sie waren Umfang, Größe und Macht ihrer Staaten das Wichtigste.

Sicher ist in einer solchen herrschaftlich organisierten Staatsanstalt mit der Zeit so etwas wie ein die Teile verbindendes gemeinsames Staatsgefühl entstanden, aber inwieweit war z. B. das Gefühl oder Bewußtsein, Untertan des allerchristlichsten Königs zu sein, identisch mit dem, was man im 19. und 20. Jahrhundert Nationalgefühl oder Nationalbewußtsein nennt? In dem Aufsatz: „Regionalismus und ständisches Wesen als ein Grundthema europäischer Geschichte“¹⁵ gibt Dietrich Gerhard äußerst aufschlußreiche Hinweise für unsere Frage: „Erinnern wir uns daran, daß durch Jahrhunderte die politischen Methoden ein Maßhalten in der Eingliederung zeigen, das erst mit den Eroberungen der Französischen Revolution sein Ende erreicht. Dann erst bringen Eroberung und Anschluß den Versuch einer sozialen und verfassungsmäßigen Umformung von Grund aus. Vom 14. bis zum 18. Jahrhundert aber . . . waren Abtretungen und Zusammenschlüsse nicht mit dem Gedanken des Aufgehens der landschaftlichen Individualität in einer höheren Einheit erfolgt. Rechtsbewußtsein und Begrenztheit der staatlichen Machtmittel wirkten zusammen, bei Eroberung das Rechtssystem und die Verfassung der eroberten Landschaft, wenn nicht überhaupt zu garantieren, so doch weitgehend bestehen zu lassen.“¹⁶ Verfolgen wir nun auf der Landkarte, wieviel Gebiet zwischen dem

¹⁵ In dem Sammelband: *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt 1956, Hermann Gentner.

¹⁶ a.a.O. 337.

14. und dem 18. Jahrhundert etwa an die altfranzösischen Stammlande angegliedert wurde, so läßt das den Schluß zu, daß das, was wir heute Nationalbewußtsein oder Nationalgefühl nennen, bis zum Untergang der Monarchie sogar in Frankreich schwerlich zu finden war. Diese Meinung wird noch durch den Umstand gestützt, daß der Regionalismus auch in den altfranzösischen Kernländern blühte. Der straff durchorganisierte Staat und die „Souveränität der Gesamtnation“ sind vor der großen Revolution auch in Westeuropa unbekannt. Nationen im Sinn eines hellwachen Nationalbewußtseins aller Bürger wurden sowohl England als auch Frankreich erst, als die dynastische Herrschaftsform entmachtet, bzw. beseitigt worden war.

Es muß zugegeben werden, daß dieses Nationalbewußtsein stark politisch war. Es war indessen keineswegs kulturell leer. Es überschritt in Frankreich auch alsbald die Grenze zum Nationalismus hin; aber es trieb seine imperialistische Machtpolitik keineswegs nur um der staatlichen Macht willen, sondern im Dienste der großen moralischen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Deswegen kann auch für Westeuropa die Nation nicht im Sinne von Sulzbach vom Staate abgeleitet werden. Das Bewußtsein der Nation entzündete sich an den revolutionären Ideen, sie verstand sich als Fackelträgerin neuer, erhabener und ruhmreicher Ideale, identifizierte sich mit ihnen und war gewillt, die Welt diesem neuen Glauben und damit sich selbst zu unterwerfen. Damit war das Nationalbewußtsein zum imperialistischen Nationalismus übersteigert. Die Volksheere zogen aus. Unter ihren Schlägen und dem Wogenschwall umstürzender und hinreißender Verheißungsworte brach die alte europäische Gesellschaftsordnung und ihr Rechtsgefüge zusammen.

Die Politisierung des ursprünglich unpolitischen deutschen Nationalbewußtseins und sein Weg in den allgemeinen europäischen Nationalismus hängt mit diesem geistigen und politisch-militärischen Wirbelsturm aus dem Westen unmittelbar und zu einem Teil auch mittelbar zusammen. Noch viel mehr als Westeuropa war Mitteleuropa und besonders Deutschland regional und ständisch gegliedert. Das alte Reich war kein Machtstaat und noch weniger ein machtgieriger Nationalstaat gewesen. Noch Schiller preist den friedlich-kulturellen Inhalt der deutschen Nationalidee: „Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruht nie auf dem Haupte seiner Fürsten. Abgesondert von dem Politischen, hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist.“¹⁷ Und Schiller war keineswegs nur ein Nachzügler. Bei Goethe blieb die deutsche Nationalidee zeitlebens „ganz apolitisch, ganz geistig“. Und nicht nur Schiller verleiht diesem vergeistigten Nationalbegriff Aus-

¹⁷ Schiller in seinem Fragment: *Deutsche Größe* (1797); Schillers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe Leipzig 1909–11 von O. Günther und G. Witkowski, Bd. 20, 517.

druck; er spiegelt sich auch in den weltbürgerlichen Gedanken Humboldts und in denjenigen Fichtes und Novalis¹⁸.

Leider sollte die Geschichte unverzüglich beweisen, daß Schiller irrte, wenn er meinte, der Bestand des Nationalen sei von politischen Schicksalen unabhängig. Schon 1792 war die ganze süddeutsche und westdeutsche Kleinstaatenwelt unter dem Aufprall der französischen Revolutionsarmeen zusammengebrochen, d. h. also die eigentlichen Kerngebiete des alten reichischen Denkens und der deutschen Kulturtradition. Das linke Rheinufer wurde zu Frankreich geschlagen und ohne Rücksicht auf die eigenen kulturellen Überlieferungen nach den ortsfremden Schablonen der Umsturzideen reglementiert. In geringerem Maße widerfuhr dies den übrigen Reichsländern. Napoleon hat diesen Druck auf die deutschen Nationalgefühle noch verstärkt. Und vollends nach 1806 scheint ganz Deutschland politisch ein Anhängsel und geistig eine Provinz Frankreichs geworden zu sein. Den Deutschen wurde eingebläut, daß eine Nation ohne Macht auch in ihrem geistigen Erbe aufs äußerste gefährdet ist.

Ein Zweites kam hinzu. Die Franzosen hatten das Banner der Freiheit und Gleichheit gehißt; damit die breiten Massen mit dem Staat verschweißt und diesem eine unwiderstehliche Stoßkraft verliehen. Konnte man nicht, so dachten deutsche Patrioten, unter dem Zauber der gleichen Ideale auch die nationalen Leidenschaften der Deutschen aufwecken, entfachen – zum Kampfe gegen die fremden Eroberer?

Ferner lernte man von den Franzosen gerade im kleinstaatlichen West- und Süddeutschland, was eine großräumige Staatshaushaltung wert ist; die mittleren und unteren Volksschichten gewannen durch die Neuordnung der Dinge viel an wirtschaftlicher und sozialer Freiheit; man übernahm neue, bessere Formen der Verwaltung und Rechtsprechung; man erschloß sich dem modernen französischen Geistesgut – war aber eben deswegen auf die Dauer um so weniger geneigt, sich von Landfremden regieren zu lassen oder für sie zu kämpfen¹⁹. „Die Ideen von 1789 sind es gewesen, die das literarisch-weltbürgerliche Nationalgefühl der Deutschen in ein politisches umgewandelt haben.“²⁰

Die Erkenntnis, daß das deutsche Kulturerbe ohne Schutz durch eine Staatsmacht nicht bestehen könnte, drängte das deutsche Nationalbewußtsein zum ersten Schritt in das Bündnis mit der politischen Macht. Es trug seine Früchte in den Befreiungskriegen. Die diesen folgende Restauration der alten Herrschaftsformen schwächte die Bewegung äußerlich vorläufig ab. Theoretisch aber, in den Gesellschaftslehren und Staats- und Geschichtsphilosophien wirkten die neuen, an der

¹⁸ Die deutsche Einheit als Problem der deutschen Geschichte. Hrsg. von Carl Hinrichs und Wilh. Berges, Stuttgart o. J., Ernst Klett.

¹⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt Richard Dietrich: Vom alten Reich bis zum neuen Reich 1789–1848, in: Die deutsche Einheit als Problem der europäischen Geschichte. 141 ff.

²⁰ a.a.O. 146.

Revolution entzündeten Gedanken weiter. So ist z. B. die Hegelsche Staatslehre und Geschichtsdeutung durch die Erschütterungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts mitangeregt worden und hat dann später wieder in die staatsbürgerliche Erziehung der Deutschen hineingewirkt.

Trotz der ängstlichen Vorsorge der Heiligen Allianz und ihrer Freunde gärten der revolutionäre Sauerteig aus dem Westen auch in Mitteleuropa weiter und damit auch der Drang, das nationale Wunschbild einer modernen Einheit durch Gewinnung politischer Macht zu verwirklichen. In den dreißiger und vierziger Jahren brach die Unruhe wieder zur Oberfläche durch, obschon die nationalstaatliche Welle gehemmt war durch die liberaldemokratischen Verfassungskämpfe in den deutschen Teilstaaten. Und schon erhitzen sich die Gemüter, und schon treten kühle Überlegungen, die auf lange Sicht planen, da und dort zurück. Schon finden wir Anzeichen des Nationalismus.

Schon waren auch die nordischen Staaten vom modernen Nationalismus ergriffen worden. Dänemark versuchte, die in Personalunion mit der dänischen Krone verbundenen Herzogtümer Schleswig und – indirekt auch – Holstein enger in den dänischen Staat einzuflechten, was natürlich zur Folge hatte, daß diese Landschaften sich in ihrem guten alten Recht verletzt und in ihrer kulturellen Eigenständigkeit bedroht fühlten und sich zur Wehr setzten. Dieser Abwehrkampf mußte in Deutschland Echo finden, zumal Holstein auch staatsrechtlich zum Deutschen Bund gehörte.

Im diplomatischen und militärischen Ringen um die Eigenrechte Schleswig-Holsteins geschah es, daß das deutsche Nationalbewußtsein den zweiten, sichtbaren Schritt in das Bündnis mit der Staatsmacht tat. Das geschah so: Vor den Drohungen der Dänemark unterstützenden Mächte England und Rußland mußte der Deutsche Bund und seine Mitglieder sich zunächst zurückziehen und Schleswig-Holstein preisgeben. Das hat viele deutsche Patrioten zutiefst erbittert. Sie erkannten, daß selbst eine so große Nation wie die deutsche ihre Rechte nicht durchsetzen konnte und sogar von einem Kleinstaat wie Dänemark gedemütigt wurde, weil ihr eine staatlich straff organisierte Macht abging. „So wurde der Sieg eines Kleinstaates, dem die Gunst der europäischen Konstellation zugute gekommen war, geradezu zu einem Trauma eines leidenschaftlichen unbefriedigten Nationalgefühls.“²¹

Am Feuer dieser entfachten nationalen Leidenschaften hat dann das bismarckische Preußen seine Suppe gekocht. Aber sie wurde nicht aufgetragen zur Feier der gesamtdeutschen Einheit, sondern zum Mahle der preußischen Vorherrschaft in einem Rumpfdeutschland, von dem Österreich ausgeschlossen war. Viele warmherzige und weitblickende Vaterlandsfreunde haben sich gegen diese „Lösung“ der deutschen Frage gewehrt, und der Krieg von 1866, in dem nicht nur die süddeut-

²¹ Walter Bußmann: Volk, Reich und Nation der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert, in: „Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich?“

schen Staaten, sondern auch eine ganze Reihe der nördlicher gelegenen auf seiten des alten deutschen Kaiserhauses und seiner ostmärkischen Hausmacht kämpften, zeigt klar, daß letztlich nur die bessere Kriegsmaschine den Ausschlag gab. Leider haben sich dann allzuvieler, durch den preußischen Erfolg geblendet, von den alten Idealen ab und der neuen „Realpolitik“ zugewandt. Preußen versprach den Patrioten, den nationalen Überschwang durch seine Divisionen zum Ziel zu führen. Seit 1866 wuchs die Zahl derer auch in unserem Volk, die glaubten, daß Macht ein besseres Argument sei als das Recht und daß es weniger auf dieses ankomme als auf jene.

Die Nation, ursprünglich vom Volke und seiner geistig-kulturellen Eigenart her zu definieren, wandte sich nunmehr auch in Deutschland der Machtpolitik zu, nicht allerdings um der Macht willen, sondern um sich zu behaupten und ihre Ansprüche durchzusetzen. Ist sie dabei auf ihre Rechnung gekommen? Wenn wir nicht nur auf Episoden, sondern auf den ganzen Geschichtsverlauf seit 1866 blicken, müssen wir sagen, nein! Aber nicht, daß sie erkannte, Recht könne auf die Dauer ohne Macht nicht bestehen, war verkehrt, nicht, daß sie auf die Reform des deutschen Staatenbundes drängte, war falsch, sondern verkehrt und falsch war es, daß ein beträchtlicher Teil unseres Volkes die Macht überschätzte, sie vergötzte; zweitens war es verkehrt, diese Staatsmacht in Form eines Nationalstaates in einem Gebiet anzustreben, wo dieser einfach nicht möglich ist; drittens, zu glauben, man könne eine Neuordnung Europas im Tempo marschierender Divisionen erzielen. Man hätte geduldiger arbeiten müssen. Mochten andere Völker nationalstaatlich denken und gar dem Nationalismus verfallen, mochte in West und Ost, in Süd und Nord nationalistischer Zunder aufgestapelt werden, für das Volk der Mitte, das wie keines sonst mit anderen Nationen geographisch und historisch verzahnt war, bedeutete es Selbstmord, den gleichen Weg zu gehen.

Der reichische Staatsgedanke

Wenn wir hier das alte Reich heraufbeschwören, geschieht es nicht, um es nach Art mancher Romantiker mit dem Weihrauch nationaler Wunschträume in einen goldenen Nebel zu hüllen. Das alte „Heilige Reich“ war kein nationaldeutsches Reich, sondern römisch²². Und wenn im Mittelalter der Spruch galt, daß das Imperium bei den Deutschen sei, so bedeutete das weniger nationalen Anspruch als abendländische Verpflichtung. Und eben deswegen scheint es gerechtfertigt, darauf zurückzukommen.

Die deutsche Geschichte ist an manchen Stellen so scharf geknickt worden, daß spitze Winkel entstanden, welche einen nüchternen historischen Durchblick für den

²² Auch das deutsche Königtum kann nicht isoliert von der kaiserlichen Würde und Pflicht betrachtet werden.

Durchschnittsbürger verhindern. In der Geschichte der politisch bedeutsamen Fakten waren es in der neueren Zeit besonders drei Knicke: 1806 erlosch das alte Reich, 1866 wurde der das Reich ersetzende Notbehelf, der Deutsche Bund, zerstört, und 1933 siegte das „Dritte Reich“, ein greuliches Zerrbild dessen, was man vor 1870 unter Reich verstanden hatte.

Jedem dieser Knicke im Bereich des äußeren Geschehens liegt ein innerer, ideologischer Knick zugrunde: ein Umsturz politischer Ideen: die ursprünglich abendländische und dann wenigstens noch mitteleuropäische Reichsidee wird in drei Stößen verdrängt durch den betäubenden Dunst des Nationalstaates, der dann in seinem nationalsozialistischen Auswuchs seine schauerlichsten Möglichkeiten enthüllte. Dieser in drei Stößen erfolgte ideelle Umbruch ist in den Seelen noch nicht überwunden und behindert das deutsche Volk am meisten, seine wirkliche Geschichtstiefe und -breite zu erkennen und von ihr her den Katastrophen des letzten Halbjahrhunderts den rechten Ort im Ganzen seiner Geschichte anzuweisen. Nicht nur die nazistische Entartung des Nationalen widerspricht unserer besten Überlieferung, auch nicht nur der Nationalismus als Übersteigerung des Nationalbewußtseins, sondern es ist so, daß für uns als Volk der Mitte schon der Nationalstaatsgedanke als solcher eine nationale Gefährdung bedeutet, der deutschen Tradition entgegen ist und obendrein verhindert, sie zu begreifen.

Von der nationalstaatlichen Ideologie her muß man nämlich die 1000 Jahre unserer Vergangenheit, die etwa zwischen 800 und 1800 liegen, entweder mißachten, wenn nicht gar verachten, oder umdeuten und verfälschen. Im ersten Falle sieht man im alten Reich ein politisches Monstrum, das man gar nicht oder kaum als Staat bezeichnen kann, weil man nur den durch und durch anstalthaften, durchorganisierten Flächenstaat als Staat gelten läßt. Im zweiten Fall deutet man das Reich um zu einem Vorläufer des modernen deutschen Nationalstaates, einem Vorläufer, der im Hohen Mittelalter etwa, unter den Ottonen, Saliern und Staufern, gute Ansätze gezeitigt habe, aber dann verkommen sei. Aber das Reich war weder das eine noch das andere. Seine Grundstruktur war das Spannungsverhältnis zwischen Vielheit und Einheit, sowohl gebietsmäßig und volkstumsmäßig als auch in der gesellschaftlichen Stufung. Herrschaftliche und genossenschaftliche Verfassungselemente überschneiden einander. In der Blütezeit des Reiches, etwa von Karl dem Großen – mit Unterbrechungen – bis zum Ende der Hohenstaufen, ist die Polarität der Staatsgewalt in einer sicheren Gleichgewichtslage. Sie ist nicht im Königtum zusammengeballt und nicht zentriert in der Institution eines abstrakten Staatsgebildes. Es gibt viele Träger der staatlichen Hoheit – weniger kraft der Ableitung von einer Spitze her, sondern hauptsächlich kraft eigenen Rechts. Praktisch ändert daran auch die Feudalisierung des Gemeinwesens im Hohen Mittelalter nichts. Und doch ist dieses politische Gebilde höchst lebensfähig und kräftig, solange das Königtum stark genug ist, den einheitstiftenden Gegenpol zur Vielheit der Stände zu bilden, und solange nicht nur Reichsstädte und Hochstifte, sondern vor allem

Fürsten und Adel ihre Teilhabe an der Souveränität als Teilhabe an der einen, alle verpflichtenden Reichshoheit auffassen²³.

Beides wurde vom 13. Jahrhundert an geschwächt: die Hand des Königs und das Bewußtsein der Stände, das Reich zu tragen und dafür verantwortlich zu sein. Die Regionalgewalten der verschiedensten Stufen gingen immer mehr partikularistische Wege. Das Reich wurde schwach.

Und doch hat es noch für Jahrhunderte den Völkern Mitteleuropas den schützenden Rechtsboden abgegeben, auf dem sie ineinander und miteinander leben konnten. Zwar gab es immer wieder Hader und Zank, aber das Rechtsbewußtsein war stark genug, zu verhindern, daß die Nationalitäten einander ausrotteten oder das Lebensrecht bestritten. Und die schwächeren Reichsstände wie Bistümer und Reichsstädte, ebenso kleinere Herrschaften und reichsfreie Bauerndörfer fanden im kaiserlichen Gericht immer einen Anwalt gegen Übergriffe mächtiger Landesherren. Noch in seiner militärisch-politischen Ohnmacht zeigte sich das Reich als Großmacht des Rechtes und des moralischen Ansehens. Und darauf möchten wir besonders hinweisen: auf die weitmaschige Verfassung des alten Reiches, die vielen Völkern Wohnstatt gewährte, und auf die Macht des Rechtes.

Diese Macht setzte freilich eine Welt voraus, die noch an unantastbare Rechte Gottes und des Menschen glaubte. Als das anders wurde, bedurfte das Recht mehr als früher des Schutzes durch die harte Gewalt. Deswegen war die Struktur des Reiches längst veraltet, als es gestürzt wurde. Die in ihm lebenden Grund-Sätze verdienen es aber, weiter zu leben. Es sind die Grund-Sätze einer mitteleuropäischen Ordnung, in der neben anderen auch das deutsche Volk seine sichere Heimat finden konnte.

In etwa haben diese Prinzipien sogar das Jahr 1806 überdauert; so dürftig der Deutsche Bund in vieler Hinsicht war, die alte Reichsidee glänzte noch in seinem Hintergrund. Und im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn spüren wir noch ihre Nachwirkung bis 1918. Der Kampf der Volkstümer in Mittel-, Mittlost- und Südeuropa, der unseren Erdteil in so furchtbare Kriege stürzte, geht gleichlaufend mit dem Vordringen nationalistischer Staatsideen, die ihrem Wesen nach unduldsam sind.

Das alte Reich ist tot. Es ist nicht nur durch die Schläge von außen gestorben, sondern ebenso sehr deswegen, weil es von innen nicht erneuert worden ist. Die Französische Revolution hat nicht nur Unrecht, sie hat auch Gericht vollzogen. Auch der Deutsche Bund war nur ein vorübergehender Notbehelf. Die Zeit war reif für eine neue schöpferische Gliederung des mitteleuropäischen Raumes. Das ist nicht geschehen. Die deutsche Frage ist ein mitteleuropäisches und ferner ein gesamteuropäisches Problem. Wir sind in den letzten hundert Jahren seiner Lösung nicht nur nicht näher gekommen, sondern mußten zusehen, wie sie immer verwickelter wurde. Wir meinen, daß wir nur vorwärts kommen, wenn wir uns einige

²³ Vgl. dazu den Sammelband: Herrschaft und Staat im Mittelalter. Wege der Forschung Bd. 2, bes. die Beiträge von Otto Brunner, H. Mitteis u. G. Tellenbach.

Grund-Sätze des alten Reiches wieder zu eigen machen, sie entsprechend unserer Zeit entfalten und unserer Gegenwart gemäß anwenden.

Die Friedrich-Naumann-Stiftung hielt Ende Januar 1961 zu Bad Soden im Taunus eine Arbeitstagung ab. Das Thema war: „Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich?“ Es wurden lehrreiche Vorträge gehalten, kluge Ideen geäußert und vieles über die Vergangenheit gesagt, was zu beherzigen ist. Aber, was das Reich gewesen ist und was es uns heute noch bedeuten könnte, wurde nicht befriedigend klar. Karl Otmar von Aretin vom Max-Planck-Institut für Geschichte war einer der wenigen, dem die unbefangene Rückschau gelang. Er sagte (in der Diskussion u. a.): „Mißverstehen Sie mich nicht. Zu sagen, man müsse auf dieses Reich wieder zurückgehen, wäre völlig unsinnig. Aber das alte Reich war in erster Linie eine Rechtsordnung, die alle deutschen Staaten vom kleinsten Reichsdorf bis zur Großmacht Österreich unter einem Gesetz zusammenfaßte. Ihr Wesen wird einem klar an einem Zitat aus dem Jahre 1792. Damals schrieb Johannes von Haller: ‚Diese Reichsverfassung ist die einzige Form, unter der alle Deutschen in einem Staat leben können.‘“²⁴ Wir würden sagen, unter der viele mitteleuropäische Nationen in einem politischen Gemeinwesen nebeneinander bestehen konnten. Und wir stehen heute vor eben dieser Frage: wie muß Mitteleuropa, wie muß Europa als Gemeinschaft aufgebaut werden, damit viele Völker auf engem Raum als gute Nachbarn und unbeschadet ihrer kulturellen und nationalen Individualität nebeneinander wohnen und für den Weltbund aller Nationen noch einen nützlichen Beitrag leisten können? Vom Nationalstaat, der fast zwangsläufig dem Nationalismus verfällt, kann kein rettender Gedanke ausgehen – wohl aber von der Idee, die das alte, übernationale Reich getragen hat.

Rationalisierung und Automatisierung – Segen oder Fluch?

Oswald von Nell-Breuning SJ

Rationalisierung heißt auf deutsch „Vernünftigmachung“, Dinge oder Verfahrensweisen so gestalten, daß sie vor der Vernunft bestehen können. Ist dies der Sinn von Rationalisierung und entspricht das, was sich unter dem Namen „Rationalisierung“ abspielt, diesem Sinn, dann kann Rationalisierung zu keinen Besorgnissen Anlaß geben; die tatsächlich weit verbreiteten Besorgnisse ihrethalben wären

²⁴ Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich? 142.

unbegründet. Wenn also derartige Besorgnisse bestehen, dann kann dies nur daraus erklärt werden, daß entweder Rationalisierung eben doch etwas anderes bedeutet, das diesen ehrenvollen Namen von Rechts wegen gar nicht verdient, oder daß sich unter diesem zu Unrecht angemäßigten Namen etwas ganz anderes abspielt, etwas, das vor der Vernunft nicht bestehen kann. In der Tat trifft das Letztgenannte zu, gewiß nicht immer und überall, aber leider doch in gar nicht unerheblichem Ausmaß.

Wenn die Automatisierung (meist in Anlehnung an den englischen Sprachgebrauch „Automation“ genannt) für weite Kreise nicht nur der Arbeiterschaft, sondern vielleicht sogar noch mehr der kleinen und mittelständischen Selbständigen eine gespenstische Vorstellung ist, die Unbehagen, ja Grauen und lähmende Furcht erweckt, so ist das von vornherein sehr viel leichter zu verstehen: mit Recht erschauert der Mensch vor der Vorstellung, ein Automat könnte ihn einmal von dem Platz, den er in der Schöpfungsordnung einnimmt, verdrängen und sich an seine Stelle setzen. Obzwar diese Vorstellung eine Wahnvorstellung ist und die durch sie ausgelösten Besorgnisse vollkommen unbegründet sind, so stützen sie sich doch auf eine Vielzahl verführerischer Scheingründe und werden durch eine eigene Literaturgattung, die sogenannte „science fiction“, geflissentlich genährt. Damit aber, daß wir Schreckbilder solcher Art ins Reich der Wahnvorstellungen verweisen, ist es nicht getan. Die Automatisierung stellt uns in allem Ernst vor eine Reihe wirklich schwieriger Fragen, und die Besorgnis, ob diese nicht nur richtig, sondern auch rechtzeitig gelöst werden, ist durchaus nicht aus der Luft gegriffen. Nachzudenken über die möglichen Auswirkungen der Automatisierung sowohl im Guten wie im Bösen, sich Gedanken zu machen über die Mittel und Wege, die uns zu Gebote stehen, um die günstigsten Folgen zu sichern und die nachteiligen zu verhüten, ist daher sehr wohl am Platze.

So sei hier der Versuch gemacht, in aller Kürze und Nüchternheit darzulegen, worum es in der Wirklichkeit von heute bei Rationalisierung und Automatisierung geht.

Rationalisierung

Wäre Rationalisierung wirklich das, was ihr Name besagt, dann hätte sie sich immer und ausnahmslos segensreich ausgewirkt und stände überall in höchstem Ansehen. Das, was seit etwa 200 Jahren und verstärkt seit etwa der Jahrhundertwende im Raum der Wirtschaft unter dem Namen Rationalisierung betrieben worden ist, war jedoch und ist zum Teil heute noch eine Vereinseitigung, die aus Vernunft Unvernunft, aus Wohltat Plage macht. Durchaus vernunftgemäß ist es, nichts zu vergeuden oder zu verschwenden; das gilt in ganz besonderem Maße von der menschlichen Arbeit. Mehr Arbeit (Arbeitsmühe oder Arbeitszeit) aufzuwenden als nötig ist, um einen bestimmten Erfolg zu erzielen, ist selbstverständlich unvernünftig, vernunftwidrig. Den Menschen mit besseren Arbeitsmitteln auszu-

statten und mit besseren Arbeitsverfahren bekannt zu machen, dank denen er die gleiche Leistung mit geringerem Arbeitsaufwand vollbringt, geht in Ordnung und sollte keinerlei Bedenken ausgesetzt sein. Führt man statt dessen Arbeitsverfahren ein, bei denen der arbeitende Mensch die gleiche Leistung zwar in kürzerer Arbeitszeit vollbringt, während dieser kürzeren Zeit jedoch, sei es durch stärkere Belastung seiner Nerven, sei es durch einen Drill und eine Eintönigkeit, die ihm jede Möglichkeit der Selbstgestaltung seiner Arbeit und damit des Fortschritts in Geschicklichkeit und Fertigkeit rauben, mit mehr Arbeitsleid belastet wird, so mag das unter irgendeinem beschränkten Gesichtswinkel, z. B. unter demjenigen der Rentabilität, durchaus „rationell“ sein; vor der Vernunft, die das ganze Für und Wider gegeneinander auswägt, kann es nicht bestehen. Die Vernunft kann nur zu dem ihren Segen geben, das unter allen in Betracht kommenden Rücksichten vernünftig ist; wo eine von ihnen außer acht gelassen wird, erst gar, wo der entscheidenden Rücksicht – hier der Rücksicht auf den arbeitenden Menschen – ins Gesicht geschlagen wird, handelt es sich nicht um Vernunft, sondern um mehr oder weniger vollendete Unvernunft.

Vielleicht bedarf es dazu noch einer Verdeutlichung. Unsere Sprache macht einen Unterschied zwischen „rationell“ und „rational“. Als „rational“ bezeichnen wir, was dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen angemessen ist – wohlverstanden: als vernunftbegabtem Wesen; das will sagen: der Mensch ist kein rechnender Verstand, sondern Geist-Leib-Wesen, dessen vielfältige Anlagen und Fähigkeiten durch das geistige Erkennen und die Fähigkeit, sich durch seine Einsicht in seinem Handeln bestimmen zu lassen, bekrönt werden. Der Mensch, der so handeln wollte, als ob er nur „ratio“, reines Vernunftwesen wäre, würde damit seinem eigenen Wesen zuwider und eben damit in Wahrheit vernunftwidrig handeln. Der Mensch, der in seinem Handeln dagegen verstieße, daß die von seinem Handeln betroffenen Mitmenschen, z. B. die von ihm beschäftigten Arbeiter, nicht Rechenautomaten, sondern Menschen von Fleisch und Blut sind, würde ebenso vernunftwidrig handeln, auch wenn seine Handlungsweise unter einer beschränkten Rücksicht „rationell“, z. B. kostensparend, wäre.

Daß in unserer Wirtschaft nicht nur gelegentlich hier und da einmal, sondern in ungeheueren Ausmaßen rationell statt rational verfahren worden ist und zum Teil heute noch wird, daß auch die Techniker erst sehr spät gelernt haben, bei der Konstruktion ihrer Maschinen auch an den Menschen zu denken, der mit diesen Maschinen arbeiten soll (früher sagte man: der diese Maschinen „bedienen“ soll, als ob die Maschine die Herrin, der Mensch ihr Sklave wäre), das sind Tatsachen, die es dem Arbeiter bis heute schwer machen, das, was unter dem Namen „Rationalisierung“ vor sich geht, als Ausfluß oder erst gar als die Verwirklichung gesunder Vernunft anzusehen.

Aber auch die wirkliche Rationalisierung, die dazu führt, Arbeit oder Material oder was sonst immer zu sparen, d. h. deren Vergeudung zu vermeiden oder doch

einzuschränken, ohne dafür an anderer Stelle einen Mehraufwand, sei es an Kraftanstrengung oder an Nervenverschleiß oder an irgendwelchen menschlichen oder anderen Werten, mit sich zu bringen, die also unmittelbar kein menschliches Glück zerstört oder Leid vermehrt, kann unter bestimmten Voraussetzungen Folgen nach sich ziehen, vor denen wir erschrecken müssen und um derentwillen eine solche, an und für sich und in sich selbst gesehen durchaus vernünftig erscheinende Maßnahme oder Verfahrensweise sich in Unvernunft kehren würde. Gerade diesen Fall aber haben wir im Prozeß der Industrialisierung und der in seinem Gefolge auftretenden technologischen und organisatorischen Rationalisierung vor uns.

Arbeit sparen ist an sich ein Gewinn. So wird sich jede Hausfrau freuen, wenn sie einen Handgriff lernt, der ihr die Haushaltsarbeit erleichtert oder die dafür notwendige Zeit verkürzt; ebenso wird sie sich über ein haushaltstechnisches Gerät freuen, das ihr den gleichen Dienst erweist. Für sie ist die Arbeit im Haushalt, auch wenn sie sie gerne tut, eine Belastung, deren Erleichterung oder Abkürzung eine Entlastung. Anders aber steht es um die Erwerbsarbeit, insbesondere die vom unselbständig Erwerbstätigen (Arbeitnehmer) im Lohnarbeitsverhältnis verrichtete Arbeit. Selbstverständlich ist auch sie Belastung und ihre Erleichterung Entlastung. Aber sie ist noch ein Zweites: sie ist Erwerbsgelegenheit, in sehr vielen Fällen die einzige Erwerbsgelegenheit. Unter dieser Rücksicht braucht der Mensch und wünscht er sich Arbeitsgelegenheit; ein Unternehmer soll ihm Arbeitsgelegenheit geben („Arbeit[sgelegenheits]geber“); er will von ihm diese Arbeitsgelegenheit entgegennehmen („Arbeit[sgelegenheits]nehmer“). Arbeitsgelegenheit und damit Erwerbsgelegenheit setzt nun aber voraus, daß „Arbeit“ vorhanden ist, daß es etwas zu arbeiten gibt. Arbeitsgelegenheit und damit Erwerbsgelegenheit für alle, die solche suchen, setzt voraus, daß so viel Arbeit vorhanden ist, daß es für alle genug zu arbeiten gibt. Kann dank technologischer oder organisatorischer Rationalisierung alles, was zu leisten ist, mit einer geringeren Arbeitsmenge bewältigt werden, dann ist nicht mehr ausreichend Arbeitsgelegenheit für alle da; man kann dann entweder nur einen Teil der Arbeitssuchenden oder alle nur teilweise beschäftigen; damit stehen wir vor den Erscheinungen der (Massen-)Arbeitslosigkeit, bzw. der sogenannten Kurzarbeit.

Wohlverstanden: das gilt nur in einer Gesellschaft, in der ein Großteil der Menschen darauf angewiesen ist, Beschäftigung als unselbständig Erwerbstätige zu suchen und zu finden. Das ist aber in unserer Gesellschaft der Fall; unsere Gesellschaft trägt ausgesprochenenmaßen die Merkmale der Arbeitergesellschaft. Die ganze Problematik der Rationalisierung, die uns Kummer bereitet, ist eine Eigentümlichkeit der Arbeitergesellschaft; nur der Umstand, daß wir aus Erfahrung keine andere Gesellschaft als diese kennen, erklärt es, daß wir immer wieder der Täuschung erliegen, als ob eine möglichst große Menge Arbeit an sich etwas Gutes und ihre Verringerung ein Übel sei. So falsch es ist, die Arbeit als solche als ein Übel anzusehen, weil sie mit Mühe verbunden ist, ebenso falsch ist es, sie als

solche deshalb als ein Gut anzusehen, weil sie die Gelegenheit bietet im Lohnarbeitsverhältnis den Lebensunterhalt zu verdienen. So verkehrt es wäre, sowenig wie nur eben möglich arbeiten zu wollen, weil Arbeit mühsam ist, ebenso verkehrt wäre es, soviel wie nur möglich arbeiten zu wollen, um möglichst viel zu erwerben. Ob Arbeit gut oder vom Übel ist, bestimmt sich danach, ob sie dem Menschen angemessen ist, ob das, was bei ihr herauskommt, der Erhaltung seines Daseins dient, ob es dazu beiträgt, sein eigenes Leben reicher und glücklicher zu machen oder anderen zu dem gleichen Zweck zu dienen. Verringerung der Erwerbsarbeit (das gilt nicht nur von der unselbständig im Lohnarbeitsverhältnis verrichteten Arbeit, sondern ebenso von der Arbeit der selbständig Erwerbstätigen) ist dann ein Vorteil, wenn sie Zeit und Kräfte freimacht für Tätigkeiten höherer, werthafterer Art; von Nachteil ist es dann, wenn sie zum Verlust des benötigten Einkommens und zum Lahmliegen von Kräften führt.

Die hierüber geführten Erörterungen stehen unter dem Stichwort „Freisetzung von Arbeitskräften“: führt die technologische und organisatorische Rationalisierung im Ergebnis zur Freisetzung von Arbeitskräften? Oder besteht die gegenteilige Behauptung zu Recht, die Rationalisierung sei gerade erforderlich, um den Beschäftigungsstand zu halten? Ohne Rationalisierung, so wird argumentiert, würden immer Arbeitsplätze überaltern, nicht mehr wettbewerbsfähig und könnten infolgedessen auch nicht mehr besetzt werden; wenn die Rationalisierung es ermögliche, die gleiche Menge von Erzeugnissen mit weniger Arbeitskräften herzustellen, und so an einer Stelle Arbeitskräfte entbehrlich werden, so habe die Erfahrung gelehrt, daß zur gleichen Zeit neue Arbeitsplätze geschaffen werden, an denen neue Güter erzeugt und die an anderer Stelle entbehrlich gewordenen Arbeitskräfte wieder eingestellt, „aufgesogen“ würden; so komme es nur zu vorübergehender Freisetzung, im Ergebnis aber zu einer Umsetzung der Arbeitskräfte. Man versteigt sich nicht zu der Behauptung, dem müsse aus innerer Notwendigkeit so sein und werde daher auch immer so sein; man begnügt sich damit, sich auf die Erfahrung zu berufen, es sei bisher immer so gewesen. Die Frage ist demnach, mit wieviel Recht das geschieht.

Heute, wo wir in der Bundesrepublik Deutschland rund 1 Million ausländische Arbeitskräfte beschäftigen, scheint es offenbar zu sein, daß die jahrzehntelang fortgesetzte, in den letzten 15 Jahren mit besonderem Eifer betriebene Rationalisierung zwar beträchtliche Arbeitszeitverkürzungen ermöglicht, keineswegs aber arbeitswillige und arbeitssuchende Menschen arbeitslos gemacht hat. Bei sehr viel kürzerer Arbeitszeit leben heute sehr viel mehr Menschen sehr viel besser als ehemals. Die dank der Rationalisierung eingesparte Arbeit haben wir aufgeteilt auf gewaltige Vermehrung der jedem von uns zur Verfügung stehenden Güter und maßvolle Vermehrung der dem Arbeiter zur Verfügung stehenden Freizeit. Über einen hundertjährigen Zeitraum hinweg gesehen ist diese Aussage unanfechtbar. Dazwischen liegen allerdings Zeiträume erheblicher Arbeitslosigkeit, in der Zwi-

schenkriegszeit sogar ein Zeitraum langdauernder Massenarbeitslosigkeit, die wesentlich dazu beigetragen hat, den Boden für die Drachensaat des Nationalsozialismus zu bereiten und damit den zweiten Weltkrieg auszulösen. Ob es allerdings die Rationalisierung war, die zu dieser Massenarbeitslosigkeit führte oder ob das Verhalten unserer Unternehmer, vielleicht auch unserer Gewerkschaften, vor allem aber unsere Wirtschaftspolitik fehlerhaft war – von dem wirtschaftlich unsinnigen Verhalten der damaligen Siegermächte gar nicht zu reden – und ob darin die Erklärung der sogenannten Weltwirtschaftskrise liegt, darüber gehen die Meinungen bis heute weit auseinander. Einmütigkeit besteht heute darüber, daß – vorausgesetzt, daß von keiner Seite, weder von den Unternehmern noch von den Gewerkschaften noch von politischen Kräften des In- und Auslands böswillig Obstruktion getrieben wird – eine geschickte Wirtschaftspolitik in der Lage ist, den Gang der Dinge so zu beeinflussen, daß die an einer Stelle freigesetzten Arbeitskräfte sehr bald – „bald“ heißt nicht „sofort“! – an anderer Stelle wieder zum Einsatz kommen.

Aber auch damit ist nicht alles ins Reine gebracht. Selbst wenn wir feststellen, daß die heute im Arbeitsverhältnis stehenden Millionen unter ungleich besseren Arbeitsbedingungen arbeiten als ihre Vorgänger, so ändert das nichts an der Tatsache, daß die Umsetzung – der Verlust des alten Arbeitsplatzes, die Zwischenzeit und die Wiederaufnahme der Arbeit an anderer Stelle – gewiß nicht in allen, aber doch in sehr vielen Fällen ein überaus schmerzlicher Vorgang für den davon Betroffenen ist.

Vielfach – um nicht zu sagen meist – ist der Übergang mit einer in der Regel allerdings nur vorübergehenden Einkommensminderung verbunden; der alte Arbeitsplatz war besser bezahlt als der neue. Der Grund liegt darin, daß das technisch vollkommeneren Produktionsmittel dem Menschen vieles abnimmt, was er an dem technisch unvollkommeneren noch tun mußte. Gewiß ist es nicht so gekommen, wie Karl Marx es vorausszusehen glaubte, daß bei zunehmender Verwendung von Maschinen die Tätigkeit des arbeitenden Menschen bis auf einige schnell erlernbare Handgriffe zurückgehen werde; wir wissen, wie hochqualifizierte Leistungen vom heutigen Arbeiter verlangt werden. Nichtsdestoweniger trifft es zu, daß in großem Umfang das technisch unvollkommenere Produktionsmittel vom Arbeiter gerade solche Leistungen verlangte, die sowohl Erfahrung als Geschicklichkeit voraussetzten und dementsprechend hoch bezahlt wurden. Diese Verrichtungen übernimmt das technisch vollkommeneren Produktionsmittel selbst; die Tätigkeit des an ihm beschäftigten Arbeiters beschränkt sich mehr oder weniger auf Wartung der im allgemeinen selbständig und störungsfrei laufenden Apparaturen. Der darin begründeten Einkommensminderung ließe sich wohl durch gewerkschaftliche Maßnahmen abhelfen, etwa durch eine tarifliche Vereinbarung dahingehend, daß dem frei- und umgesetzten Arbeiter sein alter Lohn weitergezahlt ist; so würde die Umsetzung wenigstens einmal in bezug auf das Einkom-

men keine Rückversetzung bedeuten. Tatsächlich sind die Gewerkschaften in USA so verfahren, sind dabei allerdings zum Teil weit übers Ziel geschossen und haben dadurch gar nicht selten Rationalisierungsmaßnahmen vereitelt und den Aufstieg des allgemeinen Wohlstands zwar gewiß nicht zum Stillstand gebracht, aber doch verlangsamt.

Automatisierung

Durch keine gewerkschaftlichen oder sonstigen, noch so menschenfreundlichen Maßnahmen kann jedoch verhindert werden, daß sich gerade der heutige technische Fortschritt, die Hochtechnisierung des Produktionsprozesses oder mit einem anderen Wort: die Automatisierung anschickt, in völlig unvorhergesehener und unvoraussehbarer Weise jene Marxsche Prophezeiung zu verwirklichen. In den Anfängen des Maschinenzeitalters schien die gelernte Arbeit des handwerklich geschulten Facharbeiters ausgespielt zu haben. Aber die Entwicklung der maschinellen, später der chemischen, heute erst gar der elektronischen Technik, die die handwerklichen Fertigkeiten entbehrlich machte und entwertete, stellte zugleich immer neue und immer höhere Anforderungen an den Arbeiter. Immer mehr und immer qualifiziertere Facharbeiter wurden benötigt, die tüchtigsten von ihnen oder ihre Söhne besuchten technische Schulen und Ingenieurschulen, der Anteil der ungelernten Arbeit ging zurück, der Gesamtdurchschnitt hob sich gewaltig. Heute sieht es so aus, als stünden wir vor einem Umschwung. Zwar ist die Luft voll von dem Geschrei, es fehle bei uns, aber nicht allein bei uns, sondern, wenn auch nicht überall in gleichem Grade, ganz allgemein an hinreichend vorgebildeten Technikern und Ingenieuren; was dies angehe, sei die UdSSR der freien Welt weit voraus; in manchen journalistischen Darstellungen sieht es so aus, als ob die hochtechnisierte (automatisierte) Industriewirtschaft überhaupt nur noch für vollakademisch ausgebildete Diplomingenieure Verwendung haben werde. Was ist trügerischer Schein, was läßt sich mit guten Gründen behaupten oder doch als wahrscheinlich mutmaßen?

Streichen wir ab, was journalistische Übertreibung ist, so bleibt folgender, sehr ernster Tatbestand übrig. Der Bedarf an hoch- und höchstqualifizierten Kräften wächst ganz außerordentlich. Das ist an sich erfreulich und stellt uns vor die Aufgabe, keine Begabungen ungenützt zu lassen, das Bildungswesen und vor allem die Bildungswege zu rationalisieren (organisatorische Rationalisierung!). Neben dieser schönen und erfreulichen Seite des Problems steht aber die andere: sehr viele qualifizierte Arbeitskräfte werden an den Plätzen, wo sie heute stehen, entbehrlich oder, um den härteren Ausdruck zu gebrauchen, überflüssig. Und da man diese bereits im reiferen Alter stehenden Arbeiter nicht mehr zu Technikern oder Ingenieuren „umschulen“ kann, gehen sie einer beruflichen „Rückversetzung“ entgegen, die sich nicht wie die einkommensmäßige durch gewerkschaftliche oder andere sozialpolitische Maßnahmen abwenden läßt. Die vielfach anzutreffende

Meinung, die Hochtechnisierung, insbesondere die Automatisierung, werde eine immer größere Zahl von hoch und immer höher qualifizierten Arbeitskräften erfordern, scheint sich nicht zu bewahrheiten. In begrenzter Zahl werden immer höhere qualifizierte Kräfte benötigt; insoweit ist diese Meinung zutreffend. Die an sich naheliegende Vorstellung dagegen, an den hochkomplizierten Maschinen, Automatenstraßen usw., könnten überhaupt nur hoch- und höchstqualifizierte Kräfte beschäftigt werden, wird von der bisherigen Erfahrung nicht bestätigt. Die Facharbeiter, die bisher an „konventionellen“ Apparaturen arbeiteten und jetzt die Herstellung des gleichen Erzeugnisses durch den Automaten zu überwachen haben, klagen bitter darüber, daß sie keine Gelegenheit mehr haben, ihre beruflichen Fähigkeiten, namentlich ihr fachliches Können, zu betätigen, statt dessen nur noch auf Licht- und andere Signale zu achten und in aufregenden Fällen einen Vorgesetzten oder einen Ingenieur zu alarmieren hätten. Alles, was schwierig ist, was früher Kunstfertigkeit, Fingerspitzengefühl, Augenmaß und Erfahrung erforderte, macht die Maschine allein, nicht selten mit vielfach größerer Genauigkeit, als der Mensch es überhaupt vermöchte. Die dem Menschen verbleibende, fast ausschließlich überwachende Tätigkeit kann hohe Verantwortung (d. i. Verantwortung für Millionenwerte) in sich schließen; um dieser hohen Verantwortung zu genügen darf der Mann mit seiner Aufmerksamkeit nie nachlassen; insoweit ist seine Gewissenhaftigkeit aufgerufen, aber diese angespannte Aufmerksamkeit verleiht kein erhöhtes Leistungsbewußtsein, sondern wirkt auf die Dauer nur ermüdend und abspannend. Kaum je bietet sich eine Gelegenheit zu wirklich eigenverantwortlichem Handeln; wo der Arbeiter einmal einzugreifen hat, sagt ihm die Dienstanweisung genauestens, welche Hebel oder welche Druckknöpfe und in welcher Reihenfolge er sie zu betätigen hat; es wird darauf ankommen, daß er blitzschnell und in diesem Sinne entschlossen handelt, aber auf Grund seiner eigenen Sachkenntnis und Erfahrung einen Entschluß zu fassen, eine Entscheidung zu treffen und in diesem höheren Sinne eigenverantwortlich zu handeln wird ihm in aller Regel versagt bleiben. Gewiß ist dies nicht das, was Marx vorausszusehen glaubte, aber es liegt doch in einer ähnlichen Richtung: die Hochtechnisierung und Automatisierung versagt es dem Menschen in weitem Umfang, sich in seiner Arbeit zu entfalten und in ihr zu erleben; darin liegt ein sehr ernst zu nehmender Verlust an menschlichen Werten. Man soll ihn nicht ideologisch überbewerten („Selbstentfremdung des Menschen“ u. a. m.), aber ebensowenig verharmlosen oder verniedlichen. Wir haben zu suchen, ob es einen Weg gibt, um ihn zu vermeiden; falls es diesen Weg gibt, darf uns kein Preis zu hoch sein, um ihn zu erschließen. Im Augenblick sehen wir nur die Möglichkeit, dem Menschen für die Entleerung seiner Arbeit in anderen Lebensbereichen einen Ausgleich zu bieten.

Denken wir uns die Hochtechnisierung und Automatisierung weit fortgeschritten, so brauchte nur noch ein sehr kleiner Teil der arbeitsfähigen Menschen in der Gütererzeugung tätig zu sein, um uns nicht nur reichlich, sondern überreichlich mit

allen notwendigen, nützlichen und angenehmen Dingen zu versorgen. Da auch die automatisierten Produktionsmittel selbst wieder durch Automaten erzeugt würden, bliebe für den Menschen im Produktionsprozeß so wenig zu tun übrig, daß dort zuletzt nur noch eine verschwindende Minderzahl Beschäftigung finden könnte. Diese Freisetzung der überwältigenden Mehrzahl aller Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen wäre endgültig; Wiedereingliederung an anderen Arbeitsplätzen innerhalb der Produktionswirtschaft gäbe es nicht mehr. Dieses Schreckbild, die „menschenleere Fabrik“, sehen unsere Arbeitnehmer, sehen unsere Gewerkschaften vor sich. Gewiß ist ein solcher Zustand noch in weiter Ferne; vielleicht könnte man mit Recht sagen, wir hätten dringendere Sorgen als diese. Nichtsdestoweniger dürfen wir die Augen vor der dahin führenden Entwicklung nicht verschließen. Mit der bloßen Vertröstung, das habe noch gute Weile, lassen sich die Menschen nicht abpeisen. Dem heutigen Arbeiter sitzen die Leiden der ihm vorangegangenen Generation sozusagen noch in den Knochen; er macht sich auch Gedanken darüber, was seinen Kindern und Enkeln bevorsteht.

Gewöhnt, in den Kategorien der Arbeitnehmergesellschaft zu denken, in der man Arbeit haben muß, um Mittel zum Leben zu haben, schreckt den heutigen Arbeiter der Gedanke an eine Welt, in der die Gütererzeugung nur einen kleinen Teil der im arbeitsfähigen Lebensalter stehenden Menschen in Anspruch nehmen wird. Wovon sollen dann die anderen leben? Die erste Antwort auf diese Frage liegt auf der Hand: von den Gütern, die diese wenigen erzeugen, die zudem überreichlich sein werden, um allen ein Leben zu ermöglichen, im Vergleich zu dem unser heutiger Wohlstand nur ein kümmerliches Elendsdasein ist. Schwierig ist erst die zweite Antwort, die Auskunft darüber geben soll, wie die große Mehrzahl der Menschen, die nicht mehr in der Gütererzeugung tätig sein wird, an die von der Minderzahl erzeugten Güter herankommen soll. Nicht das Produktionsproblem macht Kopfzerbrechen, wohl aber und um so größeres das Verteilungsproblem. Zweifellos wird es in der Weise, wie die Verteilung in der heutigen Gesellschaft vor sich geht, nicht zu lösen sein. Hier müssen wir uns darauf besinnen, daß die Arbeitnehmergesellschaft keine „ewige“, sondern eine „historische“ Kategorie ist. In der agrarischen Gesellschaft noch vor 200 Jahren hätte sich niemand vorstellen können, wie die Ernährung einer Gesellschaft vor sich gehen solle, in der nur eine verschwindende Minderzahl Lebensmittel anbaut und erntet. Noch heute gibt es im Gebetbuch einer deutschen Diözese eine Erntedankandacht, in der die im Gotteshaus Versammelten – offenbar vorgestellt als eine Gemeinschaft von Selbstversorgern – mit ihrer Danksagung das Versprechen verbinden, sie wollten auch denen, „die nicht ernten konnten“, etwas abgeben. Nun, die Großstädte dieser Diözese leben bestimmt nicht von dem, was diejenigen, die ernten konnten, von ihrem Überfluß denen, „die nicht ernten konnten“, aus christlicher Nächstenliebe abgeben! Was sich vor 200 Jahren niemand vorstellen konnte und woran die Verfasser dieses ehrwürdigen Gebetstextes nicht gedacht haben und noch gar nicht

denken konnten, ist heute selbstverständliche Wirklichkeit geworden: bei uns noch 15 v.H., in den USA noch 7 v.H. der Erwerbsbevölkerung versorgen die Gesamtbevölkerung mit Lebensmitteln. Sollte es einmal dahin kommen, daß nur noch 2 v.H. der im erwerbsfähigen Alter stehenden Bevölkerung die gesamten Sachgüter erstellen, so wird sich für das Verteilungsproblem auch wieder eine Lösung finden, auch wenn wir im Augenblick noch nicht wissen, wie sie aussehen wird. Natürlich berechtigt diese Gewißheit uns nicht, die Dinge treiben zu lassen, sondern wir müssen Überlegungen anstellen. Die Arbeitnehmergesellschaft ist entstanden, ohne daß sich jemand Gedanken darüber gemacht hätte, ohne daß sie irgendwie geplant worden wäre. Aber ihr Werden war mit schmerzlichen Geburtswehen verbunden, die wir heute in den Entwicklungsländern erneut erleben. Der Übergang unserer Arbeitnehmergesellschaft in die künftige, derzeit noch nicht absehbare Gestalt der Gesellschaft sollte sich unter geringeren Schmerzen vollziehen. Darum heißt es, die Augen offen zu halten, genau zu beobachten, welche Richtung die Entwicklung einschlägt, und wo sich Gelegenheit bietet oder die Notwendigkeit herausstellt, berichtigend eingreifen; zum mindesten sollte es uns gelingen, vermeidbare schmerzliche Begleiterscheinungen frühzeitig zu erkennen und durch rechtzeitiges Eingreifen abzufangen; wir werden uns zu bemühen haben, die Entwicklung nicht einfach laufen zu lassen, sondern sie in die Hand zu bekommen, sie zu lenken oder zu „regeln“.

Kybernetik

Lenkung und „Regelung“: damit ist das Stichwort „Kybernetik“ gegeben, ohne das die Behandlung von Rationalisierung und Automatisierung unvollständig wäre. Das Unheimliche an der derzeit obersten Stufe der Rationalisierung, die wir „Automatisierung“ nennen, liegt ja gar nicht so sehr darin, daß die Fertigung von Gegenständen dem Menschen abgenommen wird und auf Automaten übergeht, sondern darin, daß der Automat die Prozesse steuern, lenken, regeln wird und zwar – darin für viele das Erschreckende – nicht allein die physikalisch-technischen Abläufe der Fertigung von Gegenständen, sondern auch die sozialen und ökonomischen Abläufe, daß das elektronische Datenverarbeitungsgerät – wie man es sich vorstellt – dem Menschen die Entscheidung darüber, was im Raume der Politik, der Gesellschaft und Wirtschaft geschehen solle, aus der Hand nehmen werde. Glücklicherweise sind auch hier die Dinge nicht entfernt so aufregend, wie es sich die science fiction und das durch sie genährte Halbwissen vorstellen.

Geräte, die selbsttätig technische Abläufe regeln, sind an sich überhaupt nichts Neues, sondern eine uralte Errungenschaft der Menschheit. Selbst die im Zusammenhang mit der Kybernetik heute beinahe mythologisierte „Rückkoppelung“ kannten und benutzen unsere Alvorderen schon vor vielen tausend Jahren. Nicht erst mit der Dampfmaschine ist der Fliehkraftregler aufgekommen, der, wenn sich ihre Gang-

geschwindigkeit steigert, die Dampfzufuhr drosselt und dadurch die Geschwindigkeit wieder mäßigt und umgekehrt, wenn die Ganggeschwindigkeit abfällt, die Dampfzufuhr verstärkt und so die Geschwindigkeit wieder erhöht; genau des gleichen Prinzips der Rückkoppelung bedienten sich schon die Alten, um den Gang ihrer Wasserräder zu regeln. Unsere heutigen mechanischen, pneumatischen und elektronischen Regelgeräte, mittelst deren die Maschine ihre eigenen Fehler korrigiert, mögen komplizierter und subtiler sein; im letzten Grunde handelt es sich um das gleiche einfache Prinzip.

Wie aber, wenn die Reglerapparaturen nicht die Fehler der Maschine, sondern des Menschen berichtigen? Wird damit nicht wirklich die Stellung des Menschen in der Weltordnung in Frage gestellt? Nun, auch was das angeht, handelt es sich im Grund um gar nichts Neues. Seit unvordenklichen Zeiten bedient sich der Maurer des Senkels und der Wasserwaage, um sich von ihnen seine Fehler (Abweichung seines Mauerwerks von der Senkrechten oder Waagrechten) anzeigen zu lassen; auch ein Gerät, das den fehlerhaft gelegten Stein gleich zurechtschöbe (z. B. eine angelegte Latte!) wäre nichts Aufregendes. Warum also vor dem Automaten erschrecken, der fehlerhaft ausgefallene Stücke (Ausschuß) unmittelbar zum Abfall wirft, noch bevor das menschliche Auge oder die menschliche Hand Gelegenheit hatte, den Fehler wahrzunehmen?

In all dem steckt nichts Beunruhigendes. In keinem Fall nimmt der Automat dem Menschen eine Entscheidung ab, sondern er vollstreckt eine vom Menschen vorweg ein für allemal getroffene Entscheidung; er erspart dem Menschen weder den Erkenntnis- noch den Willensakt, sondern nur die unzähligemal sich wiederholende Ausführungshandlung. Dadurch aber verliert der Mensch nichts, sondern wird nur entlastet von etwas, das er von sich abwälzen kann, um freier zu werden für das, was nur ihm als Mensch zu tun verliehen ist.

Allerdings, darüber müssen wir uns klar sein: ein großer Teil der Tätigkeiten, die seit Menschengedenken höheres soziales Prestige genießen als die Arbeit, bei der man sich die Hände schmutzig macht, wird durch unsere heutigen Datenverarbeitungsgeräte seines Nimbus entkleidet und als geistlos und darum völlig auf Apparaturen übertragbar entlarvt. Rechnen gilt als geistige Tätigkeit, weil es Aufmerksamkeit erfordert; die kleinste Unaufmerksamkeit führt zu Rechenfehlern. Aber auch hier wußten schon die Alten, daß Rechnen an sich kein geistiger Vorgang ist; schon die Mathematiker des Altertums bauten sich Rechenmaschinen, und unsere Schulkinder lernen das Rechnen an der einfachsten und ältesten aller Rechenmaschinen, dem sogenannten Abakus. Die große und sozial erschreckende Umwälzung im Gefolge der Automatisierung steht uns nicht in den Werkstätten und Fabriken bevor, sondern in den Büros. Die Leute im weißen Kittel oder mit weißem Kragen haben viel mehr Grund, die Automatisierung zu fürchten als die Arbeitsmänner im blauen Kittel! Nicht nur solche untergeordneten „Büro-Arbeiten“, wie sie jeder Lehrling nach ein paar Tagen verrichten kann, sondern auch

ausgesprochen schwierige, nur mit wissenschaftlicher Vorbildung zu bewältigende, ein hohes Maß von Sorgfalt erfordernde und mit großer Verantwortung verbundene Tätigkeiten, die dementsprechend hoch bezahlt werden, gehen auf die Automaten über, die sie besser, genauer und vor allem unvergleichlich schneller verrichten. Von „Rückversetzungen“ ist daher zur Zeit die Angestelltenschaft in ungleich höherem Maß betroffen oder doch bedroht, als es die Facharbeiter sind.

Eine sehr treffende Wortprägung spricht von der „Scheinfunktion der Führung“. Viele Entscheidungen, die bisher von den in Vorgesetztenstellen befindlichen Personen getroffen wurden und tatsächlich auch nur von ihnen getroffen werden konnten, haben sich als bloßer Schein von Führung erwiesen. Was diese Leute taten, war zum großen Teil nichts anderes als aus den bei ihnen einlaufenden und ihnen allein zugänglichen Informationen das Fazit zu ziehen, sehr oft gar nichts anderes als eine logische Operation: bei dieser Sachlage bedarf es dieser Maßnahme; also ist sie zu treffen. So wird beispielsweise ein umsichtiger Geschäftsleiter den Grundsatz haben: wenn der Lagerbestand eines Artikels auf die Hälfte des monatlichen Umsatzes gesunken ist, wird das Lager aufgefüllt. Anstatt sich nun ständig über die Höhe der Vorräte auf dem laufenden zu halten und gegebenenfalls die entsprechende Nachbestellung anzuordnen, wird er die Maschine, die den Lagerbestand registriert, so einstellen, daß sie jedesmal, wenn der Vorrat bis auf diesen Stand aufgebraucht ist, ein Signal gibt. Daraufhin wird die zuständige Hilfskraft für die Wiederauffüllung des Lagers sorgen; vielleicht aber schreibt auch schon ein angeschlossenes Tabelliergerät diese und alle übrigen gleichzeitig zu machenden Bestellungen automatisch aus. Heute schon haben wir Großunternehmen, in denen die Lagerhaltung von zehntausenden von Artikeln bei einer Vielzahl von Zweigstellen und Nebenlagern auf diese Weise automatisch überwacht und ständig auf der Höhe gehalten wird. Was früher der Chef und die Disponenten taten, erledigt heute die Maschine sicherer und schneller. Aber noch so unvorstellbare Leistungen solcher Apparaturen haben nichts mit Führung zu tun, sind vielmehr reine Exekutive. Also war auch das, was vorher der Chef und die Disponenten taten und jetzt von ihnen auf die Maschine übergegangen ist, keine Führung, sondern hatte nur den Anschein einer solchen. Die jeweilige Nachbestellung für einen sich immer wieder aufbrauchenden Lagerbestand ist keine Führungsentscheidung, sondern reine Routinesache, die als solche der Maschine angemessener ist als dem Menschen und daher von ihr auch besser ausgeführt wird. Die Führungsentscheidung (falls es überhaupt eine solche ist!) liegt in dem ein für allemal festgelegten Grundsatz, wann und wieviel nachzubestellen ist; diese Entscheidung kann in die Maschine „eingegeben“ werden; die Maschine wird sie in jedem vorkommenden Fall immer wieder genau ausführen. Der damit beauftragte Mensch kann es aus Vergeßlichkeit oder Bequemlichkeit, der Chef auch aus Wankelmütigkeit unterlassen; die Maschine ist, solange sie nicht anders eingestellt wird, unerbittlich konsequent! Die Maschine anders einzustellen kann eine echte Führungsentscheidung sein.

Ist es zu beklagen, wenn die Maschine so die unechten, nur scheinbaren Führungsfunktionen übernimmt und damit die Menschen in führenden oder Vorgesetzten-Stellungen frei macht für wirkliche Führung? Die wirklich großen Führungsentscheidungen, gleichviel ob in der Politik oder in der Wirtschaft, sind heute überhaupt nur noch möglich, wenn die Männer, die sie zu treffen haben, sich von allem, was nicht von ihnen selbst bearbeitet und entschieden werden muß, freihalten, zugleich aber die unendliche Fülle der vorliegenden oder erreichbaren Informationen durch Datenverarbeitungsapparaturen so für sich aufbereiten lassen, daß sie das, was ihnen für ihre Entscheidung zu wissen nötig ist, jederzeit griffbereit zur Hand haben. Die gelegentlich anzutreffende Besorgnis, die Apparaturen könnten eines Tages die Entscheidungen an sich reißen und den Menschen seiner Herrscherstellung in der Welt entsetzen, ist kindisch. Die Datenverarbeitungsaggregate können gar nichts anderes als aus den in sie eingegebenen Informationen das (rechnerische oder logische) Fazit ziehen, z. B. wie hoch bei dieser gegebenen (d. h. der in sie eingegebenen!) Sachlage die Wahrscheinlichkeit für diesen oder jenen Ablauf, die Erfolgsschance dieser oder jener Maßnahme ist. Der Staatsmann oder Generaldirektor oder was er sei, ist auf diese Weise unvergleichlich besser informiert; diese bessere Information verbietet ihm Fehlentscheidungen, die er andernfalls guten Glaubens hätte treffen können und vielleicht getroffen haben würde. Das aber vermindert seine Entschlußfreiheit nicht, sondern erhöht sie: anstatt mehr oder weniger im Dunkeln zu tapen und sich auf gut Glück für dieses statt für jenes zu entscheiden, steht er jetzt mit seiner Entscheidung auf festem Grund. Wenn er sich für dieses und nicht für jenes entscheidet, weiß er, warum er es tut. Auch jetzt bleibt ihm die Freiheit, seiner Einsicht zu folgen oder seinem besseren Wissen zuwiderzuhandeln; in beiden Fällen aber weiß er, was er tut.

Echte Führung eröffnet die heutige Technik niemals gekannte Möglichkeiten. Dessen darf und soll man sich freuen. Auch die Entmythologisierung des gewaltigen Volumens an „Scheinfunktion der Führung“ unterer, mittlerer und höherer Vorgesetzter ist als solche unbedingt zu begrüßen. Aber sie erweist sich als schmerzhaft. Im Wohlstand und in der Lebenshaltung haben sich die Abstände in den letzten Jahrzehnten merklich verringert; wir sehen darin einen Gewinn. Zwischen dem top-management, den führenden Spitzenkräften in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft und den Geführten vergrößert dagegen die Technik der Datenverarbeitung den Abstand; die Spitzen werden durch die elektronische Datenverarbeitung in den Stand gesetzt, mit ihren Entscheidungen nicht nur immer weiter nach außen auszugreifen, sondern zugleich auch immer mehr in die Tiefe durchzugreifen; damit fällt die mittlere Führungsschicht in sehr großem Umfang aus. Der Abschied von einer bisher innegehabten „Scheinfunktion der Führung“ wird für viele Menschen bitter sein; unbestreitbar aber bedeutet er ein entscheidendes Stück echter Rationalisierung.

ZEITBERICHT

Schulprobleme in der Schweiz – Die Polnische Akademie der Wissenschaften –
Wohnungsbau in Frankreich – Autobahnen in Frankreich

Schulprobleme in der Schweiz

Wie schwierige und vielschichtige Schulprobleme sich auch für die Schweiz stellen, ergibt sich aus einem Bericht von Eugen Egger in der Schweizer Monatschrift *Choisir* (Juli/August 1964). Danach machen sich auch die Schweizer Gedanken, wie sich die Zahl der Hochschüler erhöhen lasse, damit die geistige Führungsschicht den auf sie zukommenden Aufgaben gewachsen sei. Es erhebt sich der Ruf nach einer Universitätsreform und einer einheitlichen Studienplanung für das ganze Land. Doch damit allein sei es nicht getan. Man kann nicht das Dach eines Hauses erweitern, ohne den ganzen Unterbau bis in die Fundamente hinein zu verändern. Die stürmische Entwicklung und der Konkurrenzkampf mit den andern Ländern fordern einen Umbau des gesamten Bildungswesens.

Die Probleme beginnen bereits bei den Kindergärten. Diese sind in fast allen Kantonen in der Hand der Gemeinden oder privater Institutionen. Die Folge sind ungenügende finanzielle Mittel, Raumnot und Überfüllung, zumal immer mehr Mütter übertags arbeiten. Der Schulbeginn schwankt von Kanton zu Kanton zwischen 6 und 7 Jahren; er liegt außerdem bald im Frühjahr und bald im Herbst. Noch komplizierter werden die Dinge beim Übergang von der Volksschule in die Höhere Schule. Je nach den Kantonen geschieht dieser Übergang nach dem 3. oder 4. Schuljahr oder gar anderswo wieder nach dem 5. oder 6. Schuljahr. Man kann sich leicht vorstellen, welche Schwierigkeiten sich daraus beim Wechsel von einem Kanton zum andern ergeben müssen. Ähnlich ist es mit der Dauer des Pflichtbesuchs der Volksschule; er schwankt in den einzelnen Kantonen zwischen 7 und 10 Jahren. Eine Regelung für die Gesamtschweiz scheint hier unausweichlich. Auf Landesebene ließen sich auch eher die finanziellen Mittel aufbringen, die nötig wären, um sich von Schweizer Seite an internationalen Unterrichtsexperimenten wie Sprachlaboratorien zu beteiligen, mit denen die einzelnen Kantone sich kaum befassen können. Zur Zeit wird ein neues Gesetz über die Berufsausbildung der Lehrlinge vorbereitet. Wenn es durchgeht, werden große moderne Lehrwerkstätten geschaffen werden müssen, da die Ausbildung in den kleinen Betrieben den Anforderungen dann nicht mehr genügen wird.

Bei der Höheren Schule steht man wieder von Kanton zu Kanton vor der bunten Vielfalt der Programme. So sind zum Beispiel an den Schweizer Höheren Schulen nicht weniger als 107 verschiedene Geschichtsbücher in Gebrauch! Außerdem geht immer noch der Kampf zwischen humanistischer und naturwissenschaftlicher Richtung, der sich konkret an der Forderung des Lateinstudiums für Mediziner immer wieder entzündet. Es ist die Rede von einer dritten Schulart, dem Musischen Gymnasium, und wie weit Bürgerkunde in den Unterricht der Höheren Schule gehört. Die Zahl der Universitäten, zumal in der deutschen Schweiz sei ungenügend. Man spricht von dem Plan, Fachhochschulen zu errichten, an denen der Nachwuchs sich seine Berufsausbildung holen könne, damit sich die Universität mehr der Forschung widmen könne.

Um an all diese Aufgaben herangehen zu können, seien aber zunächst statistische Vorarbeiten für die Gesamtschweiz zu leisten: Es gilt, den Nachwuchsbedarf der Industrie und Verwaltung genau zu kennen; es sind soziologische Erhebungen über die Schüler und die Berufsabsichten der jungen Menschen zu machen. Ferner erfordern die Erwachsenenbildung und der „zweite Bildungsweg“, der übrigens für die Schweiz keine Neuerung bedeutet, im Zeitalter der Fünftagewoche gesteigerte Beachtung. Und damit ist noch gar nicht das Hauptproblem des ganzen Fragekomplexes berührt, nämlich hier wie anderswo die Behebung des Lehrermangels. Und wer soll sich all dieser drängenden überkantonalen Sorgen und Anliegen annehmen, wo die Schweiz nicht einmal ein gemeinsames Unterrichtsministerium kennt und die einzelnen Kantone offenbar ungern Zugeständnisse machen? Es gibt eine Konferenz der kantonalen Unterrichtsbehörden. An ihr läge es, Schritte zu gemeinsamen Übereinkünften und zur Schaffung eines solchen Ministeriums zu unternehmen.

Die Polnische Akademie der Wissenschaften

Am 30. Oktober 1951 beschloß der polnische Sejm die Errichtung einer Polnischen Akademie der Wissenschaften mit dem Sitz in Warschau (Kulturpalast). Am 9. April 1952 berief der Präsident der Republik 148 Mitglieder in die neue wissenschaftliche Institution. Die Akademie gibt eine Zeitschrift heraus, die „Review of the Polish Academy of Sciences“, in deren April/Juni-Nummer 1964 Henryk Jablonski einen Überblick über die Akademie und den Stand der polnischen Wissenschaft gibt.

Die Akademie der Wissenschaften hat sechs Sektionen: Sozialwissenschaften (mit den Untergruppen: Philosophie, Geschichte, Philologie, Literatur, Kunst, Wirtschaftswissenschaft und Rechtswissenschaft), Biologie, Mathematik und Naturwissenschaften (Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Geologie), Technik I, Technik II, Agrar- und Forstwissenschaft, Medizin.

An der Akademie sind 8500 Personen beschäftigt, von denen 6000 an den der Akademie angeschlossenen Instituten arbeiten. Davon sind 443 Professoren oder Dozenten, von denen 286 hauptamtlich an diesen Forschungsstätten angestellt sind. Verglichen mit den Instituten der Universitäten und den staatlichen Instituten steht die Akademie an dritter Stelle. So arbeiten z. B. an dem staatlichen Institut für Geologie 939 Angestellte, von denen 25 Wissenschaftler sind, während an dem geologischen Institut der Akademie nur 53 Angestellte, darunter 4 Wissenschaftler arbeiten. Zwar soll sich die Akademie mit ihren Instituten vor allem mit Grundlagenforschung beschäftigen, aber so genau lassen sich die Bereiche nicht trennen.

Die Hauptschwierigkeit für Polen besteht darin, wie übrigens auch für alle anderen modernen Staaten, daß die ungeheure Fülle der modernen Wissenschaften eine Beschränkung verlangt. Das Prinzip, nach dem dies in Polen geschieht, ist durch die Bedürfnisse des Landes gegeben. Freilich lassen sich auch hier keine scharfen Grenzen ziehen, da manche Wissenschaften, die zunächst keineswegs als unbedingt notwendig angesehen werden, die Grundlagen für die anderen als notwendig erachteten liefern.

Der Verfasser zählt dann im einzelnen, beginnend mit der Biologie, die Forschungsgebiete auf, weist auf das Geleistete hin und erklärt das Zurückbleiben. Zum Schluß geht er auf die Geisteswissenschaften ein, die Sozialwissenschaften, die „humanities“, wie er sie nennt. Und – wie uns scheint – hat er bei ihnen die meisten Aussetzungen zu machen. Zwar seien auch hier Fortschritte gemacht worden, aber in manchen Fällen fehlen sie sehr, z. B. in Pädagogik, Psychologie und in einigen Spezialgebieten der Volkswirtschaft. Die Ursache sieht der Verfasser darin, daß sich die polnischen Geisteswissenschaftler ihre soziale Verantwortung zu wenig bewußt machen.

Wohnungsbau in Frankreich

Seit 1959 werden in Frankreich jährlich 300 000 neue Wohnungen gebaut. Mit dieser Zahl kann man jedoch der Wohnungsnot noch lange nicht zu Leibe rücken. Im Departement Seine (Paris) stehen immer noch 165 000 Wohnungssuchende auf der Liste. Draußen auf dem Land und in der Provinz ist es etwas besser. Aber das Wohnungsproblem ist für Frankreich eines der allerschwierigsten, nicht nur weil von den 14,5 Millionen Wohnungen 2 Millionen zu stark belegt sind, sondern vor allem weil die Hälfte dieser Wohnungen mehr als 70 Jahre alt ist und weil 4 Millionen kein eigenes WC und sonstige sanitäre Anlagen haben.

Man müßte, um den Zuwachs an Bevölkerung mit Wohnungen zu versorgen, jährlich mindestens 200 000–250 000 Wohnungen, um die baufälligen Altbauwohnungen zu ersetzen, mindestens 180 000 Wohnungen bauen, und man müßte jährlich 200 000 Wohnungen gründlich erneuern. Wenn dies gelänge, dann hätte man in 20 Jahren die Hälfte aller heute bestehenden Wohnungen erneuert. Aber das wäre das Mindeste, was man erreichen müßte, notwendig wären etwa 10 Millionen Wohnungen.

Um dieses Problem zu lösen, müßten zunächst die Mieten freigegeben werden, weil die festgesetzten Mietpreise keinen Anreiz bilden, weder für den Hausbesitzer, um sein Haus instand zu setzen, noch für den Kapitalbesitzer, um sein Geld in Häusern anzulegen. Außerdem wäre eine Finanzierung auf lange Sicht notwendig, und zwar nicht allein von staatlicher Seite, sondern vor allem von privater. Das aber scheitert daran, daß die meisten Geldgeber fürchten, nach 20 oder mehr Jahren einen entwerteten Franc zurückzuerhalten. Schlecht hat sich für das Bauwesen der staatliche Dirigismus auf dem Grundstückmarkt ausgewirkt. Die Preise der Grundstücke sind ungeheuer gestiegen, und man muß für den Erwerb eines Grundstückes für gewöhnlich über 40 % der Gesamtsumme ansetzen (in Münchens guten Randgebieten 20–30 %). Ganz bedenklich aber wirkt sich die staatliche Bürokratie aus, deren Vorschriften das Bauen zwar nicht gerade unmöglich, wohl aber sehr schwierig machen. Zur Ergötzung sei ein Beispiel genannt: die staatlichen Erlasse für das Bauwesen im Jahr 1963 machen nicht weniger als 50 km Zeilen des *Journal Officiel* aus. Vergleichsweise deutsche Zahlen sind wohl nicht errechnet, man kann aber vermuten, daß auch bei uns die Bürokratie eifrig arbeitet. Weil die Vorschriften so verwickelt sind, darum ist ein eigener Beruf entstanden, der sogenannte „promoteur“, der allein den Behördenkrieg erledigt. Die daraus entstehenden allgemeinen Kosten sind, ohne die Kosten für den promoteur zu rechnen, höher als das Architektenhonorar (*Etudes*, Oktober 1964).

Autobahnen in Frankreich

Frankreich hat zwar das dichteste Straßennetz Europas mit insgesamt 80 000 km, aber nur 200 km Autobahnen, meist auf der Straße Paris-Nizza. Das wäre erträglich, wenn die 80 000 km moderne Straßen wären. Sie sind veraltet, und darum spielen sich 70 % des gesamten Verkehrs auf 10 % dieser Straßen ab. Die Zahl der Verkehrstoten ist deswegen entsprechend hoch. Jeden Sonntag sind durchschnittlich 60 Tote zu beklagen, an Ostern und Pfingsten steigt diese Zahl auf 120, und jährlich sind es etwa 10 000 Tote.

Trotzdem geht man nur zögernd an den Ausbau von Autobahnen. Für 1964 sind 136 km vorgesehen und für 1965 etwas mehr, 168 km. Ein Kilometer Autobahnen kommt auf etwa 3–4 Millionen Francs. Das Geld für einen stärkeren Ausbau wäre leicht aufzubringen. Die *Union routière de France* behauptet, daß die französischen Kraftwagenbesitzer 1963 nicht weniger als 9 Milliar-

den Francs an Steuern aufgebracht hätten, davon seien aber nur 1,5 Milliarden für den Straßenbau verwendet worden. Das übrige Geld sei zweckentfremdet worden. Dabei gehören die Franzosen zu den intensivsten Autofahrern der Welt. Es trifft ein Kraftwagen auf 5 Einwohner, in Deutschland einer auf 7.

UMSCHAU

Die Ainu – ein sterbendes Urvolk

Geistige Zustände können nicht nach Art von Fossilien konserviert werden; ein Volk, das nicht voranschreitet – sei es infolge angeborener Unfähigkeit oder kraft widriger äußerer Umstände, schreitet zurück. Macht nicht die Kindheit der Reife Platz, wird sie zum Infantilismus – und auch das ist eine Art Vergreisung. Es kann also kein heute noch lebendes Primitivvolk ursprüngliche Verhältnisse über Jahrtausende bewahrt haben – dies ist ein Einwand, den man gern Religionsgeschichtlern macht, welche sich um das Bild eines ältesten Glaubens bemühen und dabei auch die Reste der heute noch lebenden ethnologisch ältesten Völker befragen. Von Frazer beeindruckt wiederholt auch Henri de Lubac zu Beginn seiner Studie über den „Ursprung der Religion“¹ diesen Einwand.

Freilich bleibt es uns immer zweifelhaft, ob wir wirklich an anfängliche „Ur“-Zustände herankommen, ob nicht die wirklichen Ursprünge über das hinaus liegen, was wir noch faktisch in irgendwelchen Zeugnissen fassen können. Ein Zeitfluß von Hunderttausenden von Jahren scheint so gut wie unausgefüllt. An „Leere“ dieser langen Zeiträume setzt immer wieder die Kritik an. Sie erklärt mit dem obigen Einwand, daß der Geist keinen Stillstand kennt, daß es dem Geiste eigen ist, sich entwickeln zu müssen, weshalb auch heutige Naturvölker mit primitivsten Kulturen nicht Zeugen des Urmenschen sein könnten. Ein Stehenbleiben auf ein und demselben Stande für lange Zeiträume sei unmöglich.

Indes sind gegen diesen Einwand wesentliche Bedenken anzumelden: Zunächst einmal dürfen wir nicht das Tempo unseres heutigen Fortschreitens auf die frühe Menschheit übertragen. Jede Zunahme an Technisierung bringt mit sich auch eine Beschleunigung des Fortschrittstempos. Am Beginn der Menschheitsentwicklung muß dieses Tempo ganz langsam gewesen sein. Ein Beleg dafür sind die sich durch Jahrhunderttausende hindurch ziehenden Traditionen handwerklicher Schulen. Das, obwohl der Technik naturgemäß das Bestreben nach Vorwärts, Verbesserung, Erfahrungsansammlung und Erfahrungsauswertung innewohnt. Selbst auf dem Gebiete des Technischen überwiegt in der Werkzeugherstellung des Altpaläolithikers die bewahrende Macht über die ganz schwache Tendenz zum Fortschritt. Schon von hier aus gesehen sind bei sehr langen Zeiträumen der frühen Menschheit keine umwälzenden Wandlungen weder evolutiver noch revolutionärer Art zu erwarten.

Wohnt der technischen Kultur sachnotwendig die Tendenz nach vorn, zum Fortschritt inne, so ist es bei der sittlich-religiösen Kultur anders. Der archaischen religiösen Haltung ist der Wille der Rückbeugung zum Ursprung hin eigen. Im Ursprung – man denke nur an die beherrschende Stellung des Stammvatergedankens – wird das Urbildliche gesucht, mit dem sich der archaische Mensch identifiziert, dessen urbildliches Tun er in seinem eigenen Handeln nachvollziehen will. Diese erhaltende konservierende Tendenz ist keineswegs ein Zeichen geistiger Schwäche, eines Nichtanders-könnens, einer Vergreisung, vielmehr ist sie ausgesprochen menschlich aktive Haltung, in

¹ Vgl. Henri de Lubac, *Der Ursprung der Religion*, in: Bivort-Hüttenbügel, GOTT – MENSCH – UNIVERSUM. Graz 1963, 506 f.

der der Wille zum Bewahren und Erhalten des Vergangenen, zum Treu-Bleiben gegenüber dem Ur-Alten führend ist. Die Ehrfurcht vor dem heilig gehaltenen Ursprung muß – wie wir aus sehr aufschlußreichen Zeugnissen entnehmen können – von der Frühzeit an eine so stark bindende Macht gewesen sein, wie wir es uns heute bei unserer sprichwörtlichen Zersetzung der Traditionen kaum noch vorstellen können. Nur Forscher, die einmal in eine lebendige Beziehung zu solchen Haltungen bei primitiven Kulturen getreten sind, vermögen die bewahrende Macht solcher Tradition einzuschätzen. Sie wissen auch, daß sich hierbei keineswegs eine geistige Erstarrung und Fossilierung auswirkt, sondern eine eigenwillige Kraft geistiger Art, die in bewußter Treue das Alte erhält und neuerungssüchtige Eigenwilligkeit verfehmt. Solche Forscher berichten auch, daß bei Naturvölkern, die die alten Traditionen verfallen lassen, unweigerlich Verfall, Degeneration und Untergang Einzug halten. Die konservierende Macht archaischer Religion stellt also eine aktive Wirkkraft dar, welche Völker durchdringt und sie am Leben erhält. Damit braucht nicht abgestritten zu werden, daß sich mit der Zeit in den Mythen Variationen um die Grundthematika ausbildeten.

Ein überaus sprechender Beleg für die formende Macht der Tradition in der ältesten uns bekannten Kultur bietet uns das Volk der Ainu, das eben am Aussterben ist, und das – so können wir sagen – gerade an seiner Treue zur alten Tradition stirbt. Die Ainu leben im höchsten Norden Japans. Seit Jahrzehnten wirkt dort als Missionar der deutsche Franziskaner P. Gerhard Huber. Auf seinen Missionsfahrten durch Hokkaido und Süd-Sachalin kam er ständig mit den Ainu in Berührung. Er gilt als einer der besten Kenner des aussterbenden Volks, was schon aus der Tatsache erhellt, daß er von der Kaiserlichen Universität in Hokkaido gebeten wurde, am „Institut für nordische Kulturen“ Vorlesungen über die Ainu zu übernehmen. Aus seiner Feder stammen Be-

richte, die kürzlich veröffentlicht wurden und die es verdienen, daß sie einem weiten Kreis bekannt werden²; denn die Berichte sind nicht Ergebnis eines flüchtigen Besuches. Vielmehr merkt man ihnen an, daß der Autor dem sterbenden Volke viel Zeit geopfert und es ausgiebig studiert hat.

Wer sind die Ainu? Das Wort selbst gibt noch keinen Aufschluß, denn es besagt einfach „Mensch“ im Gegensatz zu „Tier“. Jedenfalls sind die Ainu keine Mongolen, sondern Abspaltung einer kaukasischen Rasse. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts dürfte die Zahl der Ainu auf der Insel Hokkaido etwa 200 000 betragen haben. Um 1850 war ihre Zahl schon auf 20 000 abgesunken. Reinrassige Ainu gibt es nach der Schätzung von P. Huber heute nur noch drei bis viertausend.

Während die Mongolen spärlich behaart sind, sind die Ainu wahre „Haarmenschen“. „Wer zum ersten Male einen reinrassigen Ainu zu Gesicht bekommt, könnte erschrecken vor dieser wilden Gestalt mit dem üppigen, nachtschwarzen Haupthaare und dem langen, oft bis zum Gürtel reichenden Bart. Das Aussehen ist imponierend, der Körperbau kräftig, die braunen, großen Augen, die in tiefen Höhlen liegen und von buschigen Brauen überschattet sind, haben einen eigenartigen Glanz, die Nase ist breit und groß, der Gesichtsausdruck aber im allgemeinen friedlich und milde. Die Frauen fallen durch eine blau-schwarze Tätowierung auf Unter- und Oberlippe auf, die wie ein großer Schnurrbart aussieht. Auch Hände und Arme sind tätowiert“ (Huber S. 5).

Es ist P. Gerhard Huber nicht zu verdenken, wenn er an seine Wirksamkeit unter den Ainu mit dem Ehrgeiz herantrat, das zu erreichen, was seinen Vorgängern aller emsigen Bemühung zum Trotz nicht gelungen war: die Ainu zum Christentum zu bekehren. Er berichtet von dem Abschied eines neunzigjährigen anglikanischen Missionares, der unter Aufbietung aller seiner Kräfte für die Bekehrung der Ainu gearbeitet hatte und am Schluß mit Tränen in den Augen bekennen mußte: „In vanum laboravi“ (2). Auch ihm sollte es nicht anders ergehen. Trotz dieses Mißerfolges als Missionar hat er das

² P. Gerhard Huber OFM, Die Ainu – Ein Volk im Untergang. Fulda: Verlag Kloster Frauenberg 1964. 123 S.

Studium des Volkes nicht aufgeben, sondern durch Jahrzehnte fortgesetzt. Eben der missionarische Mißerfolg mit dem trotzdem fortgesetzten Studium bietet Gewähr dafür, daß die Berichte nicht – wie man oft mißtrauisch wittert – missionarisch entstellt und apologetisch gefärbt sind.

Wenn das ehemals so stolze uralte Jägervolk der Ainu heute am Aussterben ist, so hat daran zwar Anteil eine starke Dezimierung des Volkes durch Seuchen in den letzten Jahrhunderten. Aber das ist nicht der eigentliche Grund für den Untergang. Er liegt vielmehr in der Tatsache, daß dieses Volk mit außerordentlicher Zähigkeit an seiner uralten hergebrachten Lebensform hängt und es grundsätzlich ablehnt sich umzustellen. Ihre Jagdgründe werden ihnen genommen; die Wälder sinken unter den Axthieben der Japaner zusammen. Nur widerwillig lassen sie sich dazu her, den Boden zu bebauen. Sie verachten die neue „Geld“-Zivilisation. So ist bittere Armut ihr unabänderliches Los. Selbst der demütigende Niedergang, das entmutigende Gefühl, zum Aussterben verurteilt zu sein, hat sie nicht ganz entwürdigt. Sie sind friedfertig und freundlich, ehrlich und zuverlässig und trotz ihrer erbarmenswerten Armut keineswegs zum Diebstahl geneigt.

Neben Rassenfremdheit und strenger Abgeschlossenheit von anderen Völkergruppen bildete die Religion der Ainu, identisch mit Sitte und Brauchtum, den stärksten Schutz für die Reinerhaltung der Rasse. „Die Religion war so tief mit dem täglichen Leben verwurzelt und die Götter hatten so enge Beziehungen zu allen Betätigungen in Familie und Sippe, daß ein eigenwilliges Handeln einfach unmöglich war. Es gibt nicht einmal ein Wort für Religion in der Ainusprache, sondern alles wird unter dem Sammelbegriff ‚Ainu-puri‘, d. i. ‚Ainu-Brauchtum‘ zusammengefaßt. Gut ist alles, was der Sippengemeinschaft nützt, schlecht ist alles, was ihr schadet. Schützer und Hüter des ‚Ainu-puri‘ sind die Götter und Ahnen. Der einzelne Mensch bestimmt nicht nach freiem Ermessen sein Denken und Handeln. Die Götter und Ahnen rächen jede Störung der Ordnung. Selbst heute noch halten die Ainu mit Zähigkeit an

der alten Anschauung fest, daß alles in ihrem täglichen Leben von den Göttern kommt und daß darum die alten Sitten und Gewohnheiten bis in ihre kleinsten Einzelheiten aufs strengste beobachtet werden müssen. Das von den Göttern den Ahnen mitgeteilte ‚Ainu-puri‘ darf auf keinen Fall aus persönlicher Bequemlichkeit oder irgendeinem anderen Grunde verändert, vermindert oder gar abgeschüttelt werden. Wenn dies einer wagen sollte, so würde ihn sicher der Zorn der Götter und Ahnen treffen und schwerste Strafe über ihn kommen. Und diese Rache und Strafe der Götter werde sich nicht nur allein auf den Frevler beschränken, sondern über die ganze Verwandtschaft, den ganzen Ort, ja, die ganze Sippe herabkommen“ (5 f.).

Fast alle Lebensäußerungen der Ainu sind von Gebeten und Zeremonien begleitet; sie werden mit großer Würdigkeit und Feierlichkeit verrichtet. Mit strenger Sorgfalt achten die Ältesten des Volkes darauf, daß die alte Tradition in allen Einzelheiten eingehalten wird. Ein Fehler bei einer Feier wird von den Ältesten sofort gerügt und korrigiert. Von der religiösen Betätigung der Ainu berichtet Gerhard Huber: „Während meines langjährigen Aufenthaltes im Lande der Ainu hatte ich oft Gelegenheit, das Volk bei seinen religiösen Feiern zu beobachten. Und ich habe mich immer nur erbaut an der wahrhaft edlen Würde und Ehrfurcht, die dabei zum Ausdruck kam, so daß ich gerne manches nach unserem Empfinden Naive und Lächerliche übersah. Ich werde niemals dem Urteile so mancher oberflächlicher Berichterstatter zustimmen, die behaupten, daß die Ainu nicht viel über den tierischen Zustand hinausragten und von einer transzendenten Welt nur eine sehr vage Vorstellung hätten. Der flüchtige, erste Eindruck freilich, den man von den Ainu bekommen mag, liegt in dieser Richtung, und es bedarf erst langer und tiefer Einfühlung und einer gewissen Zurückdämmung der eigenen Geisteshaltung auf ein natürlicheres Niveau, um das tiefere Wesen dieses eigenartigen Völkchens in etwa verstehen zu können“ (95).

Ihre Tradition führen die Ainu auf einen Gottgesandten zurück. Oina-kamui ist im Le-

ben der Ainu von höchster Bedeutung. „Er nimmt eine einzigartige Stellung ein zwischen Menschenwelt und Götterwelt, ist nicht ganz Mensch und nicht ganz Gott. Er gilt als die höchste Autorität in allen Dingen des privaten und religiösen Lebens, wird aber nicht durch Gebete und Gaben verehrt. Er hat im Auftrage des Schöpfergottes die Menschenwelt eingerichtet, die Menschen erschaffen und sie alles gelehrt, was zum Leben notwendig ist. Er ist der große Lehrer voll Weisheit und Kraft. Er ging dann nach Erfüllung seiner Aufgabe wieder von dieser Erde ins Götterland zurück, ohne etwas von seiner mystischen Erscheinung zu hinterlassen als eine zähe und unabänderliche Tradition, mit der dieses Wesen identifiziert wird. Sein Name ist daher Ae-oïna, d. i. ‚unsere Tradition‘ oder Oïna-kamui, d. i. ‚göttliche Tradition‘“ (70 f.).

Was uns schnellebigen Menschen von heute unmöglich erscheint, haben die Ainu vollbracht: Mit Zähigkeit haben sie über viele Jahrtausende uralte religiöse Gebräuche bewahrt, – wobei abschätzbare Wertungen wie „Infantilismus“ und „Vergreisung“ völlig unangebracht sind –, so daß wir von diesen Bräuchen aus in der Lage sind, die ältesten religiösen Dokumente der Menschheit, die uns der Neandertaler aus dem Paläolithikum (Altsteinzeit) hinterlassen hat, zu deuten. Wie ich in meiner Schrift „Der Glaube des Urmenschen“ (Dalp-Taschenbücher Nr. 361) ausgeführt habe, stellen die ältesten Steinbauten der Menschheit, die wir kennen, die Steinkisten in dem „Drachenloch“ der Ostschweizer Alpen zugleich das älteste Dokument eines religiösen Kultes dar. Nach Messung mittels der Radio-Karbon-Methode ist die Asche in der Kiste des Aufbewahrfeuers mindestens 50 000 Jahre alt. Wahrscheinlich ist sie noch wesentlich älter. Schätzungen schwanken zwischen 70 000 bis 140 000. Offensichtlich hatte der Neandertaler intentionelle Beisetzungen unverletzter Bärenschädel und Langknochen vorgenommen, sowie in einem besonderen Raum sich eine Art Sacrum geschaffen. Erst durch Vergleich dieser Funde mit dem zäh bewahrten Bärenkult der ältesten Jägervölker der Erde war es möglich, die Funde aus dem

Paläolithikum zum Sprechen zu bringen. Zu ihnen zählen die Ainu.

Noch immer herrscht auf der nördlichsten Insel Japans der „Meister der Wälder“, freilich nicht mehr der heute ausgestorbene riesenhafte Höhlenbär (*Ursus spelaeus*), sondern der kleinere Braunbär (*Ursus arctos*). Selbst heute noch, da die Eisenbahn fauchend durch fast alle größeren Täler Hokkaidos fährt, lebt Meister Petz in den Wäldern, aus denen er oft genug ausbricht, das Vieh erschlägt und verschleppt und zuweilen auch den Menschen schlägt. Jährlich werden auf Hokkaido noch gegen 300 Bären erlegt. Nach amtlichen Feststellungen wurden in den letzten dreißig Jahren 103 Menschen von Bären getötet und 227 verwundet.

P. Gerhard Huber hat mehr als zehnmal persönlich an dem kultischen Bärenfest teilgenommen und dürfte damit der letzte wichtige Zeuge dieses inzwischen wohl schon untergegangenen Brauches sein. Das Bärenfest ist das größte Fest der Ainu, an dem die ganze Siedlung teilnimmt. Drei Tage hindurch ruht die Arbeit, Freude und Ausgelassenheit herrscht. Beim Bärenfest wird ein Bär, der als Jungtier bei einer Jagd eingefangen und sorgfältig großgezogen ist, geschlachtet und verzehrt. Das Ganze aber ist eingerahmt von einer Menge von Zeremonien und Gebeten. Die Tötung des Bären gilt als „Sendung“, das heißt Rücksendung in das Reich, aus dem der Bär gekommen ist. Mit großer Höflichkeit behandelt man den noch lebenden wie den getöteten Bär, um ihn geneigt zu machen, in neuer Gestalt wiederzukehren.

Es ist strittig, ob man beim Bärenfest von einem eigentlichen „Opfer“ sprechen kann. Es ist jedenfalls richtiger, wie es heute viele Ethnologen und Paläontologen tun, von einem „Bärenkult“ zu sprechen. Ausdrücklich erklärt P. Gerhard Huber, daß es sich beim Bärenfest um keine Opfer handelt. „Den Begriff des Opfers im theologischen Sinne kennen die Ainu überhaupt nicht; alles ist ‚Sendung‘. Das ist auch klar ersichtlich aus den Gebeten, die beim Bärenfest verrichtet werden. Sie gipfeln alle in dem einen Gedanken, der den Bären viele Male

vorgesagt wird: „Nun kehre heim ins Land der Götter; wir senden jetzt deinen Geist zurück.“ Und sie wünschen ihm Glück zu dieser „Heimkehr“ (47).

Indes spricht manches dafür, daß sich der Bärenkult der Ainu und anderer Völker aus einem ursprünglichen Opfer entwickelt hat und daß auch das Aufstecken des Bärenschädels auf einer Astgabel am heiligen Zaun, wo er stehen bleibt, bis er zerfällt, Rest eines eigentlichen Opfers ist. Jedenfalls scheint der Neandertaler bei seinen Beisetzungen im Drachenloch und anderswo zunächst ein Opfer gemeint zu haben, woraus sich dann der Kult des Bärenfestes entwickelt haben dürfte.

Die Ainu haben keine Berufs-Priester. Vielmehr gilt jeder Familienvater als Priester seiner Familie. Er hat die Gebete zu sprechen. Im allgemeinen ist es sogar der Frau nicht erlaubt, direkt Gebete an die Gottheit zu richten. Wenn Fremde zu Naturvölkern, wie es die Ainu sind, kommen, sind die Angehörigen eines solchen Volkes bei Fragen, die die Religion betreffen, sehr reserviert und mißtrauisch und machen wohl gelegentlich – wenn sie zu arg bedrängt werden – absichtlich falsche Angaben. Erst lange Freundschaft löst das Mißtrauen und macht sie bereit, Einzelheiten ihrer religiösen Lehren und Gebräuche mitzuteilen. Diese sind keineswegs „primitiv“ im Sinne von unausgeformten Ansätzen. Vielmehr haben sie ein weithin ausgesponnenes Weltbild mit oft sehr tief sinnigen Vorstellungen.

Nach dem Glauben der Ainu haben die Menschen nach dem Tode eine bewußte persönliche Existenz. Sie leben ähnlich wie auf dieser Erde, doch ohne Mühsal und Tod. Der sterbende Ainu hofft, nach seinem Tode wieder mit seinen Verfahren vereinigt zu werden. Die Verstorbenen zu vergessen gilt als schlimme Sünde, die schwere Folgen nach sich zieht. Wenn sich die Ainu Symbole von Göttlichem machen, so wechseln sie doch niemals das Symbol mit dem Symbolisierten. Sie sind also keineswegs „Fetischanbieter“.

Es ist beachtlich, daß P. Gerhard Huber aus guter Kenntnis der Ainu-Religion den Schluß auf eine Ur-Offenbarung im Sinne von P. Wil-

helm Schmidt wagt, ein Schluß, den heute auch christliche Religionsforscher im allgemeinen als zu gewagt ablehnen. Woher kommen – so fragt sich Huber – „so manche überraschende Ähnlichkeiten mit unserem christlichen Glaubensgute?“ (99). Er erteilt auf die Frage folgende Antwort: „Auch in der Ainureligion finden wir versprengte Bruchteile der Urwahrheit, wie z. B. den Glauben an Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt, die Existenz und das Weiterleben der Seele, die Unterscheidung von Gut und Böses mit Lohn und Strafe, den Begriff des Jenseits, den Kultus mit Gebet und Gaben. Das alles sind Dinge, die der Nachforschung wert sind und denen auch der Missionar sein Interesse zuwenden soll. Es kann doch nicht bloßer Zufall sein, daß die so weit abgelegene und abgeschlossene Volksgruppe der Ainu die wesentlichen Elemente der Religion in so klarer Form aus sich allein gebildet hat. Und wenn wir wissen, mit welcher Zähigkeit die Ainu an ihrer alten Tradition festhielten und sich gegen jeden Einfluß von außen abschlossen, fußend auf den Glauben, daß ihnen ihre Religion und ihre Lebensform von Gott geoffenbart und geboten seien, so können wir doch wohl annehmen, daß sie diese gemeinsamen Elemente der Religion irgendwo und irgendwann aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben müssen, noch ehe es nötig war, sich gegen fremde Einflüsse zu wehren und abzuschließen“ (99). Dieser Schluß, von einem Mann vollzogen, der als bester Fachmann gilt und unter dem unmittelbaren Eindruck jahrzehntelanger Kenntnis dieses aussterbenden uralten Jägervolkes der Ainu steht, sollte auch denen zu denken geben, welche ihre Kenntnis nur aus zweiter Hand haben und deshalb viel eher zu Skepsis und Kritik neigen, die zu weit gehen.

Wie wir erfahren, ist die in unserem Aufsatz besprochene Veröffentlichung von P. Gerhard Huber nur ein vorläufiger Bericht, dem eine große Fülle von gesammeltem Material zugrunde liegt. Es wäre zu wünschen, daß dem Autor noch Kraft und Gesundheit geschenkt würden, seine für die Wissenschaft so wertvollen Materialien zu veröffentlichen.

Georg Siegmund

BESPRECHUNGEN

Im Ganzen scheint uns M.s wertvollste Leistung darin zu liegen, daß er zu einem neuen Gespräch über die Geschichte des Christentums herausfordert, wobei man manche seiner etwas kühnen Formulierungen wohl zurechtrücken muß.

G. F. Klenk SJ

Geschichte

MIRGELER, Albert: *Rückblicke auf das abendländische Christentum*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1961. 172 S. Lw. 9,80.

Was M. hier an historischer, geschichtsphilosophischer und geschichtstheologischer Fragestellung zusammengefaßt hat, ist so viel, daß es sozusagen über die Ränder des verhältnismäßig schmalen, noch nicht 200 Seiten umfassenden Bandes hinausquillt. Jedes Kapitel dieses Buches enthält eine Überschrift, die eigentlich zur Bewältigung ihres Themas jeweils ein eigenes großes Werk fordert. Z. B.: Antike Philosophie und Reichskirche; Das Bündnis mit der Philosophie; Die germanische Welt der Wunder; Der Einschlag des keltischen Mönchtums; Der Einschlag des spanischen Glaubenskampfes.

Den Höhepunkt bildet der Fragekreis um das mittelalterliche Christentum, besonders von dem Punkt an, wo der Spaltpilz der Unterscheidung und Scheidung von Geistlich und Weltlich zu wirken beginnt, kirchenpolitisch jedoch verdeckt wird und im Untergrund zersetzend wirkt.

Das alle Teilfragen umfassende Anliegen des Verf.s kann man vielleicht so ausdrücken, daß er das geschichtlich Bedingte im Christentum, zumal im abendländischen, herausstellen will, dessen Ausmaß bisher übersehen worden ist – zum großen Schaden für die historische Wirkmächtigkeit des überzeitlichen „Wesens des Christentums“.

M. hat einen guten Blick dafür, daß es für das Christentum lebensnotwendig war und ist, zur Geschichte – gerade auch der profanen – hin offen zu sein. Allerdings meinen wir, daß die Geschichtstheologie weit überfordert wäre, wollte sie „die Frage nach der Allgemeinheit (Katholizität) des Christentums“ auch von der allgemeinen Menschheitsgeschichte her beantworten. Über die biblische, theologisch-heilsgeschichtliche Beantwortung dieser Frage gelangen wir nicht weit hinaus, weil uns der heilsgeschichtliche Aspekt der „Welt“-Geschichte, den sie vor Gott sicher hat, weitgehend undurchschaubar bleibt.

MAURER, Emil H.: *Der Spätbürger*. Bern/München: Francke 1963. 331 S. Lw. 28,80.

M. sieht die Geschichte unter einem düsteren Gesetz des Abstieges. Zwar verkennt er die Verdienste der bürgerlichen Epochen nicht, sie enthalten nach ihm aber fast von Anfang an schon die fatale Neigung zur Verderbnis. Der Bürger fällt zum Spätbürger ab. Und er ist die allgemein gültige Erscheinung im letzten Stadium unserer Kultur. Denn eine neue beginnt – ob man sie überhaupt Kultur nennen kann? –, die des Kleinen Mannes. Man weiß nicht, wer mehr abstößt, der Spätbürger oder sein Erbe, der „Kleine Mann“. Der Spätbürger, dessen Herrschaft etwa mit Napoleon III. beginnt, „stützt die Kirche, ohne sie zu besuchen“ (40), er „schützt das Eigentum, ohne dessen Verantwortung gegenüber dem Nächsten anzuerkennen“ (41). „Er hat Gott in das Reich der Fabel verwiesen... der Nihilismus ist das Todesurteil des Spätbürgers“ (222). Geld, Besitz, Reichtum, Genuß – das ist der Lebensinhalt des Spätbürgers; während das Bürgertum auf seinem Höhepunkt von kühnem Pioniergeist erfüllt war, ist ihm „Wagnis nichts, die Sicherheit alles“ (266). Klar, daß dieser Typ, der verkommene Spätling einer großen Ahnenreihe, abtreten muß.

Aber der „Kleine Mann“ ist kaum sympathischer. Er teilt mit dem Kleinbürger nur das einschränkende Beiwort, nicht dessen Tugenden. Er „glaubt bei allem mitreden zu können und widerlegt, während er sein Frühstück verzehrt... alle Weisheit der Welt“ (295). Und was am schlimmsten ist, sein Geist bestimmt im demokratischen Massenzeitalter das Antlitz der Epoche. Infolge seines Mangels tiefergehender Bildung wird er leicht die Beute totalitärer Propaganda.

Aber stimmt es denn, daß dieser Ungeist des Verfalls so ausschließlich die Entwicklung bestimmte und bestimmt? Vereinfacht der Autor nicht die buntfarbigen und vielschichtigen Ströme der Geschichte? Überall sieht er die roten Fäden der Verhängnisse, die zum Unheil führen. Die aufbauenden Kräfte z. B. der religiösen Bekenntnisse werden weit unterschätzt. Das Urteil über

die Romantik ist viel zu summarisch. Es ist ungerecht, so allgemein zu sagen, daß die deutsche Romantik dem Zweiten oder gar dem Dritten Reich den Weg bereitet habe (123).

Auch das Verhältnis der reformatorischen Staatslehre (Luther) zur katholischen ist viel verwickelter, als M. das sieht. Daß der Staat seine eigene Aufgabe und darum auch seine eigene Würde hat (85), wußte z. B. schon Thomas von Aquin. Und wer Augustins Gottesstaat aufmerksam durchforscht, wird kaum „unzweideutig ausgesprochen (finden), daß die Staatsgewalt lediglich das ausführende Organ der kirchlichen Gewalt sei“ (83).

Das zum Geschichtlichen. Und nun zum Grundschema seiner Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Es ist zu sehr in das von den Naturwissenschaften übernommene Gesetz der zwangsläufigen Entwicklung verstrickt. Geschichte ist aber niemals nur die Summe der vorgegebenen Bestimmungsfaktoren, sondern auch der Freiheit. Und ihretwegen haftet allen Voraussagen etwas Fragwürdiges an, sie sind immer eine Art Glücksspiel.

Trotz all dieser Mängel wird man M.s Buch sehr ernst nehmen müssen, und man liest es gern, weil es gut geschrieben ist.

G. F. Klenk SJ

werden berücksichtigt, aber von ihren schlagwortartigen Verzerrungen befreit und in ihrer Legierung mit echt menschlichen Großleistungen deutlich gemacht.

Das Ergebnis: dieses Europa hat zwar nicht nur seinen Glanz, sondern auch sein Elend, und hat beides schicksalhaft über den Erdball hin verströmt, aber für einen selbstzerstörerischen Nihilismus besteht trotzdem kein Grund; Europa hat noch Lebensmöglichkeiten und -ausichten. (Das Wort „Chancen“ wirkt, weil unübersetzt, ausdrucksarm.)

Europa hat noch Lebensmöglichkeiten, aber wird es sie nützen? Glaubt es noch an seine Berufung? Die jüngste Entwicklung scheint der eher günstigen Prognose des Verf. nicht ganz recht zu geben.

Was den „Platz“ als Kern der europäischen Ortschaften angeht, in dem nach dem Verf. vertretungsweise „das wesentliche Gefüge unserer Zivilisation“ zutage tritt, so haben wir hier ein Bedenken. Ist dieser Platz mit Rathaus, Schule, Kirche und Kaffeehaus nicht eher südeuropäisch als gemeineuropäisch?

G. F. Klenk SJ

ROUGEMONT, Denis de: *Die Chancen Europas Berufung und Hoffnung*. Köln: Europa-Verlag 1964. 107 S. Brosch. 7,40.

Was der Verf. in früheren Schriften bereits ebenso feinsinnig wie tiefgründig behandelt hat, wird hier in neuerer Weise und neuer anregender Belichtung ausgesprochen. Daß es sich um vier dem Druck übergebene Vorträge handelt, nützt der Unmittelbarkeit des Wortes.

Die Frage: Wie kam es zum eindrucksvollen Abenteuer Europa? führt dazu, die unsern Erdteil gestaltenden und tragenden Kräfte und Ideen samt ihren Umweltbedingungen zu erfragen, sie in ihrem heutigen Bestand und Zustand zu untersuchen und von hier aus mit dem Blick auf die allgemeine Weltsituation jenes brennende Problem aufzulösen, das jeden guten Europäer bewußt oder unbewußt bedrückt: was nun aus uns werden solle.

De R. läßt keine Seite unserer Geschichte, keinen Aspekt unseres kulturellen und politischen Gestaltwandels aus: auch die trüben und traurigen, die sich an Kennworte wie Kolonialismus, Imperialismus, Kapitalismus anheften,

Biographien

GRIVEC, Franz: *Konstantin und Method*. Lehrer der Slawen. Wiesbaden: Harrassowitz 1960. 270 S. Lw. 24,-.

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis und die Zusammenfassung der lebenslangen Arbeit des verdienten Forschers und unermüdlichen Professors an der katholisch-theologischen Fakultät in Ljubljana/Jugoslawien F. Grivec. Der im Jahr 1963 verstorbene Professor behandelt darin an Hand aller bisher zur Verfügung stehenden literarischen und linguistischen Quellen in einem ersten in 48 Abschnitte gegliederten Teil das Leben und Wirken der beiden Brüder, die er nicht nur „Apostel der Slawen“ sondern darüber hinaus „Lehrer der Slawen“ nennt, weil sie den Slawen nicht eigentlich das Christentum als solches, sondern darüber hinaus die Möglichkeit einer eigenen, von der griechischen und der germanischen verschiedenen slawischen Kultur gebracht haben. Ein zweiter, viel kürzerer Teil behandelt dann gesondert in fünf Abschnitten die vorliegenden Quellen dieser Lebensbeschreibung.

Es ist hervorzuheben, daß G. offenbar nicht annimmt, daß Konstantin-Kirill in Rom zum Bischof geweiht worden sei. Dadurch unterscheidet er sich von vielen südslawischen Historikern. Es gelingt ihm auch, die bis zum Äußersten verwirrten Zustände der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts, während und inmitten derer sich die beiden Brüder erst gemeinsam und dann Method allein in Rom bewegten, halbwegs durchsichtig darzustellen. Bei der Beurteilung der Wirren in Konstantinopel zur Zeit der zwei Patriarchate des Patriarchen Photius erkennt er einen großen Teil der Forschungen des bedeutenden Historikers F. Dovrnik an; doch berichtet er über diesen hinaus von Streitigkeiten zwischen Konstantin-Kirill und Photius, die wichtig zu sein scheinen.

Grivec hat übersehen, daß die deutschen Karolinger von Regensburg aus und nicht nur die Bischöfe von Passau, Freising und Salzburg in einer fast klassischen „damnatio memoriae“ alles, was vor ihnen gewesen war, übersahen und sich mit fast „kaiserlich-römischer“ Sicherheit die Herrschaft im Osten und Südosten zusprachen. In diesen Plan paßten die slawisch-byzantinischen Brüder ebenso wenig hinein wie die früheren Agilolfinger. Es kommt mir auch etwas mutig vor anzunehmen, daß Method in der Agilolfinger-Abtei Niederaltaich als Gefangener geweiht hätte; doch kann man wohl mit Grivec und A. Ziegler-München annehmen, daß er lange Zeit in Ellwangen eingeschlossen gewesen sei.

In dem Abschnitt, in dem G. von dem Fortleben des lateinischen Ritus in slawischer Sprache im ost-mitteuropäischen Raum spricht, scheint er mir die verdienstvollen Studien von Lanckoronska über die Spuren einer kirchlichen Organisation dieses Ritus nördlich der Karpaten im heutigen Südpolen nicht richtig zu bewerten. Sie führen zu bedeutsamen Ergebnissen.

Ebenso scheint mir der Abschnitt über das Fresko-Bild in der Vorhalle der Peribleptoskirche in Ohrid im slawischen Mazedonien, das die Verse Matth 16, 18 zur Primatverheißung Petri illustriert, nicht so recht den ikonographischen Gegebenheiten zu entsprechen. G. betrachtet allerdings auch mehr die linguistische Form des beigefügten Textes.

Das vorliegende Buch ist ohne Zweifel ein wertvoller, sehr lesenswerter Beitrag zum Studium der kirillo-methodianischen Fragen.

A. M. Ammann SJ

CASTRIES, Duc de: *Mirabeau*. Das Drama eines politischen Genies. Übers. von Sigrid Stahlmann. Stuttgart: Kohlhammer 1963. 476 S. Lw. 24,50.

Der Verf. beginnt seine wirklich dramatisch lebendige Lebensbeschreibung Mirabeaus mit einem geschichtsphilosophischen Problem: Sind die Massen der Völker nur der Lehm, der Ton, aus dem die Großen der Geschichte die Zeitalter formen – oder ist es umgekehrt so, daß die sichtbaren Lenker der Ereignisse nur das Sprachrohr, die Verkörperung, die Darstellung des Genius eines Volkes oder des Massenwillens oder des Zeitgeistes sind?

Auf Mirabeau angewandt muß man wohl sagen, daß de Castries diese Frage dem gebotenen Stoff nach mit „weder-noch“, bzw. „sowohl-als auch“ beantwortet.

M., der geborene Aristokrat, wird durch den Widerstand gegen die brutale Erziehung seines „aufgeklärten“ Vaters und die eben durch den Vater gegen ihn eingesetzten Druckmittel einer aristokratischen Gesellschaft und einer absoluten Monarchie zum Anführer gegen die bestehende Ordnung. Früh beginnt er sittenlos zu leben, grundsätzlich nicht sittenloser als seine Standesgenossen, aber im Ausmaß sie übertreffend, wobei die Frage bleibt, inwieweit diese Hemmungslosigkeit Ursache, inwieweit sie die Folge der Anfeindung und harten Unterdrückung ist, die ihm widerfährt.

Wie dem auch sei, M. ist auf der Bahn der Empörung. Sie erschöpft sich zunächst in Einzelaktionen. Einige seiner flammenden Protestschriften zünden jedoch in ganz Frankreich. In ihnen ist M. Erreger der Revolution. Aber niemals hätten sie allein das Volk zum Sturm auf das Bestehende veranlaßt und M. auf den Wellenkamm der Geschichte getragen. Es war vielmehr so, daß die zum Umsturz heranreifende Gärung in der französischen Gesellschaft und der Volkstribun Mirabeau einander im rechten Augenblick gefunden haben. Es ist ihm freilich nie gelungen, die aufwärts treibenden Kräfte in seine Gewalt zu bekommen; er war schließlich doch mehr Diener als Herr der Revolution.

Das schlug freilich Frankreich zum Unheil aus. Denn so ausschweifend M. in seinem Privatleben war, so gemäßigt waren seine politischen Ziele; er erstrebte ein Königtum mit verfassungsmäßig begrenzter Macht, etwa nach englischem Muster, und sah die besondere Ehre der Volkserhebung darin, daß sie nicht auf Blut und Tränen aufbaue. „Es soll Frankreich und uns

selbst zum Ruhme gereichen, daß diese große Revolution die Menschheit weder Frevel noch Tränen kostet. . ." (241). M. hatte das Glück zu sterben, bevor sein Traum grausam zerstört wurde.

G. F. Klenk SJ

Massenmediums – das Phänomen des Bildes, des Fotos, der Bildwerbung, des Filmes und des Fernsehens. Auf Grund seiner Fachkenntnisse kommt er zu ausgeglichenem Urteil und treffenden Ratschlägen. Er meint: „Die Herausforderung der anonymen Miterzieher besteht letztlich in der Beunruhigung unseres Gewissens“ (43).

R. Bleistein SJ

Publizistik

HERLE, Roman: *Die 9. Seligkeit*. Licht und Dunkel des Films. Wien-München: Herold 1962. 246 S. 14,50.

Herle hat, vor allem in der kulturpolitischen Wochenzeitung „Die Furche“ (Wien), mehr als 10 000 Filmkritiken geschrieben. Aus dieser langjährigen lebensnahen Begegnung mit dem Film ist dieses verständnisvolle Buch herausgewachsen. Es bietet, in einem leichten Stil verfaßt, nicht nur eine kurze Geschichte des Films, sondern ebenso treffende Ausführungen zur Frage des religiösen Films, des Priesterfilms, des Filmstars und der Erotisierung des Films. In „Schattenrissen“ werden Lebensbilder bekannter Filmproduzenten, wie des Österreichers Sascha Kolowrat, Walt Disneys und René Clairs, – großer Filmschauspieler, wie Henny Portens, Maurice Chevaliers und Clark Gables entworfen. Der Verfasser betrachtet das Phänomen Film nicht nur als Kulturkritiker, sondern vor allem als Christ. Er sieht hier seine Aufgabe, gemäß den päpstlichen Filmzyklen „Vigilanti cura“ und „Miranda prorsus“. Er sagt von sich: „Am häufigsten aber kehrt ... der Vorwurf wieder, ich theologisiere den Film, ich taufe ein Heidenkind, das von Gott nichts wissen könne und wolle. Tatsächlich bin ich um Ähnliches bemüht und kann nichts Ehrenrühriges darin erblicken“ (167). – Manche Standpunkte, so besonders auch Deutschland gegenüber (121, 140) sind sehr österreichisch gefärbt und bringen einen zum Schmunzeln. Das Buch ist nicht nur lehrreich; es ist eine interessante Lektüre.

R. Bleistein SJ

KEMPE, Fritz: *Die anonymen Miterzieher unserer Jugend*. München: Don Bosco Verlag 1963. 44 S. Kart. 2,80.

Kempe, bekannt durch seine Mitarbeit in Gremien der Filmkunde und Fotografie, betrachtet – vor allem unter der Rücksicht des

Schallplatten

Ost-Liturgien

Russische Kloster-Vesper, Monastère Bénédictin Chevetogne, Chor der Mönche der Benediktinerabtei Chevetogne/Belgien, Leitung P. Baer OSB. Stilistische und liturgische Ausbildung: Johann von Gardener; in der Reihe „Musica sacra“, Klangarchiv für Kirchenmusik, L. Schwann, Düsseldorf, AMS 64 Stereo kompatibel (30 cm), 24,-.

Das Repertoire von Platten mit ostkirchlicher Musik erhielt durch den Schwann-Verlag, Düsseldorf eine wertvolle Bereicherung. Vorliegende Aufnahme gehört zweifellos zu den besten und eindruckvollsten, die wir bis heute besitzen. Johann von Gardener, einer der hervorragendsten Kenner orthodoxer Kirchenmusik, ehemals Bischof, hat den Chor des Unionsklosters von Chevetogne/Belgien mit viel Liebe und Sorgfalt einstudiert. Wir hören eine fast vollständig stil-echte russische Kloster-Vesper, den ersten Teil der sogenannten „Nachtwache“ (Wsenoschtschnoje bdenie), in meisterhafter Interpretation, die nicht nur die musikalische, sondern auch die liturgische Seite dieser Abendliturgie zeigt.

Der russische Klostersgesang unterscheidet sich gar wesentlich vom Typus des russischen Kathedralen- und Pfarrkirchengesanges, sein Charakteristikum ist das Singen nach dem Kanonarchen; dieser singt die Texte der Proprien (Stichira und Hymnen) zeilenweise dem Chor vor, souffliert sie ihm recto tono, und hernach wiederholt der Chor alle Textphrasen. Es wird vorwiegend nach den traditionellen Mustermelodien der acht Kirchentöne (echoi, glasy) – stilistisch einheitlich – gesungen, und zwar auswendig. Komponierte Gesänge werden dabei nur selten verwendet. Die Psalmodien werden von einem Lektor ausgeführt. Die hier interpretierten

schlichten Weisen gehören alle dem Kijewer Rospjew (Gesangsart) des 17. Jahrhunderts an, einige auch dem griechischen – viele von ihnen wurden von A. Kastalskij harmonisiert.

All diese traditionellen Gesänge sind von einer solchen Wärme und Innigkeit erfüllt, wie wir sie bei den kunstvollen Kathedralengesängen missen; der russische Klostergesang ist absolut untrennbar von der Liturgie. Wer hier etwa künstlerische und musikalische Hochleistungen erwartet, wird enttäuscht sein. Die Melodie wird von der 1. und 2. Stimme gesungen und in Terzenparallelen begleitet, die 3. und 4. Stimme ergänzen die Akkorde. Das vorherrschende Rezi-tativ erlaubt die sofortige Anwendung der melodischen Muster auf eine beliebige Silbenzahl des vom Kanonarchen verkündeten Textes; dadurch erhält der Sänger die Möglichkeit, lediglich nach dem Kanonarchen, sozusagen aus dem Stegreif, beliebige Texte zu singen.

Eingangs ertönt das Hämmern auf dem Simandron (Schlagbrett), das man heutzutage noch in den meisten griechischen Klöstern hören kann: es kündigt die Stunde des Gebetes an, den Beginn des Gottesdienstes. Bei diesem Zeichen versammeln sich die Mönche in der Kirche. Das folgende dreimalige Glockengeläute (Treswon), ein helles Geklingel, klingt eher griechisch als russisch, wirkt fast wie eine Staffage; man vermischt hier die schweren, dumpfen russischen Glocken. Die Plastizität des Chorklanges kommt auf unserer Platte prächtig zur Geltung, sehr fein sind die Stimmen des Priesters, des Diakons, des Lektors und des Kanonarchen voneinander abgestuft. Die Illusion des Gottesdienstes ist derart stark, daß man, wenn man die Augen schließt, vermeint, inmitten des hochgewölbten weiten Kirchenraumes zu stehen. Unablässig gleitet der Strom der Gebete, Wechselgesänge, Litaneien und Hymnen vorüber, zieht den Hörer unwiderstehlich in seinen Bann. Immer wieder vernimmt man auch das leise Klirren der Ketten des Weihrauchfasses, das der Diakon während des sakralen Aktes schwingt, und glaubt diese wohlriechenden weißlichen Rauchschwaden zu den Gewölben aufwallen zu sehen.

Diese Platte, die tontechnisch nicht zu über-treffen ist, kann für Studienzwecke bestens empfohlen werden.

R. Karmann

Sonntag der heiligen Väter, die Liturgie im byzantinisch-griechischen Ritus. Sonntag vor Weihnachten. Chor des Päpstlichen Griechischen

Kollegs St. Athanasius in Rom. Leitung: Nikolaos Gavathas, Priester: Eleftherios Fortino. Freiburg: Christophorus-Verlag. CGLP 73 704 (30 cm), 24,-.

Auf dieser Platte hören wir die Liturgie am Sonntag vor Weihnachten im griechisch-byzantinischen Ritus, eine Messe mit nur geringfügigen Kürzungen, interpretiert vom Chor des Päpstlichen Griechischen Kollegs in Rom. Es ist eine ausgezeichnete Aufnahme, die rein und sauber klingt vom zartesten Piano bis zu den stärksten Ensemble-Tutti. Die Ausführung der Gesänge ist durchaus stilschön, in jeder Hinsicht musterhaft: so wird in griechischen Kathedralen heute gesungen. Der ungemein plastische Tonklang, in dem sich Andacht und Hingabe der rechtgläubigen griechischen Seele ausprägen, schmeichelt unserem Ohr ungemein, wenngleich diese Melodien fremdartig orientalisch anmuten. Hochmelismatischer Stil und chromatische Tonleiter mit irrationalen Intervallen geben heute noch dem griechischen Kirchengesang seine Prägung und bestimmen damit den Unterschied zum gregorianischen Choral. Mit besonderer Vorliebe wird heutzutage noch im griechischen Chorgesang eine primitive organale Technik, das sogenannte Ison, angewandt, das schon den Byzantinern bekannt gewesen sein dürfte. Dieses Ison, ein gleichbleibender, 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 wird vor allem in griechischen Klöstern gepflegt. Leider fehlen im Begleittext unserer Platte jegliche Erläuterungen über den Typus des griechischen Kirchengesanges. Der Wortlaut der Liturgie ist auf der Plattentaste im griechischen Original sowie in deutscher Übertragung abgedruckt.

Von erhabener Schönheit und Gefühlstiefe ist das „Cherubikon“, der Cherubinische Lobgesang, reich verbrämt mit Rouladen und Triolen. Das „Credo“ wird nicht vom Chor vorgetragen, sondern vom Diakon gesprochen, ebenso das „Vaterunser“. Die Liturgie wird mit dem feierlichen Lobpreis „Is polla eti, Despota“ beschlossen, einer Akklamation, die bei jedem Pontifikalamt angestimmt wird: Auf viele Jahre! Der Eindruck der Unmittelbarkeit des feierlichen Hochamts wird beim Großen Einzug sowie beim Gesang des „Axion“ (Würdig) und der Epistel-lesung durch das leise Klirren des Räucherfasses

verstärkt, das der Diakon schwingt. Als störend empfinde ich nur die häufige Einschaltung eines deutschen Sprechers, der die jeweils folgenden Partien der Liturgie ankündigt.

R. Karmann

Die Weihnachtsliturgie im armenischen Ritus. Feierliche Liturgie der Mitternachtsmesse, Chor des Päpstlichen Armenischen Kollegs, Rom, unter Mitwirkung der Alumnen des Internats der armenischen Mechitaristen von Venedig, unter Leitung von Hovsep Kaftandjian, CGLP 75 705 (30 cm), Freiburg: Christophorus-Verlag. 24,-.

Während Frankreich die älteste Tochter der lateinischen Westkirche ist, gilt Armenien als die älteste Tochter der Ostkirche: hier fand das Christentum schon im 1. Jahrhundert Eingang; durch Bischof Gregor den Erleuchter wurde es am Ende des 3. Jahrhunderts Staatsreligion. Die Wurzeln der sakralen armenischen Musik reichen bis in die frühchristliche Epoche zurück. Diese Musik wurde bis ins 12. Jahrhundert nur mündlich überliefert. Erst Khatschadur Wartabel von Daron erfand eine eigene Notation. Das Hymnenbuch der armenischen Kirche, das Scharagan, enthält insgesamt 1166 Hymnen; die liturgischen Gesänge haben sich jedoch seit ihrer Entstehung nur wenig verändert, da die Geistlichkeit streng darauf achtete, daß die altgeheilte Tradition bewahrt blieb. So ist es denn auch verständlich, daß der aus Syrien stammende Oktoëchos, das hellenische Tonsystem, sich in Armenien unbeeinflusst erhalten konnte. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden die liturgischen Lieder harmonisiert, und zwar für 3 und 4 gemischte Stimmen a cappella, zuerst von Makar Ekmalian, dann von R. P. Komitas, im Jahr 1910. Wie im byzantinischen so ist auch im armenischen Ritus eine Orgel- und Instrumentalbegleitung verpönt.

Auf unserer Platte singt der Chor des Päpstlichen Armenischen Kollegs, Rom, die feierliche Mitternachtsliturgie der Christnacht. Die mehrstimmigen Chorsätze stammen von Makar Ekmalian. Bedauerlicherweise wurde die stilisierte Missa cantata bevorzugt, die den echten unverfälschten Charakter der armenischen Kirchenmusik nicht mehr klar erkennen läßt, wogegen auch heute in den meisten armenischen Kirchen und Klöstern des Mutterlandes, vor allem in Etschmiadsin die Melodien in ihrer alten reinsten Form homophon gesungen werden. Komponisten wie Komitas revidierten und harmonisierten jedoch die alten Kantilenen gemäß europäischer Musiktheorie und schufen neue Melodien.

Doch lassen manche der in ein neues Gewand gekleideten Kantilenen die Schönheit der ursprünglichen traditionellen Melodien ahnen, so der erhabene Eingangshymnus „Khorut Khorin“ („Tiefes Geheimnis“), das feierliche Trishagion („Surp asdvadz“), das Sanctus („Surp“) – ein sanft dahinfließendes Melos, und der Schlußgesang „Letzak“ („Wir sind alle gesättigt, o Herr“), mit üppig quellenden orientalischen Fiorituren. Auch viele Sologesänge von Priester und Diakon sind reich mit solchen Rouladen und Glissandi verziert. Beseligend klingt das vom Chor gesungene „Haîr mer“ (Vater unser), ungemein melodisch, von einem tiefreligiösen Gefühl durchdrungen. Hier erkennt man noch den unverfälschten altarmenischen Stil von Etschmiadsin. Die harmonische Schönheit der ruhig dahinflutenden Chorgesänge, der Glanz und Schmelz der Solostimmen zieht uns von Anfang an in ihren Bann. Leider wirkt das Einschalten eines deutschen Sprechers, der die einzelnen Partien der Liturgie ankündigt, etwas störend. Die Aufnahme ist von hervorragender Klangschönheit, technisch kaum zu überbieten und kann jedem Freund ostkirchlicher Musik wärmstens empfohlen werden.

R. Karmann

Johannes XXIII. Geistliches Tagebuch

Franz Hillig SJ

Mit 14 Jahren – für unsere Begriffe reichlich früh – ist der Bauernjunge im Jahr 1895 ins Priesterseminar Bergamo eingetreten. Der Spiritual, das heißt der für die religiöse Erziehung verantwortliche Priester, hat ihm die „Lebensregeln“ gegeben, „welche die Jugend befolgen soll, wenn sie auf dem Weg der Frömmigkeit und der Studien Fortschritte machen will“. Sie sind lateinisch abgefaßt und gehen sehr ins einzelne: Was man jeden Tag, jede Woche, jeden Monat bedenken muß... Angelo Giuseppe Roncalli schreibt sie mit seiner Schülerschrift in ein Heft. Es wird später Exerzitienvorsätze und andere geistliche Notizen aufnehmen. Dem Heft werden weitere Hefte folgen. Über 60 Jahre später werden all diese Hefte einen 400 Seiten starken Band ergeben, der, in viele Sprachen übersetzt, im Buchhandel erscheinen wird: „ein Buch, von dem die Welt spricht“ (Börsenblatt des Deutschen Buchhandels). Denn inzwischen ist der Bauernjunge Papst geworden. Und der gütige Johannes XXIII. hat schließlich darin eingewilligt, daß sich nach seinem Tod die Welt über diese seine Hefte beugt. Heute liest die Welt das „Geistliche Tagebuch“¹. Aber wird sie es verstehen?

Der Herausgeber, Don Loris Capovilla, hat erfreulicherweise auf jedes Arrangement verzichtet. Er gibt die Aufzeichnungen so, wie sie vorliegen; einfach das, was Roncalli aufschrieb, ohne Verbrämung und ohne Kommentar. Alles übrige ist in die Anmerkungen verwiesen. So haben wir das Glück, den ungeschminkten Text zu besitzen. Aber es ist eben auch ein Text, der viele Leser unvorbereitet trifft. Gewiß, da wo einfach der schlichte, offene Mensch redet, der Roncalli war, wird ihn jeder verstehen. Aber anderes, und das ist nicht wenig, kommt aus der Vorstellungs- und Sprachwelt des italienischen Katholizismus um 1900, ja aus der noch spezielleren von Seminar und Klerus. Den katholischen Lesern wird das meiste vertraut sein; aber wie werden diejenigen zurechtkommen, denen das katholische Frömmigkeitsvokabular nicht vertraut ist? Ausdrücke wie Exerzitien, Besuchung des Allerheiligsten, Offizium, Rosenkranz, Marianischer Kongreß, Tunika,

¹ Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften. Mit einem Vorwort von Msgr. Loris Capovilla und Prof. Giulio Bevilacqua. Mit einem Titelbild. Freiburg: Herder 1964. 480 S. Lw. 26,80. Dem Band ist eine chronologische Übersicht über das Leben beigegeben. Vgl. ferner: Loris Capovilla, Johannes XXIII., Papst des Konzils, der Einheit und des Friedens. Nürnberg-Eichstätt: Johann Michael Sailer Verlag 1963. 288 S. Lw. 25,40. Wolfgang Seibel, Johannes XXIII. der Papst des Überganges in eine neue Zeit. Würzburg: Echter-Verlag 1963. 60 S.

Um dem Leser die Einordnung der zitierten Stellen zu erleichtern, seien einige Hauptdaten mitgeteilt aus dem Leben des Papstes: Angelo Guisepe Roncalli wurde am 25. November 1881 geboren; Priesterweihe 1904, Bischofsweihe 1925, Papstwahl 28. Oktober 1958. Johannes XXIII. starb am 3. Juni 1963.

Herz-Jesu-Monat, Subdiakonatsweihe, Matutin, überhaupt die Horen des Offiziums werden viele Leser befremden und müßten doch wohl im Anhang erklärt werden.

Doch es ist nicht die Fremdheit dieser katholischen Frömmigkeitssprache allein, es ist ihre Klischeehaftigkeit, die manchem Leser auch unter den heutigen Katholiken den Zugang erschweren wird. Insofern hat das „Geistliche Tagebuch“ Johannes XXIII. teil an der formalen Problematik der „Geschichte einer Seele“ der heiligen Theresia von Lisieux (in der heutigen Fassung: ihrer „Autobiographischen Schriften“): Ein zweifellos großer, bedeutender Inhalt in der konfessionellen Routinesprache des 19. Jahrhunderts. Oder sind wir Deutsche wieder einmal zu empfindlich? Die „Geschichte einer Seele“ jedenfalls hat all diese Bedenken über den Haufen geworfen und einen beispiellosten Siegeszug durch die Welt angetreten. Auch das „Geistliche Tagebuch“ Johannes' XXIII. reißen sich heute schon die Leser aus den Händen. Die Menschen werden hinter dem Fremden, dem formal Schwachen, dem Üblichen und Gewohnten das Herz des Mannes schlagen hören, dem als Papst und Vater der Menschheit eine so unerhörte Liebe und Verehrung entgegenschlug, und sie werden in diesen schlichten und unbedingt wahrhaftigen Aufzeichnungen entdecken oder bestätigt finden, was sie schon ahnten, daß dieser Mann in aller Wahrheit das war, was wir einen Heiligen nennen.

Gerade das, was einem allen Ernstes zunächst Schwierigkeiten machen kann, diese schlichte Übernahme der gegebenen Form, das gutwillige Sicheinleben in Zucht und Geist des Seminars, dieser Frömmigkeitsstil einfach so, wie er seit Jahrhunderten tradiert wird, kann das nicht ein Zeichen von Gesundheit sein? Roncalli war gesund. Er stand fest auf dem Boden. Er war der Sohn gläubiger Bauern. Sie waren zehn Kinder zu Haus. Er ist aufgewachsen in Armut und gesundem Frohsinn. Früh lernte er bei seinem patriarchalischen Großonkel Zaverio und bei jenen „guten alten Priestern von Bergamo“, deren Andenken er gesegnet nennt, „Freude an der Frömmigkeit und den himmlischen Dingen“. Er hatte schon den Militärdienst hinter sich, als er am 20. Januar 1903 in sein Tagebuch schrieb:

„Heute ist das Fest des hl. Sebastian, morgen das der hl. Agnes, zwei Helden, ein Soldat, eine Jungfrau. Zu ihnen geht mein inniges Gedenken, mein Gebet, auf daß mit dem Mut, der Begeisterung des Soldaten und der unbefleckten Reinheit der Jungfrau sich in mir ihre Standhaftigkeit als Martyrer verbinde“ (135 f.).

Das ist eine gesunde Freude an jungen Menschen, die in Christus heil sind. „Avete felices in Christo Jesu – Seid begrüßt, ihr Glücklichen in Jesus Christus“, ruft er ihnen zu.

Der junge Roncalli scheut sich in seinen Tagebüchern nicht vor dem Ausdruck der Begeisterung. Er klagt und er jubelt. Man lese, wie er dem greisen Leo XIII. zujubelt und ihm und der Kirche Treue schwört. Es ist die Sprache der Zeit – und schließlich ist er Italiener, denen von jeher die Unbefangenheit des Wortes leichter fällt –, aber es ist ehrlich, normal und eben wieder gesund.

Roncalli ist bis in sein hohes Alter nicht krank gewesen. Er hatte einen gesunden Schlaf, einen gesunden Appetit und auch eine gesunde Freude an Wissen und Leistung. Ohne offenbar genial begabt zu sein, hatte der junge Kleriker eine mächtige Freude am Lesen und Lernen. Schließlich ist die heilige Wissenschaft nach Franz von Sales für den Priester das „achte Sakrament“. Der junge Roncalli durfte als Stipendiat am Römischen Seminar studieren. Als in jenen römischen Studienjahren der angesehene und gelehrte Kardinal Parocchi starb – Roncalli wohnte den Beisetzungsfeierlichkeiten in San Lorenzo in Damaso bei –, schrieb er mit brennender Seele in sein Tagebuch:

„Es war ein Geschehnis, das mich den ganzen Tag im Geiste beschäftigte; ich habe mich davon nicht so schnell frei machen können. Im Aufruhr der Gefühle, die mein Herz erregten, konnte ich nicht anders als einen innigen Gruß der Bewunderung und Zuneigung diesem großen Mann senden. Er allein hatte genügt, das Heilige Kollegium berühmt zu machen, und hat während eines Vierteljahrhunderts die christliche Welt beeindruckt. Kardinal Parocchi war eine große Persönlichkeit, wie man sie selten in den Annalen der Kirche findet. Es genügte, seinen Namen zu nennen, um die Leute zum Schweigen zu bringen, welche die Kirche der Ignoranz bezichtigten; vor ihm verneigten sich auch die Weltleute in Ehrfurcht, und es gab keinen Mann der Wissenschaft, der nicht zauderte, wenn er in seiner Gegenwart sprechen mußte. Es gab kein Wissensgebiet, auf das sein Geist sich nicht erstreckte. Es gab keinen Gelehrten, der ihm nicht begegnet wäre. In gleicher Weise wie die Liebe zur Wahrheit, zu allem Schönen und Guten brannte in ihm eine glühende, unbezwingbare Liebe zur Kirche, zum Papst ... O wenn ich seine Gelehrsamkeit und Tugend besäße, könnte ich mich wohl glücklich preisen. Sein Tod wurde in der ganzen Welt beklagt und als ein wahrer Verlust für den Heiligen Stuhl betrachtet. Gestern sah ich um seine sterbliche Hülle die ganze Welt vertreten, ihm einen letzten Tribut des Lobes zu widmen, ihm, der so viel Licht um sich verbreitet hat“ (133 f.).

Die „Gesundheit“, von der wir sprechen, geht über das Physo-Psychische hinaus: sie ist christliche Gesundheit und schließt ein Doppeltes ein: die Gnade des Glaubens und sittlicher Intaktheit. Roncalli kann in seinen Aufzeichnungen nur immer wieder Gott danken, daß er ihm gläubige Eltern und die Gnade eines ungebrochenen, ja offenbar unangefochtenen Glaubens geschenkt habe. In den Exerzitien, die der Diakonatsweihe vorausgehen, vertraut er seinem Tagebuch an:

„Der Glaube ist eine so selbstverständliche Tugend, daß er besonders bei den Klerikern nicht mehr besonders beachtet wird. Er ist die Luft des christlichen Lebens, und wer achtet schon auf die Luft, die er einatmet? Bei all dem halte ich darauf, diese Tugend ernst zu nehmen, und will sie fortan nicht aus den Augen verlieren. – Ich will meinen Glauben hüten wie einen heiligen Schatz. Ich will alles tun, mich von jenem Glaubensgeist durchformen zu lassen, der allmählich unter den sogenannten Erfordernissen der Kritik, im Klima der modernen Zeit verschwindet. Falls mir der Herr ein langes Leben schenkt und ich ein Priester sein darf, der seiner Kirche von einigem Nutzen ist, dann wünsche ich mir, daß man von mir sagt – und darauf wäre ich stolzer als auf jeden anderen Titel –, daß ich ein Priester lebendigen Glaubens gewesen bin: schlicht, immer treu dem Papst, auch in dem, was nicht definiert ist, auch in den kleinsten Anschauun-

gen und Denkweisen. – Mein Studium der heiligen Wissenschaften und aller theologischen und biblischen Probleme wird stets in erster Linie darauf gerichtet sein, die überlieferte Lehre der Kirche zu erforschen und von dieser Grundlage aus die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse zu beurteilen.“

Es ist allerdings wichtig, was er hinzufügt – und man darf sich seinen Glauben nicht einfach als „Köhlerglauben“ vorstellen:

„Ich verachte keineswegs die Kritik, und erst recht werde ich mich hüten, feindlich gegen sie gesonnen zu sein oder es den Kritikern gegenüber an Respekt fehlen zu lassen. Ich liebe Kritik sogar und verfolge mit Spannung die neuesten Resultate ihrer Untersuchungen. Ich halte mich auf dem laufenden über neue Gedankengänge, über ihre unaufhörliche Entwicklung und studiere die Tendenzen. Die Kritik ist für mich Licht, und die Wahrheit ist heilig und unteilbar“ (174).

Der Glaubensgeist eines Priesters hatte sich damals in den Stürmen des Modernismus zu bewähren. Während der Geistlichen Übungen des Jahres 1910 notiert Roncalli:

„Der Herr schenkte mir während dieser heiligen Exerzitien eine besondere Einsicht in die Notwendigkeit, meinen ‚sensus fidei‘ – meinen ‚Glaubenssinn‘ – und mein ‚sentire cum Ecclesia‘ unversehrt und rein zu bewahren. Er ließ mich in neuer, leuchtender Klarheit erkennen, wie weise, zweckmäßig und gut die päpstlichen Anordnungen sind... Die schmerzlichen Erfahrungen dieses Jahres, die ich hier und da machen konnte, die ernststen Sorgen des Heiligen Vaters und die Worte unseres Oberhirten haben mich überzeugt, daß dieser Wind des Modernismus recht kräftig weht und weitergreift, als es auf den ersten Blick scheint: und es kann ganz leicht geschehen, daß er auch denen ins Gesicht fährt und sie betäubt, die anfangs nur von dem Wunsch getrieben waren, die alten christlichen Tugenden den modernen Bedürfnissen anzupassen. Manche, auch gute Leute, sind den Mißverständnissen zum Opfer gefallen, vielleicht unbewußt; sie ließen sich auf das Feld des Irrtums treiben. Das Schlimme ist, daß man von den Ideen rasch zu einem Geist der Unabhängigkeit übergeht und zu frei über alles und alle urteilt. – Ich danke dem Herrn auf den Knien, daß er mich mitten im Strudel und Wirrwarr der Geister und Zungen unverletzt bewahrt hat... Ich muß mich stets daran erinnern, daß die Kirche in sich die ewige Jugend der Wahrheit und Christi birgt, daß sie über allen Zeiten ist; die Kirche muß ihrerseits die Völker und die Zeit umwandeln und erretten, nicht umgekehrt. – Der größte Schatz meiner Seele ist der Glaube, der schlichte Glaube meiner Eltern und meiner guten alten Freunde. Ich werde genauestens und streng auf mich achten, daß die Reinheit meines Glaubens in keiner Weise getrübt wird“ (205).

In diesem Zusammenhang sieht der junge Lehrer am Priesterseminar auch die Aufgabe, die ihm von seinem Bischof auferlegt ist:

Sie verpflichtet mich, „nicht nur an die Reinheit meines eigenen Glaubens zu denken, sondern auch dafür Sorge zu tragen, daß all mein Denken, das ich vor den jungen Klerikern entwickle, all meine Worte, mein ganzes Auftreten, durchdrungen sind von dem Geist dieser Einigkeit mit der Kirche und dem Papst, so daß ich sie damit erbaue und sie erziehe, ebenso zu denken“ (206).

Das sind gewiß eindeutige Beteuerungen; und doch, eindrucksvoller als sie ist die ganze Atmosphäre der starken, alles tragenden und durchdringenden Gläubigkeit, die den Leser des „Geistlichen Tagebuches“ gefangen nimmt, ein Glaubens- und Kirchnerlebnis, das über Register verfügt, deren Reichtum nur das Gesamtwerk vermittelt. Es ist wirklich so, wie es der junge Subdiakon empfunden hat, als er im ewigen Rom den entscheidenden Schritt seines Lebens tat:

„Die an sich schon so feierliche Zeremonie an jenem Morgen in der Basilika San Giovanni im Lateran war für mich so bewegend, daß ich sie in alle Ewigkeit nicht vergessen werde. Jetzt bin ich wirklich ein neuer Mensch. Seine Eminenz der Kardinalvikar hat im Namen des Oberhirten und der Kirche meinen Verzicht auf alle weltlichen Dinge, meine völlige, unbedingte und unauflösliche Hingabe an Jesus Christus angenommen, gesegnet, geweiht. Als ich mich nach der feierlichen Niederwerfung an den Altar begab und der Kardinal mir mein Gelöbnis abnahm und mich mit dem neuen glorreichen Gewand bekleidete, war mir, als erhoben sich die Päpste, Bekenner und Martyrer, die in den Gräbern der großen Basilika ruhen, als umarmten sie mich brüderlich, aufjubelnd mit mir, und vereinigten sich im Chor mit den Engeln der Auferstehung, den Herrn Jesus Christus zu lobpreisen, der huldvoll ein so elendes Geschöpf zu solcher Höhe erhob“ (165).

Hier, wie an manchen andern Stellen des „Geistlichen Tagebuches“ ist der Leser ergriffen, wenn er bedenkt, wie der, der dies schreibt, selbst ausersehen ist, eines Tages die Kirche Christi zu leiten.

Johannes XXIII. war gläubig. Sein Kinderglaube hat sich theologisch vertieft; er erstarkte im Priester und erreichte im Bischof seine Reife, um schließlich im Vater der Christenheit seine bergende und segnende Kraft zur Menschheit hin zu entfalten. Es gab keinen Bruch, keine Zäsur in diesem gottgesegneten Leben, auch nicht auf dem Gebiet des ethischen Ringens. Man hat eine Scheu, davon zu sprechen. Nicht nur haben wir Menschen von heute eine ausgesprochene Vorliebe für Ringende, Gestrandete, aus dem Schiffbruch Gerettete; wir halten sogar alles andere für unglaublich. Wir leben in einer so unheilen Welt, daß uns das Heile unwahrscheinlich und verdächtig vorkommt. Dennoch muß man, wenn man dieses Tagebuch liest, zu der Erkenntnis kommen: dieses Kind, dieser Mann, dieser Bischof ist durch Gottes Gnade vor dem Schlimmen bewahrt worden. Er klagt sich zwar durch all die Seiten dieser intimen Aufzeichnungen ununterbrochen seiner Armseligkeit und Sündhaftigkeit an, und das ist ehrlich gemeint und das ist vor Gott auch absolute Wahrheit; aber gerade die Art, wie er es tut, erweist, daß dieser Mann ohne schwere Schuld durchs Leben gegangen ist. Das ist erschreckend, das ist beglückend, wie man will; aber es ist eine der unübersehbaren Aussagen dieses Buches.

„Ich vermag wirklich nicht zu sagen, ob nicht manche meiner früheren Jugendstreichereien Bosheit Todsünden erreichten“, fragt sich der Zwanzigjährige. „Jedenfalls waren sie für jenes Alter schwerwiegende Vergehen, und noch heute schäme ich mich ihrer vor Gott ... Wie viele weitere Vergehen folgten jeden Tag und jede Stunde auf jene ersten:

Zerstreuung, Akte der Eigenliebe, Nachlässigkeit beim Studium, vergeudete Zeit, Verstöße gegen die Nächstenliebe in Gedanken, Worten und Werken: kleine Eitelkeiten. Mein Gott, mein Gott, welch ein Berg von Vergehen“ (158).

Gewiß, gewiß; aber eben doch die „kleinen Fehler“ menschlicher Gebrechlichkeit. Ein Jahr später:

„Gott bewahrt mich davor, in schwere Sünde zu fallen, die ich gewiß leicht hätte begehen können“ (184).

Exerzitien aus dem Jahre 1907:

„Es drängt mich, Gott zu danken, nicht nur weil er mich vor schwerer Schuld bewahrt hat, sondern für die unermeßlichen, zahllosen, liebeichen Gnaden, gewöhnliche und außergewöhnliche, mit denen er mich unaufhörlich überhäuft hat“ (198).

Exerzitien 1913:

„Meine vordringlichste Pflicht bleibt immer die gleiche: den Herrn zu preisen dafür, daß er nicht aufhört, mich zu lieben, daß er mich vor schwerer Schuld bewahrt und mich in meiner Nichtigkeit beschämt“ (212). „Und wenn dieses Jahr das letzte meines Lebens wäre? O welche Freude wäre es, wenn ich mit dem Kranz der Unschuld vor Maria hintreten dürfte! Das wäre mein bester Reisepaß“ (213).

Exerzitien 1928:

„Fünfundzwanzig Jahre Priester! Welch große, welch außerordentliche Gnade! Ich wurde vor schwerer Schuld bewahrt, hatte ungezählt Gelegenheit, Gutes zu tun, besitze gute Gesundheit, ständige Gelassenheit des Geistes“ (236).

November 1940:

„Dank der Gnade des Herrn blieb ich vor Bosheit verschont. Es gibt gewisse als typisch zu bezeichnende Sünden: die Sünde Davids, die Sünde des hl. Petrus und die des hl. Augustinus. Aber wohin wäre ich gekommen, wenn die Hand des Herrn mich nicht gehalten hätte? Wegen kleiner Vergehen legten sich Heilige lange und härteste Bußen auf ... Sollte ich, der ich immer mehr oder weniger ein Sünder bin, daher nicht ständig weinen?“ (262).

Im Juni 1957 schreibt der greise Kirchenfürst:

„Mein bescheidenes und nun schon langes Leben hat sich im Zeichen der Einfachheit und der Reinheit wie ein Knäuel abgewickelt. Ohne Mühe erkenne ich es und spreche es aufs neue aus, daß ich nichts bin und gelte als ein reines Nichts“ (316).

Schließlich geht der achtzigjährige Papst noch einmal sein ganzes Leben durch und prüft sich im Hinblick auf die verschiedenen Pflichten: „Was den Gehorsam betrifft“, „Was die Liebe betrifft“, „Was die Keuschheit betrifft“ und kann da sagen – auch ausdrücklich für die Jugendzeit, die Jahre der Reife –: in all dem

„ließ die Gnade Gottes niemals eine Versuchung und einen Fall zu, niemals, niemals: Vielmehr stand sie mir immer bei in großer und unendlicher Barmherzigkeit; auf sie vertraue ich bis ans Lebensende“ (328).

Aber die Bewährung wurde ihm nicht geschenkt.

Der Junge vom Land, der brave Seminarist wurde im Jahr 1901 zum Militärdienst einberufen und leistet ihn vom 30. November dieses Jahres bis zum 30. November 1902 beim 73. Infanterieregiment in der Kaserne Umberto I. in Bergamo ab. Er hat dabei seinen Mann gestanden; denn anschließend wurde er zum Unteroffizier befördert. Die Kaserne wirft noch einmal ein hartes, realistisches Licht auf unsere Frage. Roncalli wußte offenbar, was ihm mit der „Kaserne“ bevorstand. Eine seiner ersten heiligen Messen feierte der Neupriester in der Kirche Mariä Verkündigung in Florenz, um Maria seine Dankesschuld abzutragen. Er hatte sich ihr geweiht, ehe er zum Militärdienst einrückte, und sie hatte ihre Hand über ihn gehalten (vgl. 192). In den Exerzitien „nach der Babylonischen Gefangenschaft“, wie er seine Militärzeit nannte, findet sich der Passus:

„Ich kenne das Leben in der Kaserne, mich schaudert's schon allein beim Gedanken daran. Wieviel wird dort geflucht, wieviel Schmutz gibt es dort!“ (110).

Wenig später redet er den Herrn an:

„Du hast dich von keinem Gesetz ausgeschlossen, obwohl du daran nicht gebunden warst. Auch ich habe den Militärdienst auf mich nehmen müssen, der für deine Diener eine ungerechte und barbarische Verpflichtung ist“ (114).

Das Tagebuch berichtet an einer Stelle von „unsern armen Großmüttern auf dem Lande“, die „mit schwerfälliger Hand und bäuerlichem Kunstsinn“ christliche Sprüche auf Wandteppiche stickten, wie etwa: „Gott sieht dich“; aus solcher Haltung stamme die kristallene Reinheit heiliger Seelen, die wie klares Wasser sind (266). Er selbst hat etwas von dieser klaren Lauterkeit. Nicht sein Verdienst ist es. Der Herr hat es so gewollt, und seine Gnade hat es gewirkt. Das Tagebuch wird nicht müde, es zu beteuern.

Die Hand der stickenden Großmutter, das ist eines der „Bilder“, die sich im Tagebuch finden. Aus den Jahren, da er Apostolischer Delegat in der Türkei ist, stammt ein anderes „Bild“. Er macht im November 1939 Exerzitien in Ayas Pasa und schreibt:

„Hier bei den Jesuitenpatres beobachte ich jeden Abend vom Fenster meines Zimmers aus eine Ansammlung von Booten auf dem Bosporus. Zu Dutzenden, zu Hunderten tauchen sie vom Goldenen Horn her auf. Sie treffen sich an einem bestimmten Punkt und entzünden dann ihre Lichter. Manche hell, manche weniger hell, ein farbenprächtiges, eindrucksvoll leuchtendes Bild. Ich dachte, daß auf dem Meere ein Fest aus Anlaß des Bairam (einem islamischen Fest) stattfindet, das in diese Tage fiel. Aber es handelte sich um den gemeinsam organisierten Fang von ‚Palamiten‘, großen Fischen, von denen es heißt, daß sie aus den entlegensten Teilen des Schwarzen Meeres kommen. Die Lichter scheinen die ganze Nacht, und von fern hört man die fröhlichen Stimmen der Fischer. — Dieses Schauspiel ergreift mich. In der vergangenen Nacht setzte gegen ein Uhr ein starker Regenguß ein; die Fischer aber blieben unermüdlich bei ihrer beschwerlichen Arbeit. Wie beschämend ist dieses Beispiel für mich, für uns Priester, als ‚Menschenfischer‘. Dieses Bild ist wie ein Gleichnis. Eine Vision der Arbeit, des Eifers und der uns gestellten apostolischen Aufgabe“ (257).

Aber solche Bilder sind selten. Sie haben in einem „Geistlichen Tagebuch“ (in dem *Giornale dell'Anima*) streng genommen nichts zu suchen.

Auch sonst ist das Geistliche Tagebuch an Anekdoten und historischen „Bildern“ nicht gerade reich. Einmal notiert der Theologiestudent:

„Unser Professor für Kirchengeschichte gab uns gestern einen ausgezeichneten Rat, der ganz auf mich zugeschnitten ist: Lest wenig, lest wenig, aber gut ... Wieviel Bücher habe ich nicht im Verlauf meines Studiums gelesen, wieviel Zeitschriften, wieviel Zeitungen. Was habe ich von all dem behalten? Nichts oder fast nichts. Ich habe ein heftiges Verlangen, alles zu wissen“ (131).

3. März 1903:

„Tag des Triumphes.“ Leo XIII. ist 25 Jahre Papst. „Es lebe der Heilige Vater! Heute fühlt sich mein Herz in St. Peter wie ertrinkend in diesem Ozean der Liebe zum Papst“ (142).

April 1903: König Eduard VII. von England ist in Rom. Roncalli sieht nicht den weltlichen Prunk, sondern die geistige Bedeutung: Der mächtige König rechnet es sich zur Ehre an, sich vor dem „alten, verfolgten Mann auf dem Stuhl Petri zu verneigen“ (149). – 8. Mai desselben Jahres. Neue Feierlichkeiten, diesmal zu Ehren Kaiser Wilhelms II.:

„Ein protestantischer Kaiser steigt nach so vielen Auseinandersetzungen die Stufen zum Vatikan empor ... Wäre er kein Häretiker, so könnte er der Karl der Große unserer modernen Zeit sein“ (152)².

Wichtiger, und in ihrer Vorbedeutung ergreifend die Szene, da der Neugeweihte Don Roncalli dem heiligen Papst Pius X. zugeführt wird und dieser sich liebevoll über ihn beugt: „Gut, mein Sohn, ich werde den Herrn bitten, damit du ein Priester nach seinem Herzen werdest“ (191 f.).

Wer dies Buch mit Frucht lesen und es nicht nach wenigen Seiten enttäuscht beiseite legen will, der muß deutlich das literarische Genus eines solchen Buches sehen, das nicht für fremde Augen geschrieben und überhaupt eigentlich kein Buch ist. Es ist eine alte christliche Tradition für Menschen, die sich nicht mit irgendeinem Durchschnitt begnügen, sondern nach Vollkommenheit streben wollen, daß man sich Notizen macht. Oft sind es Zeichen im Vormerkkalender, die kein Dritter entziffern kann, nüchterne Kontrollen wie die während eines Trainings oder einer Kur. Sie sind ein Beweis für den Ernst, mit dem einer strebt. Es ist leichter, all die Spuren, die ja oft genug beschämend sind, „vom Winde verwehen“ zu lassen. Goethe hat während 52 Jahren Tagebuch geführt; die letzte Eintragung datiert

² Dieser kühne Vergleich geht möglicherweise auf Leo XIII. zurück. Roncalli kann von den massiven Lobeserhebungen gehört haben, mit denen sich Kaiser und Papst bei dieser Audienz gegenseitig bedacht haben. Nach dem Protokoll der Unterredung, das Wilhelm II. unmittelbar anschließend diktiert hat und das im I. Band der „Denkwürdigkeiten“ des Fürsten von Bülow im vollen Wortlaut mitgeteilt wird (Berlin 1930, 611–615), erklärte der Kaiser, er sehe in Leo „das große Weltimperium des Römischen Reiches verkörpert und fortgesetzt“. Der Papst seinerseits bezog sich auf eine Rede des Kaisers in Aachen, in der er sich und das Reich unter das Kreuz gestellt hatte, „es gäbe nur einen Souverän, der ebenso gedacht und gehandelt habe, und das sei Karl der Große“.

sechs Tage vor seinem Tod (sie füllen in der Weimarer Ausgabe 13 Bände und sind von einer entmutigenden Nüchternheit). Das Tagebuch Roncallis reicht von seinem Eintritt ins Seminar bis zu seinem Tod, das sind 68 Jahre!

Auf die einfachste Formel gebracht geht es um folgendes: der kleine Seminarist will ein heiliger Priester werden, und der Priester und Bischof will dieses Streben nicht aufgeben: er stellt sich Ziele, er macht Vorsätze, und in ganz bestimmten Abständen prüft er sich vor Gott und seinem Gewissen, was aus diesen Vorsätzen geworden ist. Im Anfang schmeckt das sehr nach Rezept und Schablone. Wie sollte es auch nicht! Nur langsam bekommt alles ein etwas persönlicheres Gesicht und setzt sich eine größere Freiheit durch. Aber die Grundstruktur bleibt. Sie wird sogar, nachdem der Gefühlsüberschwang der Jugend abgeebbt ist, nüchterner und tritt in harter Alltäglichkeit hervor. Im Mittelpunkt stehen die religiösen Übungen, die dem katholischen Priester seit alters von der Kirche auferlegt und im Kirchenrecht verankert sind. Monoton kehrt die Mahnung wieder: „Sei treu in den Übungen der priesterlichen Frömmigkeit: heilige Messe, kurze Betrachtung, Brevier, Rosenkranz, Besuchung, Gewissenserforschung, gute Lektüre“ (247).

Das Tagebuch offenbart – und in einer Weise ist es seine wesentliche Aussage –: um die Fragen des geistlichen Lebens kreist zeit seines Lebens die Hauptsorge dieses Mannes. Das heißt aber, daß der Bischofssekretär, der Lehrer am Seminar, der Päpstliche Delegat, der Nuntius und Kardinal, ja der Papst im Kern ein geistlicher Mensch, ein Gottesmann gewesen ist. Keine Sorge, daß er da eine verborgene Klausur an sein reales Leben und Wirken angebaut habe. Seine Gottbezogenheit, seine Jüngerschaft, sein priesterlicher und apostolischer Auftrag sind das Wesentliche, sie tragen und innervieren alle Taten und Leiden seines Lebens.

Die Lebensprüfung, die er wieder und wieder in diesen Heften vornimmt, gilt nicht nur der Gottverbundenheit und den „geistigen Übungen“ im engeren Sinn. Sie befaßt sich auch mit seinem Verhältnis zu den Mitmenschen, mit seiner Treue in der Erfüllung der Berufsarbeit, mit seiner Lektüre, seiner Korrespondenz und den Ratschlägen der Ärzte, die zum Beispiel einen täglichen Spaziergang wünschen. „Mein hinfälliger Leib wird behäbig und schwerfällig. Ich fange an, es zu spüren, und das raubt mir die körperliche Regsamkeit, die man doch auch braucht, wenn man Gutes schaffen will“, notiert der dreißigjährige Bischofssekretär. „Der Leib muß ständig gezügelt werden, damit er sich nicht auflehnt. ‚Ich züchtige meinen Leib und mache ihn mir dienstbar‘ 1 Kor 9, 27 ... Der Geist der Selbstüberwindung muß sich vor allem beim Essen zeigen“ (208 f.). Schon vorher hatte er sich entschlossen, die Portionen auf die Hälfte herabzusetzen und den Wein mit Wasser zu mischen (204). Später, mit 58 Jahren, wird er den heroischen Entschluß fassen: „Als Übung der Selbstverleugnung nehme ich mir ganz besonders das Studium der türkischen Sprache vor“ (256). Er war damals Apostolischer Delegat in der Türkei und wollte den Türken auf diese Weise seine Sympathie und sein Interesse bezeigen.

Nein, er weicht in seiner Gewissensforschung nicht vor den realen Problemen aus, die ihm das Leben stellt. So notiert der Pariser Nuntius im Jahr 1947:

„Mein längerer Aufenthalt in Frankreich erweckt bei mir immer größere Bewunderung für dieses große Land und aufrichtige Zuneigung für ‚nobilissimam Gallorum gentem — das sehr edle französische Volk‘. Vor meinem Gewissen bemerke ich jedoch einen Widerspruch; den Widerspruch zwischen dem Lob einerseits, das ich den verdienten und lieben katholischen Christen Frankreichs gern spende, und meiner Pflicht als Nuntius anderseits. Ich darf nicht aus reiner Gefälligkeit oder der Furcht, dadurch Anstoß zu erregen, Mängel übersehen und die wirkliche Lage bezüglich des religiösen Lebens, des ungelösten Schulproblems, des Priestermangels, der Ausbreitung des Laizismus und des Kommunismus hier bei der ältesten Tochter der Kirche verschleiern ... Das verlangt eine ständige Prüfung meiner Äußerungen.“

Ein wesentlicher Bestandteil des Tagesbuchs sind Aufzeichnungen aus den Exerzitien. Zwischen 1896 und 1962, dem Vorjahr seines Todes, hat Roncalli nach Ausweis des Tagebuchs, wenn wir recht sehen, nicht weniger als 52 mal die heiligen Übungen gemacht. Auch das ist wieder ein Beweis für seinen Eifer und seine Treue. Es mußten schon ganz außergewöhnliche Ereignisse eintreten, wenn die Jahresexerzitien einmal ausfielen. So findet sich für 1943–1944 die Notiz:

„Das Jahr 1943 war in Bezug auf die Exerzitien voller Ungewißheit. Sie wurden für Ende 1944 angesetzt und vorbereitet. Gerade in diesen Tagen vor Weihnachten wurde ich nach Paris abberufen“ (288).

Er hat die Exerzitien am liebsten nach der Methode des hl. Ignatius gehalten und sich möglichst in ein klösterliches Haus zurückgezogen. Wenn ihm das nicht möglich war, beklagt er meistens die geringere Frucht. Das Tagebuch enthält weiterhin die Ernte dieser Tage der Einkehr. Es bezeugt außerdem, daß er immer wieder auf die Erleuchtungen und Entschlüsse der früheren Exerzitien zurückgekommen ist. Eine typische Aufzeichnung, die für viele andere stehen mag:

„Wenn ich schon keine besonderen Vorsätze fasse, sondern bloß die früheren erneuere, mit denen ich genug zu tun habe, so will ich doch nach diesen hl. Exerzitien mein Leben in eine völlige Neuordnung bringen“ (204; vgl. auch 113, 193, 198, 203, 207). „Ich lese Wort für Wort wieder durch, was ich im vorigen Jahr niedergeschrieben und gesprochen habe. Ich fange wieder von vorn an“ (205).

Das alles schmeckt nach Zucht und Methode. Es ist aber zugleich Frucht und Auswirkung eines Lebens, das tiefer liegt. Das ist die eigentliche, man möchte sagen, glühende Lavaschicht, die immer wieder durch diese Aufzeichnungen hindurch als heiße Glut zu spüren ist. Wenn wir zu Beginn feststellten: dieser Mann „ist ein ‚Heiliger‘“ (so wie man es spontan ausruft, ohne dem Urteil der Kirche vorgreifen zu wollen), dann meinten wir gewiß auch die Treue in den „geistlichen Übungen“ und in der Berufsarbeit, die brüderliche Liebe, die Entschiedenheit im Ringen mit der Sünde, die Demut, den Geist der Entsagung und des Glaubens, aber vor allem die tiefe Glut seiner Gottesliebe.

„Herr, du weißt, daß ich dich liebe!“ Dieses Petruswort, das oft wiederkehrt, ist noch die scheueste Form, wie seine Liebe sich äußert. „Ich werde Jesus, meinen Freund und Tröster, im Allerheiligsten Altarssakrament vereinigt sein, und alles wird gehen“ (Eintragung des Sechzehnjährigen, 41). „O Jesus, mach mich so klein, wie du es bist; du weißt, wie sehr ich danach verlange“ (Weihnachtszeit 1898, 80). „O Jesus, könnte ich sterben aus Liebe zu dir!“ (April 1899, 85). „Sammlung und Selbstverleugnung. O Jesus, Jesus, du siehst, ob ich wirklich den Wunsch habe, dich mit ganzem Herzen, mit meinem ganzen Ich zu lieben“ (104). „Inzwischen, Jesus, erwarte ich dich; müde von meinem langen, zerstreuten Hin- und -herflattern komme ich an deine Brust zurück, um mich zu erquicken und neue Kraft für meinen Weg zu schöpfen. Jesus, erwarte dein Schäfchen, das zurückkehrt. Bereite mir das Mahl, denn mich hungert“ (130). „O Jesus, könnte ich wirklich immer atemlos und glühend vor Liebe sein, wenn ich dir, meinem glorreichen Feldherrn, Dienst leiste“ (132). „O Herz Jesu, hilf mir. Ich bin ein armseliger Mensch, aber ich liebe dich, ich liebe dich, liebe dich“ (178).

Man kann all diese Ausrufe unmöglich vollständig bringen. Vor der Subdia-konatsweihe: „O Jesus, ich sehne mich nach diesem schon so lange erwarteten Augenblick. Sieh, Herr, ich verlasse meine Heimat, meine armen Eltern, meine Verwandten, alles, und gehe mit dir. Nimm mich auf, wie du Petrus, Johannes, Matthäus und die andern Apostel aufgenommen hast“ (163). „Ich bin Jesu Eigentum. Nimm hin, Herr Jesus, meine Freiheit ganz und gar“ (166).

Die Liebe findet konkrete Formen: „Dieses Jahr bin ich dem Priesteranbetungs-verein beigetreten“ (207). „Ich muß und will immer mehr ein Mann glühenden Gebetes werden“ (1927 als Bischof in Slowenien, 234). Die wahre Jesusliebe ist nicht zu trennen von Demut und Leidensbereitschaft. Dieses Thema verstärkt sich mit den Jahren. „Fac me cruce inebriari – Laß mich trunken sein vom Kreuze. Eine Vielzahl von Umständen drängt meine geistliche Besinnung mehr als je zur Hingabe an den leidenden und gekreuzigten Jesus, meinen Herrn und König“ (239). In derselben Einkehr macht sich Bischof Roncalli das Gebet des P. Lintelo zu eigen: „O mein Jesus, gewähre mir ein hartes, mühevolleres, apostolisches Leben unter dem Kreuze. Steigere in meiner Seele den Hunger und den Durst nach Opferung, nach Leid, Demütigung und Selbstentäußerung.“

Exerzitien 1928 am Bosphorus nach fünfundzwanzig Jahren seines Priesterlebens:

„Mein Gott, wieviel Gnade! ... In dieser geistlichen Einkehr habe ich wieder einmal lebhaft empfunden, daß es mir aufgetragen ist, wirklich heilig zu sein ... Jesus, ich danke dir und verspreche dir, daß ich noch von dieser Stunde an alle Anstrengungen machen werde, das zu erreichen. Da ich dieses Mal ohne Mühe begriffen habe, daß es das Prinzip der Heiligkeit ist, mich ganz und gar dem heiligen Willen des Herrn hinzugeben, selbst in kleinen Dingen, halte ich mich daran. Ich begehre nichts anderes ... Ich werde nie etwas unternehmen, weder direkt noch indirekt, um eine Veränderung meiner Situation herbeizuführen, werde stets nur von einem Tag zum andern leben“ (237).

Wolfgang Seibel hat in seiner tiefdringenden Analyse „Johannes XXIII. / Der Papst des Übergangs in eine neue Zeit“ (Echter-Verlag, Würzburg) gezeigt, wie tief der Friede, den der Papst ausstrahlte, in der Gelassenheit im Gehorsam gegen den Willen Gottes gründete.

In den Exerzitien 1928 bekennt Roncalli, daß er mit den beiden Gebeten aus dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius täglich leben wolle: „Nimm hin, Herr, und empfang alle meine Freiheit“ und das feierliche große Darbringungsgebet: „Ewiger Herr aller Dinge“.

„Diese beiden Gebete umfassen mein ganzes Bestreben. Der Herr möge mir helfen, hiervon nicht abzulassen und nicht der Anziehungskraft gewisser kirchlicher Kreise zu unterliegen, in denen bisweilen ein weltlicher Geist eindringt“ (237).

Tatsächlich enthält das Darbringungsgebet der Exerzitien die denkbar schärfste Absage an jede „Weltlichkeit“ auch innerhalb der Kirche; besagt es doch das Flehen um die Gnade, aufgenommen zu werden in die wahre Jüngerschaft, in ein Leben der Armut und des Verachtetseins um des Herrn willen. Wieder und wieder bezeugt das „Geistliche Tagebuch“, daß Roncalli keine Ehrenstellen gesucht hat. Er bekennt sich zur Einfachheit und zur Bergpredigt. Ihm ist Armut, Demut, Brüderliebe das Höchste. Wenn er einen neuen „Stil“ des obersten Hirtenamtes inauguriert hat, einen gütigen, brüderlichen, der vielleicht am ergreifendsten in der Fußwaschung am Gründonnerstag zur Anschauung kam, dann sprach daraus viel mehr als nur sein Temperament, seine väterlich-gütige Art: dahinter stand der Geist der Demut, der Geist Christi: Wer das „Geistliche Tagebuch“ liest, wird erschüttert inne, in welchem Ausmaß das der Fall war. Die Menschen haben es zu seinen Lebzeiten geahnt. Nun, wo er, der sich selbst nicht mehr gehörte, in einer letzten Geste der Auslieferung selbst seine intimen Aufzeichnungen preisgegeben hat, können wir es mit Händen greifen.

Auf der Höhe des Papsttums, am Abend des langen, gesegneten Lebens, wird alles in den Aufzeichnungen womöglich noch schlichter und klarer, objektiver und dargelegt für seine Brüder, die Menschen. Ergebnis der Rückschau im Winter 1960 auf die beiden ersten Jahre seines Pontifikates:

„Eine spontane inbrünstige Betonung der Vereinigung mit Christus, mit der Kirche und dem Paradies, das mich erwartet. Daß mir der Herr seinen Frieden und auch die äußeren Zeichen seiner Gnade bewahrt hat, ist mir Beweis für seine große mir zuteil gewordene Barmherzigkeit. Darin liegt die Erklärung, soweit ich dies zu sagen vermag, für meine beständige Ruhe, die mich an der Einfachheit und Sanftmut des Geistes Freude haben läßt und zu jeder Stunde meines Tages die Bereitschaft erhält, alles zu verlassen und, wenn es sein muß, sofort ins ewige Leben einzutreten.

Meine Fehler und meine Schwächen, „diese meine unzähligen Sünden, Fehler und Nachlässigkeiten“, für die ich täglich die hl. Messe aufopfere, sind mir Anlaß zu unablässiger innerer Demütigung. Sie lassen nicht zu, daß ich mich in irgendeiner Weise erhöhe, aber schwächen auch nicht mein Vertrauen und meine Hingabe an Gott, dessen liebende Hand ich stützend und ermutigend über mir fühle“ (323 f.).

Das Buch, das der kleine Seminarist im Jahr 1895 begonnen hatte, schließt im Herbst 1962, dem Jahr vor dem Tod des Papstes, mit einer Eintragung: „Rückschau auf die großen Gnadenerweise, die dem zuteil wurden, der sich selber für gering achtet, aber die guten Eingebungen aufnimmt und sie in Demut und Vertrauen ausführt“ (349). Gemeint ist das Konzil, die große brüderliche Versammlung der Mitbischöfe, die er zusammengerufen hat. Und damit öffnet sich sein Blick und sein Herz der unabsehbaren Zukunft, der die Kirche Christi entgegengeht.

Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute

Karl Rahner SJ

Es ist kein Zweifel, daß über die richtige, der geistigen Situation entsprechende theologische Ausbildung der künftigen Priester bei uns in Mitteleuropa (und auch in der Welt überhaupt) ernste ungelöste Fragen und Schwierigkeiten bestehen – oder bestehen sollten. Das konziliare Schema „De Institutione sacerdotali“ ist so kurz (ca. 130 Zeilen im ganzen) und muß daher so sehr im allgemeinen bleiben, daß man sich nicht der holden Täuschung hingeben darf, die hier gemeinten Fragen seien dadurch gelöst, zumal über die eigentlichen theologischen Studien nur in 37 Zeilen gesprochen wird.

Wenn der Verfasser hier einige Überlegungen zu diesem Thema vorzutragen versucht, so nimmt er erneut ein Thema auf, über das er sich schon vor vielen Jahren ohne Erfolg geäußert hat¹. Seine Hoffnung, diesmal mehr Interesse oder gar Zustimmung zu finden, ist daher mehr als bescheiden. Dazu kommt, daß er sich sehr deutlich bewußt ist, nur einen kleinen Teil der ganzen vielschichtigen Materie zu behandeln, also schon darum nicht meinen darf, ein konkretes Programm vorlegen zu können. Er hofft aber, einen zentralen Punkt des ganzen Problems zu berühren.

¹ Vgl. K. Rahner, *Der Theologe. Zur Frage der Ausbildung der Theologen heute: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1961) 334–358 (ursprünglich: *Orientierung* 18 (1954) 149–152, 165–168; auch italienisch in: *Missione e grazia* (Rom 1964) 505–540). Vgl. auch Georg May, *Die Ausbildung des Weltklerus in Deutschland: Tübinger Theologische Quartalschrift* 144 (1964) 170–215; J. Allendorff, *Zur wissenschaftlichen und asketischen Ausbildung unserer Theologiestudenten: ThPrQS* 111 (1963) 305–309; F. Klostermann, *Überlegungen zur Reform der theologischen Studien: Theol.-prakt. Quartalschrift* 112 (1964) 273–313 (hier weitere Literatur).

VORAUSSETZUNGEN

Es geht uns hier um die richtige Grundstruktur der ersten theologischen Ausbildung des für die Seelsorge bestimmten Priesters. Um diese richtig erfassen zu können, sind im voraus vor allem vier Dinge zu bedenken.

Der Pluralismus der Wissenschaften im allgemeinen und der theologischen Wissenschaften als solcher im besonderen

Es ist hier zunächst nüchtern die bisher nie gewesene geistesgeschichtliche Situation zu sehen und anzuerkennen, daß die einzelnen Wissenschaften – auch die theologischen – einen solchen Umfang ihrer Probleme, ihres Materials und eine solche Kompliziertheit ihrer Methoden gefunden haben, daß der einzelne Mensch – boshaft ausgedrückt – von immer weniger wirklich etwas weiß, weil er von immer weniger immer mehr erkennt. Man kann heute höchstens in einer Disziplin oder in einem kleinen Sektor eines Faches etwas wissen, ein Fachmann sein, der Fragen und Antworten einer Disziplin ernsthaft zu würdigen, der mitzureden und kritisch zu urteilen vermag. Teamwork und Zusammenarbeit vieler Wissenschaften zu praktischen Zwecken in Ehren! Selbstverständlich bleibt „Synthese“ auch theoretischer Art immer eine Aufgabe der Wissenschaften untereinander, und im Bereich der Naturwissenschaften mag es solche synthetisierende Ergebnisse und Erfolge geben, die vieles auch wieder plötzlich so vereinfachen, daß es vom einzelnen geistig beherrscht werden kann. Aber all das ändert, besonders im Bereich der Geisteswissenschaften, nichts an der angedeuteten Grundsituation, zumal hier vom Wesen der Sache her einem teamwork enge Grenzen gesetzt sind. Geisteswissenschaftliche Einsichten können nicht durch materielle Gebilde oder fertige Formeln, deren Nachweis man nicht selbst kennen muß, vermittelt werden, sondern müssen samt ihren Begründungen im selben Kopf sein, oder sie existieren für ihn nicht. Natürlich kann man sich vom Fachmann in popularisierender Weise unterrichten lassen, etwa über die Kernphysik oder die Geschichte der tibetanischen Medizin. Aber dann kann man nicht nur nicht mitreden, sondern sich auch über diese Dinge kein sachgemäßes und gleichzeitig persönliches Urteil erlauben.

Das mag in vielen Zweigen der Wissenschaft unerheblich sein, weil man da kein eigenes Urteil haben muß. Wie aber, wenn eine persönliche Entscheidung im Leben nicht vermieden werden kann und doch eine reflex-wissenschaftliche Begründung dieser Entscheidung auch für den „Gebildeten“, der zwangsläufig immer ungebildeter wird, immer weniger möglich wird? Etwa in der Politik, der Wirtschaft, des religiösen Bekenntnisses? Die gemeinte Situation gilt auch auf dem Gebiet der „Weltanschauung“. Geben wir uns doch keinen frommen Illusionen hin: Man

kann vierzig Jahre Theologie betreiben und man kann hinsichtlich zentraler Fragen (so wie sie in dem heutigen Betrieb und der heutigen Methode betrieben werden), die – reflex fundamental-theologisch gesehen – grundlegend sind, nicht mehr mitreden. Wenn ich z. B. Dogmatiker bin und auf diesem Gebiet meine Arbeit leiste, wie soll ich dann mir einbilden können, ich könne mir „wissenschaftlich“ nach den Prinzipien und Methoden der heutigen Exegese ein selbständiges, kompetentes, von mir selbst kritisch nachgeprüftes Urteil über Sinn und Tragweite der „Primatstelle“ bei Mt 16, 18 erwerben? Das kann vielleicht heute noch ein Exeget, aber kein Dogmatiker mehr; und der Exeget auch nur nach einem Studium, das die normale Ausbildungszeit des normalen Priesters weit übersteigt. Und doch ist die genannte Frage in der Perspektive der auch heute noch betriebenen Fundamentaltheologie grundlegend. Das heißt aber doch: in dem heutigen theologischen Wissenschaftsbetrieb und dessen Methoden kann der junge Theologe unmöglich mehr eine vor seinem Wahrheitswissen verantwortbare, reflexe, in wissenschaftlicher Methode gewonnene Fundamentaltheologie erbauen, wenn man unter Fundamentaltheologie das versteht und betreibt, was man nach Ausweis ihrer Lehrbücher darunter verstehen muß.

Der junge Theologe müßte Religionsgeschichtler, Religionsphilosoph, Exeget und noch vieles andere sein mit der uferlosen Auffächerung, die ihre Disziplinen selbst, jede für sich, nochmals gewonnen haben. Er kann es nicht sein und nicht werden. Werden ihm, im Grunde popularisiert, die „Ergebnisse“ dieser Wissenschaften vorgesetzt (so wie man einem Nichtphysiker die Ergebnisse der Kernphysik erzählt), dann ist ihm durchaus nicht geholfen. Denn die Situation ist in seinem Fall ganz anders als beim „Laien“, der sich etwas vom Fachmann über Kernphysik erzählen läßt und es gläubig hinnimmt: er soll diese fundamentaltheologische Grundlegung seines Glaubens nicht „gläubig“ entgegennehmen, vertrauend auf die Autorität des Fachmannes, sondern sie verstehen und einsehen, sie eben doch sich fachmännisch zu eigen machen. Und er steht (anders als in den Naturwissenschaften) „Ergebnissen“ gegenüber, die in diesen theologischen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen (sowohl wenn wir die katholische Theologie in sich als auch wenn wir sie im Konzert der vielen Theologien und Philosophien von heute betrachten) umstritten sind und umstritten bleiben; er bleibt hilflos vor ihren Problemen stehen, ohne daß er sich sagen kann, er könne und dürfe selbständig urteilend sich eine Position erwerben, die er auch dann verantwortlich vertreten kann, wenn andere sie nicht teilen. Die übliche Fundamentaltheologie mit ihren Teildisziplinen philosophischer und geschichtlicher Art hat sich zwar in sich nicht (als berechtigte und notwendige Wissenschaft und Methode) aufgehoben; sie wird und muß weiterbestehen. Aber sie hat sich ad absurdum geführt, wenn und wo sie die wissenschaftlich-reflexe Begründung des Glaubens für den einzelnen jungen Theologen sein will, was sie im Betrieb der theologischen Ausbildung bisher doch offenbar sein wollte. Man mußte natürlich auch schon früher grundsätzlich sagen,

daß eine solche wissenschaftliche Glaubensbegründung die existentielle, vorwissenschaftliche Begründetheit des Glaubens vor dem sittlichen Wahrheitsgewissen des einzelnen nie adäquat aufarbeiten und einholen wollte und konnte, daß der Grund des je persönlichen Glaubens des einzelnen immer mehr enthielt, als was von ihm in wissenschaftlicher Reflexion objektiviert werden konnte. Aber das, was als reflexe Frage über die Begründung des Glaubens bisher traditionell Fundamentaltheologie heißt, kann jene reflexe und doch in praktisch verfügbarer Zeit eines einzelnen Menschen durchführbare reflexe Glaubensbegründung heute nicht mehr leisten. Wenn und wo sie es da und dort doch faktisch tut (was nicht bestritten werden soll), dann geschieht es, weil der Professor unwillkürlich die bisherige Theematik und Methode verändert und, vielleicht ohne es selbst recht zu wissen, einen Weg einschlägt, von dem hier erst später gesprochen werden kann.

Daher kommt es, daß die heutigen Lehrbücher der Fundamentaltheologie, obwohl sie an sich besser und nicht schlechter als früher sind, auf den heutigen jungen Theologen einen desperaten Eindruck machen. Wie soll er sich daraus so z. B. eine wissenschaftlich reflexe Überzeugung über den „historischen Jesus“ als Stifter der Kirche, des Abendmahles, als Auferstandenen und so weiter machen, daß er diese Art der Begründungen selbständig und kritisch durchschaut, ohne (was er ja nicht kann) Kenner der jüdischen Theologie der Zeit Jesu, Qumran-Fachmann, Formgeschichtler, Religionsgeschichtler der Antike und noch vieles andere zu sein? Muß er nicht den Eindruck haben, ein jämmerlicher Dilettant zu bleiben, wenn er die Glaubensbegründung in der üblichen Weise einer langsamen Synthese für sich leisten soll, die Stück für Stück durch die kompliziertesten philosophischen und historischen Untersuchungen hindurch führen müßte, die er nicht leisten kann und nicht zu leisten weiß, wenn er sich ehrlich wenigstens mit der heutigen Problematik all dieser Fragen vertraut macht? Wird er – vielleicht sehr unreflex, aber sehr wirksam – nicht im Grunde, um durchzukommen, eine protestantische Haltung einnehmen und sie unausdrücklich auch bei seinem Lehrer am Werk sehen: statt einer „rationalen Glaubensbegründung“ den „existentiellen“ absoluten Sprung in den Glauben hinein?

Es wird später zu sagen sein, warum die angedeutete Situation nicht nur die Fundamentaltheologie affiziert, sondern auch die Dogmatik (und damit auch diejenige Exegese, die nicht nur philosophisch, historisch und religionsgeschichtlich sein will, sondern einen positiven und wirksamen Beitrag zum Aufbau einer Glaubensbegründung leisten, dogmatisch fruchtbare Exegese sein will, die in das Verständnis der heutigen Glaubenslehre der Kirche mündet). Dies aber vorausgesetzt, muß gesagt werden: der heutige, notwendige und unvermeidliche Pluralismus und die riesige Auffächerung und Problemvertiefung der Wissenschaften im allgemeinen und auch der theologischen im besonderen bringen es mit sich, daß die theologischen Fächer in ihrem Kern (Fundamentaltheologie, Dogmatik, dogmatisch interessierte Exegese) ungeeignet werden, selber und unmittelbar die Theologie zu

sein, die dem jungen Theologen eine erste Glaubensbegründung und einen ersten systematischen Aufbau des Glaubenswissens vermitteln soll.

Die existentielle Situation des jungen Theologen

Wie war es noch vor 30 Jahren, wenn ein junger Mensch seine Theologie begann? Im Durchschnitt (Ausnahmen und einzelne Krisenfälle, die durch das Theologiestudium hervorgerufen wurden, zugegeben) kam der junge Theologe mit einer festen, im ganzen problemlosen Glaubenssubstanz zu seinem Studium. Elternhaus und ein sonstiges, im ganzen homogen gebliebenes (meist bäuerlich und kleinbürgerliches und darum stabiles) Lebensmilieu hatten schon vor dem theologischen Studium die junge Persönlichkeit im ganzen fest geprägt. Die theologische Wissenschaft, die man dann hörte und studierte, konnte festigen und vertiefen, sie brauchte die persönliche Glaubenssubstanz aber nicht eigentlich aufzubauen; diese war schon da; die theologische Reflexion änderte nicht viel an ihr; die persönliche Frömmigkeit wurde darum auch wenig vom theologischen Studium mitgeprägt. Die Wissenschaft war nur zu oft einfach eine Hürde von Lernstoff, die man nehmen mußte, um zu den Weihen zugelassen zu werden, ein Überbau, nicht ein Fundament, eine Ausbildung für den späteren Beruf, nicht (oder nur sehr entfernt) eine Gestaltung der eigenen religiösen Persönlichkeit, für die eher die asketische Ausbildung des Seminars in Frage kam. Wo es sich um gute Begabungen handelte, konnte daher auch die Theologie mit jener dialektischen Unbekümmertheit und Spitzfindigkeit betrieben werden, wie sie sehr oft in der Neuscholastik anzutreffen war: für eine ganz fundamentale Existenzbewältigung in ihrer Not und Bedrohtheit brauchte man die Wissenschaft nicht, weil man diese Not und Bedrohtheit nicht wirklich empfand, und so konnte man die Theologie spekulativ oder historisch (je nach Neigung und Begabung) mit einer rührenden Unbeschwertheit in einer theologischen *art pour l'art* betreiben, wie man sie nicht selten heute noch unter den Theologen romanischer Länder antreffen kann, die lange Abhandlungen darüber schreiben, ob Maria schon im Mutterschoß vom Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit wußte.

Heute ist es – wieder im Durchschnitt gemeint – anders geworden. Der junge Theologe (vor allem der begabte, aber nicht nur er) leidet unter einer wirklichen Glaubensnot. Er ist in einem absolut pluralistischen Milieu aufgewachsen. Er hat keine Glaubensüberzeugung von einer solchen beruhigten Selbstverständlichkeit mehr, die eher durch Tradition und Milieu als durch die Glaubensgnade bedingt gewesen war. Er hat einen bedrohten, angefochtenen Glauben, bedroht und angefochten in allen Dimensionen seines Daseins. Das steht nicht in Widerspruch zu seinem Interesse an der Welt des Glaubens noch zu seinem geistlichen Beruf; beides kann ja gerade von dieser Glaubensnot einen Anstoß erhalten. Aber, wenn man nüchtern und ehrlich die Lage sieht, wie sie ist, wird man sagen müssen: der junge

Theologe sucht heute notwendig eine fundamentale Begründung und Festigung seines Glaubens; er verlangt von seiner Theologie notwendig und mit Recht etwas anderes als der Theologe früherer Generationen; er sucht nicht einen intellektuellen Überbau über dem schon selbstverständlich besessenen Glauben seiner Jugend und seiner christlichen traditionsfesten Umgebung, sondern den reflex verantwortbaren Unterbau einer bedrohten Glaubensüberzeugung inmitten einer glaubensindifferenten oder ungläubigen Umgebung, die das unvermeidliche Milieu seiner gläubigen Existenz und deren dauernde Infragestellung ist. Er bringt diese Grundlage im Durchschnitt von der Mittelschule nicht mit. Der Religionsunterricht der höheren Schulen ist zeitlich zu gering, leidet unter dem Milieu der ihn vielfach bloß absitzenden, religiös uninteressierten Schüler; die Aufmerksamkeit auf ihn ist durch die enzyklopädische Vielfalt der anderen Schulfächer bedrängt. Die Regenten der Priesterseminare wissen ein Lied davon zu singen, mit welchen primitiven theologischen Kenntnissen heute junge Leute oft in das Seminar eintreten.

Von da aus verschärft sich die Fraglichkeit der traditionellen Fundamentaltheologie für den jungen Theologen. Denn diese sucht eine Glaubensbegründung zu erstellen, indem sie die direkte und positive Aufarbeitung sämtlicher „an sich“ einschlägigen religionsphilosophischen und historischen Fragen unternimmt, die für die rationale Rechtfertigung des Glaubens „an sich“ und objektiv, rein von der Sache selbst her gesehen, zu beantworten sind. Dies ist aber für den jungen Theologen, mindestens in der kurzen Zeit, die ihm für sein Studium zur Verfügung steht, heute bei der ungeheueren Kompliziertheit und materialen und methodischen Schwierigkeit all der in der Fundamentaltheologie zu behandelnden Fragen unmöglich. Und doch bedarf er einer solchen Glaubensbegründung mit einer ganz anderen Dringlichkeit und Notwendigkeit als der junge Theologe früherer Zeiten, für den all das eine theoretische, keine „existentielle“ Angelegenheit war, so daß es gar nicht so wichtig war, wieweit eine solche bloß theoretische, „methodische Zweifel“ ausräumende Wissenschaft bei ihm „ankam“ und gedieh. Das Dilemma ist nicht mehr durch Verbesserung des Didaktischen im Betrieb der Fundamentaltheologie zu überwinden. Nochmals: es wird hier nicht in Frage gestellt oder gar bestritten, daß es Lehrer dieser theologischen Wissenschaft gibt, die faktisch dieses Problem bewältigen und dem jungen Theologen das bieten, was er als lebenswichtig heute hier sucht und finden muß. Aber wenn einem solchen Professor diese Aufgabe gelingt, dann hat er (ob es ihm selbst deutlich bewußt wird oder nicht, ist gleichgültig) aus der traditionellen Fundamentaltheologie etwas anderes gemacht, über dessen Wesen wir später noch genauer nachzudenken haben. Aber was er bietet, ist gewiß keine Fundamentaltheologie im alten Sinn mehr, wenn sich natürlich auch viele Einzelthemen der alten Fundamentaltheologie und der neuen Wissenschaft, die ihr eigenes Wesen noch sucht, material decken mögen. Aber die alte Wissenschaft, so sehr sie in sich ein bleibendes Recht und eine dauernde Notwendigkeit hat, ist aus ihrem Wesen heraus nicht imstande, mit ihrer Methode und The-

matik die reflex wissenschaftliche, auf Tod und Leben notwendige Glaubensbegründung für den jungen Theologen konkret zu bieten. Man muß (um nochmals ein Beispiel zu variieren) den normalen Betrieb der Exegese und Bibeltheologie, der doch ein inneres Moment an einer historisch arbeitenden Fundamentaltheologie ist, betrachten, so wie er wirklich ist: der Exeget verliert sich in seine Probleme und verweist seine Schüler, wo es an die Glaubensfrage geht, auf seinen schon anderswo gegebenen Glauben oder auf das Lehramt, oder (wo er mehr tut, d. h. doch auch positiv zu einer Fundamentaltheologie beitragen will) er wird mit einem faktisch schlechten Gewissen „apologetisch“, macht für sich selbst und andere den Eindruck, „die Probleme zu vereinfachen“, die Schwierigkeiten zu verharmlosen und sich nicht mehr ehrlich der nichtkatholischen Exegese von heute zu stellen. Wie soll dem jungen Theologen z. B. die Problematik des „historischen Jesus“, seines Verhältnisses zur „Kirche“, seines „Eschatologismus“ so vermittelt werden können, daß er eine „wissenschaftliche“, selbständige Einsicht darüber gewinnt und auf diese Weise rationale und historische „praeambula fidei“ gewinnt?

Intelligenzniveau der jungen Theologen

Natürlich gibt es auch heute noch hohe Begabungen unter dem Theologienachwuchs. Aber es wäre eine Selbsttäuschung, wollte man übersehen, daß sie prozentual geringer geworden sind als in den vergangenen Zeiten. Der Trend der Spitzenbegabungen geht heute nicht zur Theologie. Das braucht uns noch nicht unglücklich zu machen: die Berufseignung des Theologen und künftigen Priesters ist – ganz anders wie etwa des Kernphysikers oder Flugzeugingenieurs – viel unmittelbarer als in anderen Berufen mitbestimmt durch andere Faktoren neben der Intelligenz, durch Wille zu selbstlosem Dienst, Liebe zu den Menschen, charakterliches Gleichgewicht, inneres Verhältnis zur Welt Gottes usw. Und ein solcher Mensch, auch wenn er keine Spitzenbegabung ist, kann später priesterlich auch etwas bedeuten für den ihm an wissenschaftlicher Intelligenz überlegenen Intellektuellen, weil auch bei diesem die letzten Lebensprobleme nicht nur im Bereich der reflektierenden Ratio entstehen und gelöst werden. Aber man darf eine nicht unerhebliche Senkung des Begabungsniveaus beim Durchschnitt der heutigen Theologen nicht darum übersehen, weil es unangenehm ist, so etwas nüchtern einzugestehen. Dann aber muß man auch sehen, daß die Bildungssituation des jungen Theologen sehr erheblich schwerer als früher geworden ist: er ist intellektuell weniger begabt als früher und steht wissenschaftlich vor einer enorm gegenüber früher gestiegenen Aufgabe. Wie soll er so noch mit ihr fertig werden? Er hat unvermeidlich das Empfinden des Überfordertseins, das ein schlechtes Gewissen erzeugt und eine große Gefahr für die Berufsfreude bedeutet. Es muß ein gesundes Verhältnis bestehen zwischen der Forderung und der Möglichkeit ihrer Erfüllung. Ist das gleich-

zeitig richtig, was oben gesagt wurde, dann kann heute dieses gesunde Verhältnis nicht mehr bestehen, es sei denn, man nähme an, daß die frühere größere Begabung durch die frühere kleinere Aufgabe gar nicht ausgelastet gewesen wäre, wovon man früher offenbar nichts bemerkt hat. Diese Situation bringt es dann mit sich, was die Eingeweihten wissen, daß die Examina bei den Theologen (vom Doktorat der wenigen einmal abgesehen) es wesentlich billiger geben, als es nach der hochgeschraubten Wissenschaftlichkeit der Vorlesungen und Seminare eigentlich sein dürfte. Auch diese Folge zeigt nochmals konkret die Disproportion zwischen Begabungsdurchschnitt und der Wissenschaft, wie sie dem jungen Theologen angeboten wird, ohne daß er mit ihr, so wie sie und so wie er ist, wirklich fertig werden kann.

Die Bestimmung für die praktische Seelsorge

An sich natürlich gibt es in der strengsten Wissenschaft der Theologie nichts, was nicht direkt oder indirekt für die konkrete Seelsorge fruchtbar gemacht werden könnte. Schon darum nicht, weil der Seelsorger es auch mit den wissenschaftlich Hochgebildeten aller Disziplinen zu tun haben sollte. Aber Voraussetzung für dieses Fruchtbarwerden ist eindeutig, daß sich der Theologe diese Wissenschaft als persönlich verfügbares Eigentum hat erwerben können. Formgeschichte z. B. könnte der Exegese in seiner Predigt durchaus nützlich sein, wenn er wirklich ein inneres Verständnis und selbständige Verwendungsmöglichkeit von so etwas sich hat erwerben können. Kann er das? Für einen Großteil der gelehrten Theologie, die den jungen Theologen geboten wird, darf das rundweg verneint werden.

Das bedeutet kein Plädoyer für eine nur praktische „unwissenschaftliche“ Ausbildung des künftigen Geistlichen zu einem subalternen, routinierten kirchlichen Funktionär. Aber wenn es richtig ist, was oben gesagt wurde, dann bedeutet das, daß dem jungen Theologen in der heutigen wissenschaftlichen Situation und bei der persönlichen Lage seines Glaubens zum großen Teil nicht diejenige Wissenschaft geboten wird, die er für seine spätere Seelsorge bräuchte. Schon darum nicht, weil diese wesentlich bedingt ist durch seine eigene persönliche Gläubigkeit, diese aber von der heutigen theologischen Wissenschaft nicht jene Hilfe erhält, deren sie bedarf. Es ist mir klar, daß solche Sätze die Gefahr mit sich bringen, daß sie den harten Willen der jungen Theologen lähmen, sich unverdrossen in die Wissenschaft „hineinzuknien“ und fleißig zu studieren, auch wenn sie noch nicht übersehen können, wie man das einmal „verwenden“ und „an den Mann bringen“ könne, was sie jetzt lernen müssen. Aber diese Sätze müssen doch gesagt werden. Es ist wahr und es bedarf der Abhilfe, daß die jungen Theologen nicht genügend für ihre spätere seelsorgliche Tätigkeit ihren eigenen Möglichkeiten entsprechend ausgebildet werden. Die Theologie wird immer „wissenschaftlicher“, sie entwickelt sich nach den immanenten Gesetzen der Wissenschaft „an sich“, sie spaltet sich in immer

neue Fächer, betreibt viele Dinge, die man früher der Übung und Erfahrung überließ, als eigene Wissenschaften, vermehrt ihren Stoff ins Unübersehbare, kurz, sie ist so strukturiert, als ob sie künftige Theologieprofessoren ausbilden wolle. Das wird nicht dadurch anders, daß ähnliche Probleme auch in anderen Fakultäten auftreten und die Spannung zwischen der Universität als Subjekt der Forschung und als Träger der Berufsausbildung an sich ein wichtiges und gesundes Wesensmoment an einer deutschen Universität ist, die ja auch von den anderen theologischen Bildungsstätten teils löblich nachgeahmt, teils schlecht kopiert wird, ohne daß sie es zu einem eigenen Bildungsziel bringen.

DIE THEOLOGISCHE GRUNDDISZIPLIN

Man hat schon oft unter verschiedenen Etiketten das hier Gemeinte angezielt, ohne sein eigentliches Wesen richtig deutlich machen zu können. Man hat für die Ausbildung des künftigen Seelsorgers eine kerygmatische Theologie gefordert, die man theoretisch einfach neben die scholastische setzen und praktisch die Ausbildung oder Grundausbildung des künftigen Priesters sein lassen wollte. Aber diese Theorie war mit zu viel problematischen erkenntnistheoretischen Theorien verknüpft worden, schien der strengen und nüchternen Wissenschaftlichkeit auch einer Grundausbildung nicht genügend Rechnung zu tragen und schien die kerygmatische Herkunft und Zielrichtung aller wirklichen Theologie zu sehr zu verkennen, als daß dieses Programm viel Anklang hätte finden können.

Man hat oft, von solchen Theorien absehend, nach einem Grundkurs der Theologie verlangt, der zuerst für alle Theologen oder für die künftigen Seelsorger (ohne die später in der Wissenschaft Tätigen) bestimmt, deutlich auf die spätere Seelsorge ausgerichtet, den intellektuellen Möglichkeiten der Hörer angepaßt sein sollte und die eigentlich die Einführung in die wirklich wissenschaftliche Forschung und Arbeit anderen und „höheren“ Kursen überlassen sollte, die nicht für alle jungen Theologen bestimmt sind. Aber auch solche Bestrebungen sind immer schon am ersten Anfang gescheitert: Diese vorgeschlagene Struktur fügt sich nicht in den Betrieb der Vorlesungen ein, wie sie nun einmal von alters her an den Universitäten üblich sind. Man fürchtete eine Degradierung des Großteils der Theologen, die bei diesem Vorschlag als Herde der Minderbegabten abgestempelt zu werden schienen. Man besorgte eine Senkung des geistigen Niveaus in der Ausbildung der Theologen. Man hatte den Eindruck, ein solcher Grundkurs könne doch nur eine primitive, verdünnte Ausgabe dessen sein, was an Theologie bisher dem Theologen geboten und zugemutet wurde, was natürlich wenig Begeisterung für einen solchen Plan wecken konnte. Man wollte kein theologisches „Polytechnikum“, keine theologische Mittelschule anstatt einer akademischen Ausbildung (und man gestand sich daher auch nicht ein, daß man faktisch auch auf akademischem Boden meist, beson-

ders deutlich sichtbar in den Examina, nicht mehr fertigbrachte als ein solches theologisches Polytechnikum). Die Grundschwierigkeit, die man, undeutlich freilich, gegen solche Vorschläge empfand, lag darin, daß man sich unter einem solchen Grundkurs nur etwas von Gang, Inhalt und Methode des bisherigen Betriebs Abgeleitetes vorstellen konnte und daher nur als Ausgabe des Bisherigen „ad usum delphini“ zu denken vermochte.

Dieser theologische „Grundkurs“² aber läßt sich aus den vorhin bedachten Voraussetzungen in seinem Wesen erkennen, ohne daß er als popularisierende und verharmlosende Ausgabe der üblichen Fundamentaltheologie (und Dogmatik) verstanden werden müßte, und zwar so, daß er eine Antwort bedeutet auf die Fragen, die wir gestellt haben.

Es muß eine Einführung in das Wesen des Christentums und seine Wahrheit geben können, die nicht identisch ist mit der Fundamentaltheologie, so wie sich diese faktisch heute versteht (und an sich auch ihre Berechtigung von der Sache her hat).

Das will sagen: Es gibt eine Glaubensbegründung (natürlich mit all den genaueren Ausdeutungen und Reserven, mit denen eine solche „rationale“ Glaubensbegründung im katholischen Glaubensverständnis gemeint ist, worauf hier nicht eingegangen werden muß³), weil es auch heute wirklichen Glaubensvollzug gibt und ein solcher nicht ohne eine solche Gerechtfertigkeit vor dem sittlichen Wahrheitsgewissen bestehen kann, eine solche Glaubensbegründung also ursprünglich nicht das bloß nachträgliche Ergebnis einer methodisch reflexen wissenschaftlichen Überlegung sein kann, auch wenn sie natürlich immer auch schon solche reflexe Momente enthält, die von einer wissenschaftlichen und methodischen Reflexion nicht mehr weit abliegen.

Diese zunächst unreflexe, aber „gelebte“ Glaubensbegründung, so wie sie heute im normalen Fall eines Glaubenden in der geistigen Situation von heute bei einem „akademischen“ geistigen Niveau gegeben ist, gilt es in methodischer Wissenschaftlichkeit zu erheben und durchzudenken.

Diese Glaubensbegründung ist auf der Stufe vorwissenschaftlicher und darum auch wissenschaftlich reflexer Gegebenheit nicht einfach identisch mit derjenigen einer bisherigen Fundamentaltheologie. Denn es ist selbstverständlich, daß in ihr

² Man sei sich der Mißverständlichkeit dieses zunächst nicht zu entbehrenden Begriffes bewußt. Es handelt sich nicht um die Propädeutik für andere Disziplin, von der her die Propädeutik ihren Sinn, ihre Methode und Richtmaß (wenn auch in etwas vereinfachter, popularisierender Weise) entleihen dürfte, sondern um eine absolut eigenständige Disziplin, die im folgenden noch genauer wissenschaftstheoretisch gerechtfertigt werden soll, die allerdings – unbeschadet ihrer Wissenschaftlichkeit – als theologischer Grundkurs für den jungen Theologen dienen kann, und zwar aus ihrem eigensten Wesen heraus und nicht bloß in propädeutischer Adaption dieser Wissenschaft für „Anfänger“. Es handelt sich also bei dieser Grunddisziplin *nicht* um das, was man bisher als „Einführung in die katholische Theologie“, als „theologische Propädeutik“ oder als „theologische Enzyklopädie“ betrieben hat. Natürlich könnte man diese alte Disziplin, die kaum mehr gelehrt wird, so von Grund aus umgestalten (Tendenzen in dieser Richtung sind vorhanden), daß sachlich ungefähr die Grunddisziplin entstünde, die uns hier vorschwebt.

³ Dieser Vorbehalt darf nicht übersehen werden. Es ist hier nicht der Ort, diese „rationale Glaubensbegründung“ in ihrem Wesen und ihren Grenzen genauer darzustellen und gegen eine rationalistische Interpretation zu schützen, wie sie seit dem 19. Jahrhundert in der katholischen Fundamentaltheologie nur zu oft anzutreffen war (und ist).

einerseits viele Themen und Begründungen der traditionellen Fundamentaltheologie auch nicht auf eine vorwissenschaftliche, unreflexe Weise gegeben sein können und daß dennoch diese Glaubensbegründung existentiell echt und genügend ist, weil es sonst der Glaubensvollzug selbst nicht sein könnte. Damit ist natürlich nicht bestritten, daß sich viele Inhalte und Themen und Methoden dieser Glaubensbegründung (auf beiden Stufen) material mit vielen Inhalten, Themen und Methoden der üblichen Fundamentaltheologie decken. Der grundlegende Unterschied aber bleibt: die alte Fundamentaltheologie reflektierte grundsätzlich wissenschaftlich alles durch, was in der Gesamtaussage des Glaubens an Inhalt und deren Begründung sachlich und gegenständlich gegeben ist. Die neue „Fundamentaltheologie“ als „Grundkurs“ hingegen jenes, was (weniger und mehr als der Gegenstand der alten Fundamentaltheologie) in der vorwissenschaftlichen existentiellen Glaubensbegründung eines gebildeten Menschen von heute gegeben sein „muß“ (soll der Glaube „vernünftig“ sein), gegeben ist (weil vernünftiger Glaube gegeben ist) und genügt (obwohl diese Glaubensbegründung von heute vieles nicht enthält und nicht enthalten kann, was Gegenstand der traditionellen Fundamentaltheologie ist, und zwar mit Recht).

Diese neue „Fundamentaltheologie“ kann, richtig betrieben, durchaus den Begriff strenger und sachlich nüchterner Wissenschaft erfüllen. Denn „Wissenschaft“ ist dann vorhanden, wenn eine legitime Frage mit aller methodischen Schärfe und Reflexion in sauberer Begrifflichkeit gestellt und beantwortet wird. Die Frage aber: warum (und was) glaube ich als Mensch von heute und als Christ, ist eine solche Frage. Und sie und ihre Beantwortung fallen nur bei sehr ungenauer Betrachtung mit der Thematik der traditionellen Fundamentaltheologie zusammen; denn, wie gesagt, diese Frage will nicht zum ersten Mal (auch nicht methodisch gesehen!) einen Grund liefern (denn ich glaube schon begründet), sondern ihn, den realen und existentiell schon gegebenen, zu „wissenschaftlicher“ Reflektiertheit erheben; diese Frage will darum nur nach dem fragen, was hier und heute (wenn oft auch sehr unausdrücklich) als Grund des Glaubens heute gegeben ist; diese Frage muß darum auch nach vielem fragen, was in der alten Fundamentaltheologie nicht gefragt oder sogar als Frage direkt verdeckt wurde (z. B. schon gerade die Frage, warum ich mit Recht glauben kann, bevor ich viele philosophische und historische Probleme der traditionellen Fundamentaltheologie direkt bewältigt und ausgearbeitet habe; die vielen Fragen, die mit der heutigen „Weltanschauung“ aufgegeben sind, obwohl sie in der traditionellen Fundamentaltheologie nicht thematisch werden). Zu diesem hier angezielten „Grundkurs“ einer heutigen Ausbildung in der Theologie, den wir vorläufig in Ermangelung eines geläufigen besseren Wortes „neue Fundamentaltheologie“ genannt haben, sind noch weitere Überlegungen notwendig oder nützlich, um verständlich zu machen, was eigentlich gemeint ist. Natürlich können hier auch diese folgenden Überlegungen nicht so weit vorgetrieben werden, daß für diesen „Grundkurs“ ein genau detailliertes Programm erstellt wäre. Aber ein Stück weiter kann das Gemeinte wohl noch beschrieben werden.

Für eine existentiell erfolgreiche Glaubensbegründung, wie sie gefordert wurde, ist die traditionelle Fundamentaltheologie vor allem auch darum wenig geeignet, weil sie den Beweis des Ergangenseins der von der Kirche verkündigten Offenbarung in einer reinen Formalität und ohne materiale Inhaltlichkeit des Geoffenbarten selbst führt. Das will sagen: Die übliche Fundamentaltheologie beweist das Ergangensein der Offenbarung und die Existenz ihres lehramtlichen Übermittlers und Trägers. Was aber geoffenbart ist, das interessiert sie nicht. Das wird der „speziellen Dogmatik“ überlassen. Man könnte schon fragen, ob Existenz und Inhalt der Offenbarung wirklich so gleichgültig nebeneinander liegen, wie es bei dieser Methode doch wohl vorausgesetzt wird, ob sich nicht vielmehr die beiden Momente (wenigstens beim Begriff einer eschatologisch vollendeten Offenbarung, mit der wir es doch zu tun haben, da es vor diesem Stadium der Offenbarungsgeschichte auch keine Fundamentaltheologie gegeben hat) gegenseitig bedingen und verständlich machen, also z. B. nur gesehen werden kann, daß und was eigentlich Offenbarung ist, wenn auf das gesehen ist, was geoffenbart ist, nämlich die absolute Selbstmitteilung Gottes. Aber von all dem abgesehen: dem Menschen von heute (mindestens einmal) ist das Ergangensein einer göttlichen Offenbarung eine wirkliche Frage, nicht so sehr von ihrem abstrakten Begriff her (etwa: „locutio Dei attestans“), sondern von ihrem Inhalt her; von da aus wird ihm die Offenbarungsgeschichte problematisch. Wem z. B. die „Idee“ einer Inkarnation des göttlichen Logos, eines einmaligen historischen Gottmenschen als ein unvollziehbarer Mythos erscheint, der wird in der Erforschung der Geschichte des historischen Jesus genug gar nicht so ungewichtige Gründe entdecken zu bestreiten, daß sich Jesus als solchen metaphysischen Sohn Gottes verstanden wissen wollte. Kurz: Die „Fundamentaltheologie“ ist ein inneres Moment der Dogmatik selbst, weil diese die innere Glaubwürdigkeit des Inhalts der Offenbarung ebenso nachweisen muß wie die Fundamentaltheologie die Glaubwürdigkeit des Ergangenseins der Offenbarung in ihrem abstrakten Begriff und weil sich beide Aufgaben bei der reflexen Begründung des Glaubens beim Menschen von heute gegenseitig fordern und durchdringen. Das bedeutet nicht, daß es nicht eine spezielle Dogmatik geben könne und müsse, in der dieser fundamentaltheologische Aspekt zurücktritt und nur am Rande erscheint, in der hingegen eine genauere rationale Durchdringung der Glaubensaussage und ihre Rückführung zu den „Quellen der Offenbarung“ die eigentliche Aufgabe bilden. Wohl aber bedeutet es, daß der gesuchte „Grundkurs“, weil er die wissenschaftliche Reflexion auf die heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen ist, auf die Begründung des Inhalts des Glaubens reflektieren muß, weil diese Begründung sich keineswegs erschöpft in dem Verweis auf den Satz, die historische Offenbarung sei ergangen und darin sei eben dieses und jenes enthalten. Damit aber ist gegeben, daß dieser „Grundkurs“ einer neuen Fundamentaltheologie in strenger Einheit auch ein Grundkurs über die fundamentalen Glaubensaussagen selbst, in Einheit also auch ein Grundkurs von Dogmatik

ist, in der sich die volle Form der Struktur von absoluter Offenbarung und die letzten Themen ihrer Aussage gegenseitig spiegeln, erhellen und glaubwürdig machen. Wiederum muß betont werden, daß der genaue Nachweis, daß so etwas möglich ist, hier nicht erbracht werden kann. Es würde eine Durchführung dieses Grundkurses selbst bedeuten, was man hier billigerweise nicht erwarten kann.

Es sei hier nochmals etwas genauer auf eine Überlegung zurückgegriffen, die oben nur kurz angedeutet wurde, um die Struktur des Nachweises, daß eine „neue Fundamentaltheologie“ notwendig sei, nicht zu verdunkeln. Die Möglichkeit einer „neuen Fundamentaltheologie“ fußt darauf, daß sich der Umfang der heute existentiell unreflex vollzogenen Gründe des Glaubens mit dem Umfang der in der üblichen Fundamentaltheologie thematisch werdenden Begründung nicht deckt, sondern nach beiden Seiten ein „Überschuß“ besteht: vieles wird in der heutigen Fundamentaltheologie nicht thematisch, was von entscheidender Bedeutung für den Vollzug des Glaubens von heute ist; vieles ist darin sehr zentral (mit Recht; weil es auch frag-würdig ist) und steht doch für eine existentielle Glaubensbegründung nicht zur Frage oder höchstens nur am Rand, weil es in einer wirklich durchgeführten, reflektierten existentiellen Glaubensbegründung (entsprechend der verfügbaren Zeit, Begabung usw.) gar nicht aufgearbeitet werden kann bei der pluralistischen Komplexität der theologischen Wissenschaften und in der „neuen Fundamentaltheologie“ auch gar nicht aufgearbeitet werden muß, weil es nicht zu den wesentlichen Momenten der vorreflexen existentiellen Glaubensbegründung gehört. Diese Diastase gibt es. Am Rand der Überlegungen rechnete auch bisher schon jede „analysis fidei“ damit, wenn sie fragte, warum auch die „rudes“, die ohne rechtes Wissen rational berechtigt glauben können, obwohl sie von der – üblichen – Fundamentaltheologie wenig oder nichts verstehen. Bei dem heutigen „Fortschritt“ der theologischen Wissenschaften ist nur noch nüchtern zuzugeben, daß der einzelne diesen Wissenschaften gegenüber in ihrer Gesamtheit und Komplexität immer mehr ein rudis wird, je mehr er studiert und dadurch sieht, wie wenig oder nichts er in seinem individuellen Kopf, der nicht ausschaltbar oder ersetzbar ist, bei der Endlichkeit seiner Zeit und Kraft von vielen Problemen dieser Fundamentaltheologie verstehen kann. In vielen Einzelheiten wird er sagen: das glaube ich nur, weil es eben auch zum Inhalt meines christlich-kirchlichen Glaubens gehört, obwohl es „an sich“ auch Gegenstand der Fundamentaltheologie ist (also „gewußt“ werden kann). Und das kann so sein in durchaus wichtigen Dingen.

Aber dann ist er gefragt, welches bei dieser Situation nun doch die verbleibenden Gründe seines Glaubens sind. Hier gibt es nun bei den Menschen von heute einen gewissen Kanon der Gründe für seine Glaubensmöglichkeit und Glaubenspflicht. Diese und nur diese zu reflektieren, und zwar in ihrer Einheit, Kohärenz und Vollziehbarkeit, ist die Aufgabe der „neuen Fundamentaltheologie“. Diese Reflexion braucht dabei nicht modernistisch aufgefaßt zu werden als die Reflexion auf ein bloß „irrationales“ Glaubensbedürfnis. Aber sie ist gewiß eine Reflexion auf

einen ursprünglichen Grund des Glaubens. Zu dieser Reflexion gehört schon sehr anfänglich auch die Reflexion darauf, daß der Mensch sein Dasein mit Recht gläubig in existentieller Entscheidung vollziehen kann und immer vollziehen muß, bevor er durch die Reflexion die Gründe seiner Entscheidung adäquat aufgearbeitet und vor sich gebracht hat. Zu diesen Gründen gehört auch eine transzendente Anthropologie über die Verwiesenheit des Menschen in Geschichte und die Möglichkeit von Heilsgeschichte. Diese Gründe werden gewiß auch historische Elemente enthalten bei einem Christentum, dem Gott wirklich in der Heilsgeschichte begegnet. Aber wenn es Glaube heute gibt und, darin eingefaßt, eine rationale Begründung, dann kann der nächste geschichtliche Grund des Glaubens in seinem existentiellen Vollzug gewiß nicht in jenen Nachweisen unmittelbar und unabdingbar im einzelnen liegen, mit denen sich die historische Theologie des Lebens Jesu, seines Selbstverständnisses usw. beschäftigt. Die Erfahrung des Geistes an und in der Konkretheit der Kirche ist auch eine geschichtliche Erfahrung, die reflektiert werden kann, die in der alten Fundamentaltheologie (trotz Dechamps und dem Vaticanum I) praktisch keine Rolle spielt, aber für die „neue Fundamentaltheologie“ mit zur zentralen Thematik gehört. Was nicht leugnet, sondern einschließt, aber eben als Hintergrund, nicht als unmittelbaren Grund des Glaubens für je jetzt und diesen bestimmten Glaubenden, daß diese geschichtliche Erfahrung auf ihre geschichtliche Herkunft zurückweist und diese glaubwürdig macht.

Eine solche „neue Fundamentaltheologie“ müßte, weil sie auf die wirklich existentiell vollzogenen und heute vollziehbaren Gründe des Glaubens reflektiert, in weitem Umfang „transzendental“ sein, d. h. auf die Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit der Glaubensinhalte reflektieren. Die moderne Dogmatik zieht sich doch oft zu schnell auf einen dogmatischen Positivismus zurück: dieser und dieser Satz ist eben geoffenbart und so durch die Autorität des offenbarenden Gottes gewährleistet. Das ist dann oft identisch damit, daß er im „Denzinger“ steht. Die Dogmatik beachtet oft nicht genügend, daß es auch schon Theologie innerhalb der Offenbarungsquellen, d. h. innerhalb des Alten und Neuen Testaments gibt. Man kann fragen (und heute muß man es), woher und wie der Offenbarungsträger (Propheten und Hagiographen) das wissen, was sie sagen, wie und warum das, was sie sagen, meist eben doch auf ein paar ganz einfache Grundaussagen zurückgeführt werden kann, als deren theologische (wenn auch durch Offenbarung verbürgte) Entfaltung und artikuliertere Auslegung die Vielzahl dogmatischer Sätze erscheint. Geschähe das, würde also eine „Reduktion“ der Vielzahl dogmatischer Sätze (ohne inhaltliche Verarmung) auf einige Grundmysterien der Offenbarung vorgenommen, dann könnte in diesen Grundmysterien die Entsprechung zwischen dem formalen Wesen von Offenbarung überhaupt und seinem christlichen „Inhalt“ viel deutlicher gesehen werden. Dann aber ist eine „transzendente“ Begründung des Offenbarungsinhaltes nicht mehr so unmöglich, zumal eine solche nicht voraussetzt, daß die Begründung der Möglichkeit nicht von

der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit lebe, also erst nach dieser, aber doch immer noch notwendig, durchgeführt werden könne. Solche „transzendente“ Begründung aber macht es möglich, vieles (nicht alles!) an historischen Nachweisen in der „neuen Fundamentaltheologie“ zu übergehen, mit dem sich die übliche Fundamentaltheologie befassen muß, überdies die zentralen Themen der Dogmatik in einem damit zu entwickeln und so zusammen jenen Grund zu reflektieren, auf dem eine heutige Glaubensüberzeugung faktisch aufruhet.

DIE THEOLOGISCHE GRUNDDISZIPLIN IM GANZEN DER THEOLOGIE

Stellung der Philosophie

Funktion und Stellung der Philosophie in der theologischen Ausbildung des künftigen Seelsorgers ist ein schwieriges Problem überall, wo man sich ernsthaft Gedanken über diese Ausbildung macht. Nach den kirchenamtlichen Anweisungen soll in der katholischen Theologie ein Kurs bloßer Philosophie der eigentlichen Theologie vorausgehen. Wenn und wo die Zeit für eine mindestens vier- bis sechssemestrige Philosophie gegeben ist, mag man damit schließlich einverstanden sein. Aber ein solcher Kurs hat seine Problematik angesichts der Schwierigkeit, eine Philosophie, die wirklich von heute ist, mit all ihren sachlichen Schwierigkeiten einer Zuhörerschaft vorzutragen, die zum großen Teil keine wirklich philosophische Begabung hat. Wenn man es aber so macht, wie es in Deutschland geschieht, und eine Art philosophischer Propädeutik von sehr wenigen Semestern und Wochenstunden für die Theologen vorträgt, eine Vorbereitung, die höchstens sehr von ferne den Anspruch machen kann, Philosophie zu sein, dann wird die Sache noch problematischer. Das Ganze wird dann entweder die formale Einübung von ein paar Begriffen ehemals philosophischer Provenienz, die später einmal in der Theologie gebraucht werden, ohne Reiz und Aussicht, einen echten philosophischen Eros zu entzünden, oder es wird eine echte Philosophie vorgetragen, der die meisten nicht wirklich folgen können.

Bei dieser Sachlage scheint es doch richtiger zu sein, Philosophie zunächst innerhalb dieses fundamentaltheologisch-dogmatischen Grundkurses zu treiben: Man hat es im Mittelalter im Grunde auch getan. Philosophie wird getrieben an der Wirklichkeit, zu der der theologische Hörer ein echtes persönliches Verhältnis hat; es kann ihm innerhalb dieses Grundkurses mehr und radikaler Philosophie abverlangt werden, als es beim bisherigen Verfahren geschieht; kein Philosoph kann ernsthaft behaupten, daß so nicht echt philosophiert werden könne (sonst wären ein Augustin oder ein Pascal philosophisch ohne Bedeutung); „bloße“ Philosophie kann für die höheren Semester immer noch – und mit mehr Nutzen – geboten werden. Durch den Grundkurs würde dann an dem Ort zuerst philosophiert, an dem

die wirkliche Existenz der jungen Theologen ihren Grund hat. Braucht ein Christ sich dessen zu schämen oder es auch nur als unphilosophisch zu betrachten oder für nicht genug „voraussetzungslos“ zu halten, wenn für ihn die Philosophie zunächst einmal die genaue, methodisch saubere Reflexion auf seinen wirklichen und ganzen Vollzug seines Daseins ist, um von da aus dann – später – die „reine“ Philosophie aus dem Ganzen des christlichen Daseins heraus in ihre echte Freiheit als von der Theologie selbst sich vorausgesetzte Voraussetzung zu entlassen? Eine Philosophie für Theologen, die nach diesem theologischen Grundkurs einer „fundamentaltheologischen Dogmatik“ (wie wir ihn auch nennen können) gelehrt würde, fände jedenfalls mehr Interesse und hätte mehr Aussicht auf Erfolg als die doch recht kümmerliche philosophische Propädeutik, die heute meist am Anfang des theologischen Studiums steht. Es wäre dann auch leichter zu erkennen, wer von den jungen Theologen für eine solche „reine“ Philosophie geeignet ist, und die wirklichen Professoren der echten Philosophie erlebten mehr Freude an solchen Schülern, als dies bei den frühen Semestern meist der Fall ist.

„Alte“ und „neue“ Fundamentaltheologie

Es sei nochmals betont, daß eine partielle materielle Identität zwischen der üblichen Fundamentaltheologie und speziellen Dogmatik einerseits und dem hier angedeuteten Grundkurs „fundamentaltheologischer Dogmatik“ nicht nur nicht geleugnet wird, sondern selbstverständlich ist. Aber dieser Grundkurs hat ein wirklich eigenes „Formalobjekt“ und darin ein Auswahl- und Strukturprinzip, wodurch er sich deutlich von den genannten Disziplinen unterscheidet: die wissenschaftlich genaue und methodische Reflexion auf die heute existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren zentralen Inhalte, wobei diese Reflexion den Grund zur Gegebenheit bringt, indem sie in einem damit auf die begründete Sache selbst blickt und die Möglichkeit ihrer existentiellen Aneignung bedenkt.

„Geheimnis Christi“

In der Nr. 12 des konziliaren Schemas des II. Vaticanums „De institutione sacerdotali“ heißt es: *Studia vero ecclesiastica inchoentur generali introductione in mysterium Christi, quod totam generis humani historiam afficit, in Ecclesiam iugiter influit et in ministerio sacerdotali imprimis operatur*⁴. Der Verfasser möchte nicht behaupten, daß mit diesem schlichten und tiefen Satz einfach unmittelbar das ausgesagt wird, was er hier anzudeuten versucht als Grund- und natürlich auch

⁴ „Die kirchlichen Studien sollen mit einer allgemeinen Einführung in das Geheimnis Christi beginnen, das die gesamte Geschichte des Menschengeschlechtes berührt, ständig in der Kirche wirkt und vor allem im priesterlichen Amt wirksam wird.“ Der Text ist noch nicht der endgültige, doch dürfte auch der endgültige Text wohl sachlich dieselbe Aussage bringen.

zentrale Disziplin der theologischen Unterweisung. Aber man wird wohl sagen können: wenn diese *generalis introductio in mysterium Christi* als Anfang und Grundlage der gesamten Theologie, auf die, wie im Text gleich weiter gesagt wird, die übrigen Disziplinen zentriert sein sollen, kein frommes Gerede sein soll, das sich aus dem Stoff der üblichen theologischen Disziplinen ein paar erbauliche Brocken herausfischt und sie dann bestenfalls doch nur in Weise und Methode der bekannten Disziplinen vorträgt (die bekannte Gefahr der üblichen „Einleitungen“), wenn diese *introductio generalis* in einer ursprünglichen wissenschaftstheoretischen und nicht nur pädagogisch-didaktischen Weise in ihrem eigenen Wesen begriffen wird (was doch notwendig ist), dann wird nichts anderes übrigbleiben, als diese hier geforderte *introductio generalis* in dem Sinn zu begreifen, in dem die hier gesuchte theologische Grundwissenschaft als Grund- und Zentraldisziplin der theologischen Ausbildung verstanden wird. Wenn bei diesem Grundkurs darauf geachtet wird, daß es um die Frage der Möglichkeit des existentiellen Vollzugs des Glaubens heute und so gerade bei dem geht, der diesen Glauben im Namen der Kirche bezeugen kann, dann ist von selbst das *mysterium Christi* als im priesterlichen Dienst wirksam gesehen, ohne daß dieser Aspekt zu einem kleinen Einzelthema dogmatischer oder erbaulicher Art wird, das mit einer *introductio generalis* in das Ganze der Theologie doch wenig zu tun hätte. Die transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens, die immer auch auf dessen letzten Grund, die Selbstmitteilung Gottes in der Gnade als dauerndes übernatürliches Existential, reflektieren muß, zeigt von selbst in ursprünglicher Weise, daß das *mysterium Christi* die ganze Geschichte der Menschheit durchdringt und finalisiert, so daß in der Geschichte diese übernatürliche Transzendentalität immer deutlicher erscheint, bis sie in Christus ihre höchste und unüberbietbare Erscheinung findet.

Einheit der Ausbildung

Jede Ausbildung, soll sie eine Einheit haben, die notwendig und erst im echten Sinn bildend sein kann, muß eine zentrale Disziplin haben, auf die die Vielfalt der Fächer ausgerichtet ist, als deren Vorbereitung, Artikulierung und Folge. Das gilt vor allem von der höchsten Geisteswissenschaft, von der Theologie. Es wird nun zwar heute oft und mit Recht gesagt, das Studium der Schrift sei „die Seele der Theologie“. Aber bei dem konkreten und zwar unvermeidlichen Betrieb der heutigen Einleitungswissenschaft und Exegese wird man in einem konkreten Sinn nicht sagen können, daß die Exegese die zentrale Disziplin der Theologie sein kann. Sie betreibt heute ihr Geschäft auch auf katholischer Seite so, daß das Kerygma der heutigen Kirche und die Lehre des Lehramtes praktisch nur *norma negativa* für sie ist; bis ihre Ergebnisse unmittelbar in das heutige Kerygma und die persönliche Glaubenssubstanz übersetzt sind, bedarf es bei dem Abstand zwischen der Schrift und der geistigen Situation des Menschen von heute so vieler Arbeit der „Über-

setzung“, daß diese praktisch nicht genügend in der Exegese selbst geleistet werden kann. In den Fällen, in denen heute Exegese und Bibeltheologie, höchst lobwürdig und erfolgreich, solche Übersetzungsarbeit leisten, ist diese Arbeit (auch wenn sie Exegese genannt wird) mit so viel philosophisch-theologischer Überlegung verbunden und durchsetzt, daß sie sich nicht mehr prinzipiell von einer Arbeit der Dogmatik unterscheidet, wie sie heute sein soll. Das aber zeigt deutlich, daß die „reine“ (d. h. vorwiegend historisch-philosophisch ausgerichtete) Exegese wohl eine sehr wichtige und unerläßliche Disziplin in der Theologie ist, aber nicht die zentrale Disziplin sein kann, in der der entscheidende Akt der Theologie zum Vollzug kommt, nämlich jenes mit allen geistigen Kräften vollzogene Hören auf die Offenbarung Gottes, so daß diese vor dem heutigen Glaubensgewissen des Menschen unmittelbar ankommt.

Nun besteht zwar kein prinzipieller Grund, der Dogmatik als solcher im Kreis der theologischen Wissenschaften die Würde einer solchen zentralen Disziplin streitig zu machen. Sie darf also mit gutem Recht diese Würde beanspruchen. Immerhin aber kann einerseits gesagt werden, daß sie sich in ihrem heutigen Betrieb (nicht mit Unrecht) so sehr in historische (exegetische und dogmengeschichtlich-kirchenlehramtliche) Untersuchungen auffächert, daß ihr der Akt der Synthese, der die Offenbarung zum unmittelbaren Hören und Vollziehenkönnen bringt, nur noch schwer gelingt. Andererseits will ja die angezielte Grunddisziplin einer „fundamentaltheologischen Dogmatik“ wirklich Dogmatik sein, und zwar solche, die das einheitliche Ganze der Glaubensbotschaft in ihrer Grundstruktur und Glaubwürdigkeit zur wissenschaftlichen Reflexion bringt, daß man ihr die Würde der gesuchten und notwendigen zentralen Disziplin ruhig zuerkennen kann. Wenn eine echte „*introductio generalis*“ nur dann gegeben ist, wenn sie das Ganze von seiner wurzelhaften Einheit her erstmals ergreift, dann ist diese „*introductio generalis* in *mysterium Christi*“ eben auch gleichzeitig und notwendig die zentrale Disziplin der Theologie, als deren Ausgliederungen (in einem zweiten Gang) die einzelnen Traktate der speziellen Dogmatik verstanden werden können. Andere theologische Disziplinen kommen ja als zentrale und einheitsstiftende Disziplin von vornherein nicht in Betracht. Muß es eine solche zentrale und alles übrige synthetisierende Disziplin in der Theologie von der Sache her und aus didaktischen und bildungsmäßigen Erfordernissen geben, dann scheint sie in diesem Grundkurs einer fundamentaltheologischen Dogmatik gegeben zu sein. Diese würde dann auch am unmittelbarsten an das eine Heilskerygma der Kirche grenzen, ohne als dessen methodische Reflexion aufzuhören, Theologie, Wissenschaft zu sein.

Weitere praktische Erwägungen

Es soll zum Schluß versucht werden, diese Erwägungen abzurunden. Die in ihrem wissenschaftstheoretisch-theologischen Wesen angezielte fundamental-theo-

logisch-dogmatische Grunddisziplin wäre als Grundkurs für alle Theologen bestimmt. Vermutlich würde er die Frage, ob man nicht entsprechend dem verschiedenen Begabungsniveau und der späteren Arbeit der fertigen Theologen in den zentralen Fächern zwei parallele Züge (einen „akademischen“ und einen „seminaristischen“) einrichten müsse, überflüssig machen. Der gemeinte Grundkurs kann und muß natürlich didaktisch dem durchschnittlichen Begabungsniveau der Hörerschaft entsprechen, und sein „Niveau“ hat darum eine gewisse Variationsbreite. Aber er kann als derselbe für alle vorgetragen werden: als Grundkurs richtet er sich an Hörer, die alle Anfänger sind, sein Thema ist existentiell unmittelbar für alle von höchster Bedeutung und Dringlichkeit, er führt gleichzeitig in so tiefe und wissenschaftlich genau darzulegende Fragen ein, daß es auch dem Besserbegabten nicht langweilig werden muß. Es ist natürlich bei der auch nach diesen Darlegungen bleibenden Dunkelheit einer solchen neuen Grunddisziplin schwer zu sagen, welchen quantitativen Umfang ein solcher Grundkurs haben müßte, um das leisten zu können, was er erstrebt. Doch wird man annehmen können, daß drei bis vier Semester zu vier Wochenstunden ausreichen, aber auch notwendig sind, wozu dann aus diesem Fach proseminaristische Übungen hinzukommen müßten.

Bei wirklicher Zusammenarbeit, gemeinsamem Verständnis für das Wesen dieser neuen Grunddisziplin und einer sachlich gemeinsamen Grundauffassung (besonders auch hinsichtlich der allgemeinen philosophischen Aspekte und Inhalte der Disziplin) besteht keine grundsätzliche Schwierigkeit dagegen, daß sich mehrere Professoren in eine solche Vorlesung teilen. Wäre es möglich (was hier nicht geleistet werden kann), einen genaueren Aufriß des Inhalts und der Abfolge dieser Grunddisziplin zu geben, dann würde es vermutlich noch deutlicher werden, daß es sachlich und technisch möglich ist, daß sich mehrere Dozenten unbeschadet ihrer Einheit in den Vorlesungen sie unter sich aufteilen. Bei bescheideneren Verhältnissen muß natürlich auch ein einziger Professor imstande sein, diese Grunddisziplin zu vertreten.

Grunddisziplin und andere Fächer

Natürlich wären auch bei dieser Konzeption von Anfang an neben dieser Grunddisziplin andere „Fächer“ zu hören, und diese träten „optisch“ und zeitlich in den Vordergrund. Das Problem, das nicht nur ein didaktisches, sondern sehr grundlegend ein wissenschaftstheoretisches ist, wie sachgemäß die Einteilung der theologischen Fächer vom Wesen der Sache her sein sollte und wie Zeit und Arbeitskraft in Vorlesungen, Übungen und im Privatstudium auf sie verteilt werden sollten, kann hier nicht behandelt werden. Jedenfalls ist die krebbsartige Wucherung, in der immer neue Fächer für das theologische Studium entstehen und sich um die Zeit der Vorlesungen raufen, ein großes Übel, das man nur durch eine wirkliche Besinnung auf die innere Einheit und Struktur der einen Theologie bekämpfen

kann. Aber diese Fächer in sinnvoller Einteilung und Ordnung nach Rang und Gewicht einmal vorausgesetzt, sollten sie sich sinnvoll um die Grunddisziplin gruppieren. Einleitungswissenschaft in AT und NT, Exegese und Bibeltheologie sollten von Anfang an die Semester der Grunddisziplin begleiten. Damit in den ersten Semestern nicht zu viel disparate Fächer gelehrt werden müssen, sollte man den Bibelwissenschaften in den ersten Semestern eigentlich einen großen Raum einräumen. Denkbar wäre, daß in den ersten vier Semestern auch Kirchengeschichte als der andere Teil der historischen Theologie gelesen wird. Nach Vollendung des Grundkurses läge in einer Art zweiten Studienabschnittes der Schwerpunkt auf spezieller Dogmatik (mit Dogmengeschichte) und Moralthologie. Ein dritter Studienabschnitt wäre der praktischen Theologie (Kirchenrecht, Liturgie, Pastoraltheologie, kirchliche Soziallehre usw.) und der „reinen“ Philosophie zu widmen, in der, richtig betrieben, von selbst nochmals wesentliche Aspekte des Grundkurses vertieft wiederholt würden. Die Frage, wie Einzelthemen der traditionellen Fundamentaltheologie, soweit sie außerhalb des Gegenstandes des Grundkurses liegen, eigens behandelt werden können, wurde früher schon gestreift. Es ist dabei zu bedenken, daß viele solcher Themen auch in der speziellen Dogmatik durchaus sachgemäß untergebracht werden können, vorausgesetzt, daß die Dogmatik eine genügende Ekklesiologie bietet.

Universitätsrechtlich und hinsichtlich der faktischen Aufteilung der Lehrstühle, wie sie nun einmal bestehen, bräuchte die hier vorgetragene Strukturierung des theologischen Studiums keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten zu begegnen. Der Inhaber eines Lehrstuhls für Fundamentaltheologie könnte, ohne mit seinem Lehrauftrag im geringsten in Konflikt zu kommen, seine Fundamentaltheologie im Sinn dieser „neuen Fundamentaltheologie“ verstehen und vortragen. In diesem Zusammenhang sei nochmals ein alter Wunsch wiederholt: Die theologischen Lehranstalten der Ordensgemeinschaften, die rechtlich und organisatorisch viel freier sind als staatliche oder bischöfliche Anstalten und darum Pflicht und Recht haben, beweglicher und experimentierfreudiger zu sein als diese, sollten den Mut haben, neue Wege in der theologischen Ausbildung zu suchen und nicht nur die theologischen Fakultäten der Universitäten – oft kümmerlich – zu kopieren. Vielleicht könnte man bei ihnen praktisch versuchen, ob an der hier vorgetragenen Idee etwas Richtiges ist.

Theologie und geistliches Leben

Der Grundkurs könnte bei aller Nüchternheit und wissenschaftlichen Strenge, die ihm eigen sein müssen, doch auch geeignet sein, eine Brücke zu bilden zwischen der theologischen Wissenschaft und dem geistlichen Leben der jungen Theologen. Meist ist die Kluft zwischen beiden Stücken des Lebens groß, viel zu groß. Eine solche *introductio generalis in mysterium Christi* könnte dem jungen Theologen

deutlich machen, daß er sich darin auf das besinnt, was auch sein geistliches Leben ausmacht, um es zu fördern, und daß diese Wissenschaft nur wirklich angeeignet wird, wenn sie von einem religiösen Vollzug des in ihr Reflektierten getragen wird. Wird dieser Grundkurs wirklich vorgetragen, wie er sein soll, dann ist es wohl nicht nötig, zeitlich vor die Theologie, wie man schon da und dort erwogen hat, eine längere aszetische Vorbereitung, eine Art „Noviziat“ des Weltpriestertheologen zu legen, um ihn geeignet zu machen, den Segen der Theologie zu erwerben und die Gefahr des zersetzenden bloßen Problematisierens in der Theologie zu überwinden. Wenn man so etwas wie eine Art „Noviziat“ für wichtig hält, könnte es eher (im eigentlichen Priesterseminar, in längeren Exerzitien usw.) später, nach einer gewissen theologischen Reife des Theologen gelegt werden. Ein wirklicher Kontakt dieses „Fundamentaltheologen“ mit dem „Spiritual“ könnte beiden sehr nützlich sein.

Die Laientheologen

Man könnte auch noch bedenken, ob eine solche Grunddisziplin, wie wir sie anzudeuten versuchten, nicht geeignet wäre, den Grundkurs für die „Laientheologen“ abzugeben, die sich als künftige Studienräte für die Gymnasien an den Universitäten vorbereiten und neben ihren weltlichen Fächern als eines ihrer Fächer Theologie belegen, um später an den Mittelschulen auch Religion zu dozieren. Es wird kaum bestritten werden können, daß ihre Ausbildung für einen Religionsunterricht an höheren Schulen oft recht kümmerlich ist. Sie können sich ja meist bei ihrer übrigen Belastung gar nicht der Theologie so widmen wie ein normaler Theologe, der Priester wird, und geben doch später einen Unterricht, der nicht jedem Kaplan gestattet ist. Wenn darum ihre Ausbildung wenigstens eine gewisse Geschlossenheit und Hervorhebung des eigentlich Entscheidenden aufweisen könnte, wäre es für sie und ihre künftigen Schüler von Vorteil. So will es scheinen, daß die angedeutete Grunddisziplin für solche Laientheologen nur von größtem Nutzen sein könnte.



Wie immer man den Wert der vorgetragenen Überlegungen beurteilen wird, so sollte doch wenigstens eines anerkannt werden. Die Frage der besseren Gestaltung des theologischen Studiums ist nicht bloß eine pädagogische, didaktische und organisatorische Frage. Man darf nicht unterstellen, daß man schon selbstverständlich und klar wisse, welche „Fächer“ eine Theologie habe, und es sich nur darum handle, sie ein wenig zu koordinieren und gegenseitig auszubalancieren. Vor allen solchen praktischen Überlegungen liegt eine wissenschaftstheoretische Frage, die selbst wieder nur die formale Seite der Frage ist, was eigentlich Theologie ist und zu sein hat. Solange man nur organisiert, wird die Frage nach der richtigen Struktur des einen Theologiestudiums nicht befriedigend beantwortet werden.

Paradoxa im Werke Aldous Huxleys

John Bourke

Für alles, was uns ein bedeutender Autor geschenkt hat, der über die Probleme, die Hoffnungen, die Mißverhältnisse des Lebens, die uns alle angehen, scharfsinnig und tief sinnig nachgedacht und mit ihnen gerungen hat, sollten wir dankbar sein. Auch dann, wenn seine Grundhaltung von satirischen, ja sogar sarkastischen Zügen mitbestimmt ist; denn diese können gegen Sentimentalität, Selbstzufriedenheit und Heuchelei eine durchaus gesunde, desinfizierende Wirkung ausüben. Und daß der vor kurzer Zeit von uns gegangene Schriftsteller Aldous Huxley neben anderen Talenten seines vielseitigen Wesens auch die satirische Begabung in hohem Maße besaß, wird wohl niemand bestreiten wollen. Doch wird es vielleicht nicht wenigen so gegangen sein, daß sie, nach einer Beschäftigung mit seinem Werk und bei aller Bewunderung für die Kraft und die Schärfe seines Intellekts, für die schöpferische Vielfalt seiner Ideen und für den Glanz seiner Sprache und seiner Wortkunst, trotzdem ein gewisses Gefühl der Unzufriedenheit, der Enttäuschung spüren. Daß es mir selber so gegangen ist, muß ich gestehen; und ich habe versucht, mir klar zu machen, worauf dies zurückzuführen sein mag. Mir will scheinen, daß diese Gefühle durch gewisse ungelöste Spannungen im Wesen und in der Anschauung, also auch im Werke Huxleys entstehen.

Es wurde im Titel von „Paradoxa“ gesprochen. Nun braucht ein Paradoxon, also etwas „Unerwartetes“, keineswegs negativ oder unbefriedigend zu sein. Im Gegenteil: die Zusammenstellung scheinbar gegensätzlicher Ideen, Bemerkungen oder Handlungen, die sich dann bei genauerer Betrachtung auf einer tieferen, unerwarteten Ebene doch, und zwar in sehr sinnvoller Weise versöhnen lassen, kann durchaus reizvoll und befriedigend wirken. Die Dichter und Prediger der Barockzeit erzielten immer wieder und mit Vorliebe ihre Wirkungen auf diese Weise. Und wenn ein Mensch, den wir sehr genau zu kennen meinen, plötzlich auf eine Weise handelt, die all unserer Kenntnis von ihm zu widersprechen scheint, die aber bei genauerem Einsehen doch völlig in sein Gesamtwesen hineinpaßt, so bedeutet vielleicht dieser kleine Schock eine Vertiefung unserer Kenntnisse, die sowohl notwendig, vielleicht auch interessant und reizvoll war. Wesentlich ist es aber, daß diese Spannungen, diese Paradoxa, wenn auch nicht gleich, so doch bei genauerer Betrachtung und erweiterter Erfahrung gelöst werden können. Ein ungelöstes Paradoxon, bei dem sich widersprechende Ansichten oder Handlungen in keinen gemeinsamen Rahmen einfügen lassen, kann nur störend wirken.

Ein solches Paradoxon, das in mehr als einer Form zum Ausdruck kommt, scheint im Werke Aldous Huxleys zu verspüren zu sein. Es besteht, so könnte man das Problem vielleicht formulieren, darin, daß er in seinem Denken und durch seine Werke Ziele erreichen wollte, die ihm aber durch gewisse Züge seines Wesens und seiner Grundeinstellung zur Welt unerreichbar bleiben mußten.

Reformwille und Menschenverachtung

Der Satiriker, der lediglich aus Ablehnung und Zorn schreibt, kann sich vielleicht mit dem Versuch begnügen, das, was er angreift, lächerlich oder ekelhaft zu machen und auf diese Weise zu vernichten. Bei dieser Aufgabe, so könnte man meinen, sind z. B. Juvenal oder Jonathan Swift wenigstens in Teilen ihrer Werke stehengeblieben – an „konstruktiven“ Elementen haben die berühmte sechste Satire von Juvenal (die „Weibersatire“) und die Schilderung des „Yahoos“ im vierten Buch von Gullivers Reisen wahrhaftig nicht viel zu bieten. Doch setzt jede Kritik, jede Verurteilung oder Ablehnung irgendwie Maßstäbe, Grundsätze oder Ideale voraus, auch wenn diese unausgesprochen bleiben. Der positiv veranlagte und konstruktiv denkende Satiriker will aber letzten Endes immer auch zur Reform beitragen, wie dies zum Beispiel das Anliegen Dickens bei seinen satirischen, sozial-kritischen Schilderungen in *Oliver Twist* oder *Bleak House* war.

Daß auch Aldous Huxley zu den Satirikern zu rechnen ist, die das Ziel haben, nicht nur die gegebenen Verhältnisse zu verdammen, sondern auch auf Ideale hinzuweisen, die die Lage wandeln und retten könnten, geht schon aus Werken der dreißiger Jahre hervor. Gewiß ist in den vier bekannten Romanen der zwanziger Jahre – *Crome Yellow* (1921), *Antic Hay* (1923), *Those Barren Leaves* (1925)¹ und *Point Counter Point* (1928)² –, die den Ruf ihres Verfassers gesichert haben, wenig oder nichts von einem Verlangen zu verspüren, einer entwurzelten Menschheit, die an einer brüchig gewordenen, ziellos handelnden, wenn auch glänzend redenden Gesellschaftsschicht dargestellt wird, mit einer positiven Weltanschauung zu Hilfe zu kommen. Bei diesen Romanen zeigt sich Huxley noch in der Haltung eines erzählenden Beobachters, der nüchtern und (in *Point Counter Point*) mit zunehmendem Zynismus und Pessimismus alles einfach schildert, was er sieht. Mit *Brave New World* (1932) setzt dann eine Wendung ein, die durch spätere Werke wie *Eyeless in Gaza* (1936), *Ends and Means* (1937) und *The Perennial Philosophy* (1946)³ weiter zu verfolgen ist. *Brave New World* zeigt bekanntlich das Bild einer „anti-utopischen“ Welt, in der die befürchtete Möglichkeit einer völligen Beherrschung alles menschlichen Lebens durch das wissenschaftliche Denken und die tech-

¹ Deutsche Übers.: *Parallelen der Liebe* (Zürich 1948).

² Deutsche Übers.: *Kontrapunkt des Lebens* (München 1957).

³ Die deutschen Übersetzungen erschienen unter den Titeln: *Schöne neue Welt* (Frankfurt 1953); *Gebendet in Gaza* (München 1953); *Ziele und Wege* (Berlin 1949); *Die ewige Philosophie* (Zürich 1949).

nische Entwicklung nun verwirklicht – oder fast verwirklicht – worden ist. Wir sagen „fast“, denn noch ist ein unverarbeiteter Rest der alten Welt zu finden. Durch die zwei Gestalten von John, dem jungen Wilden aus den „Reservations“, der die „wackere neue Welt“ besucht, und Bernard Marx, bei dessen Geburt (oder genauer, Herstellung in der Retorte) etwas schief gegangen war und der infolgedessen in der wackeren neuen Welt ständig unzufrieden und rebellisch bleibt, ist es Huxley möglich geworden, nicht nur Beobachter zu sein, sondern auch zu der schrecklichen neuen Ordnung Stellung zu nehmen. Noch klarer tritt er in dieser verantwortungsbewußten, richtungsweisenden Rolle in *Eyeless in Gaza* hervor. Der Schluß des Romans zeigt den Helden Anthony Beavis bei der Vorbereitung einer Rede, die er am Abend vor einer Pazifistenversammlung in Süd-London halten will. Gedanken, die ihm dabei durch den Kopf ziehen, – Gedanken über die tiefe, friedenbringende Einheit alles Lebens; über die Notwendigkeit dieses Friedens und des Mitleids mit den Mitmenschen, der Selbstbefreiung von trennenden Einflüssen, die den Einblick in das Grundwesen der Dinge verdunkeln und erschweren⁴ – das sind im Keime Ansichten, die von jetzt an die Hauptelemente der Weltanschauung und Lebensphilosophie Huxleys bilden. Sie liegen seiner zunehmenden Beschäftigung mit Problemen der Mystik zugrunde, vor allem in der Form, die sich in den Religionen des Ostens ausgeprägt hat. Das Ideal, das Huxley jetzt aufstellt und in dem Werke *End and Means* zum ersten Mal systematischer entwickelt und in dem er die einzige Hoffnung für die Welt sieht, nennt er „non-attachment“ (Loslösung). „Unabhängig vom Ich und von den sogenannten ‚Dingen dieser Welt‘ ist bei den Philosophen und Religionsschöpfern stets verbunden gewesen mit der Lehre von einer letzten Wahrheit, größer und bedeutender als das Ich.“ Es handelt sich aber hier um kein negatives Ideal. „Unabhängigkeit ist nur dem Buchstaben nach eine Negation. In der Praxis zieht die Unabhängigkeit die Entfaltung aller Tugenden nach sich. Aus ihr ergibt sich zum Beispiel die Nächstenliebe ... Aus Unabhängigkeit entwickelt sich Mut ... Aus ihr ergibt sich die Pflege der Intelligenz; denn empfindungslose Dummheit ist eine Hauptursache aller anderen Untugenden. Aus ihr entstehen Freigebigkeit und Uneigennützigkeit ...“⁵

Der Mensch also, der sich so weit von seinem Selbst und vom Leben in der Welt mit all seinen trennenden Einflüssen befreit hat, daß er weder der Liebe, dem Zorn, dem Besitz, der gesellschaftlichen Ambition, aber auch nicht der Kunst, der Wissenschaft, ja nicht einmal der Menschenliebe zum Opfer fällt, dieser verkörpert das Ideal, durch das die Kultur und die Zivilisation vor der drohenden Auflösung und

⁴ Notwendig für diese große Aufgabe sind „Lebenszeiten, die ... mit dem Versuch vergehn, die sondernden Leidenschaften des Hasses, der Bosheit und des Stolzes zu überwinden; ... mit dem unaufhörlichen Streben, das Einssein mit andern Leben und andern Daseinswesen zu verwirklichen, es im Lieben und im Mitfühlen zu erleben. Und weiter: „Im Frieden aber ist Einheit. Einheit mit andern Leben. Einheit mit allem Sein ... Friede durch Befreiung, denn Friede ist erlangte Freiheit.“ (Gebendet in Gaza. Übersetzung von E. H. Herlitschka. München 1953. S. 536–8). (*Eyeless in Gaza*. London: Chatto & Windus 1956; S. 617–9).

⁵ Ziele und Wege. Übers. von Elisabeth Fischer. Berlin-Bielefeld: Cornelsen-Verlag 1949; S. 10 (*Ends and Means*. London: Chatto & Windus 1937; S. 4).

Vernichtung gerettet werden können. Dieses Ideal ist es, das Huxleys positive Botschaft an die Menschen enthält; und er appelliert an sie, es zu verwirklichen.

Reformieren will also Huxley und nicht nur satirisch-zynisch verurteilen. Und trotzdem drängen sich beim nachdenklichen Leser Fragen und Zweifel auf. Die Ausdrücke „charity“ und „compassion“ (Nächstenliebe und Mitleid) sind gefallen; sie sind auch noch in den späteren Schriften Huxleys mehrmals zu finden. Es wäre hier zu fragen, erstens, ob nicht einer, der reformieren will und zu diesem Zweck Ideale aufstellt, grundsätzlich an den Wert dessen, was reformiert werden soll, glauben und dazu letzten Endes eine positive Einstellung haben muß; und zweitens, wie es mit Huxleys eigener Einstellung zu den Mitmenschen in der Tat steht. In der aus tiefer Kenntnis heraus und mit großem Einfühlungsvermögen geschriebenen geschichtlichen Biographie *Grey Eminence* (1941) schildert uns Huxley den Charakter des Father Joseph, des engsten Mitarbeiters Richelieus. In Huxleys Augen ist dieser Kapuziner ein hervorstechendes Beispiel eines Menschen, der bei allem guten Glauben, bei glühendem religiösem Eifer, bei grenzenloser Opferbereitschaft und Askese trotzdem den Geist zutiefst verraten hat, indem er durch seine unheilbringende politische Tätigkeit das Ideal verkannt hat und materieller Machtlust verfallen ist. An einer Stelle sagt Huxley von ihm: „Ein beständiges Verweilen bei den Leiden Christi und der Märtyrer mag in einem emotionalen Christen eine durchaus bewundernswerte Gleichgültigkeit gegen seine eignen Schmerzen hervorrufen; aber wenn er nicht sehr darauf bedacht ist, ein seiner Standhaftigkeit entsprechendes Maß an Mitleid zu entwickeln, kann er dabei enden, gegen die Schmerzen anderer gleichgültig zu werden.“⁶ Nun, in seinem Denken und in der Weise, wie er es zum Ausdruck bringt, hat Huxley viel Mut und Standhaftigkeit gezeigt. Finden wir bei ihm auch ein entsprechendes Verständnis für die Mitmenschen in der Form von „charity“ und „compassion“, das für seinen zweifellos vorhandenen Reformwillen überzeugenden Grund und Anlaß bildet?

In einer scharfsinnigen Studie über Huxley, der er einen aufschlußreichen Untertitel beigegeben hat, schreibt Sisirkumar Ghose: „Es genügt nicht zu warnen, zu schimpfen, zu spotten. Man muß darüber hinauskommen, einen Ausweg zeigen können. Die Kunst ist eine Brücke zwischen dem Tatsächlichen und dem Idealen. Aber die Brücke muß aus einer lebendigen Erfahrung, einer Erfahrung des gesamten Lebens bestehen. Sie kann nicht aus Dogma oder aus einer bloß intellektuellen Kritik am Leben gebaut werden. Und gerade hier zeigt Huxley oft Mängel, denn er ist mehr Geist und Intellekt als Mensch und hat für den gewöhnlichen oder normalen Menschen wenig oder gar kein Mitgefühl.“⁷

Nun, es ist sicher richtig und wichtig, auf die intellektuelle Einseitigkeit Hux-

⁶ Die Graue Eminenz. Übers. von H. E. Herlitschka (Zürich 1962); (*Grey Eminence*. London: Chatto & Windus 1941, S. 190).

⁷ Aldous Huxley. *A cynical salvationist* (London 1962) S. 12. (Übersetzung Verf.)

leys hinzuweisen. Hier aber muß noch eine weitere Frage gestellt werden. Spüren wir nicht bei Huxley immer wieder, manchmal nur angedeutet, manchmal mit aller Schonungslosigkeit zum Ausdruck gebracht, eine solche Abneigung gegenüber der menschlichen Natur, vor allem dem sinnlich-körperlichen Element in ihr, ja einen geradezu gnostisch-manichäischen Zug in seiner Einstellung, daß wir versucht sind, nicht nur an der Durchführbarkeit seiner Ideale für die Menschen, sondern auch an der Echtheit seines eigenen Reformwillens zu zweifeln? Es ist von mehr als einem Kritiker festgestellt worden, daß, je mehr sich Huxley der Entfaltung seines Ideals der „Loslösung“ nähert, seine Beschäftigung mit dem Körperlichen in seinen unangenehmsten Aspekten um so intensiver zu werden scheint – eigentlich wäre das Gegenteil zu erwarten gewesen⁸. Diese Neigung, die in seinem Werk schon immer vorhanden war und in *Brave New World* einen ersten Höhepunkt erreicht, erscheint wieder in *Eyeless in Gaza*, und zwar in recht merkwürdigem Gegensatz zu dem größeren weltanschaulichen Ernst eines Romans, der wohl einen Wendepunkt in Huxleys Einstellung zu seiner eigenen Aufgabe darstellt. Und wie sollen wir dann die Schilderungen in *Ape and Essence* (1949) bewerten, die eine Welt völlig vertierter „Menschen“ in der Zeit nach dem nächsten Atomkrieg mit beispiellosem Ekel zeigen? Die Frage, die sich hier stellt, ist nicht die, ob sich Huxley der ererbten Sündhaftigkeit des Menschen, die seine geistig-intellektuelle Entwicklung ständig hemmt und vereitelt, mit zunehmender Schärfe bewußt wurde. Das Problem besteht vielmehr darin, ob nicht in ihm selber ein subjektiv bedingter Abscheu vor einem Grundaspekt der menschlichen Natur vorhanden war, der die Reformfähigkeit, ja auch die Reformwürdigkeit des Menschen hätte vom Anfang an in Frage stellen sollen. „Der zynische Volksmund“, schreibt Huxley anderswo, „behauptet, Liebe sei blind. In Wirklichkeit aber sind vielleicht diejenigen blind, die da nicht lieben und die daher nicht erkennen, wie schön und wie liebenswert (adorable) die Welt ist.“⁹ Interessante Worte aus dem Mund des Verfassers von *Ape and Essence*! Man fragt sich nur, inwiefern für ihn selber die Welt, also auch der Mensch, „beautiful“ und „adorable“ war.

Mystik und Meskalin

Erst mit der Veröffentlichung des Essay-Bands *The Wild Olive* (1936)¹⁰ und des im gleichen Jahre erschienenen Romans *Eyeless in Gaza* wird Huxleys Interesse an der Mystik, wenn auch noch keineswegs in ausgeprägter Form, sichtbar. Aus dem schon oben genannten Gedankengang im letzten Kapitel von *Eyeless in Gaza*, in dem sich Anthony Beavis in einer Art von innerem Monolog mit den Fragen der Einheit und Trennung auseinandersetzt, geht hervor, daß Huxley zu

⁸ Vgl. z. B. Brooke, Jocelyn: Aldous Huxley (London 1954) 24.

⁹ Ziele und Wege, S. 302 (Ends and Means, London 1937, S. 311).

¹⁰ Vgl. den Aufsatz: Justifications.

der Auffassung gekommen ist, daß die Trennung, das Getrenntsein von den Mitmenschen, von anderen Lebenssphären, vom Sein der Welt das Grundübel ist, das es zu überwinden gilt, wenn das menschliche Leben friedvoll, sinnvoll und der Vollendung entgegen fortgeführt werden soll. Für Huxley ist dieses Ziel, wie wir gesehen haben, nur durch Selbstüberwindung möglich. Durch Liebe, Mitleid und Meditation soll eine unmittelbare, intuitive Einsicht in das Wesen der Dinge erstrebt werden, vor der die Grenzen fallen und die Selbstbefreiung im Bewußtsein des Eins-Seins erreicht wird. Dazu ist nötig ein unaufhörliches Streben „das Einssein mit andern Leben und andern Daseinswesen zu verwirklichen, es im Leben und im Mitfühlen zu erleben. Es auf einer andern Ebene durch Meditation und in der Einsicht unmittelbarer Intuition zu erleben. Einheit jenseits des Aufruhrs von Sonderung und Scheidung. Das Gute jenseits der Möglichkeit des Bösen ... Der öffnende Druck darf nie erlahmen. Aber auch für die besten von uns ist die Erfüllung noch unermeßlich fern.“¹¹

Huxley ist zu der Meinung gekommen, daß, um dieses Ziel zu verwirklichen, der Weg der Mystik, vielleicht dieser allein, helfen könne. Seine späteren Schriften zeigen in zunehmendem Maß eine Beschäftigung mit Mystik und ein Verständnis für ihr Ziel und ihre Methoden, sowohl in der Form, die in der christlichen Tradition zu finden ist, als auch (und noch stärker) in derjenigen, die sie in den orientalischen Religionen annimmt. Eine Stelle sei angeführt: „Am Ende des 17. Jahrhunderts hat die Mystik ihre alte Bedeutung im Christentum bereits verloren und ist mehr als halb tot. ‚Und wenn auch‘, mag man fragen, ‚warum sollte sie nicht sterben? Was nützt sie, wenn sie am Leben ist?‘ Auf diese Frage ist die Antwort, daß, wo es keine höhere Schau gibt, das Volk zugrunde geht; ... Die Mystiker sind die Gefäße, durch welche ein wenig Erkenntnis der Wirklichkeit heruntersickert in unsere menschliche Welt des Unwissens und der Illusion. Eine durchaus unmystische Welt wäre eine völlig blinde und wahnsinnige Welt.“¹²

Wenn wir eine solche Äußerung lesen und dann das Gesamtwerk und den Menschen Huxley selber in Betracht ziehen, drängt sich, wie ich glaube, unvermeidlich die Frage über Huxleys eigenes Verhältnis zur Mystik auf. Welche Rolle hat sie in seinem eigenen Leben und Glauben gespielt? Konkreter gefragt: wie ist der 1954 erschienene Essay *The Doors of Perception*¹³ im Gesamtzusammenhang seines religiösen Glaubens und seiner religiösen Erlebnisse zu verstehen? War es dem Verfasser je gegönnt, Augenblicke jener mystischen Intuition, jenes Selbsttranszendierens, die er als die notwendigen Stufen auf dem Weg zur Aufhebung der Trennungen, zum Eins-werden angesehen hat? Warum eigentlich hat er sich diesem Experiment mit Meskalin überhaupt unterzogen? Eine Antwort, wenigstens eine in-

¹¹ Geblendet in Gaza, S. 536. *Eyeless in Gaza* (London 1956, 617).

¹² Die Graue Eminenz, Kap. III, S. 106 (*Grey Eminence*, S. 82). Für weitere Ausführungen zum Thema s. *Ziele und Wege* (*Ends and Means*) Kap. XIII und XIV, und vor allem: *Die Ewige Philosophie* (*The Perennial Philosophy*).

¹³ Die Pforten der Wahrnehmung. Übers. von H. E. Herlitschka (München 1955). (*The Doors of Perception*, London: Chatto & Windus 1954).

direkte, scheint er uns selber gegeben zu haben. „Ich hielt es immer für möglich“, lesen wir am Anfang der Schrift, „daß ich, zum Beispiel durch Hypnose oder Autosuggestion oder mittels systematischen Meditierens oder auch durch das Einnehmen eines geeigneten chemischen Präparats, meinen gewöhnlichen Bewußtseinszustand so verändern könnte, daß ich fähig wäre, von innen her zu wissen, wovon der Visionär, das Medium, ja sogar der Mystiker reden.“¹⁴ Diese Stelle, so könnte man meinen, macht ziemlich klar, daß die ersehnte mystische Vision als religiöses Erlebnis in seinem Leben ihm doch versagt geblieben war. Um so merkwürdiger wirkt dann der angegebene Grund, warum er das Experiment unternommen hat. Kann er etwa die Hoffnung gehegt haben, sich durch diesseitig-materielle Mittel einen Eingang in die transzendente Sphäre zu erzwingen? Seine Erlebnisse unter der Wirkung des Rauschmittels hat er ausführlich geschildert – deswegen hatte er ja das Büchlein verfaßt. Wir lesen von visuellen Eindrücken, die „sehr verstärkt“ sind¹⁵, sogar von einem Sehen, „das ich nur als die sakramentale Schau der Wirklichkeit bezeichnen kann“, und von „einer Welt, wo alles von dem inneren Licht leuchtete und in seiner Bedeutsamkeit unendlich war“.¹⁶ Doch bleibt unklar, in welchem Sinn wir Ausdrücke wie „Inner Light“ oder gar „sacramental“ verstehen sollen – wie auch der Sinn des Titelwortes „perception“ unklar bleibt. „Perception“ ist ein Ausdruck, der in der englischen Sprache normalerweise als gleichbedeutend entweder mit „sinnlicher Wahrnehmung“ oder mit „Auffassungsvermögen“, bzw. „Einfühlungsvermögen“ gebraucht wird, sich also auf das Diesseits bezieht. Was aber war der wirkliche Gegenstand der „perception“, zu dem die Droge die „Tür“ geöffnet hat?

Huxley verfügte über geradezu enzyklopädische Kenntnisse der großen Religionen der Welt. Ohne Einsicht in das Wesen des religiösen Glaubens war er gewiß auch nicht. Und über die verschiedenen Probleme und Aspekte des religiösen Erlebnisses hat er ausführlich geschrieben. Dies alles beweist sein interessantes Werk *The Perennial Philosophy*, das eine mit ausführlichem, einsichtsvollem, oft recht autoritär klingendem Kommentar ausgestattete Anthologie aus den Schriften einer großen Anzahl der Heiligen und Weisen im Westen und im Osten bietet, die Zugang gefunden haben „zur göttlichen Wirklichkeit, welche das Wesen der Welt der Dinge, des Lebendigen und des Geistigen“ ausmacht. Der Überblick umfaßt Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Meister Eckhart, Fénelon, William Law als auch Lao Tse, die Bhagavad-Gita und Stellen aus mohammedanischen Schriften, ergänzt durch eine Bibliographie von über 120 Titeln. Und doch entsteht die Frage, was die in diesem Band sichtbar werdende, sehr ausführliche Tätigkeit der Forschung, der Sammlung, der Interpretation für Huxley selber bedeutet hat, inwiefern darin eigene religiöse Ansichten und Bedürfnisse zum Ausdruck kommen. Im Jahre 1946 ist *The Perennial Philosophy* erschienen, acht Jahre bevor er *The*

¹⁴ Ebd. 11 (a.a.O. 9).

¹⁵ Ebd. 21 (a.a.O. 18).

¹⁶ Ebd. 18 (a.a.O. 15).

Doors of Perception schrieb. Gerade daraus aber entsteht ein zweites Paradoxon, das uns ein Verständnis der geistigen Einstellung und Entwicklung Huxleys erschwert. Wie ist es möglich gewesen, daß ein Autor und Denker, der sich mit so viel Kenntnis und so viel Einsicht über Wesen und Probleme der Mystik geäußert hat, dennoch dazu kommt, Droge, Hypnose und Autosuggestion im gleichen Atemzuge mit systematischer Meditation als mögliche Wege zur mystischen Schau zu nennen, wie er es in *The Doors of Perception* an der oben zitierten Stelle tut; daß er Erlebnisse psychologischer, parapsychologischer und erkenntnistheoretischer Art als, wenn auch nur als Vorstufen gesehen, gleichartig mit religiös-mystischen Erlebnissen hat betrachten können?

Die kleine, 1956 erschienene Schrift *Heaven and Hell*, die Huxley selber in dem Vorwort als die Fortsetzung seines Büchleins *The Doors of Perception* bezeichnet hat, sollte auch kurz berücksichtigt werden. Zwar unterscheidet der Verfasser hier „visionäres Erleben“ und „mystisches Erleben“. So lesen wir: „Visionäres Erleben ist nicht dasselbe wie mystisches Erleben. Mystisches Erleben liegt jenseits des Bereichs der Gegensätze. Visionäres Erleben spielt sich noch immer innerhalb dieses Bereichs ab.“¹⁷ Weiter unterscheidet er zwischen zwei Arten von „visionärem“ Erleben, einer positiv-beglückenden und einer negativ-schrecklichen, die er auch als „Himmel“ und „Hölle“ bezeichnet, von denen diese, ob physisch oder psychisch bedingt, pathologischen Charakter hat und zum Beispiel von manchen Schizophrenen (im Gegensatz zu „gesunden Visionären“) durchgemacht wird¹⁸. Doch scheinen diese Ausführungen den Kern unserer Frage kaum zu berühren. Denn von mystischem Erlebnis ist nur wenig und ganz unpersönlich die Rede; und obwohl wir von einem „Jenseits der Vision“ (*the Other World of Vision*) lesen¹⁹, bleibt noch unklar, in welchem Sinn der Begriff „Jenseits“, bzw. die zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ hier gezogene Grenze zu verstehen ist. Man hat nämlich den Eindruck, daß Huxley, wohl unbewußt, mit dem Begriff „Jenseits“ zweierlei Bedeutungen verbindet, je nachdem, ob er an das von ihm als „visionär“ bezeichnete Erlebnis oder ob er an das „mystische Erlebnis“ denkt. Denn im ersteren Fall handelt es sich um eine Sphäre, in der zwar gewisse Änderungen, Erweiterungen des „normalen“ Bewußtseins zusammen mit einer Art Verklärung der Sinnenwelt erlebt werden können, in die man aber durch geeignete Mittel von sich aus, durch Selbsttätigkeit sich Eingang verschaffen kann; eine Sphäre also, die im eigentlich-transzendenten Sinn noch kein „Jenseits“ bildet, die (um mit Huxley zu reden) noch nicht „jenseits der Gegensätze“ liegt²⁰.

¹⁷ Himmel und Hölle. Übers. von H. E. Herlitschka (München 1957) S. 53 (*Heaven and Hell*. London: Chatto & Windus 1956, S. 52).

¹⁸ Ebd. 49–52 (a.a.O. 48–52).

¹⁹ Ebd. 27 (a.a.O. 27).

²⁰ Es sei hier auf die einleitende Diskussion bei R. C. Zaehner hingewiesen (*Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford 1957. Übers. von G. H. Müller: *Mystik, religiös und profan*. Stuttgart. Einfüh., Kap. I u. II). Zu diesem Werk, das ein viel umfassenderes Problemgebiet behandeln will, wurde der Verfasser durch Huxleys *The Doors of Perception* angeregt.

Schlußbetrachtung

Es wurde versucht, nicht so sehr Mängel bei Huxley aufzudecken als auf eine gewisse Diskrepanz hinzuweisen, die dem aufmerksamen Leser seiner Werke wohl zum Bewußtsein kommen muß. Zwei Fragen waren zu stellen. Die erste lautet: Was war eigentlich Huxleys Verhältnis zu seinen Mitmenschen, die es zu reformieren galt? Empfund er für sie die Liebe, ohne die jeder Reformversuch wohl zwecklos bleiben muß? An einer Stelle in *The Perennial Philosophy* schreibt er: „Wir können nur das lieben, was wir erkennen, und wir können nie das vollständig erkennen, was wir nicht lieben.“²¹ Hat Huxley die Menschen wirklich genügend erkannt? Die zweite Frage lautet: Was war eigentlich Huxleys Einstellung zur Religion, vor allem zur Mystik, mit der er sich so eingehend beschäftigt hat? Er hat über die Religion viel geschrieben und oft so, als ob er in ihr einen tiefen, ja den tiefsten Wert erkannt hätte. Schon 1927 lesen wir Worte von ihm, die noch nach mehr klingen als der Feststellung nackter Tatsachen: „Während der letzten zwei oder drei Jahrhunderte sind die Religionen des Westens offensichtlich in Verfall geraten. Freilich hat es sowohl ein Auf als ein Ab gegeben; aber die Abwärtsbewegung ist vorherrschend gewesen, mit der Folge, daß wir heutzutage in einer Epoche leben, die wahrscheinlich als irreligiöseste von allen in der Geschichte gelten kann.“²² Und es wäre gewiß verkehrt, auf ihn die Worte anwenden zu wollen, die er über Goya schrieb: „Die einzige Wirklichkeit, die er kannte, war die der ihn umgebenden Welt; und je länger er lebte, desto fürchterlicher schien diese Welt zu sein.“²³ Trotzdem bleiben Zweifel. Inwiefern waren für Huxley Religion oder gar Mystik nicht nur interessante Themen, sondern eigene, innere Erlebnisse?

Wollten wir nun schließlich seine Gesamteinstellung in christlicher Sicht betrachten, so würden wir wesentliche Unterschiede feststellen müssen. Was sein Endziel der „non-attachment“ betrifft, scheint er es als eine Art Loslösung so aufgefaßt zu haben, daß es in Gefahr kommt, zur völligen Bindungslosigkeit zu werden. Auch wird man wohl zu dem Schluß kommen müssen, daß bei aller Hellsichtigkeit, mit der er die moderne Gefahr der Denaturierung des Menschen (z. B. durch die Versuchung, eine totale Produktionswelt herzustellen) erkannt hat, er seinen Erlösungs- und Heilsweg nicht etwa durch Annahme der Gnade Christi, sondern durch ein System der reinen Selbsttätigkeit suchen und finden wollte.

²¹ Die Ewige Philosophie. Übers. von H. R. Conrad (Zürich 1949) S. 119 (London: Chatto & Windus 1946, S. 95).

²² Proper Studies; in dem Aufsatz *The Substitutes for Religion*; (London: Chatto & Windus 1927, S. 208. (Übers. Verf.)

²³ Themen und Variationen (1950); in dem Aufsatz: *Variationen über Goya*. Übers. H. Herlitschka. (München: 1952) S. 71 (Themes and Variations. London: Chatto & Windus 1950, S. 213–4).

Vom bleibenden Kindsein

Walter Strolz

Es ist schwer zu sagen, was sich im Vollzug des menschlichen Daseins eigentlich durchhält, wenn wir bedenken, wie vorläufig und gefährdet alles ist, was wir wollen und tun. Der Mensch spricht in seiner Geschichte in vielen Werken aus, und der Zug seiner Handschrift in Wissenschaft, Kunst und Technik ist ein einzigartiges Zeugnis für den Geist, der sich in ihm schaffend regt. Unsere Zeit im Ganzen und das Leben jedes einzelnen steht in einem bisher noch nie gekannten Ausmaß unter dem Machtanspruch der Wissenschaften, die das Antlitz der Erde verändert und die Völker in eine Welt-Geschichte zusammengeführt haben. Dieser Entwicklung kann sich niemand mehr entziehen; wer sich selbst und seine Lage verstehen will, ist gezwungen, sich dem zu stellen, was schon unaufhaltsam in Gang gekommen und bereits folgenreiche Geschichte geworden ist. Das überlieferte Weltbild der neuzeitlichen Naturwissenschaft ist durch die Revolution der Denkweise in der modernen Physik ins Wanken geraten und selbst die Kirche, die doch als die Hüterin des Überkommenen, der ewigen Werte und göttlichen Prinzipien gilt, geht daran, die durch die Wissenschaften veränderten Lebensverhältnisse näher in den Blick zu nehmen und sich zu fragen, wie die christliche Botschaft heute verkündet werden muß, wenn sie die Menschen im Andrang des Aktuellen überhaupt noch erreichen und treffen soll.

Seltsam ist nun, daß unmittelbar mit dieser eben nur angedeuteten Entwicklung, die das menschliche Wissens- und Bauvermögen zu triumphaler Entfaltung kommen ließ, zugleich Ungewißheit und Angst hervortreten. Dem menschlichen Machtzuwachs steht der Schwund ursprünglicherer Existenz Erfahrungen gegenüber, die aller Wissenschaft vorausliegen. Darin aber und durch ihre rätselvollen Tiefe hindurch erfährt sich der Mensch auch mitten im technischen Zeitalter, das die Selbstsicherheit und -gewißheit überall täglich steigern will, als der Fragwürdige schlechthin. Sobald sich nämlich unabweisbar in einem bestimmten Augenblick des Daseins die Frage nach dem Sinn des ganzen Geschehens und vor allen anderen Fragen die Frage nach dem Ursprung und Ziel des eigenen Daseins erhebt, rückt alles unter ein anderes Vorzeichen. Dann erscheint das Wort des Sophokles, mit dem das Chorlied der thebanischen Alten in der „Antigone“ beginnt:

„Ungeheuer ist viel, und nichts
Ungeheurer als der Mensch . . .“

in einem anderen Licht. Dann horchen wir auf und fangen an zu verstehen, was

es heißt, sterblich zu sein und einem staubverfallenen Geschlecht anzugehören. Aber in einem damit kann das Fragen wieder erwachen, und es ist möglich, daß uns ganz plötzlich durch eine Begegnung offenkundig wird, worin das vergessene Geheimnis unseres bleibenden Anfangs inmitten der flüchtigen Jahre beruht, die uns zu leben gewährt sind.



Dostojewskij berichtet in seiner 1877, also wenige Jahre vor seinem Tod erschienenen Erzählung „Der Traum eines lächerlichen Menschen“ von einem Mann, der bei sich beschlossen hatte, sich zu erschießen, nachdem ihm klar geworden war, daß es in der Welt keine Wahrheit gäbe und die Menschen nur nicht mutig genug seien, die Konsequenzen aus diesem furchtbaren Sachverhalt zu ziehen. In einer finsternen Novembernacht tritt er auf die Straße, um unwiderruflich zu handeln. Da begegnet er einem achtjährigen Mädchen, das in zerrissenen Stiefelchen und völlig durchnäßt in Verzweiflung nach seiner Mutter schrie.

„Ich kenne diesen Ton“ – heißt es bei Dostojewskij. „Obwohl sie keine Worte hinzufügte, begriff ich doch, daß ihre Mutter irgendwo im Sterben lag, oder sonst etwas dort bei ihnen geschehen sein mußte und daß sie hinausgelaufen war, um Hilfe für ihre Mutter zu finden. Ich aber folgte ihr nicht, im Gegenteil, bei mir setzte sich der Gedanke fest, sie wegzujagen. Zuerst sagte ich ihr, sie solle einen Schutzmann suchen. Sie aber faltete plötzlich die Händchen und lief schluchzend, außer Atem, mir zur Seite und wich nicht mehr von mir. Und da stampfte ich mit dem Fuße und schrie sie an. Sie stammelte nur: ‚Herr, Herr‘, dann verließ sie mich und lief hastig auf die andere Seite der Straße ... Ich stieg in meinen fünften Stock. Ich wohne als Mieter in einer Art Herberge. Mein Zimmer ist klein und ärmlich, das Fenster ist halbrund, wie in einer Dachstube. Ich habe einen mit Wachstuch überzogenen Diwan, einen Tisch, auf dem Bücher stehen, zwei Sessel und einen Lehnstuhl, der alt, sehr alt, aber bequem ist. Ich setzte mich, zündete die Kerze an und begann nachzudenken ... Warum habe ich denn dem kleinen Mädchen nicht geholfen? Einem, der sich gerade ermorden will, ist doch alles einerlei. Und doch, es war mir so, als könnte ich jetzt nicht sterben, bevor ich nicht etwas gelöst hätte. Kurz, jenes Mädchen errettete mich, weil ich mit diesen Fragen das Erschießen verschob.“

Was ist mit dem Helden aus Dostojewskijs Erzählung in dieser nächtlichen Begegnung mit einem Kinde vor sich gegangen? Etwas Alltägliches jedenfalls ist hier nicht geschehen; denn für den Menschen, von dem hier berichtet wird, hat es keinen Sinn mehr weiterzuleben, weil er durch ein langes, qualvolles Fragen zur Einsicht gelangt ist, daß es keine letzte, tröstende und rettende, alles durchfügende und erleuchtende Wahrheit gibt. Warum also soll er noch leben auf dieser Erde, wo doch die Menschen das Verhängnis der Sinnlosigkeit aller Dinge mit den ver-

schiedensten Mitteln abzustreiten versuchen, ohne es beseitigen zu können. Ein Mensch von diesem Schlag bringt sich also selbst in jene Grenzsituation, in der Leben und Tod unheimlich nah zusammenrücken. Und gerade in diesem Augenblick reißt ihn, der zum Äußersten entschlossen ist, ein weinendes Kind von seinem Vorhaben zurück. Was hat Dostojewskij wohl dazu veranlaßt, seiner Erzählung diese Wendung zu geben und seinem Helden nachher eine Vision des verlorenen Paradieses in prophetischem Weitblick zu schenken? Man kann natürlich sagen, das sei alles übertrieben und habe mit einem gesunden Menschenverstand nichts mehr gemein, solches Verhalten sei irgendwie krankhaft, psychopathisch und bezeichnend für den „Traum“ eines von der Epilepsie immer wieder heimgesuchten Dichters. Demgemäß könne diese Erfahrung höchstens als ein Zeugnis im übrigen Krankheitsbild angesehen werden, in sich aber trage sie keinen Verweis auf die menschliche Existenz, wie wir sie durchschnittlich erleben.

Nun, die entscheidende Frage ist gerade die, ob und inwieweit unsere alltäglichen Maßstäbe stimmen. Mit welchem Recht behaupten viele einfach, das und das sei abwegig, nur weil es sich in den selbstgebastelten Rahmen nicht fügt, in den sie die unermessliche Fülle des Wirklichen einfangen wollen: Zeigt dagegen nicht jeder Tag unseres eigenen Daseins und jede Stunde im Gang der Geschichte, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als unsere Schulweisheit sich träumt und daß hinter die Wurzeln unserer Gedanken und Gefühle keiner kommt? Müßten uns nicht die Abgründe, vor die uns die heutige Philosophie und Dichtung und in einem anderen Sinn auch die Wissenschaft stellt, uns behutsamer und langmütiger in das Einblick nehmen lassen, was ist und was es gibt? Der Sinn für die Vielschichtigkeit der menschlichen Existenz ist durch die Vorherrschaft des technischen und bloß rechnenden Denkens so abgestorben, daß weithin nur noch die Frage nach dem handgreiflichen Nutzen für die Urteilsbildung bestimmend ist. Damit aber kommt der Mensch überall dort, wo es um mehr als um die Befriedigung täglicher Bedürfnisse geht, nicht durch. Ein untrügliches Zeichen für diesen Zusammenhang der Dinge ist die Ruhelosigkeit des heutigen Menschen und seine Unfähigkeit, sich dem Anspruch der Stille auszusetzen, ohne die ein menschliches Leben gar nicht möglich ist. Daß dem so ist, erfährt der Mensch auch im Modus der Verneinung, das heißt, es gäbe das Gefühl der Langeweile, der schwindenden Begeisterung und des sinkenden Mutes, die Anfälligkeit für alle möglichen Verführungskünste gar nicht, wenn der verleugnete oder vergessene Wesensgrund des Daseins nicht noch aus aller Verschüttung spräche. Diese unauslotbare Tiefe ist da, und an ihrer Wahrheit werden alle Fluchtversuche zuschanden. Und selbst noch in der radikalsten Form der Verneinung, im Selbstmord, bezeugt der Mensch noch einmal mit eigener Hand, daß er sich selbst fragwürdig ist, daß er im Innersten seines Herzens schon mehr weiß, als er überhaupt aussprechen und einem andern mitteilen kann, daß er in Sehnsucht auch in der Finsternis handelt und daß selbst noch die namenlose Traurigkeit nicht ohne Verheißung ist.

Wir haben bisher allem Anschein nach nur von den negativen Erfahrungen der Sinnhaftigkeit der Welt gesprochen, ohne näher bedacht zu haben, woher wir kommen und was wir einmal gewesen sind. So fragen aber heißt der Zeit der Kindheit nachsinnen, jener süßen Kindheit, „die“ – um an ein Wort von Bernanos zu erinnern – „als erste aufsteigt aus den Tiefen einer jeden Agonie“. Es kann sein, daß uns an bestimmten Festen die Erinnerung an sie ergreift oder uns in den dunklen Stunden des Schmerzes das ferne Leuchten jener Ursprungsjahre trifft. Mitten in den Sorgen des Alltags kann uns der Anblick spielender Kinder entzücken oder die Frage eines Kleinen uns aufhorchen lassen. Das Kind in uns kann wieder aufstehen und auf uns zukommen, wenn uns sonst alle verlassen haben. Woher kommt es, daß die Dichter so vielstimmig und unwiderstehlich die Zeit der Kindheit beschwören. So z. B. Polyxenes, der König von Böhmen, in Shakespeares „Wintermärchen“, wo er der Knabenzeit gedenkt und sich zurückruft, wie er damals lebte:

„Zwei Buben, die nicht weiter vorwärts dachten,
 Als solch ein Tag wie heut sei morgen auch
 Und daß wir ewig Knaben blieben ...
 Wir waren Zwillingsslämmern gleich, die blökend
 Im Sonnenscheine miteinander spielten,
 Nur Unschuld tauschten wir für Unschuld, kannten
 Des Unrechts Lehre nicht, noch träumten wir,
 Man täte Böses, lebten wir so weiter
 Und stieg nie höher unser schwacher Geist
 Durch heißes Blut, wir könnten kühn dem Himmel
 Einst sagen: ‚Frei von Schuld‘ – die abgerechnet,
 Die unser Erbteil.“

Und warum spricht Dostojewskij in seinen Werken immer wieder von den Kindern gerade an jenen Stellen, die widerhallen vom Wogenschlag uralter Menschheitsfragen? „Durch die Kinder wird die Seele geheilt ...“ heißt es im Roman „Der Idiot“. Und der Atheist Kiriloff in den „Dämonen“ setzt die Liebe zu den Kindern der Liebe zum Leben schlechthin gleich. Was bewegte François Mauriac, als er anlässlich der Verleihung des Nobelpreises sagte: „Wer von dem Bösen erfaßt ist, ist es auch von der Reinheit, von dem Kindsein. Es tut mir leid, daß die Kritiker und die allzu hastigen Leser die Stellung des Kindes in meinen Romanen übersehen. Ein Kindertraum bildet den Schlüssel zu allen meinen Büchern.“



Der Geist der Kindheit ist der Geist des Anfangs und der Morgenfrühe unseres Lebens. Die Dichter und Denker als die Hüter der Geheimnisse des Menschen preisen dieses sanfte und doch so mächtige Licht von Jahrhundert zu Jahrhundert. Es

ruft den Menschen zurück in die Erfahrung einer Geborgenheit, über der das gütige und milde Antlitz der Liebe wacht. Als Kind ist der Mensch noch in ganz natürlicher Weise fromm, froh, weil er noch nichts weiß von der Zerrissenheit der Welt und der Bosheit, die aus dem eigenen Herzen aufsteigt. Die Zeit der Kindheit ist die Zeit des Aufenthaltes an den Ursprungsorten des Daseins; zunächst im Schoß der Mutter – in diesem wunderbaren Mysterium, wo ein sterbliches Geschöpf der Welt und allen ihren Schicksalen entgegenwächst, dann im Vaterhaus, in dem der Umgang mit den Dingen anfängt und die Sprache aufzublühen beginnt und die kindliche Fragekraft erwacht und überall dort, wo um das Kind herum Heimat ist und es das stille Walten der Liebe erfährt. Das Kind sieht mit einfältigen Augen, daß alles wahr ist. Von diesen Erfahrungen, die durch keine anderen ersetzbar sind, spricht Kardinal Newman in einer Predigt, in der er die Gegenwart Gottes im Kindsein erläutert und dann sagt:

„Die Einfachheit der kindlichen Vorstellungs- und Begriffswelt, seine Bereitschaft, alles zu glauben, was ihm erzählt wird, seine ungekünstelte Liebe, sein offenes Vertrauen, die Anerkennung seiner Hilflosigkeit, seine Unkenntnis des Bösen, sein Unvermögen, die Gedanken zu verbergen, seine Genügsamkeit, sein schnelles Vergessen des Verdrusses, seine Bewunderung ohne Begehren und vor allem sein ehrfurchtsvoller Geist, der alle Dinge der Umwelt als wunderbar ansieht, als Zeichen und Abbilder des Einen Unsichtbaren, sind in ihrer Gesamtheit ein Beweis dafür, daß es sozusagen erst jüngst noch ein Besucher in einer höheren Welt gewesen ist.“

In solchen und ähnlichen Erfahrungen und Gedanken treffen wir auf die reine Helle der Einfalt des Herzens, die zum Wesen des kindlichen Gemüts gehört, das darin dem Weltgeheimnis innig verbunden ist. Das Kind verläßt sich nicht auf sich selbst; seine eigentümliche Macht besteht in seiner Hilflosigkeit, sie beruht im völligen Angewiesensein auf die das Haus der Liebe bauenden Eltern, aus deren sorgender Hand das Kind alles Gute und Wahre empfängt. Es muß in diesen bergenden Raum eingelassen sein und darin dem Zusammenspiel von Himmel und Erde begegnen können, sonst lernt es allzufrüh die ganze Widersprüchlichkeit des Menschen und der Welt kennen, in der er wohnt. Das Kind hat dann später, wenn es einmal aufgerufen ist, in eigener Verantwortung sein Leben zu gestalten, in der Stunde der Bedrängnis oder in den Tagen, die verdunkelt sind durch das Leid und die Ohnmacht des bloß menschlichen Könnens nicht einmal die Möglichkeit, Kraft zu schöpfen aus der Erinnerung an die seligen und so herrlich in eins gefügten Tage der Kindheit. Deshalb gibt es keine Erinnerungen, die für den Menschen später wertvoller sind als die an das Elternhaus. Was hier an Samenkörnern der Wahrheit ausgestreut wird in das kindliche Herz, dringt tief und unvergeßlich darin ein. Umgekehrt aber ist das, was Vater und Mutter dem Kind in der Zeit der größten Offenheit des Menschen für die göttlichen Dinge nicht geben, später kaum mehr

nachzuholen. Vergessen wir aber nicht, daß dem Reifwerden selbst nach einem Wort von Bernanos, das er wenige Monate vor seinem Tode niedergeschrieben hat – „viel natürliche Kraft der Kindheit innewohnt – glauben Sie mir, es ist ein Vertiefen der Kindheitserlebnisse. Doch um die Kindheit zur Reife zu bringen, um ihre Erlebnisse zu vertiefen, muß man beides richtig einzuschätzen vermögen. Und zwar muß das reife Alter nach der Kindheit beurteilt werden, nicht umgekehrt. Helden und Heilige waren Menschen, die nie die Kindheit hinter sich ließen: innerhalb ihrer wurden sie größer und größer und reiften zu ihrem Schicksal heran.“

Es gibt Menschen, die das süße Lichte der Kindheit vor dem Selbstmord gerettet hat, und es gibt Menschen, die den Frieden mit sich selbst nicht mehr gefunden haben und verzweifelt sind, weil sie in ihrer Not dem Kind in der Tiefe ihres eigenen Wesens nicht mehr begegnet sind. Die elterliche Liebe muß daher selber im Geheimnis des lebendigen Gottes verwurzelt sein, sonst vermag sie dem Kind das gar nicht zu schenken, für dessen Empfang es seiner Natur nach ausgerichtet ist. Die Eltern müssen ihr Dasein in Glaube und Erkenntnis auf einen göttlichen Sinn hin leben, weil sie sonst immer hinter dem Kind zurückbleiben und nicht vermögen, ihm ohne Angst und geraden Sinnes in seine strahlenden Augen zu blicken. Je klarer und entschiedener die Eltern selbst den göttlichen Ursprung und das Geschenkhafte alles Lebens bezeugen, um so mehr wird jene Freude alle erfüllen, die sich vom heiligen Feuer der Kindheit nährt.

Noch in einer anderen Weise aber müssen wir heute dem bleibenden Kindsein des Menschen nachdenken. Man sucht zwar in unseren Tagen in der Psychologie und Pädagogik das Kind wieder etwas mehr in seiner eigenen Welt aufzusuchen und von dorthier zu verstehen. Doch wird dabei gerne übersehen, daß diese Wissenschaften selbst weithin dem Weg des rechnenden und analysierenden Denkens folgen, das kennzeichnend ist für den Grundzug der Wissenschaften überhaupt, wie sie sich im Laufe der Neuzeit herausgebildet haben. Psychologen und Pädagogen verhalten sich oft so, als ob man die kindliche Welt mit den Mitteln zerlegender Hilfswissenschaften „hintergehen“, damit in den Griff bekommen und schließlich in eine Anthropologie einbauen könnte. Dieses wissenschaftlich bestimmte Verhalten gegenüber dem Kind ist die Folge einer Denkweise, die nichts mehr von den unaussprechlichen Ursprungsgründen des menschlichen Daseins weiß. Sie geht von der ungeprüften Voraussetzung aus, daß das Spätere mehr als das Frühere sei und sich ein Sachverhalt als ein definitorisch erkannter über die Erfahrung der noch ungeschiedenen Einheit erhebe. Das aber ist ein fundamentaler Irrtum; denn wer nicht frei geworden ist für die denkerische Erfahrung, daß die Wissenschaften selber auf Gegebenheiten und Entscheidungen zurückführen, die wissenschaftlich nicht einzuholen sind, erblickt nichts vom Wesenhaften und Bleibenden in der Menschlichkeit des Menschen.



Wir hätten die Grundmelodie in unserem Thema noch nicht gehört, wenn wir im letzten Teil dieser Meditation nicht an das Kindsein im Blick auf die Grundverfassung des Menschen dächten.

Das Kind repräsentiert den Menschen im Kern seines Wesens. In seiner radikalen Verwiesenheit auf die andern ist es das Urbild menschlicher Existenz überhaupt, deren eigentliche Auszeichnung die seinsbegründete Kindschaft des Geschöpfes ist. Es sieht zunächst nur so aus, als ob der erwachsene, sich selbst durchbringende Mensch aus und für sich lebe und aus dem Land des Kindseins ausgewandert sei. Was er dabei aber auch schaffen mag, ob es nun tägliche Gebrauchsartikel oder Raketen zur Eroberung des Weltraums sind, spielt für den Wesenszusammenhang der Sache keine Rolle; denn dem tiefer dringenden Auge des Geistes öffnet sich unter dieser Oberfläche eine ganz andere Welt, nämlich das Kindsein als das entscheidende Merkmal unserer Existenz. Alles, was der Mensch ist, hat und kann, ist und vermag er aus der Erfahrung des Nachdenkens her gesehen nicht aus sich, sondern er hat es immer schon empfangen, gehört und vernommen. Weil er Geschöpf ist und doch als das Ebenbild Gottes erschaffen und zu seinem Ruhme gebildet, wie es beim Propheten Isaias heißt, kommt der Mensch nur durch die Empfängnis der Wahrheit und des Guten zu sich, so daß er immer nur – in den verwegenen planetarischen Experimenten der Technik ebenso wie im großen Kunstwerk – ein Erfinder dessen bleibt, was schon ist.

Das Kindsein verstehen aber heißt zuletzt, das Dasein des Menschen in seinem religiösen Wesen enthüllen. Indem uns Gott selbst im unergründlichen Geheimnis seiner freien Selbstkundgabe in sein dreifaltiges Leben hineingerufen hat und in seinem fleischgewordenen Sohn für immer unser aller Bruder geworden ist, haben wir den Geist der Kindschaft empfangen, indem wir rufen: Abba, Vater (Röm 8, 15). So hat Gott der Vater in Jesus Christus den Menschen auf dieser vergänglichen Erde auf eine Weise heimgesucht, die alles Begreifen übersteigt. Jetzt ist der Geist der Kindschaft ausgegossen über alles Fleisch, und der ganze Kosmos schwingt darin, und es ist nicht mehr möglich, daß alles in den Abgrund der Vaterlosigkeit zurücksinkt. Der Mensch hat zwar, weil ihn Gott als freies Wesen wollte, die Möglichkeit, jenen, der in Sein Eigentum kam, nicht aufzunehmen. Aber er bleibt auch so noch unentrinnbar innerhalb des Horizontes der Kindschaft; denn alle, die das Vaterhaus verleugnen und ausziehen in die Wüsten der Rebellion und alle, die es vergessen möchten aus düsteren Antrieben, bleiben in seinem Kraftfeld und sind gerade als „verlorene Söhne“ die, denen der Vater an den Toren des Hauses Tag und Nacht in huldreicher Langmut seine Arme entgegenstreckt.

Das Kindsein ist nach dem Wort der christlichen Botschaft das tiefste und höchste Wahrzeichen allen Menschentums. Der Geist der Kindheit ist unzerstörbar, und seit der Sohn Gottes Mensch geworden ist, sind und bleiben wir, wie der Apostel Paulus sagt, „Kinder der Verheißung“. So werden die glücklichen Erfahrungen unserer Kindheit hineingenommen in das gott-menschliche Geheimnis alles dessen,

was ist, und unser „Kinderglaube“ verliert jeden Hauch von Vergeblichkeit. Ja, es kann geschehen, daß wir, wenn wir älter werden, wieder zu ihm zurückkehren. So wie Arthur Rimbaud, der nach einem abenteuerlichen und von Irrtümern beschatteten Leben sterbend bekennt:

„Was dich deine Mutter lehrte: der kleine Katechismus, die Krippe, die Erstkommunion, alles ist wahr, du hast zu Beginn auf einmal die ganze Wahrheit empfangen, und du hast sie im Verlauf des Weges verloren.“

Weil das Kind in seinem Fühlen und Denken noch unbefleckt ist und in seiner Unschuld die Gnade, alles eigene Verdienst in sich verzehrend, unmittelbar mächtig ist, kann es geschehen, daß uns seine lautere Existenz in einer Welt, die in einem ruhelosen, den Himmel verfinsternden Titanismus wie besessen nur um sich selber kreist, gleich einem Boten aus einer anderen, göttlich geeinten und fried samen Welt ist.

Wir sind ausgegangen von der Erkenntnis, daß angesichts der Vorläufigkeit der menschlichen Existenz das Bleibende in ihr sich tief verberge. Dies ist eine Erfahrung, die schon vor Jahrtausenden von den Menschen gemacht wurde, in unserer Zeit aber droht sie ganz zurückzutreten vor den Werken einer Welt, die drauf und dran ist, Natur und Menschheit in eine einzige, ins Riesenhafte gesteigerte Produktions- und Verbraucherstätte zu verwandeln. Gewiß, auch das ist ein sinnvolles Geschehen im Zug heutiger Geschichte, aber nur so lange, als der Geist der Kindheit wach bleibt und die Säfte des Ursprungs unaufhörlich in uns kreisen und auf- und niedersteigen. Der Mensch ist nicht sein eigen; denn im letzten hat er alles, was er ist und tut, empfangen. Und nur dort, wo menschliche Gedanken und Taten auch immer etwas von dieser anfänglichen Begabung durchscheinen lassen, wirken sie fruchtbar und lebenerweckend.

Der Mensch, der in diesem Sinne kindlich und dankbar gestimmt bleibt, ist den Prüfungen, denen das menschliche Dasein so oder so ausgesetzt ist, nicht verloren. Ebenso vermag er den Krisen standzuhalten, die von der gegenwärtigen Geschichte ausgehen, weil er sich ein einfältiges Herz bewahrt hat, also im Innersten ein Kind geblieben und demgemäß im Zuspruch täglich neu erfahrener Gnade unüberwindlich ist.

Um die Religionsfreiheit

Zur Diskussion des Konzils

Hans Wulf SJ

Niemand, der die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den Mächten und Ideen des Liberalismus im 19. Jahrhundert kennt, wird darüber verwundert sein, daß das Problem der Religionsfreiheit auf der dritten Sitzung des zweiten Vatikanischen Konzils aufs heftigste diskutiert worden ist. Konservative Konzilsväter und ihre Theologen machten den Fortschrittlichen den Vorwurf, sie nähmen die Beweise in dieser Sache vor allem aus der modernen personalistischen Philosophie und einem säkularisierten Staatsverständnis, weniger aus der Lehre der Kirche; ja, sie hätten ihre, der Kirche, Tradition ins Gegenteil verkehrt. Denn Religionsfreiheit als ein Recht, nach dem eigenen Gewissen zu leben, auch wenn es in religiöser Hinsicht irrt, und die eigene (auch irrige) Religion öffentlich zu bekennen, könne es nach katholischer Glaubensüberzeugung nicht geben. Dem Andersgläubigen sei allerdings unter Umständen aus streng sittlicher Verpflichtung Toleranz zu gewähren.

Diese Väter scheinen, zumal unter Zugrundelegung der kirchlichen Tradition des 19. Jahrhunderts, recht zu haben. In diesem Jahrhundert mußte sich die Kirche bekanntlich mit einem aufklärerischen Liberalismus, der betont und kämpferisch antiklerikal, antikirchlich und sogar antichristlich war, auseinandersetzen. Das geschah leider aufs Ganze gesehen rein negativ¹. Man setzte sich nicht eigentlich unterscheidend-kritisch mit den Ideen von 1789 auseinander; man blieb den alten Ideen und feudalen Institutionen, dem Bündnis von Thron und Altar verhaftet, dachte konservativ und handelte zunächst und auf weite Strecken restaurativ. So schrieb Gregor XVI. in seiner Enzyklika „Mirari vos“ (1832): „Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit (gemeint ist der religiöse Indifferentismus der Aufklärer) fließt jene törichte und irrige Meinung – oder besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet den Weg jene übervolle und maßlose Freiheit der Meinungen, welche zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache sich weitherum verbreitet. Dabei gibt es manche, die mit größter Unverschämtheit behaupten, daß die Religion aus ihr gewisse Vorteile ziehe.“² Mit diesen und ähnlichen kirchlichen Dokumenten der damaligen Zeit begründete die konservative Gruppe ihre Meinung und warf so ihren Gegnern Unkirchlichkeit vor.

¹ R. Aubert, Der Syllabus, in dieser Zschr. 175 (1964/65), 1 ff.

² Zitiert nach Marmy, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau (Freiburg/Schweiz 1945) Nr. 16.

Der gemeinsame Ausgangspunkt

Der konservativen wie der fortschrittlichen Gruppe ist ein und dasselbe in der Offenbarung begründete Menschenverständnis zu eigen. Beide verstehen den Menschen als ein Geschöpf Gottes, das ursprünglich zur unmittelbaren Teilnahme am göttlichen Leben berufen wurde, sich in der Sünde dieser Berufung versagte, durch die erlösende und heiligende Tat Christi aber das anfängliche Gottesverhältnis der Substanz nach wiedergewann, ein Verhältnis, das sich, den Anfang überbietend, „wunderbarer erneuernd“ sagt die Liturgie, im endzeitlichen Zustand des himmlischen Lebens vollenden soll. Auf dieses Leben hin ist jeder Mensch unterwegs. Darauf bezieht sich, trotz und in aller Sündhaftigkeit des menschlichen Daseins, seine begnadete Existenz, daraufhin ist er in seiner Ur-Dynamik ausgerichtet.

Diesem auf Gott hin bezogenen menschlichen Leben sind jene sittlich-religiösen, durch die Offenbarung Gottes in Christus erhellten und von der Kirche verbindlich verkündigten Normen mitgegeben, die der Freiheitstat des einzelnen vorgegeben und aufgegeben sind. Die sittlich-religiöse Ordnung ist demnach im von Gott geschaffenen und begnadeten Sein verwurzelt und von daher objektiv-inhaltlich bestimmt. Erkannt werden die vorgegebenen Normen im Gewissen des einzelnen, in jenem in der Freiheitserfahrung des Menschen sich aktuiierenden und in seiner Personmitte wurzelnden begnadeten Organ, in der sich der Mensch seiner sittlich-religiösen Verantwortung hinsichtlich seiner Selbstverwirklichung konkret bewußt wird. Dem eindeutigen und sicheren Spruch des Gewissens ist unbedingt zu folgen³. Dieses hat sich allerdings streng am Gesetz der Sache selbst zu orientieren. Die Ordnung des Sittlich-Religiösen ist demnach in der Einheit zweier aufeinander bezogener Momente konstituiert, der objektiv-inhaltlichen Norm und des persönlich-subjektiven Gewissens. Damit ist grundsätzlich die Front gegen jeden „Subjektivismus“ und „Relativismus“ des Sittlichen, also auch gegen jeden religiösen „Indifferentismus“ bezogen. Die Pflicht, dem Spruch des an die sittlichen Normen gebundenen Gewissens zu folgen, auch wenn es einzelne dieser Normen schuldlos verfehlt, bedingt das Recht, und damit den Freiheitsraum, in keinem Fall gegen diesen Gehorsam handeln zu müssen, ja diesem Spruch gehorsam sein zu dürfen, soweit dadurch nicht die Rechte Dritter oder einer Gemeinschaft verletzt werden.

Religionsfreiheit ist Gewissensfreiheit in bezug auf die religiöse Dimension des menschlichen Lebens und schließt so notwendig einen sichtbaren und sozialen Aspekt ein. In der „Erklärung über die Religionsfreiheit“, die in der dritten Sitzungsperiode dem Konzil vorgelegt worden ist, wird ausdrücklich nur die innermenschlich-soziale Seite dieser Freiheit behandelt. Man wollte offenbar jeden Schein von „Indifferentismus“ in dieser Sache vermeiden. Das Problem entsteht nun dadurch,

³ Thom. Aq. 2 1 q 19 a 5 ad 2; 2 2 q 60 a 4 ad 2; De ver q 17 a 4 ad 1.

daß die objektiv-normative und die persönlich-subjektive Seite des Sittlich-Religiösen ohne Schuld des einzelnen auseinanderfallen können und es so den Gewissensirrtum gibt. Nicht streitig ist es hinsichtlich einer solchen Situation, daß jeder moralisch verpflichtet ist, seinem eigenen Gewissen zu folgen, strittig allein ist es, ob die moralische Verpflichtung auch dem schuldlos irrenden Gewissen zu folgen, ein persönliches Recht derart begründet, daß diesem im Bereich des Öffentlichen und Gesellschaftlichen eine Pflicht entspricht. Anders formuliert: Eignet der objektiven Ordnung ein Vorrang vor der subjektiven des persönlichen Gewissens oder umgekehrt? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich die rechtliche Seite der Religionsfreiheit.

Die normativ-objektive Betrachtung des Problems

Die konservative Gruppe schaut fast ausschließlich auf die der Freiheit des Menschen vorgegebene und ihn verpflichtende objektive Ordnung und behauptet, nur wer ein richtig informiertes Gewissen habe, könne im eigentlichen Sinn ein Recht auf Religionsfreiheit besitzen. Nur ein solcher habe für sich selbst und für seine religiöse Gemeinschaft ein Recht, von jedem privaten und öffentlichen Zwang hinsichtlich der Ausübung seiner Religion frei zu bleiben. Dieses Recht komme demnach nur, weil allein objektiv und subjektiv in der religiösen Wahrheit seiend, dem katholischen Christen und der katholischen Kirche zu und eben nicht den Nicht-Katholiken. Denn ein subjektives Recht könne es nur geben, weil und wenn es in der objektiven, in der Sache selbst ruhenden Rechtsordnung gründe. Nur im Umgreifenden einer solchen Ordnung könne der einzelne ein Rechtssubjekt sein. Wer anders dächte, würde Wahrheit und Irrtum gleichsetzen und in der Praxis nur Verwirrung und Unordnung stiften. Mit diesem Argument lehnt z. B. Kardinal Ottaviani das Recht auf Religionsfreiheit für den religiös Irrenden ab: „Gleich wie man in allem die Wahrheit suchen muß, so vor allem in den göttlichen Dingen; und gleich wie es eine Sache der Unverständigen ist, die Wahrheit mit dem Irrtum gleichzusetzen, ebenso (unverständlich wäre es) die irrigen Religionen und die wahre für gleich zu halten.“⁴ Mit solchen Sätzen wird selbstverständlich nicht die allgemein angenommene kirchliche Lehre angetastet, daß man auch dem schuldlos irrenden Gewissen folgen müsse. Diese Ansicht wird sich selbstverständlich auch für die Tolerierung des religiösen Irrtums einsetzen oder genauer: des irrenden Menschen, auch sofern er irrt. Eine solche Toleranz duldet unter Umständen auch einen in der Öffentlichkeit und mit angemessenen Methoden verbreiteten Irrtum. Sie bejaht aber nicht ein Recht des Irrenden, sondern leugnet es ausdrücklich. Rechte wären in der Tat ja nicht nur zu tolerieren, sondern von jedermann zu respektieren.

⁴ Institutiones Juris Publici Ecclesiastici (Rom 1936) II. 268, 3.

Grenze der in diesem Sinn tolerierten Religionsfreiheit ist für die Konservativen das konkrete Gemeinwohl einer staatlich verfaßten Gesellschaft. Dieses verlangt vor allem den Schutz, die Förderung und unter Umständen das Aufeinanderabstimmen der Rechte aller. Um den Mißbrauch des Gemeinwohltitels durch seine Identifizierung mit einer willkürlich gesetzten „Staatsräson“, z. B. totalitärer Mächte, nach Möglichkeit zu verhindern, wird – im Unterschied zum ersten – im neuen konziliaren Vorschlag als Grenze der Religionsfreiheit die fundamentale Verletzung des Ziels der Gesellschaft, d. h. die Verletzung „des Gesamts jener Bedingungen des sozialen Lebens, die dem Menschen zur volleren und leichteren Erfüllung seines eigenen Wesens und zur Achtung der allen Menschen von Gott verliehenen unabdingbaren Rechte helfen“, genannt. Allerdings geht die konservative Gruppe hier noch entschieden weiter. Sie ist der Ansicht, daß auch der Staat als solcher und mit seinen Mitteln den rechten Glauben verteidigen und zu fördern habe. Sie vertritt klar die These, daß nur im „Glaubensstaat“, selbstverständlich nur des rechten Glaubens, die gottgewollte Ordnung verwirklicht werde. Zusammenfassend kann gesagt werden: Glaubensfreiheit als unter Umständen tolerierte Freiheit wird bejaht; es wird aber verneint, daß sie auch vom Irrenden rechtens zu fordern sei. Diese Lehre befindet sich im Einklang mit der von Leo XIII. im Rundschreiben „*Libertas praestantissimum*“ (1888) dargelegten Lehre: „Obgleich sie (die Kirche) nur der Wahrheit und Sittlichkeit Rechte zuerkennt, so hat sie doch nichts dagegen, daß die öffentliche Gewalt etwas duldet, was der Wahrheit und Gerechtigkeit zuwiderläuft, wenn es sich darum handelt, ein größeres Übel zu verhindern oder ein wahres Gut zu erlangen oder zu schützen. Selbst der unendliche, gütige Gott, der alles kann, duldet in seiner weisen Vorsehung manches Übel in der Welt, teils damit nicht größere Güter verhindert werden, teils damit nicht noch größere Übel entstehen.“⁵

Die personal-subjektive Betrachtung des Problems

Gemeinsam ist für die Gruppe der „Traditionalisten“ wie der „Fortschrittlichen“ in der Diskussion über die Religionsfreiheit der Ausgangspunkt: Der Mensch wird als Geschöpf und Ebenbild Gottes verstanden, dem er sich selbst aus Gnade geschenkt hat. Die Akzente in diesem gläubigen Verständnis vom Menschen werden aber jeweils verschieden gesetzt. Für die „objektivistisch“ denkende Gruppe ist der Mensch sozusagen nur ein, wenngleich das entscheidende Moment in einer ihn umgreifenden gottgesetzten Schöpfungs- und Gnadenordnung; für die „subjektivistisch“ denkende ist er vorbetont Person, die als solche der Welt gegenübersteht und diese auf sich bezieht. Der Mensch ist ein (relativ) in sich selbst stehendes, um sich selbst wissendes, über sich selbst in Freiheit verfügendes Subjekt. Er ist als

⁵ Zitiert nach Marmy Nr. 125.

Mensch unter Menschen jene Mitte, von der her die Welt als eine menschliche entworfen wird. In der Gestaltung einer solchen Welt, die als geschichtliche und naturale der Freiheit des einzelnen vorgegeben ist, wird der Mensch wachsend er selbst. Seine ihm überantwortete Existenz hat er gemäß dem Spruch seines eigenen Gewissens, das nicht etwas am Menschen, sondern Moment seiner Personmitte selber ist, zu realisieren. So und nur so übernimmt er die auf Gott hin ausgerichtete Dynamik seines „Herzens“, öffnet sich ihm darin und gewinnt von ihm her die übernatürliche Fülle seines Seins. Das gilt auch noch von jenen Taten, die aus einem schuldlos irrenden Gewissen gesetzt sind. Diesen Sachverhalt deutete Kardinal Bea so: „Der in gutem Glauben Irrende will persönlich das Sittengesetz erfüllen und erfüllt es auch wirklich und damit den Willen Gottes, wenn auch nur einschlußweise und nur so, wie es ihm konkret möglich ist, d. h. nach dem Urteil seines Gewissens, das er sich nach besten Kräften gebildet hat und darum nach einem guten Gewissen, auch wenn die Urteile dieses Gewissens objektiv falsch sind.“⁶

Der moralischen Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, entspricht ein Recht des so gewissensmäßig Handelnden auf dieses Handeln. Es ist ein subjektives, ein persönliches, ein unabdingbares und allgemeines Menschenrecht, das sich auch, wenngleich unter der Berücksichtigung des Gemeinwohls, greifbar im zwischenmenschlichen Bereich auswirken muß und darf. Von daher gehört die Religionsfreiheit zu den fundamentalsten Menschenrechten, deren Nichtanerkennung schweres Unrecht in der objektiven Rechtsordnung wäre. Die Gruppe der fortschrittlichen Konzilsväter weiß sich in ihrer Ansicht durch Johannes XXIII. bestätigt, der in seinem Rundschreiben „Pacem in terris“ (1963) erklärte: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁷ Mit Recht bezeichnet A. Ebner diesen echten Lehrfortschritt mit dem Satz: „Von der Toleranz zur religiösen Freiheit.“⁸

Diskussion der Argumente

Um in der gewiß nicht unproblematischen Frage der Religionsfreiheit zu einem richtigen Urteil zu kommen, wollen wir die Beweisführung beider Parteien bezüglich ihres geistesgeschichtlichen und theologischen Hintergrundes prüfen. Die konservative Gruppe versteht sich in der Sache Religionsfreiheit zunächst als Verteidi-

⁶ A. Bea, Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gemeinschaft, in dieser Zschr. 173 (1963/64), 321 ff.

⁷ Herder-Bücherei 156, 90. Über die Worte: „ad rectam conscientiae suae normam“, entstand ein Disput. Ist das Wort „recta“ in einem objektiven Sinn zu deuten oder im Sinn von „sorgfältig“ gebildet, also auch von einem Gewissen, das auf die Wahrheit der Sache hinzielt und diese trotzdem schuldlos und unüberwindlich verfehlen kann? Die zweite Deutung scheint allein der Intention des Papstes zu entsprechen. Das geht aus dem Zusammenhang des Textes hervor, in dem es um die allgemeinen Menschenrechte geht. Dazu kommt noch, daß hier ganz offenbar auf Artikel 18 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) der UNO angespielt ist, in der als Subjekte allgemeiner Menschenrechte nicht nur Menschen eines objektiv-richtig gebildeten Gewissens gemeint sind.

⁸ Orientierung 28 Nr. 18, 202.

gerin der kirchlichen Tradition und kann sich mit einigem Recht auf jene Dokumente berufen, in denen sich das Ergebnis der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. Die „Fortschrittlichen“ wandten dagegen ein, diese Dokumente seien sehr sorgfältig, nämlich unter Berücksichtigung der bestimmten Adressaten mit ihren weltanschaulichen und politischen Tendenzen in einer einmaligen historischen Stunde, auf ihren eigentlichen überzeitlichen Lehrgehalt hin zu prüfen. Sie bezögen sich vorwiegend auf die sachlich-objektive Seite des Problems, auf die Notwendigkeit, das Gewissensurteil am Gesetz der Sache, hier an der gottgesetzten Ordnung, zu bilden. Es würde darin vor allem – und das mit vollem Recht – jeglicher religiöse Indifferentismus verworfen. Dem ist nur zuzustimmen. Selbst ein so entschiedener Verteidiger des Syllabus wie Florian Riess äußerte schon vor fast 100 Jahren hinsichtlich der Deutung dieses Dokuments: „Zuerst muß man genau wissen, in welchem Sinn ein Satz verdammt ist, und hier genügt es häufig nicht, bei dem natürlichen Wortsinn stehen zu bleiben, sondern man muß auf die Quelle, aus welcher die verdamnte Lehre geschöpft ist, zurückgehen ... Hat man die Bedeutung der verdamnten Sätze erforscht, so ist der erste Schritt, die Erkenntnis, in welchem Sinne sie von der Kirche verurteilt sind, möglich. Ist dieser festgestellt, dann läßt sich der zweite Schritt tun zur Ermittlung der entgegenstehenden Kirchenlehre.“⁹ Mit anderen Worten: Die historische Sicht ist für die Erklärung immer zu beachten. Die grundsätzliche Maxime ist zumeist in einer geschichtlich bedingten und begrenzten Aussage eingeschlossen und kann oft nur unter Schwierigkeiten ans Licht gebracht werden.

Überdies ist es notwendig, die genauere theologische Wertung der angeführten Dokumente zu bedenken. Gewiß weiß man theoretisch, daß es sich hier nicht um unfehlbare, weil letztinstanzliche Lehraussagen der Kirche gehandelt hat; im praktischen Argumentationsverfahren vergißt man das aber zu leicht und läßt keine Diskussion über die glaubensmäßige Gültigkeit der als theologischen Beweis beigebrachten Sätze mehr zu. Man sollte ruhig zugeben, daß sie auch objektiv Irriges enthalten. Endlich sollte man sich darüber freuen, daß es einen echten Lehrfortschritt in der Kirche gibt, in ihr, die als geschichtliche Gemeinschaft wesensnotwendig nur in der Geschichte in wachsender Ausdrücklichkeit auch erkenntnismäßig zu sich selber kommt.

Als zweites Argument gegen die Meinung der Fortschrittlichen brachten die Konservativen den Satz vor, daß das Recht auf Religionsfreiheit auch für die objektiv Irrenden den schlechthinigen Unterschied von Wahrheit und Irrtum aufhebe. Der Irrtum könne keine Rechte haben. Auf diese Argumentation hat schon vor Jahren Max Pribilla überzeugend geantwortet: „Religionsfreiheit, recht verstanden, besagt nicht Schutz des Irrtums – der Irrtum als solcher verdient keinen Schutz, da er in sich etwas Verkehrtes ist –, sondern Schutz des irrenden Menschen,

⁹ Stimmen aus Maria Laach 1 (1865) 110.

der nicht gehindert werden soll, nach seinem Gewissen Gott zu dienen. Auch das irrende Gewissen legt Pflichten auf und verleiht dementsprechend Rechte.“¹⁰ Es ist leicht einzusehen, daß nur eine Person Rechtssubjekt ist und sein kann, nicht aber die Abstraktion einer logischen Wahrheit oder eines logischen Irrtums. Damit aber entfällt die Grundlage der dargelegten Argumentation der Konservativen. Man wird auch bedenken müssen, daß es nach der Lehre der Kirche immer schon verboten war, jemand zur Taufe zu zwingen oder ein Kind ohne Erlaubnis der Eltern zu taufen. Diese Lehre schließt aber die Lehre von der Religionsfreiheit ein und ist ohne diese nicht verständlich¹¹.

In ihrer Beweisführung, die um des Gemeinwohls von Kirche und Staat willen den religiösen Non-Konformisten das Recht auf Glaubensfreiheit bestreitet, fließen zwei Momente zusammen, ein geschichtliches und ein theologisch-soziologisches. Die Ansicht, daß allein im „Glaubensstaat“ die gottgewollte Ordnung verwirklicht werde, hat zunächst einen klar erkennbaren historischen Grund. Sie wurzelt in einer ursprünglich heidnischen Vorstellung. Im Römischen Reich war bekanntlich der öffentlich-rechtliche Kult eine Sache des Staates. Die Weigerung, an diesem Kult teilzunehmen, war somit folgerichtig ein Staatsverbrechen. (Nur die Judenschaft war von der Verpflichtung, am Staatskult teilzunehmen, ausgenommen und in dieser Hinsicht privilegiert.) Man meinte, die politische Einheit fordere die religiöse, und umgekehrt sei von Staats wegen die religiöse Einheit zu schützen. Im „christlich“ gewordenen Imperium Romanum wurde dann unter Theodosius I. der katholische Glaube im Jahr 380 offizielle Reichsreligion, die Kulte der Heiden wurden verboten und ihre Tempel gewaltsam geschlossen. Die so auch rechtlich geforderte Einheit von Staat und Religion wurde wie selbstverständlich auch im Mittelalter übernommen. Sie spiegelt sich in der polaren Einheit von Sacerdotium und Imperium wieder. Zu Beginn der Neuzeit, im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation, wurde die Forderung nach Einheit von „Thron und Altar“ keineswegs aufgegeben. Nach dem Augsburger Religionsfrieden galt der bekannte Satz: „cuius regio, eius religio“. Man war gerade im Luthertum der Ansicht, daß auch die politische Obrigkeit für die Einhaltung der Zehn Gebote im öffentlichen Leben zu sorgen habe, daß ihr – wie man sagte – die „custodia utriusque tabulae“ von Gott her eigne. Die Reichsstände hatten in gewissem Sinn „Kirchenhoheit“, die im Summepiskopat der Fürsten in den evangelischen Landeskirchen ihren Gipfel erreichte. Von daher verstehen wir, wie der Jurist Samuel Pufendorf († 1694) eine Kirchenrechtstheorie entwickeln konnte, nach der die oberste Kirchenleitung zu den Hoheitsrechten des Staates gehörte. Das war natürlich im Raum der katholischen Kirche nicht möglich. Und doch wurde auch in ihr der „Glaubensstaat“ als „These“, d. i. als die normale gottgewollte Ordnung, angesehen¹². Noch Leo XIII.

¹⁰ M. Pribilla, Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz, in dieser Zschr. 144 (1948/49) 27 ff.

¹¹ Denzinger-Schönmetzer, Ind. syst. K 4 cc.

¹² Vgl. A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube (Frankfurt 1955).

konnte in „*Libertas praestantissimum*“ (1888) so lehren: „Deshalb muß die bürgerliche Gesellschaft als Gesellschaft Gott als ihren Vater und Urheber anerkennen und sich seiner Macht und Oberherrlichkeit in Ehrfurcht unterwerfen. Ein gottloser Staat oder, was schließlich auch auf Gottesleugnung hinausläuft, ein Staat, der, wie man sagt, gegen alle Religionen gleichmäßig wohlwollend gesinnt ist und allen ohne Unterschied die gleichen Rechte zuerkennt, versündigt sich gegen die Gerechtigkeit wie gegen die gesunde Vernunft. – Da im Staate notwendigerweise Einheit im religiösen Bekenntnis bestehen muß, so hat er sich zu der Religion zu bekennen, welche die einzig wahre ist; diese ist, namentlich in katholischen Staaten, nicht schwer zu erkennen, da an ihr die Merkmale der Wahrheit hervorleuchten. Diejenigen, die an der Spitze des Staates stehen, müssen demnach diese Religion erhalten und beschützen, wenn anders sie in kluger und nützlicher Weise das Wohl aller Bürger . . . fördern wollen. Die öffentliche Gewalt ist zum Wohle der Untertanen eingesetzt: und wenn sie auch zunächst die Aufgabe hat, die Bürger der irdischen Wohlfahrt des Lebens entgegenzuführen, so soll sie doch nicht die Erlangung jenes höchsten und letzten Gutes, in dessen Besitz die ewige Seligkeit des Menschen besteht, erschweren, sondern erleichtern; das können sie aber nicht, wenn sie die Religion vernachlässigen.“¹³

Hier sind alle theologischen Gründe und ihre Konsequenzen bezüglich des objektiven Vorrangs des geschichtlich überlieferten „Glaubensstaates“ genannt: Gesellschaft und Staat gründen in Gottes Schöpfung. Dieser Ur-Sachverhalt ist auch vom Staat als Staat, als politisch organisiertem Gemeinwesen, anzuerkennen. Er hat sich deshalb zu Gott gemäß der wahren, der katholischen Religion, die leicht als wahre erkannt werden kann, zu bekennen. Er hat diese Religion zu schützen und zu fördern. Und zwar einmal um des eigenen irdischen Gemeinwohls willen und dann auch im Dienst am endzeitlichen Heil seiner Bürger. Aus diesen Gründen hat die objektiv-wahre Ordnung und die in ihr wurzelnde Norm den Vorrang vor dem subjektiven Gewissen. Der objektiv-gültigen rechtlichen Ordnung hat sich der einzelne zu beugen; gegen diese gibt es kein subjektives Recht, wohl unter Umständen den verpflichtenden Spruch des möglicherweise irrenden Gewissens.

Die fortschrittlichen Konzilsväter wenden gegen diese Doktrin ein: Es werde bei den Konservativen hauptsächlich mittels abstrakter Prinzipien argumentiert und deduziert, und zwar in der theologischen Voraussetzung, als befände man sich in einer Welt, die trotz der Sünde im wesentlichen unversehrt geblieben sei, in einer heilgebliebenen Schöpfungsordnung, der aus Gottes Gnade die übernatürliche Dimension beigelegt sei. In Wirklichkeit gebe es aber einen solchen Zustand nicht. Der geschichtliche Raum des Menschen sei in all seinen Bereichen, auch in dem wegen der Einheit von Schöpfungs- und Gnadenordnung immer und notwendig anwesenden naturalen, zutiefst durch die Sünde verwundet worden. Der Mensch

¹³ Zitiert nach Marmy Nr. 111/12.

lebe hier und heute in einem „Interim“ zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, zwischen seiner Epiphanie und Parusie, im Schnittpunkt der immer noch währenden alten sündigen und der neuen heilen Weltzeit. In dieser Situation sei es aber keineswegs leicht, die wahre Religion und die Kirche, die diese repräsentiert, zu erkennen. Die ausdrücklichen Christen und die Menschen der Kirche würden immer zur „kleinen Herde“ gehören. Von daher sei nicht die im Glauben geeinte Gesellschaft konkret der Normalfall, nicht die Gesellschaft als ein „Corpus Christianum“, sondern die auch weltanschaulich pluralistische Gesellschaft, die sich zudem heute politisch in Demokratien organisiert habe. Und so sei der „Glaubensstaat“, dem geschichtlich ein obrigkeitsstaatliches Denken zugrunde liege, tatsächlich nicht die normative Gestalt des Staates, sondern der Staat, in dem die Glaubensfreiheit als Recht aller Bürger gefordert und gefördert werde.

Dazu komme noch, daß in der konkreten Ordnung der Dinge – nach Gottes Willen – die Kirche, und sie allein, mit ihren Mitteln die Menschen religiös zu einen und auf Gott hin, den sie in Wort und Sakrament vermittele, auszurichten habe. Der Staat sei an sich nicht mehr aus eigener Vollmacht Subjekt der Gottesverehrung, wenngleich er sich unter Umständen, nämlich dann, wenn er dem Willen der Bürger entspreche, in den Akt der Gottesverehrung der Kirche hineingeben könne.

Von da aus müsse man den grundsätzlichen Vorrang des subjektiven Rechts vor dem objektiven erkennen und anerkennen. Der Mensch ist als Person ursprünglicher und einziger Träger von Rechten, und er kann deswegen das Gerechte, d. h. das ihm hier und jetzt rechtens Zukommende, von den anderen, die ihrerseits ebenfalls Rechtssubjekte sind, beanspruchen. Gerade darin, und nur darin, ist die objektive Rechtsordnung, das Rechtsgesetz, das die zwischenmenschlichen Beziehungen unter der Rücksicht des Rechts regelt, begründet. Nicht umgekehrt! Aus diesem Grunde hat im Konfliktfall das subjektive Recht den Vorrang vor dem objektiven, und darum ist das Recht auf Religionsfreiheit auch für das tatsächlich irrende Gewissen zu fordern, ein Recht, das nur durch die Rechte der Mit-Personen begrenzt werden kann.

Alle diese Überlegungen schließen den Konfliktfall keineswegs aus, sondern ein; der Zwiespalt zwischen der objektiv-normativen und subjektiv-personalen Seite im Bereich des Sittlich-Religiösen, zwischen dem Recht des einzelnen und dem Rechtsgesetz der Gemeinschaft ist immer möglich. Diese Problematik gründet in unserer auch noch von der Sünde bestimmten heilsgeschichtlichen Situation. Sie ist in dieser unserer Weltenstunde auf Hoffnung hin auszuhalten, daraufhin, daß sie erst durch das endgültige und unverhüllte Offenbarwerden des Heils entfällt.

Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ ist dem Konzil als Teil des Ökumenismus-Schemas vorgelegt worden. Als Begründung wird der Zusammenhang des ökumenischen Gesprächs unter den Christen mit der Frage der Religionsfreiheit genannt. Erzbischof Garrone von Toulouse hat mit Recht noch weitere Gründe,

die die Wichtigkeit dieser Frage für die Beziehung von Kirche und Welt heute erhellen, beigebracht: Das neue demokratische Verständnis vom Staat, das mittelalterliche Auffassungen und auch solche noch des 19. Jahrhunderts abgelöst habe, weiterhin die Notwendigkeit, in der konkreten Bestimmung des Gemeinwohls sich heute die ganze Welt, nicht nur einzelne Nationen vor Augen zu halten, eine Welt, die gerade in religiöser Hinsicht pluralistisch sei. Endlich machte er darauf aufmerksam, daß in neuer Weise der Subjektcharakter des Menschen, die unantastbare Würde der Person und ihres Gewissens, in den Blick gekommen sei. Doch auch abgesehen von diesen wichtigen Feststellungen, darf die Lage der Christen in den totalitären Staaten vor allem kommunistischer Prägung nicht vergessen werden. Sie fordert nachdrücklich Religionsfreiheit im Sinn der Konzilsvorlage.

ZEITBERICHT

Deutsche Jesuitenmission Bombay – Abrüstung – Französische Malerei des 19. Jahrhunderts von David bis Cézanne – Die „Retortenkinder“ Dr. Petruccis – Arbeitslosigkeit in Italien – Bischöfliche Initiative zur Agrarreform in Südamerika

Deutsche Jesuitenmission Bombay

Der bevorstehende Eucharistische Weltkongreß lenkt die Aufmerksamkeit der katholischen Welt auf das Erzbistum Bombay, das bei einer Ausdehnung von 65 500 qkm und einer Bevölkerung von rund 10 400 000 Einwohnern heute 248 300 Katholiken zählt. Das Gebiet um Bombay ist zum Teil altes Christenland. Franziskaner und Jesuiten hatten dort missioniert. Von 1720–1850 waren Karmeliten Apostolische Vikare. Im Jahr 1850 berief der Schweizer Kapuzinerbischof Anastasius Hartmann Schweizer und deutsche Jesuiten nach Bombay. Sie fanden bei ihrer Ankunft 50 000 Katholiken vor, die aber durch das sogenannte „goanesische Schisma“ gespalten waren. Die meisten von ihnen waren portugiesischer Herkunft und nahmen es übel auf, daß der Heilige Stuhl das veraltete portugiesische Patronatsrecht aufgehoben hatte. Schließlich wurden die Portugal abhängenden Gemeinden der außerordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit von Goa unterstellt; doch erschwerten die sich so ergebenden verschiedenen Jurisdiktionen die Seelsorge.

1854 wurde der deutschen Jesuitenprovinz das Apostolische Vikariat Poona und 1858 das Apostolische Vikariat Bombay übertragen: ein Gebiet von der Größe des damaligen Deutschen Reiches. Bischof Hartmann erwartete von den Jesuiten vor allem die Hebung des daniederliegenden

Schulwesens. So konzentrierte sich die Arbeit der Patres zunächst auf diesen Sektor: sie errichteten und leiteten Schulen, von denen das Universitätskolleg St. Xavier, Bombay, hervorgehoben zu werden verdient. Hinzukam die Seelsorge in den Europäergemeinden und Garnisonstädten. Neben Schulen und Kirchen wurden Armenhäuser und Aussätzigenheime, ein Spital und eine Taubstummenanstalt errichtet. Erst seit den 90er Jahren konnten auch stärkere Kräfte für die Arbeit in der eigentlichen Heidenmission freigemacht werden. Schließlich wirkten in 17 Hauptstationen und rund 200 Dörfern unter einer Bevölkerung von 42 000 Katholiken 92 Patres, 16 Scholastiker und 23 Brüder, die von 31 einheimischen Priestern und 123 Schwestern unterstützt wurden. Nach Errichtung der kirchlichen Hierarchie standen an der Spitze des Erzbistums der Schotte Georg Porter (1886–89) und die Deutschen Theodor Dalhoff (1891–1906) und Hermann Jürgens (1907–16).

Der Ausbruch des ersten Weltkriegs bedeutete für die deutsche Jesuitenmission in Bombay einen schweren Schlag. Die Missionare wurden interniert und schließlich ausgewiesen. Zunächst suchten Jesuiten aus den Nachbarmissionen und aus Nordamerika die entstandenen Lücken auszufüllen. 1921 wurde die Bombay-Mission den spanischen Jesuiten anvertraut, während sich für die deutschen Missionare in Japan, Poona, Rhodesien und Indonesien neue Wirkungsfelder aufboten. (Vgl. Alfons Vöth: Die deutschen Jesuiten in Indien. Regensburg, Kösel u. Pustet 1920.)

Abrüstung

Die UNO hat eine Studie herausgegeben, *Economic and Social Consequences of Disarmament*, die sich mit der Abrüstung befaßt. Zunächst werden die Ausgaben für Rüstung genannt; jährlich werden in der Welt 130–140 Milliarden für Rüstung ausgegeben, 85 % davon von 7 Staaten: von China, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Kanada, der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten. 140 Milliarden Dollars! So hoch ist ungefähr das Nationaleinkommen aller Entwicklungsländer zusammen.

Man könnte, um nur ein Beispiel zu nennen, für das Geld, das die Entwicklung eines neuen Superbombers samt Ausrüstung kostet, entweder 250 000 Lehrer ein Jahr lang bezahlen, oder dafür 30 Fakultäten mit je 1000 Studenten errichten, oder 75 Krankenhäuser mit 100 Betten bauen, oder 50 000 Traktoren oder 15 000 Mähdrescher anschaffen.

Dabei gäbe es so viele dringende Bedürfnisse der Menschen. Um bei den Entwicklungsländern zu bleiben: In Indien wären jährlich 1 Milliarde Dollars nötig, um den in die Großstädte ziehenden Indern eine Wohnung zu beschaffen, in Lateinamerika bräuchte man auf 30 Jahre jährlich 1,4 Milliarden Dollars, um der dringendsten Wohnungsnot abzuhelpen.

Um in Afrika dem Analphabetentum auf den Leib zu rücken, bräuchte man für 1965 1,15 Milliarden Dollars, für die nächsten Jahre jeweils 6 % mehr, bis 1980 die Summe auf 2,6 Milliarden angestiegen ist.

Wir möchten hier auf die Worte Pius' XII. aus seiner Weihnachtsbotschaft 1941 zurückkommen: „Im Rahmen einer sittlich begründeten neuen Ordnung ist – nach Beseitigung der gefährlichsten Brandherde neuer Konflikte – kein Platz für den totalen Krieg und für eine hemmungslose Aufrüstung. Es darf nicht gestattet werden, daß das Grauen eines Weltkrieges mit seiner wirtschaftlichen Not, seinem sozialen Elend und seinen sittlichen Verirrungen zum drittenmal über die Menschheit komme. Soll sie gegen eine solche Geißel gesichert werden, so ist ernsthaft und ehrlich in Angriff genommene, gradweise und entsprechende Rüstungsbeschränkung erforderlich. Das Mißverhältnis zwischen der Überrüstung der mächtigen und der Unterrüstung der kleinen Staaten

schaft eine Gefahr für die Erhaltung der Ruhe und des Friedens der Völker und rät zu einer weitgehenden und entsprechenden Einschränkung in der Herstellung und im Besitz von Angriffswaffen.“ (Utz-Groner, Nr. 3795) Und weiter in seiner Weihnachtsbotschaft 1956: »Wenn Wir auf diese mangelhaften Seiten hinweisen, so geschieht dies, weil Wir die Autorität der UNO gesteigert sehen möchten, zumal um der Durchsetzung der allgemeinen Abrüstung willen, die Uns so sehr am Herzen liegt und über die Wir schon bei anderen Gelegenheiten gesprochen haben. In der Tat kann nur im Rahmen einer Einrichtung wie jener der Vereinten Nationen die Verpflichtung der einzelnen Nationen, ihre Rüstung herabzusetzen und insbesondere auf die Verwendung bestimmter Waffen zu verzichten, beschlossen und zu einer strikten Pflicht internationalen Rechts gemacht werden. Ebenso sind gegenwärtig nur die Vereinten Nationen imstande, die Befolgung dieser Pflicht zu verlangen, indem sie die tatsächliche Kontrolle über die Rüstungen der einzelnen, ohne irgendeine Ausnahme, übernehmen. Deren Ausübung durch Luftbeobachtung würde einerseits die Unannehmlichkeiten vermeiden, welche die Anwesenheit fremder Kommissionen an Ort und Stelle verursachen könnte, und andererseits einen tatsächlichen Einblick in die Waffenproduktion und die militärischen Bestände auf verhältnismäßig einfache Weise gestatten.“ (Utz-Groner, Nr. 4416)

Französische Malerei des 19. Jahrhunderts von David bis Cézanne

Diese außerordentliche Ausstellung in München, die der größten Malernation des 19. Jahrhunderts – Frankreich – gewidmet ist, wirkt sich trotz des hohen Eintrittspreises zu einer Art Wallfahrt aus. In Scharen eilt man von allen Seiten herbei, um die Bilder dieser großen Männer zu bewundern, von denen nicht wenige während ihres Lebens in äußerster physischer oder psychischer Not existiert haben. David, Prudhon, Gros und van Gogh endeten durch Selbstmord. Toulouse-Lautrec und Gauguin wurden ein Opfer ihrer Leidenschaften. Boudin, Sisley und Cézanne arbeiteten fast ohne Erfolg. Courbet, Manet und Monet erregten Skandale. Und Erfolgsmaler wie Ingres wurden für ihre Nachfolger zum Inbegriff einer abzulehnenden Kunst. Es ist tatsächlich eine Malerei im Zeitalter der Revolutionen und einer dissoziierten Gesellschaft. Schon im Vorraum glaubt man beim Anblick des Reiterbildes von Napoleon Bonaparte (David) die Marseillaise zu hören, und beim Bild der Ermordung Marats können einem die ersten Takte der Schicksalssymphonie Beethovens einfallen. Obwohl es das Verdienst der Ausstellungsleitung ist – wobei die Arbeiten des Chefkonservators des Louvre M. Germain Bazin und seiner Mitarbeiterin Madame Odette Dutilh besonders hervorzuheben sind –, daß eine Fülle von wertvollen Werken geboten wurde, hätte man das „Imaginäre Museum“ (A. Malraux) der geschichtlichen und geistigen Vorgänge in Frankreich im 19. Jahrhundert wirksam ergänzen können. »Der Schwur der Horatier“ – das Fanal der Revolution –, »Die Freiheit führt das Volk an“ (Delacroix), Géricaults „Floß der Medusa“, Daumiers „Wäscherin“, Courbets „Atelier“, Manets „Bar in den Folies Bergère“ und Gauguins „Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?“ hätten das Profil der französischen Geistigkeit dieses Jahrhunderts noch deutlicher geprägt. Diese Bilder hätten aber auch die erschütternden geistigen Auseinandersetzungen einer Zeit dokumentiert, die nach dem Zusammenbruch des alten Weltbildes den Kampf um die Werte der Person und Gesellschaft, Natur und Geist nicht aufgegeben hat. Diese Revolutionsmaler – und den größten Teil dieser Künstler muß man mit diesem Namen nennen – haben Botschaften verkündet, die auch der Christ dieser Zeit nicht hätte überhören dürfen: Courbet und Daumier haben die Größe des Proleten geschildert. Ingres, Renoir wußten um das Geheimnis der Frau. Toulouse-Lautrec gab den Bericht von der Würde der Dirne. Und van Gogh und Cézanne schilderten die Bedeutung der toten Natur.

Man mag die Tragik dieser Künstler miterleben, die Mißverständnisse bedauern und die Durchbrüche bewundern. Die Ausstellung hat gezeigt, daß es selbst den wirtschaftlichen und technischen Möglichkeiten der Gegenwart noch nicht gelungen ist, die großen geistigen Werte des 19. Jahrhunderts zu integrieren. Wir schauen diese Bilder zwar an und genießen sie, merken aber nicht, daß sie uns vor ihre Schranken ziehen.

Die „Retortenkinder“ Dr. Petruccis

Einige deutsche Illustrierte, die zu den besonders hochstehenden Organen der öffentlichen Meinung gehören, haben vor einigen Wochen berichtet, daß es dem italienischen Arzt Dr. Petrucci aus Bologna gelungen sei, Menschen künstlich zu erzeugen.

Wir möchten hier nicht die Meinung und Stellungnahme des Osservatore Romano bringen, auch nicht die der Civiltà Cattolica, da zu erwarten ist, daß solche katholische Stellungnahmen in manchen Kreisen von vornherein als voreingenommen bezeichnet werden. Wir sind in der Lage, auf einen Artikel von Prof. Adriano Buzzati Traverso hinzuweisen, den dieser im Espresso vom 4. Oktober 1964 geschrieben hat. Der Verfasser ist sicher nicht von „religiösen Vorurteilen“ beeinflusst, wie wir aus zuverlässiger Quelle wissen. Eher ist das Gegenteil der Fall.

Es heißt in dem Artikel: „Den gegenwärtigen Stand der Frage kann man, wie mir scheint, so zusammenfassen: Erstens ist es unmöglich, über die Resultate Dr. Petruccis ein ernsthaftes Urteil abzugeben; denn die einzigen bekannten Daten sind Erklärungen, die Petrucci selbst der Presse gegeben hat. Solange er nicht vor einem wissenschaftlichen Forum eine vollständige Belegreihe seiner Untersuchungen, Experimente, Methode, Erfolge und Mißerfolge gegeben hat, kann nach keiner Richtung ein Urteil gefällt werden.

Zweitens: die verschiedenen Behauptungen über ‚künstliche Herstellung menschlicher Wesen in der Retorte‘ und dergleichen zeigen, daß Dr. Petrucci wahrscheinlich über bedeutende journalistische Begabung verfügt, weniger aber über guten Geschmack.

Drittens: Wenn Dr. Petrucci wirklich imstande war, aus (dem Organismus) einer Frau eine reife Eizelle zu entfernen, die Befruchtung „im Glas“ unter mikroskopischer Beobachtung zu bewerkstelligen und dann das bereits befruchtete und in Entwicklung befindliche Ei dem mütterlichen Organismus einzupflanzen, wo der Embryo die Entwicklung fortsetzen konnte bis zur Geburt auf normalem Weg, dann hätte er ohne Zweifel eine interessante und nützliche Operations- und Laboratoriums-Technik entwickelt; aber um eine grundlegende Entdeckung auf dem Gebiet der Biologie und der Medizin würde es sich nicht handeln.“

Weiter heißt es in demselben Aufsatz: „Die interessanteste Neuheit in Petruccis Arbeit bestünde darin, daß es ihm gelungen wäre, eine Technik zu entwickeln, um die so überaus zarte Eizelle zu behandeln, ohne sie zu schädigen, und sie in den Stand zu setzen, die Befruchtung und die darauf folgenden Entwicklungsstadien ohne Schädigung zu überstehen. Das ist sicher eine technische Errungenschaft von Bedeutung, und es wird gewiß von Interesse sein zu erfahren, wie er das gemacht hat, wenn er sich eines Tages entschließen wird, seine Technik ausführlich bekannt zu geben.“

In der kommunistischen Zeitung „Unità“ vom 7. Oktober 1964 findet Michele Gatti die Experimente Petruccis zwar „beachtenswert“, meint aber: „Wenn Petrucci auch weiterhin für seine Behauptungen keine Belege bringt, wird man diesen Behauptungen den Glauben verweigern müssen.“

Zu diesem Thema schreibt uns Prof. Dr. Blechschmidt, Direktor des Anatomischen Instituts der Universität Göttingen, der seit Jahrzehnten auf dem Gebiet der Humanembryologie forscht (vgl. diese Zschr. 175 [1964/65] 40–53): „Es ist seit Jahrzehnten bekannt, daß menschliche Zellen außerhalb des Organismus überleben können. Es ist ferner seit Jahrzehnten bekannt, daß künstliche Befruchtung möglich ist. In der Veterinärmedizin wird von dieser Tatsache Gebrauch gemacht. Seit langem wird mit Erfolg menschliches Gewebe autoplastisch transplantiert. So müßte prinzipiell die von Dr. Petrucci behauptete Technik möglich sein.

Jedoch ist unwahrscheinlich und nicht glaubhaft, daß eine so hochempfindliche Eizelle wie die menschliche ohne Schädigung aus dem mütterlichen Organismus entfernt werden könnte. Von Gewebekulturen wissen wir, daß sich außerhalb des Organismus kein Gewebe völlig normal züchten läßt, weil zur normalen Entwicklung auch das adäquate Milieu gehört. Es ist bekannt, daß die menschliche reife Eizelle Hormone in den mütterlichen Organismus abgibt und daß umgekehrt der mütterliche Organismus in Wechselwirkung auf diese Hormone spezifisch reagiert. Wenn also eine Eizelle aus dem Organismus entfernt wird, sei es auch nur für wenige Tage (am 4. Tag nach der Befruchtung ist das Ei normaliter in der Uterusschleimhaut eingenistet), so ist nicht abzusehen, welche Konsequenzen Schädigungen der so hochempfindlichen menschlichen Eizelle für die weitere körperliche Ausbildung des Keims und auch für die seelische Entwicklung des späteren Organismus haben werden.

Es muß noch nebenbei beachtet werden, daß jedes biologische Experiment und erst recht jede speziellere medizinische Untersuchung und Operation heute derartige Mittel für Laboratorien und geschultes Personal verlangt, wie sie Dr. Petrucci nach den Angaben der Presse nicht einsetzt.

Seitdem in den letzten Jahren zahlreiche Keimschädigungen bekannt wurden, die erblich sind, kann in der Öffentlichkeit vor Leichtgläubigkeit an angeblich erfolgreiche Experimente nicht ausdrücklich genug gewarnt werden.“

Dem braucht nichts hinzugefügt zu werden. Auch von biologischer Seite her wird bestätigt, was die christliche Sittenlehre immer schon sagt: der Mensch ist mehr als ein Tier.

Arbeitslosigkeit in Italien

In der in Mailand erscheinenden Zeitschrift *Aggiornamenti Sociali* vom November 1964 beschäftigt sich Mario Reina unter der Überschrift *Disoccupazione in Italia?* (Arbeitslosigkeit in Italien?) mit einem zwar noch nicht unmittelbar bedrohlichen, aber doch beachtenswerten Rückgang auf dem italienischen Arbeitsmarkt.

Im Juli 1963 waren in Italien insgesamt 19 866 000 Arbeitskräfte beschäftigt. Im Juli 1964 waren es 19 750 000, also ein Rückgang um 116 000 (= 0,6 %).

Ferner ist die Zahl der eigentlichen Arbeitslosen und derer, die eine erste Arbeit suchen, von 180 000 und 207 000 im Juli 1963 auf 236 000 und 233 000 im Juli 1964 gestiegen, also um 31,1 % und 12,6 %.

Dabei ist der Rückgang bei den weiblichen Arbeitskräften stärker als bei den männlichen. Die Zahl der beschäftigten Männer ist in derselben Zeit von 14 073 000 auf 14 240 000 gestiegen, also um 267 000, während die Zahl der beschäftigten Frauen von 5 793 000 auf 5 510 000, also um 283 000, gesunken ist.

Wenn im Juli 1964 in Italien insgesamt 2,3 % aller Arbeitskräfte unbeschäftigt waren, so kann man das noch nicht als einen beunruhigenden Zustand bezeichnen. Vergleichsweise waren im

April 1964 unbeschäftigt in Kanada 6,0 %, in USA 5,3 %, in Belgien 2,4 %, Großbritannien 1,9 %, Niederlande 0,6 %. Immerhin kann man nach den Ursachen des tatsächlich vorhandenen Rückgangs fragen.

(Anmerkung: Aus der angeführten Statistik geht nicht hervor, wo die im Ausland beschäftigten italienischen Arbeiter mitgezählt sind. Sie verdienen zwar persönlich, sind also nicht Arbeitslose, aber vom italienischen Arbeitsmarkt gesehen sind sie „unbeschäftigt“. Damit würde sich die Zahl derer, denen die italienischen Betriebe keine Arbeit geben, nicht unwesentlich erhöhen.)

Unser Gewährsmann weist auf folgende Ursachen hin: 1. die allenthalben in Gang befindliche (z. T. mit EWG zusammenhängende) technisch-kommerzielle Umorganisation und Rationalisierung fast aller größeren Betriebe. 2. Wichtiger sind die gegenwärtigen Bestrebungen, die Konjunktur zu stoppen und das weitere Ansteigen der Preise und damit eine Inflation zu verhüten. Es war höchste Zeit, denn es hatte seit 1962 Kapitalsflucht ins Ausland begonnen, sogar von kleinen Sparern.

Der Verfasser der Studie meint jedoch, diese Umstände hätten sich nicht ungünstig auszuwirken brauchen, wenn die politische und soziale Lage in Italien weniger gespannt wäre. Er schließt: „Um die Gefahr der Arbeitslosigkeit abzuwenden, scheint es daher notwendig, daß die Maßnahmen zur Zurückdrängung der Konjunktur (wie es viele wünschen) mehr darauf zielten, die wirtschaftliche Aktivität anzuregen; vor allem aber, daß sich auf breiterer Grundlage eine Übereinstimmung aller sozialen Gruppen bilde, wo es um die Programme zur Erneuerung des Staates geht und um die Programme, die ein besser geordnetes Eingreifen der öffentlichen Gewalt in das wirtschaftliche Leben sichern sollen.“

Bischöfliche Initiative zur Agrarreform in Südamerika

Der Erzbischof von Santiago und der Bischof von Talca in Chile haben ein Agrarinstitut (Instituto de Promocion Agraria, INPROA) ins Leben gerufen und ihm für den Anfang aus kirchlichem Besitz 5519 Hektar zur Verfügung gestellt, von denen 3090 ha bewässert (riego) und 2429 ha trocken (secano) sind, die erst künstlich bewässert werden müssen. Diese Ländereien genügen zur Ansiedlung von 195 Familien.

INPROA hat die Aufgabe, zu große Besitze in gerechter Weise zu teilen und zu kleine nach Möglichkeit zusammenzulegen und die neuen Eigentümer in Genossenschaften (cooperativas) zu organisieren. Das Neuartige dabei ist, daß die Auswahl der Anzusiedelnden von den Landarbeitern selbst getroffen wird. Die bisherigen Agrarreformen in Lateinamerika wurden meist im Anschluß an Revolutionen durchgeführt und bestanden im wesentlichen darin, daß die ans Ruder gekommene Regierung den Anhängern der früheren ihre Güter wegnahm und sie den eigenen Anhängern zuteilte. INPROA soll nun unter möglichster Ausschaltung des Staates vorgehen. Die Landarbeiter bestimmen selbst, wem die neuen Ackerlose zufallen sollen, aber so, daß die den Vorzug haben, die bereits bisher auf den betreffenden Grundstücken gearbeitet haben. Der Übergang in das volle Eigentum des neuen Besitzers erfolgt stufenweise. Nach zwei oder drei Jahren Probezeit kauft der neue Inhaber dem bisherigen Besitzer das Grundstück ab, mit einem ihm von INPROA vorgestreckten Kapital. INPROA nimmt dafür eine Hypothek auf das Grundstück zu 5 % Zinsen und 20jähriger Amortisation. INPROA braucht daher, um die Gelder vorstrecken zu können, ein Kapital. Der Anfang dazu war eine Zuwendung von MISEREOR von 335 000 Escudos (Chil. Esc. fast = 1 Dollar). (*Mensaje*, August 1964)

Kardinal Faulhaber und die Enzyklika „Mit brennender Sorge“

Unter diesem Titel ist soeben im „Archivum Historiae Pontificiae“ ein Beitrag erschienen¹, der besonders im deutschen Sprachraum ein nicht geringes Interesse erwarten darf. Dem Verfasser, der in der italienischen Jesuitenzeitschrift *La Civiltà Cattolica* die Sparte Zeitgeschichte betreut, standen die sich auf das Thema beziehenden Dokumente aus dem Staatssekretariat zur Verfügung, von denen der entscheidende Text, nämlich der von Kardinal Faulhaber mit eigener Hand niedergeschriebene Entwurf für die Enzyklika, in vollem Umfang veröffentlicht wird. Damit erhält der Artikel einen besonderen Wert; und deshalb dürfte es angebracht sein, daß wir hier ausführlicher als sonst üblich auf diese Veröffentlichung hinweisen.

Inhalt und Bedeutung der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, die vom 14. März 1937 datiert war und am Palmsonntag, 21. März, in allen deutschen Kirchen verlesen wurde, können hier als bekannt vorausgesetzt werden². Über die Vorgeschichte der Enzyklika waren indessen keine genaueren Einzelheiten bekannt geworden, und man konnte sich nur auf allgemeine Vermutungen beschränken. Mit dieser neuen Veröffentlichung ist jetzt der dokumentarische Nachweis erbracht, daß die Enzyklika vom deutschen Episkopat, bzw. von dessen Vertretern ausdrücklich gewünscht wurde und daß ihr Aufbau und zum guten Teil ihr Text auf einen der deutschen Bischöfe, nämlich Kardinal Faulhaber, zurückgeht.

Im Januar 1937 berief der Heilige Stuhl die drei deutschen Kardinäle – Bertram von Breslau, Faulhaber von München und Schulte von Köln – sowie die Bischöfe von Münster und Berlin, von Galen und von Preysing, zur Be-

richterstattung und Beratung über die Lage der Kirche in Deutschland nach Rom. Da in jenem Jahr 1937 für die deutschen Bischöfe der Besuch *ad limina* sowieso vorgesehen war, entging dem deutschen Nachrichtendienst die Bedeutung der Romreise der fünf Bischöfe. Auffallend ist auch, daß die Botschaft am Vatikan von ihrem Aufenthalt in Rom anscheinend in Unkenntnis blieb und jedenfalls keine besondere Notiz davon nahm. Noch am Ankunfts-tag, Samstag 16. Januar, hatten die fünf deutschen Bischöfe eine erste Besprechung mit dem Kardinalstaatssekretär Pacelli. Es wurde ihnen die Frage vorgelegt, was der Heilige Stuhl angesichts der zunehmenden Verfolgung der Kirche durch das Regime in Deutschland unternehmen könne und solle. Von den zwei möglichen Maßnahmen – entweder ein Brief des Papstes an Hitler oder aber eine öffentliche Kundgebung des Papstes in Form einer Enzyklika – sprachen sich alle Teilnehmer an der Beratung für die Enzyklika aus. Am Sonntag empfing Papst Pius XI. in Gegenwart des Staatssekretärs die fünf deutschen Bischöfe. Der Papst hatte noch kaum die lebensgefährliche Erkrankung überstanden³ und war noch ans Bett gefesselt. Er ließ sich genau die Lage der Kirche in Deutschland berichten und gab seiner Überzeugung Ausdruck, daß die Kirche auch diese Zeit der Verfolgung überstehen werde; er sagte in aller Schlichtheit, er opfere seine Krankheit und die Schmerzen der schlaflosen Nächte für Deutschland auf⁴. Schon am Ende der Konferenz am Samstag hatte Pacelli Kardinal Faulhaber ausdrücklich gebeten, einen ersten Entwurf der Enzyklika vorzubereiten; und am Abend des Montags, 18. Januar, präzisierte der Staatssekretär seine Bitte, Faul-

¹ Angelo Martini SJ, *Il cardinale Faulhaber e l'enciclica „Mit brennender Sorge“*, in: *Archiv. Hist. Pont.* 2 (1964) 303–320.

² Vgl. zuletzt in dieser Zschr.: R. Leiber SJ, „Mit brennender Sorge“ März 1937 – März 1962 (169 [1961/62] 417–426).

³ Vgl. z. B. bei J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, IV. Pius XI. (München 1939) 209 die genaueren Angaben.

⁴ Über diese Audienz sind wir durch eine kurze Niederschrift sowie durch den noch zu erwähnenden Begleitbrief Kardinal Faulhabers unterrichtet.

haber solle nicht nur kurze Punkte skizzieren, sondern einen eigentlichen Text vorlegen.

Kardinal Faulhaber, der in der Anima abgestiegen war, machte sich sofort an die Arbeit. Wie er selbst mitteilt, benützte er keine fremde Hilfe und arbeitete jeweils nur nachts, um auch die geringste Gefahr eines Verrats oder einer Indiskretion auszuschließen. In der dritten Nacht, also vom 20. auf den 21. Januar, hatte er sein Manuskript abgeschlossen. Und das Begleitschreiben enthält die Zeitangabe: „... beim Überlesen um ein halb vier Uhr in der Frühe ...“

Die Niederschrift umfaßt elf Seiten in Großformat. Das Manuskript mit seinen Verbesserungen, Zusätzen, Streichungen verrät deutlich, daß Faulhaber gewohnt war, beim Schreiben selbst seine Gedanken Gestalt gewinnen zu lassen. Der Text wie er vorliegt ist zugleich ein erster Entwurf und doch schon ein in sich geschlossenes Ganzes. Man sieht im Schriftbild geradezu die geistige Anstrengung, mit der sich der Kardinal auf seine Aufgabe konzentrierte. Es kann gar nicht anders sein, als daß sich die stilistische Eigenart des Münchener Kardinals deutlich in diesem Text zeigt. Einmal ist es die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, wodurch der Text auch dort, wo keine wörtlichen Zitate gebracht werden, immer besonders schriftnah bleibt; und schon diese erste Niederschrift beweist jene Ausgefeiltheit des Ausdrucks, die auch für die Predigten Faulhabers bezeichnend war⁵. So schreibt er in dem Abschnitt „Reiner Glaube an den Primat“ im Anschluß daran, daß die Autorität ein Band der Einheit sei: „Am sichersten dort, wo der Autorität der

Beistand des Hl. Geistes und der unüberwindliche Bestand verheißen wurden ...“⁶

Am 21. Januar hatte Kardinal Faulhaber das Manuskript dem Staatssekretär übersandt, der selbst die Mappe, in die die Blätter gelegt wurden, beschriftete: „1^o Schema proposto dall' Emo Card. Faulhaber“. In dem Begleitschreiben wies Faulhaber darauf hin, daß er auf dem ersten und auf dem letzten Blatt jeweils am Rand einige Zeilen durch einen roten Strich hervorgehoben habe und daß eben diese Zeilen die Gedanken und zum Teil auch die Worte wiedergeben, die der Papst in der Sonntagsaudienz zu den Bischöfen gesprochen hatte. Es sind das die sich entsprechenden Gedanken über den Sinn des Leidens, die Anfang und Schluß des Rundschreibens bilden sollten. Aber sonst war der Verfasser allzu bescheiden, wenn er in dem Brief seinen Text als „einen unvollkommenen und wohl auch ganz unbrauchbaren Entwurf“ bezeichnete und meinte: „Nachträglich beim Überlesen um halb 4 Uhr in der Frühe sehe ich, daß das für einen bischöflichen Hirtenbrief in Deutschland vielleicht geht, aber für ein päpstliches Schreiben nicht würdig ist.“

Die weitere Überarbeitung des Faulhaber-Entwurfs wurde vom Staatssekretär persönlich geleitet und überwacht, wohl nicht zuletzt deshalb, weil die absolute Geheimhaltung unbedingte Voraussetzung für die Veröffentlichung der Enzyklika war. Ein Vergleich des Textes von Kardinal Faulhaber mit der endgültigen Fassung⁷ zeigt bei allen Veränderungen (es sind vor allem Zusätze und Erweiterungen), daß der erste Entwurf maßgebend blieb. Schon die Anfangsworte, die ja bei päpstlichen Schreiben mit besonderer Sorgfalt formuliert werden, bleiben im wesentlichen gleich; aus „Mit großer Sorge“ des Faulhaberentwurfs wird „Mit brennender Sorge und steigendem Befremden ...“. Auch die Schriftzitate entsprechen sich zum großen Teil. Wichtiger aber ist, daß der einheitliche Aufbau und die konsequente Gedankenführung erhalten geblieben sind. Wenn Faulhaber neun Hauptabschnitte hat, die er jeweils ohne Numerierung mit einem in Klammern gesetzten Kurztitel bezeichnet, so bleibt diese Form auch in der Veröffentlichung des

⁵ Es sei hier nur auf ein Beispiel hingewiesen; beim Papstkrönungstag 1946, kurze Zeit nach dem großen Nachkriegskonsistorium, bei dem u. a. Frings, von Galen und von Preysing in das Kardinalskollegium aufgenommen wurden, hielt der Münchener Kardinal im Bürgersaal die Festpredigt; er schilderte die Feierlichkeit in der Peterskirche und sprach von dem tiefen Eindruck, als die neuen Kardinäle einzogen „in der einen Tracht der Cappa magna und in der Eintracht des Geistes“.

⁶ Im endgültigen Text fehlt das Wortspiel; es ist dort nur der Beistand des Hl. Geistes zu finden. Ob man bei der Redaktion des Textes absichtlich diese stilistische Feinheit ausließ, weil sie ihren Verfasser hätte verraten können?

⁷ AAS 29 (1937) 145–167.

offiziellen deutschen Textes erhalten, während die italienische Übersetzung in den *Acta Apostolicae Sedis*⁸ die Abschnitte durchzählt und eigentliche Überschriften bringt. Ein Unterschied zum Aufbau des ursprünglichen Entwurfs findet sich nur in einer vorangestellten historischen Einleitung über den Abschluß des Reichskonkordats und in einer Zweiteilung des letzten Abschnitts, den Faulhaber überschrieben hatte „An die Priester und alle Getreuen“ und den die endgültige Fassung in zwei Abschnitten („An die Priester und Ordensleute“ und „An die Getreuen aus dem Laienstand“) wiedergibt.

Die Tatsache, daß Kardinal Faulhaber den ersten Entwurf gleichsam in einem einzigen Zug niederschrieb und daß dieser Entwurf die Grundlage für den endgültigen Text blieb, erklärt auch die innere Geschlossenheit und den überzeugenden Aufbau, die gerade der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ eigen sind. Ein Vergleich mit der fast gleichzeitig erschienenen Enzyklika gegen den atheistischen Kommunismus „*Divini Redemptoris*“, datiert vom 19. März 1937, zeigt dies deutlich. Hier dauerten die Vorarbeiten wesentlich länger, und es scheint, daß an der Redaktion eine größere Gruppe von Mitarbeitern beteiligt war. Diese Enzyklika, die als eigentliches Lehrschreiben inhaltlich umfassender ist als „Mit brennender Sorge“ und auch einen um das Doppelte größeren Umfang hat, hat nicht jene unmittelbare Wirkung, wie sie das Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus auslöste und der man sich auch bei einer Lektüre heute nach mehr als 25 Jahren nicht entziehen kann. Die Gleichzeitigkeit der beiden Enzykliken scheint aber auch einen großen praktischen Nutzen gehabt zu haben. Dem deutschen Nachrichtendienst war bekannt, daß in Rom an der Enzyklika gegen den Kommunismus gearbeitet wurde. Und es scheint, daß weitere Nachrichten über die bevorstehende Verlesung einer Enzyklika in den deutschen Kirchen eben auf jene andere Enzyklika bezogen wurden und daß deshalb „Mit brennender Sorge“ gleichsam im Schatten des anderen großen Rundschreibens ungestört vervielfältigt und verteilt werden konnte. Die

Verlesung selbst wirkte wie ein Donnerschlag. Die Folgen – zahlreiche Verhaftungen, Beschlagnahme oder Schließung von Druckereien usw. – sollen hier nur kurz erwähnt sein. Die sofort massiv einsetzende Haßpropaganda richtete sich gegen den Papst und den Kardinalstaatssekretär Pacelli als die Haupturheber der Enzyklika, die vom Regime als schwerer Schlag angesehen wurde. Daß aber die Vertreter des deutschen Episkopats für den Plan des Rundschreibens mitverantwortlich waren und daß einer von ihnen, Kardinal Faulhaber, die erste Textfassung geschrieben hatte, blieb damals verborgen.

Burkhardt Schneider SJ

Das Gewissen im Recht

Vielleicht ist es für eine Zeit, in der Menschen die Rückbindung an ewige Mächte und Wahrheiten immer stärker in Zweifel ziehen, besonders kennzeichnend und charakteristisch, daß der Appell an das Gewissen sehr laut wird. In der Politik wird dem Gewissen des einzelnen Politikers, aber auch des Volkes, ein breiter Raum gewidmet. In der Jugendhilfe, speziell im Jugendschutz wird immer wieder die Verantwortung der Erwachsenen, ihr Gewissen, für die Jugend in Anspruch genommen. Wenn über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer Entwicklungshilfe gesprochen wird, weist man auf das Gewissen der westlichen Nationen hin, die sich der Entwicklungsvölker anzunehmen haben.

Bei der Bekämpfung der Verkehrsunfälle steht alles unter dem Schwerpunkt eines Appells an das Gewissen. Nicht an den kühl überlegenden Verstand und an das technische Können richtet sich dieser Appell, sondern an die Moral, an das Gewissen und an den Anstand. Das fünfte

⁸ Ebd. 168–188.

Gebot „Du sollst nicht töten“ wird in die Herzen der Verkehrsteilnehmer eingegraben, damit Gleichgültigkeit und Eigensucht daraus verbannt werden. Überall wird das Gewissen, auch die Gewissensbildung, in die entscheidenden Zusammenhänge gestellt.

Auch im Rechtsleben wird dem Gewissen wieder die Bedeutung zuerkannt, die es für die Findung eines Rechts und für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht hat. Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip wird in der Verfassung geachtet. Im Strafrecht spricht man von dem gewissenlos und unverantwortlich handelnden Täter. Die Lehre vom Unrechtsbewußtsein geht davon aus, daß der einzelne Mensch sein Gewissen prüft und sich über Recht und Unrecht seines Verhaltens selbst Rechenschaft ablegt. Im Zivilrecht kommt es auf die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit des einzelnen Rechtsgenossen, des am Handlungsverkehr Teilnehmenden entscheidend an. Im öffentlichen Recht, speziell im Beamtenrecht, wird auf die gewissenhafte Erfüllung der Amtspflichten hingewiesen.

Das Gewissen findet sich als ein Appell im nationalen wie auch im internationalen Recht. Die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, die am 4. November 1950 in Rom von den Regierungen der Mitgliedstaaten des Europarates unterzeichnet worden ist, enthält in Artikel 9 den Grundsatz, daß jedermann Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit habe und daß dieses Recht auch die Freiheit zum Wechsel der Religion oder Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen auszuüben, umfasse. Unser Grundgesetz spricht in Artikel 4 nicht nur von der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, sondern erklärt auch die Freiheit des Gewissens für unverletzlich. Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden (Art. 4, Abs. 3 GG). Noch näher wird dieser Gedanke ausgeführt in dem Artikel, der die Freiheit der Berufswahl verkündet (Art. 12). Niemand darf zu einer bestimmten Arbeit gezwungen werden. Nur wer aus Gewissensgründen den Kriegs-

dienst mit der Waffe verweigert, kann zu einem Ersatzdienst (kraft Gesetzes) verpflichtet werden, wobei die Freiheit der Gewissensentscheidung auch wieder nicht beeinträchtigt werden darf.

In diesem Zusammenhange seien zwei moderne Gesetze erwähnt, die die Gewissensentscheidung als ein Grundprinzip unserer freiheitlich-demokratischen Lebensordnung in aller Deutlichkeit betonen. Einmal ist es das Wehrpflichtgesetz, zum anderen das Bundesvertriebenengesetz von 1953 (in der Neufassung vom 23. 10. 1961).

Mit diesen Gesetzen haben sich höchste deutsche Gerichte wiederholt befaßt. Wer sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung widersetzt und deshalb einen Kriegsdienst mit der Waffe verweigert, hat einen zivilen Ersatzdienst zu leisten. Die Entscheidung der Prüfungsausschüsse über die Berechtigung eines Wehrpflichtigen, den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern, hat nur eine deklaratorische Bedeutung. Das hat der Bundesverfassungsgerichtshof am 3. 10. 1958 entschieden. Er hat sich auf das Gutachten von Werner Weber gestützt (Gutachten über die Vereinbarkeit des § 25 des Wehrpflichtgesetzes mit Art. 4 GG, März 1956), und er hat Gewissen im Sinne der Verfassung als die „letzte und tiefste Bindung des Menschen“ angesehen. Es handelt sich nach der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichtshofs um eine ernste sittliche Entscheidung, die für den Betroffenen als innerer Zwang verbindlich ist, so daß ein Zuwiderhandeln die sittliche Persönlichkeit schädigen oder gar zerstören würde. Generelle Bedenken gegen die Waffenanwendung zwischen den Staaten werden als berechtigte Gewissensentscheidung anerkannt. Gewissen im Sinn des freiheitlichen Ordnungsprinzips findet seine Grundlagen in sittlichen und religiösen Beweggründen. Das oberste Verwaltungsgericht hat entschieden, daß der Begriff des Gewissens in diesem Sinn schwer allgemeingültig und zweifelsfrei zu bestimmen sei. Mit Recht hat es auch darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Begriff, der sich aus religiösen, philosophischen, sprachkundlichen und anderen Bestand-

teilen zusammensetzt, eine vieldeutige Richtung habe. Es muß sich um eine innere Überzeugung von Recht und Unrecht und die daraus sich ergebende Pflicht zu bestimmtem Handeln oder Unterlassen handeln. Das subjektive Bewußtsein vom sittlichen Wert oder Unwert des eigenen Verhaltens ist innerste, nicht notwendig rechtlich ganz zu begründende Erfahrung. Von Natur aus, also als ursprünglich vorhanden, wird das Gewissen in der Judikatur angesehen, freilich nicht als die unmittelbare Stimme Gottes, zumindest aber nicht als kulturgelenkt und durch die äußeren Verhältnisse erst geweckt.

In diesem Sinne prüfen die Verwaltungsgerichte, ob die Gewissensentscheidung auf einem echten und natürlich empfundenem Gewissen beruht.

Auch auf dem Gebiete des Bundesvertriebenengesetzes gibt es zahlreiche Entscheidungen, die sich mit dem Gewissenskonflikt befassen. Nach § 3 dieses Gesetzes, der den Begriff der Sowjetzonen-Flüchtlinge definiert, muß der Flüchtling die Absicht gehabt haben, sich einer von ihm nicht zu vertretenden und durch die politischen Verhältnisse bedingten besonderen Zwangslage zu entziehen. Es heißt ausdrücklich: „Eine besondere Zwangslage ist auch bei einem schweren Gewissenskonflikt gegeben.“ So beziehen sich die Entscheidungen darauf, was unter einem schweren Gewissenskonflikt zu verstehen ist.

Nach einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 7. 12. 1960 liegt nach Sinn und Zusammenhang dieses 1957 in das Gesetz aufgenommenen Begriffes ein schwerer Gewissenskonflikt dann vor, wenn vom Betroffenen ein Verhalten verlangt wird, das sein Gewissen erheblich belastet, und er sich diesem Verlangen auf keine andere zumutbare Weise als durch die Flucht entziehen kann.

In dem entschiedenen Falle hatte ein im Verkehrswesen tätiger Techniker die Flucht aus der SBZ vorgezogen, weil er an der militärischen Aufrüstung der Zone nicht teilnehmen zu können glaubte und die Mitwirkung an bestimmten Maßnahmen mit seinem Gewissen nicht in Einklang fand. Er fürchtete übrigens auch, daß die Verkehrspolizei, der er persönlich ange-

hörte, möglicherweise in die Volkspolizei übergeführt werden könnte. Das Bundesverwaltungsgericht kam sehr richtig im Blick auf den Einzelfall zu dem Ergebnis, daß die Frage des schweren Gewissenskonflikts für das Individuum eine speziell zu lösende Frage sei. Die Frage kann nur entschieden werden auf Grund einer Würdigung sowohl des Gewichts als auch der Art des Verhaltens des Betroffenen, im Blick auf seine Gesamtpersönlichkeit, gemessen an seinem sonstigen Verhalten in ähnlichen Lebenslagen.

Auch hier führte das Gericht aus, daß unter Gewissen eine grundsätzliche, in der gesamten sittlichen Haltung des Menschen verwurzelte Gesinnung und Überzeugung im Blick auf die Gebotenheit, Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit eines bestimmten Tuns oder Unterlassens zu verstehen sei. Es muß also eine im Innern des Menschen „von Natur aus ursprünglich vorhandene“, auf einer sittlichen oder religiösen Grundlage beruhende Überzeugung von Recht und Unrecht und die sich daraus ergebende Verpflichtung des Betroffenen zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen erkennbar sein.

In dem entschiedenen Falle kam das Gericht zu dem Ergebnis, daß ein schwerer Gewissenskonflikt nicht vorlag. Mit Recht führte dieses oberste Verwaltungsgericht ebenso wie die Instanzgerichte aus, daß viele SBZ-Bewohner trotz ihrer Gegnerschaft zu dem System im Dienst sowjetzonaler Dienststellen oder der Polizei oder des Militärs ständen und daß manche in sittlicher, ethischer und religiöser Beziehung feinfühlernder seien als die große Masse. Es sei für viele schon eine Gewissensbelastung, dem System überhaupt zu dienen. So müsse man ganz individuell prüfen, ob der Flüchtling dem Gewissenskonflikt unterlegen sei. Bei dem Kläger war ausschlaggebend, daß er selbst Ostzonen-Organisationen angehört hatte, z. B. der SED als Staatspartei, so daß man bei ihm auf ein allzu fein empfindendes Gewissen nicht schließen konnte.

In einem am 16. 1. 1964 vom Bundesverwaltungsgericht entschiedenen Falle kamen die Richter zu einem anderen Ergebnis. Eine Flüchtlingsfrau, die die SBZ verlassen hatte und nach

Westberlin und dann in das Bundesgebiet geflüchtet war, hatte die Ausstellung des Flüchtlingsausweises C beantragt, war aber abschlägig beschieden worden. Auch ihre Verwaltungsklage und ihre Berufung führten nicht zum Erfolge, erst das Bundesverwaltungsgericht fällt eine andere Entscheidung.

Die Frau hatte zur Darlegung ihrer besonderen Gewissensnot Folgendes angeführt: Sie hatte eine Tochter, die eine Sechswachen-Oberschule besuchte. Nach einer Verfügung einer sowjetzonalen Behörde wurden die Schülerinnen der Oberklassen dieser Schule in eine Blindenanstalt übergeführt, wo sie im Rahmen einer Internatschule unterrichtet werden sollten. Die Klägerin fühlte sich dadurch in ihrem Gewissen ganz besonders belastet, weil sie ihre Tochter streng religiös erzogen hatte und sie nunmehr schutzlos den religionsfeindlichen Einflüssen aussetzen mußte, die erfahrungsgemäß mit einer Internatserziehung in der SBZ regelmäßig verbunden sind. Verwaltungsbehörden und Verwaltungsgerichte der Instanz hatten entschieden, daß ein schwerer Konflikt nicht vorliegen könnte, weil die Frau ja bei ihren Besuchen im Internat und auch während der Ferien einen entgegenwirkenden Einfluß auf ihre Tochter geltendmachen konnte. Es wurde auch darauf hingewiesen, daß die Tochter bereits 17 Jahre alt gewesen sei und den Kommunismus stets abgelehnt habe, ohne daß es erwiesen sei, daß ihr die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst verweigert worden sei. Das Bundesverwaltungsgericht erklärte die Revision für begründet und verwies die Sache an die Vorinstanz zurück. Wäre die Klägerin, wie sie vortrug, genötigt gewesen, ihr Kind im neuen Schuljahr zur Vollendung der Schulausbildung in die Internatserziehung zu geben, so mußte sie damit rechnen, daß ihre Tochter in dem Internat einer fortgesetzten religionsfeindlichen Propaganda ausgesetzt worden wäre. Die Sorgen, die sich daraus für die Klägerin ergaben, betrafen, wie das oberste Verwaltungsgericht mit Recht festgestellt hat, Grundfragen ihres Gewissens. Das Gewissen wurde in der gleichen Weise wie in den früheren Entscheidungen definiert. Die Frage, ob die Flüchtlings-

frau ihre Tochter einer religionsfeindlichen Beeinflussung überantworten dürfte und sollte, hatte sie selbst nach Maßstäben zu beurteilen, die sich aus ihrer eigenen religiösen Überzeugung und den sich daraus ergebenden Pflichten sowie aus ihren Aufgaben und Pflichten als Mutter und Inhaberin des Personensorgerechts ergaben. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß Pflege und Erziehung der Kinder auch im Grundgesetz als das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht angesehen werden (vgl. Art. 6, Abs. 2, S. 1 GG). Es bedarf daher keiner weiteren Darlegung, daß die Klägerin einem inneren Konflikt ausgesetzt wurde, als sie erfuhr, daß ihre Tochter fortan die Internatsschule besuchen mußte, wenn sie ihre Schulausbildung zu dem erstrebten Abschluß führen wollte.

Zur Frage der schweren Gewissensentscheidung und des Gewissenskonflikts machte das Gericht treffende Ausführungen. Es wies auch darauf hin, daß gerade die Frage, welchen Erziehungseinflüssen ein heranwachsender junger Mensch ausgesetzt werden soll, für Eltern und Erziehungsberechtigte regelmäßig eine Anspannung des Gewissens voraussetzt. Eltern wissen, daß sich eine in falsche Bahnen gelenkte Erziehung schädlich auswirken kann, und gerade eine Fehlentscheidung wird als eine schwere Gewissensbelastung von den Eltern empfunden. – Das Gericht schloß auch aus dem früheren Verhalten der Frau, daß bei ihr tatsächlich ein schwerer Gewissenskonflikt aller Wahrscheinlichkeit nach vorlag. Sie hat ihre Tochter an der Konfirmation, aber nicht an der Jugendweihe teilnehmen lassen. Sie konnte sich auch sagen, daß sie, solange die Tochter mit ihr in häuslicher Gemeinschaft lebte, etwaigen religionsfeindlichen Einflüssen in der rechten Weise entgegentreten könnte, daß das aber nicht mehr möglich sei, wenn ein junger Mensch einem derartig massiven weltanschaulichen Angriff ausgesetzt würde. Das Gericht führte aus, daß junge Menschen mit zunehmendem Alter dazu neigen, die ihnen durch Elternhaus und Schule vermittelten Vorstellungen einer eigenen kritischen Prüfung zu unterziehen und daß sie beginnen, die ihnen vermittelten Lehren an eige-

nen Erkenntnissen zu messen und auch oft versucht sind, diese zu überschätzen. So setzte sich das Gericht mit dem Gedanken der Autorität auseinander, die oft nicht ausreicht, um einer psychologisch geschickt und nachhaltig betriebenen religionsfeindlichen Propaganda den inneren Widerstand entgegenzusetzen.

Auch die sonntäglichen Besuche im Internat oder die Beeinflussung während der Ferien könnten oft nicht ausreichen, um verfestigte Propaganda-Gegenwirkungen zu beseitigen. Entscheidend aber war, daß es bei der Anwendung des Gesetzes auf die Achtung vor der Persönlichkeit des Menschen ankommt und daß diese Achtung gebietet, seine aus einer Gewissensverpflichtung heraus getroffene Entscheidung hinzunehmen, sofern diese nicht offenbar fehlerhaft ist, etwa deshalb, weil sie auf offensichtlich unzutreffenden Annahmen beruht.

Das Gericht versuchte auch, den Unterschied zwischen einem einfachen und einem schweren Gewissenskonflikt zu begründen. Unter einem schweren Gewissenskonflikt ist eine nach gewissenhafter Überprüfung der Lage gewonnene Überzeugung zu verstehen, daß gar keine andere Wahl bleibt als zwischen Flucht und der Notwendigkeit, gegen das eigene Gewissen zu handeln. In diesem Punkte, ob der Frau vielleicht ein anderer Ausweg als die Flucht übrigblieb, sah das Gericht den Sachverhalt noch nicht genügend aufgeklärt. Es hätte beispielsweise möglicherweise der Ausweg bestanden, daß die Klägerin ihre Tochter auf eine Spezialschule in West-Berlin schickte. Nur zur Aufklärung dieses Tatbestandes hat das Bundesverwaltungsgericht die Sache noch einmal zurückverwiesen. Das Gericht hat, wie anerkannt werden muß, sein Urteil außerordentlich sorgfältig und gewissenhaft begründet. Es hat nicht danach gefragt, welches das seelische Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen ist. Wir wissen darum, daß dieses seelische Organ in der Vernunft oder im Gefühl gesehen

wurde, mitunter auch im moralischen Gefühl und in der Vernunft als verschiedenen, nebeneinander und zusammen wirkenden Kräften des sittlichen Urteils. Wir wissen von der Kantischen Begründung der sittlichen Erkenntnis in der rein praktischen Vernunft oder von der Deutung, die ihnen die phänomenologische Wertethik gab. Das ist für das Gericht eine justiziell nicht zu entscheidende, sondern der Philosophie und der Theologie vorbehaltene Frage.

Im tiefsten ist die innere Unruhe des Gewissens stets ein Zeichen für den drohenden oder schon vollzogenen Widerspruch zum Willen Gottes. Die Erkenntnis, daß es eine ständig zuschauende Instanz hier auf dieser Erde gibt, ist, wie immer sie theoretisch aufgewiesen und begründet wird, nicht zu leugnen. Das Bewußtsein davon ist vorhanden, und zu diesem Gewissen hin muß die Jugend ständig erzogen werden. Das liegt auch im Sinn unserer Rechtsordnung, die auf das Ordnungsprinzip des Gewissens überhaupt nicht verzichten kann. Die Macht des Gewissens ist begründet in der unauslöschlichen Urleidenschaft des Menschen, vom unendlichen Gott anerkannt und geliebt zu werden. Wenn diese Leidenschaft im jungen Menschen nicht geweckt oder gar künstlich unterdrückt wird, dann bleibt dieser Mensch eben nicht mehr ansprechbar in seinem Gewissen. Dann gerät er in die Gefahr, nur nach außen gelenkt zu leben und innerlich und äußerlich ordnungslos zu werden. Ohne eine innere Ordnung leben bedeutet aber die Stimme nicht mehr hören und damit „gewissenlos“ werden. Eine solche Erziehung zur Gewissenlosigkeit würde mit unserer freiheitlichen Lebensordnung nicht im Einklang stehen. Gewissenserziehung und Wissensbildung ist daher auch im Sinne unserer Rechtsordnung wichtigstes pädagogisches Ziel und unverrückbare Aufgabe aller Erziehung.

Walther Becker

BESPRECHUNGEN

Theologie

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Neutestamentliche Theologie*. Der Stand der Forschung. München: Kösel 1963. 159 S. Kart. 9,50.

Auch die moderne Exegese teilt das Schicksal aller Wissenschaft unserer Zeit: Im Zug einer immer verzweigteren Spezialisierung ist es selbst dem Fachmann fast unmöglich, das gesamte Gebiet zu übersehen – ganz zu schweigen davon, daß sich die Hl. Schrift an alle richtet und daß deswegen die Exegese niemals ein Reservat einiger Fachgelehrter sein darf. In dieser Lage ist es mehr denn je notwendig, durch zusammenfassende Berichte den Stand der Forschung zu ermitteln und ihre Ergebnisse einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Für die neutestamentliche Theologie hat R. Schnackenburg in seinem neuen Buch, dem eine kürzere französische Fassung aus dem Jahr 1961 vorausging, diese Aufgabe übernommen. Er berichtet über die „Problematik der neutestamentlichen Theologie“ im allgemeinen, gibt einen Überblick über die Hauptströmungen und die Hauptwerke dieses Fachs und schildert dann die heutigen Positionen in den einzelnen Themenkreisen des Neuen Testaments: Kerygma der Urkirche, Botschaft Jesu in den Synoptikern, Theologie der Synoptiker, der Apostel Paulus und Johannes und der übrigen Schriften des NT.

Schnackenburgs Bericht ist ausgewogen, sachlich und von größter Vollständigkeit. Er macht die Schwerpunkte der neueren Exegese sichtbar, zeigt die wesentlichen Probleme und weist auch Wege zu einer Lösung, ohne die Schwierigkeiten, die in der Sache selbst und im Weltverständnis der Moderne liegen, zu übersehen. Durch diese Vorzüge wird das Buch zu einem wertvollen Hilfsmittel für jeden, der nach einem tieferen Verständnis des Neuen Testaments sucht, zumal ein ähnlich zusammenfassender Überblick bislang noch fehlte.

W. Seibel SJ

SCHELKLE, Karl: *Das neue Testament*. Seine literarische und theologische Geschichte. Kevelaer: Butzon und Bercker 1963. 267 S. Lw. 13,80.

„Berckers Theologische Grundrisse“, als deren zweiter Band diese Einführung ins Neue Testament erscheint, wenden sich nicht an Fachgelehrte, sondern wollen die Erkenntnisse und Probleme der modernen Theologie einem breiteren Leserkreis vermitteln. Diesen Zweck erfüllt das neue Buch in vorbildlicher Weise. Der Verfasser, einer der namhaftesten Exegeten des Neuen Testaments im deutschen Sprachraum, vermeidet es, den Leser mit rein fachwissenschaftlichen Details zu belasten. Er bemüht sich vielmehr, die großen Linien der inneren literarischen und theologischen Geschichte des Neuen Testaments deutlicher zu machen, wobei er auch schwierigen Fragen – wie etwa der nach der Verfasserschaft der Pastoralbriefe – nicht ausweicht. Auf diese Weise ist eine durchaus eigenständige Leistung entstanden, die auch der mit Nutzen in die Hand nehmen wird, der sonst die großen wissenschaftlichen Werke zu konsultieren pflegt.

W. Seibel SJ

DANIELOU, Jean: *Liturgie und Bibel*. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern. München: Kösel 1963. 397 S. Ln. 24,50.

Die Sakramententheologie der Kirchenväter war ungleich reicher an symbolhaften Elementen als die Dogmatik unserer neuen Zeit. Diese Bilder und Symbole waren keine willkürlichen Erfindungen. Sie kamen aus einer tiefen Einsicht in das Geheimnis der Hl. Schrift und in die innere Kontinuität des Alten und Neuen Testaments. Die Wahrheit von der dauernden Gegenwart der „Großtaten Gottes“ in der gesamten Heilsgeschichte wurde von den Vätern gerade in der Analogie zwischen den Riten der Kirche und den Ereignissen der Bibel gesehen. So erblickte man etwa in den Geschehnissen um Adam im Paradies, um Noe in der Arche oder um den Durchzug der Israeliten unter Moses durch das Rote Meer vorausdeutende Zeichen der Sakramente und der Feste der Kirche.

Diese Bilderwelt der Väter wird von Jean Daniélou an Hand der frühchristlichen Katechese entfaltet. Eine immer wieder bewundernswerte Kenntnis der Väterliteratur hat hier eine umfassende Darstellung des patristischen Verständnisses der Sakramente und der Feste als

der Gegenwart der Heilsgeschichte der beiden Testamente entstehen lassen. Gleichzeitig wird der Sinn vieler Riten erhellt, die sich nur aus dem symbolischen Denken der Väterzeit heraus verstehen lassen.

Daniélou erschließt eine weithin unbekannt gewordene Welt. Zwar läßt sich diese Welt nicht mehr reproduzieren, weil sie dem Denken und dem Weltverständnis unserer Zeit innerlich fremd ist. Aber indem Daniélous Buch in eindrucksvoller Weise zeigt, wie man damals die Vergangenheit in der Gegenwart lebendig werden ließ, ermutigt es zur Erfüllung der Aufgabe, die uns heute in ähnlicher Weise, wenn auch unter völlig veränderten Vorzeichen, gestellt ist.

W. Seibel SJ

Diskussion über die Bibel. Hrsg. v. Ludwig KLEIN. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1963. 113 S. Kart. 6,80.

Die sechs Beiträge des Bandes stammen aus einer Sendereihe des Südwestfunks, in der die wesentlichen Probleme der heutigen bibelwissenschaftlichen Diskussion einem breiteren Hörerkreis dargelegt werden sollten. Es ergaben sich dabei Vorträge von so hohem Niveau und von so grundsätzlicher Bedeutung, daß man sie mit Recht in Buchform veröffentlichte und dadurch über den Tag der Sendung hinaus erhielt. Zu der so dringenden Frage nach dem rechten Verständnis der Hl. Schrift und ihrer Bedeutung für das christliche Leben in der Kirche findet der Leser hier gewichtige und in die Tiefe gehende Antworten. Die Autoren sind K. Rahner (Schriftinspiration), A. Deißler (alttestamentliche Forschung), R. Schnackenburg (neutestamentliche Theologie), A. Vögtle (Werden und Wesen der Evangelien), H. Schlier (biblische und dogmatische Theologie) und K. H. Schelkle (Die Bibel in der Kirche).

W. Seibel SJ

BOUYER, Louis - THILS, Gustave: *Getauft auf einen Namen.* Christus und die Kirchen. Nürnberg-Eichstätt: Johann Michael Sailer Verlag 1963. 328 S. Kart. 12,80.

Die 13 Beiträge des aus dem Französischen übersetzten Bandes wollen einen Überblick über die Geschichte der gespaltenen Christenheit wie über die Fragen der Ökumene geben. Wie bei den meisten Sammelwerken dieser Art sind die einzelnen Aufsätze nicht von gleichem

Wert. Während die lutherische Reformation allzu schematisch behandelt und daher in wesentlichen Punkten einseitig gesehen ist (L.-E. Halkin, L. Bouyer), werden Geschichte und gegenwärtiger Stand der anglikanischen Gemeinschaft (R. Aubert, J. W. Saatman), der englischen Freikirchen (R. Slade) und des nordamerikanischen Protestantismus (Th. Cowley) ausführlich und sachlich dargestellt. Auch die Probleme des christlichen Orients (O. Rousseau, G. Defaifve, N. Egender) und der ökumenischen Bewegung (G. Thils, M.-J. Le Guillou) erfahren eine befriedigende Würdigung. Der calvinische Zweig der Reformation hingegen wird nur beiläufig erwähnt – was um so verwunderlicher ist, als der Protestantismus Frankreichs hauptsächlich calvinischer Prägung ist. – Im ganzen ist das Buch ein empfehlenswerter Beitrag zur Erfüllung der heute so dringenden Aufgabe, den ökumenischen Gedanken in der ganzen katholischen Kirche heimisch zu machen.

W. Seibel SJ

Augustinus Kardinal BEA: *Die Einheit der Christen.* Freiburg: Herder 1963. 277 S. Lw. 19,80.

Seit Johannes XXIII. das Einheitssekretariat errichtete, hat der Wille zur Einheit der Christen und zur ökumenischen Verständigung ungeahnt rasch in der ganzen Kirche Verbreitung gefunden. Einen maßgebenden Anteil an dieser Entwicklung tragen die Aufsätze, Pressekonferenzen und Vorträge, mit denen Kardinal Bea, der Präsident des Sekretariats, in aller Welt für das ökumenische Anliegen warb. Sie sind die besten Dokumente für das Wirken des Kardinals wie auch für das Verständnis des Ökumenischen, wie es in Rom selbst nun gleichsam institutionell verankert ist.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der Schriftleiter der römischen Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“, Roberto Tucci SJ, die Texte Kardinal Beas sammelte und sie der Öffentlichkeit in ihrem inneren Zusammenhang zugänglich machte. Die vorliegende Ausgabe fußt auf dem italienischen Original, wobei sie natürlich alle in deutscher Sprache verfaßten Beiträge in der Urfassung übernahm. Die 22 Aufsätze sind in drei Gruppen gegliedert: In einem ersten, umfangreicheren Teil geht es um die Probleme und Prinzipien des Einheitsstrebens überhaupt. Es folgen Beiträge über Organisation, Arbeitsweise und Erfolge des Einheitssekretariats. Der letzte Teil trägt den Titel: „Verwirklichungen und

Einsichten“. Es ist selbstverständlich, daß überall das Konzil und dessen ökumenische Aufgabe im Vordergrund stehen. Die Beiträge stammen jedoch – mit einer Ausnahme – aus den Jahren vor Konzilsbeginn. Sie gehen also auf die vor-konziliare Problematik ein, ohne die Anregungen und Ergebnisse der Konzilsdiskussionen selbst zu berücksichtigen. W. Seibel SJ

Kommunismus

Dokumente zum Ostrecht. I: *Der Warschauer Pakt*. Dokumentensammlung hrsg. von Boris MEISSNER. 203 S. Br. 16,80. II: *Der Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (COMECON)*, hrsg. von Alexander USCHAKOW. 199 S. Br. 16,80. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1962.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten zwar erst im dritten Teil, aber doch als wichtigsten Beitrag eine anscheinend vollständige „Dokumentensammlung“ zum Thema des jeweiligen Buches, sodann eine wohl aus praktischen Gründen an „die Spitze gestellte“ darstellende Bearbeitung der Dokumente selbst und ein nach „Büchern“ und „Aufsätzen“ geteiltes Literaturverzeichnis. Sie stellen also eine von Fachleuten verarbeitete Materialsammlung zur Kenntnis der nicht nur für die Politik, sondern auch für die Geisteshaltung des osteuropäischen Staatenblocks wichtigsten Vertragswerke dar. Damit werden sie für Gelehrte und für einigermaßen erfahrene Kenner der Politik und der kommunistischen „Geisteswissenschaft“ zu einer sehr nützlichen Studienhilfe. Die Dokumente erlauben dem Leser, der sich dies zutraut, sich ein eigenes Urteil zu bilden, das er dann an Hand der zusammenfassenden umfangreichen Einleitung nachprüfen kann.

Eine auf die Rechtsfrage eingehende sachliche Besprechung – vor allem der einleitenden Abschnitte der beiden vom „Seminar für Politik, Gesellschaft und Recht Osteuropas“ der Universität Kiel und der „Studiengruppe für Ostrecht“ in Hamburg herausgegebenen Bände – gehört in eine juristische Fachzeitschrift. Die Bücher dürften aber auch für politisch oder historisch interessierte Gebildete und für Studenten dieser Wissenschaften von nicht geringem Nutzen sein. Selten wird man so viel Ma-

terial gut übersetzt und mit zuverlässigen Quellennachweisen versehen auf so engem Raum beisammen finden.

A. M. Ammann SJ

PIPES, Richard: *Die russische Intelligentsia*. Stuttgart: Kohlhammer 1962. 230 S. Br. 9,80.

Dieses Gemeinschaftswerk meist jüngerer in Amerika lebender Autoren kennt die russische „Intelligentsia“ unter doppelten Vorzeichen. Mit den heutigen Sowjetrussen ist ihnen die „Intelligentsia“ einmal die Schicht der Geistesarbeiter im Gegensatz zur Gruppe der Handarbeiter. Von dieser Schicht handelt das Buch aber nicht. Die Verfasser beschäftigen sich fast ausschließlich mit den Anschauungen einer aus den verschiedenen herkömmlichen russischen Ständen gebildeten nicht sehr zahlreichen Gruppe, deren Angehörige sich vermöge größerer Einsichten von ihren Standesgenossen abheben. Sie leben im Widerspruch zu den bei ihnen herrschenden Anschauungen das Leben von innerstaatlichen Emigranten. Sie werden vor allem in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts auf Grund eben des gehobenen Bildungsstandes der meisten ihrer Mitglieder die „Intelligenten“ oder die „Intelligentsia“ genannt. Und dieser Name ist ihnen geblieben. Sie haben also nichts mit den religiösen Sonderlehren der Slawophilen zu tun. Ganz im Gegensatz zu diesen sind die meisten von ihnen Feinde der Orthodoxie. Etwas weitgreifend rechnet eben wegen ihrer revolutionären Gesinnung ein Aufsatz des Buches auch die „Dekabristen“ vom Jahr 1825 zur „Intelligentsia“. Sehr anregend betont ein anderer Beitrag, daß gerade die unvollkommenen Reformen der zaristischen Regierung und die immer wieder nachfolgende sichtbare Einschränkung der gemachten Zugeständnisse diese innere Opposition gefördert habe.

Das Eigentümliche an dem Buch ist aber, daß die Verf. auch im heutigen Sowjetstaat eine solch widersprüchliche Geisteshaltung feststellen und daß sie deren Äußerungen aufzeigen. Dies ist um so auffallender, als auch auswärtige Beobachter der frühen Jahrzehnte der Bolschewistenherrschaft immer wieder betont hatten, daß das russische Volk die Errungenschaften des Sowjetstaats ganz bewußt als seine eigenen ansah.

Das Buch versucht diese sich gestellte Aufgabe in folgenden Aufsätzen zu lösen: Die Struktur der sowjetischen Intelligentsia, Das

Verhalten sowjetischer Universitätsstudenten, Der „einsame Held“ und die Philister: Bemerkungen zum Erbe der Stalin-Ära, das „Tautewetter“ und die Schriftsteller, sowjetische Wissenschaftler, Ideologie und Wissenschaft in der Sowjetunion. Im Anhang folgt noch ein Kapitel über die Intelligentsia im kommunistischen China.

Es lohnt sich, sich mit dem Thema des Buches zu beschäftigen, und die Aufsätze darin sind ein interessanter Beitrag zu diesem Studium. *A. M. Ammann SJ*

LAQUEUR, Walter: *Neue Welle in der Sowjetunion*. Beharrung und Fortschritt in Literatur und Kunst. Wien-Köln: Europa-Verlag 1964. 168 S. Paperback 12,80.

Auch dieses Buch ist ein Gemeinschaftswerk verschiedener englisch und französisch sprechender Fachleute. Die deutsche Ausgabe verdankt Günther Nenning ihre Gestaltung. Wie das vorausgehend angezeigte Buch von R. Pipes ist es kein eigentlich wissenschaftliches Werk. Es will den Wissensdrang von gebildeten Nichtfachleuten befriedigen.

Es beschäftigt sich vor allem mit der Entwicklung der Geisteskultur in Sowjetrußland seit der Verurteilung Stalins und seiner selbstherrlichen Gewaltherrschaftsmethoden. Dabei werden die „neuartigen“ Wege der Literatur, der Dramaturgie, der Malerei und Musik eingehend untersucht. Das interessanteste Kapitel dürfte jenes sein, das sich mit „der Sowjetästhetik und dem Unbewußten“ beschäftigt, da so etwas in der materialistischen Weltanschauung keinen Platz hat.

Wie zu erwarten war, übergeht das Buch nicht die Widerstände, die etwaige „Neuerungen“ finden. Es unterstreicht aber überall, wo es nur angeht, die Wege aus der parteiliniertreuen Unterwürfigkeit in eine nach westlichen Begriffen oft kaum sichtbare Auflockerung und Befreiung. Der unerfahrene Leser wird sich aber schon allein wegen der steten Wiederholung dieser Anzeichen doch vielleicht ein falsches Bild von ihrer tatsächlichen Bedeutungslosigkeit machen. Und das scheint ein Nachteil des Buches zu sein.

Auch wenn die Sowjetrussen behaupten, daß das in die Worte „Väter und Söhne“ gefaßte Entwicklungsproblem bei ihnen nicht bestehe, so können sie doch die physiologische Tatsache

und ihre psychologische Auswirkung nicht aus der Welt schaffen. Auch bei ihnen steht die Welt nicht still. Es wird sich zeigen, ob es ihnen gelingt, die zwar langsame, aber doch unleugbare Fortentwicklung auf die Formel „verschiedene Stufen zum endgültigen Kommunismus hin“ zu bringen. Außenstehenden möchte dies als ein etwas aussichtsloses Beginnen erscheinen. *A. M. Ammann SJ*

KÜNZLI, Arnold: *Das entfremdete Paradies*. Der Kommunismus auf dem Wege zur Wirklichkeit. Wien-Köln: Europa-Verlag 1963. 168 S. Paperback 9,20.

Der Verf. beschäftigt sich vor allem mit dem Kommunismus in seiner sowjetrussischen Form (vor dem Sturz Chruschtschews) und dem Kommunismus in Jugoslawien. Maßstab der Beurteilung dieser beiden Spielarten der kommunistischen Weltanschauung ist natürlich die Lehre von Marx. Künzli stellt die bedeutsamen Abweichungen der sowjetrussischen Wendung von dieser Lehre fest, die nicht zur Auflösung des Staates und der Partei, die Marx als „Endstadium“ voraussah, sondern ganz im Gegenteil zu einem straff durchgebildeten Verwaltungsstaat geführt hat, der erst „in einer fernen Zukunft“ in den eigentlichen kommunistischen Zustand übergehen soll. Im Gegensatz dazu spricht er fast mit Wohlwollen vom jugoslawischen Kommunismus, der ernstliche Versuche gemacht habe, entsprechend der Lehre, den Staat und sogar, so gut das geht, auch die Partei zugunsten der „Kommunen“ oder Großgemeinden, die je einzeln von Parlamenten mit weitgehenden Befugnissen geleitet werden, möglichst überflüssig zu machen.

Diese Ausführungen sind vom Standpunkt eines „westlichen“ Geistesgehistorikers vielleicht schlüssig und interessant. Man hätte solche Überlegungen in Sowjetrußland bis etwa 1929 anstellen können. Ihr Vertreter hätte der westlich-sozialistisch denkende Professor Tarle sein können. Auch ein rein buchstabengetreuer Marxist wie der lange in hohen Ehren gehaltene Professor Prokovskij hätte mit einigem Mut solches sagen können, aber seit etwa 1937 steht im sowjetrussischen Bereich fest, daß „Marxismus“ und darum auch „Kommunismus“ eben das ist, was die augenblicklich herrschende Parteidoktrin dafür ansieht vom Sowjetpatriotismus Stalins bis hin zur ganz „un-marxistisch“-

friedlichen „Koexistenz“ des letzten bisherigen Alleinherrschers. Darum scheinen mir die Ausführungen K. – so theoretisch schlüssig sie für einen westlichen Intellektuellen auch sein mögen – nicht allzu geeignet zu sein, die sowjet-russische Geistigkeit, so wie sie tatsächlich von oben aufgedrängt wird, darzustellen.

A. M. Ammann SJ

KOLARZ, Walter: *Die Religionen in der Sowjetunion*. Überleben in Anpassung und Widerstand. Übers. von Hans Schmidhüs. Freiburg: Herder 1964. X, 540 S. mit 36 Bildtaf. und 6 Karten. Lw. 58,-.

Der Verf. macht zuerst darauf aufmerksam, daß die auf jeden Fall eintretende Industrialisierung wie in anderen Ländern, so auch in Rußland zu einer fühlbaren Schwächung des religiösen Lebens beigetragen haben würde. Sodann spricht er von der indirekten antireligiösen Propaganda, die schon die Verwirklichung der Grundsätze des Sowjetsystems mit sich brachte, und schließlich schildert er die direkten atheistischen Kampforganisationen, die gebildet und auch wieder abgelöst wurden. – Und trotzdem endete die atheistische Bewegung – wie er in seinem Buch zeigt – bisher mit einem Mißerfolg.

Nach diesem lehrreichen Einleitungskapitel schildert der Verf. die Geschehnisse der einzelnen Religionsgemeinschaften, beginnend mit der ehemaligen russischen Staatskirche über die katholische Kirche zu den Reformations- und Sektenkirchen, zu den „altgläubigen Priestertreuen“, den Moslems, den Buddhisten und Juden. Er erwähnt auch mehrere erst nach der Revolution im Sowjetstaat neu entstandene Sekten. Am Ende des ganzen Buches findet sich ein sehr willkommener Anhang, der alle Völkergemeinschaften der Sowjetunion und ihre jeweilige Religion aufzählt.

Ganz selbstverständlich nimmt bei der Darstellung der Geschehnisse der einzelnen Kirchen die orthodoxe russische Kirche eine Sonderstellung ein. Sie ist ja im Lauf der Zeit eine zwar ungeliebte, oft hart verfolgte – aber dank ihrer inneren Kraft, eine nicht zu umgehende Größe auch im Sowjetstaat geworden. Von der katholischen Kirche des lateinischen Ritus handelt der Verf. unter zwei Rücksichten, nämlich der katholischen Kirche als Weltkirche (man sieht, daß das Buch noch vor dem Tod Papst Johannes' XXIII. geschrieben wurde!) und von der

katholischen Kirche im Sowjetstaat. Sie ist dort nur für Lettland und Litauen anerkannt. In der „russischen“ Sowjetrepublik ist sie eine „Fremdreligion“. Das ist verwaltungstechnisch von Bedeutung und wiederholt im Grunde nur die Mentalität der Zarenzeit. Er spricht auch sehr ausführlich von der katholischen Kirche des byzantino-slawischen Ritus. Dabei stützt er sich auf allererste Quellen, die in sehr interessante Einzelheiten gehen. Auch die katholische Kirche des ukrainischen Ritus wird eingehend, wenn auch nicht so wie die byzantinische Kirche behandelt.

Wenn alle anderen Religionsgemeinschaften genauso treu wie die bisher genannten, wo wir den Verf. kontrollieren konnten, geschildert werden, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, so ist dies Buch ohne Zweifel ein gewichtiger Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

A. M. Ammann SJ

Soziologie

Soziologie. Ausgewählte Texte zur Geschichte einer Wissenschaft. Hrsg. von H. NAUMANN. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag 1958. 294 S. Lw. 9,80.

Jede Sammlung von Texten hat etwas Zufälliges an sich, wobei diese Zufälligkeit vom Zweck der Auslese mitbestimmt wird. Der Herausgeber dieser Sammlung setzte sich das Ziel, mit ausgewählten Texten die Geschichte der Soziologie darzustellen als die Geschichte einer jungen Wissenschaft und dabei vor allem auf die der Soziologie eigene Problematik hinzuweisen. So findet man von Montesquieu und Comte bis Max Weber, Lenin und Mannheim weithin die klassischen Texte aus den soziologischen Werken, so z. B. von Max Weber die bekannten Ausführungen über „die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft“. Für Pareto wäre wohl typischer der Text über den Kreislauf der Eliten, der im „Trattato di Sociologia generale“ enthalten ist. Leider hat noch kein Vertreter der neueren amerikanischen Soziologie wie Talcott Parsons, Robert K. Merton, Florian Znaniecki im Buch Aufnahme gefunden. – Jedem Zitat ist eine kurze Lebensskizze des

Autors und eine Einführung in sein soziologisches Denken vorausgestellt. Das Buch wird gute Dienste bei einer ersten Begegnung mit der Soziologie leisten.

R. Bleistein SJ

DANCKERT, Werner: *Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe*. Bern-München: Francke 1963, 294 S. Lw. 24,50.-

Im Mittelalter gab es Berufe, die unehrlich waren, d. h. nicht die vollen bürgerlichen Rechte besaßen und auch in der öffentlichen Meinung am Rande der Gesellschaft standen und gemieden wurden. Daß dazu Henker, Totengräber, Dirnen, Bettler und auch allerlei fahrendes Volk gehörten, überrascht uns nicht besonders. Aber auch Türmer, Bader, Müller, Schäfer und Hirten, Töpfer und Ziegler gehörten oft in diese Klasse, was nicht ohne weiteres zu verstehen ist. D. weist auf den sakralen Charakter hin, den diese Berufe, auch die zuerst genannten, in vorchristlicher Zeit besessen hatten, der sich dann nach der Zuwendung zum Christentum in etwas Unheimliches verkehrte, das zugleich Verachtung und Angst auslöste. Man kann sich dabei fragen, was im einzelnen Fall früher war, der geheimnisvolle Machtcharakter, der immer und überall gewissen Kunstfertigkeiten und Berufen anhaftete, oder die Beteiligung an kultischen Handlungen. Schließlich weist D. darauf hin, daß sich das gleiche Phänomen da zeigt, wo eine höhere Religion eine frühere überschichtet; er nennt den Islam, den Parsismus und Indien. In allen Ächtungen klingt geheime Furcht vor dem uralten magisch-sakralen Prestige der verdrängten Religionen an. Das Buch bringt viele kulturgeschichtlich interessante Einzelheiten für seine These.

A. Brunner SJ

Reisen

Deutschland. Hrsg. Hanns REICH. Mit einem Essay von Carlo Schmid. München: Hanns Reich Verlag 1964. 19 S. 155 Bildtafeln. 38,-.

Die Bilder sind nicht Ansichten von „Schenswürdigkeiten“, sondern Stimmungsbilder, Eindrücke: Winterlandschaften, Industrie- und Verkehrsanlagen, Fachwerkhäuser, aber auch Menschen bei der Arbeit und beim Fest. Natürlich ist aus der unendlichen Mannigfaltigkeit

der deutschen Landschaft und des deutschen Volkslebens nur einzelnes herausgegriffen. Die 155 Bilder stammen von 76 verschiedenen Fotografen und stehen künstlerisch wie technisch außergewöhnlich hoch, so daß man es bei vielen kaum vermißt, daß sie nicht farbig sind. Als Einleitung steht ein „Essay“ von Carlo Schmid, schwungvoll und gedankenreich, von großer Liebe zum deutschen Volk und zur deutschen Heimat zeugend.

L. v. Hertling SJ

REITZENSTEIN, Alex. Frhr. v.: *Altbaierische Städte*. München: Prestel 1963. 311 S. Lw. 16,50.

Die Landschaftsbücher aus dem Prestelverlag bedürfen keiner neuen Empfehlung. „Altbaierische Städte“ heißt der Band von A. v. Reitzenstein. Behandelt werden Regensburg, Passau, Freising, München, Landshut, Straubing, Ingolstadt, Neuburg, Amberg in eigenen Kapiteln, Burghausen, Wasserburg, Neuötting kommen in dem einleitenden Kapitel „Das Land und seine Städte“ zur Sprache. Es sind viele geschichtliche und geographische Kenntnisse hineingearbeitet, aber so, daß der Leser nicht mit Gelehrsamkeit erdrückt wird. Die Bilder sind, wie auch sonst in dieser Serie, möglichst aus der Vergangenheit. Hier sind besonders glücklich verwendet Teilansichten der vortrefflichen Stadtmodelle von Jak. Sandtner (16. Jh.) im Bayerischen Nationalmuseum. Wenn man das Buch liest, bekommt man Lust, die Städte zu sehen, die man noch nicht kennt, und die andern wiederzusehen.

L. v. Hertling SJ

PETERICH, Eckart: *Italien III*. München: Prestel 1963. 841 S. Lw. 25,-.

Es ist der 3. Band von P.s Italienbüchern und behandelt Süditalien, beginnend mit der Adriaküste und den Abruzzen, und besonders ausführlich Sizilien. Das Buch nennt sich einen „Führer“, aber es ist kein Bädeker. Der Verf. will vielmehr seinen Leser führen, wie Vergil Dante geführt hat, ihm allesweisend und erklärend. Dabei kommt viel Geschichte zur Sprache, Archäologie, Kunst und Religion, einschließlich der Erscheinung des hl. Michael am Gargano und Padre Pio, aber auch Geologie, Landschaft und Klima, Wirtschaft und Soziales, die Austrocknung des Fucinersees und die Mafia in Sizilien. Mancher Italienreisende, der, wie es die meisten tun, in Neapel umgekehrt

ist, wird sich bei der Lesung des Buches fragen, ob er nicht den interessantesten und sogar den schönsten Teil von Italien versäumt hat. Das Buch ist nicht nur kenntnisreich, sondern auch sehr anziehend geschrieben. *L. v. Hertling SJ*

DOMKE, Helmut: *Burgund*. München: Prestel 1963. 434 S. Lw. 18,50.

Das Land, wo der Burgunder wächst, die ehemalige Freigrafschaft und das Herzogtum, also die Gegend um Autun, Auxerre, Dijon, Chalon, hat eine reiche Geschichte, beginnend mit dem Felsen von Solutr , von dem eine Menschheitskulturstufe, das Solutr en, seinen Namen hat, über Vercingetorix, die Königin Brunhilde zu den großen M nchscentren: Cluny, Citeaux, Clairvaux. Auch später noch hat Burgund Heilige gehabt: Margareta M. Alacoque, den Pfarrer von Ars. „Warum die Erde von Burgund so viele Heilige gebar?“ fragt der Verf. „Niemand vermag diese Erscheinung zu erklären. Es sieht aus, als sei Gott hier den Menschen näher. Noch heute.“ Aber Burgund hat auch recht irdische Menschen hervorgebracht: es wäre unter den Herzögen aus dem Hause Valois beinahe das Kernland eines Imperiums geworden; es hat den europäischen H fen der neueren Zeit tatsächlich seinen Stempel aufgeprägt, ist doch das Spanische Zeremoniell in Wirklichkeit burgundisch. D. bringt das alles nicht in Form eines Lehrbuchs der Geschichte, sondern im Anschluß an die Landschaft und die Monumente der Vergangenheit, so daß ein farbenprächtiges Gesamtbild entsteht. Das Buch scheint uns zu den bestgelungenen der durchweg schönen Landschaftsb cher des Verlags zu gehören. *L. v. Hertling SJ*

KIRCHGÄSSNER, Alfons: *Städte, Inseln, Kontinente*. Reisetageb cher 1931–1963. Mit 20 Zeichnungen des Verf. Frankfurt: Knecht 1964. 322 S. Lw. 17,80.

Es sind Notizen, auf der Reise selbst gemacht, und zwar, abgesehen von zwei Jugendfahrten des Verf., alle aus den Jahren 1950–63. Die Reisen gehen nach Italien, Frankreich, Spanien, Griechenland, Tunesien, Palästina, Ägypten, Lateinamerika. Es sind nicht geographische Beschreibungen der Länder, sondern Augenblicksbilder und kleine Reiseerlebnisse, also nicht so sehr wie das Land aussieht, sondern

wie der Verf. es erlebt hat. Gerade das macht die Lesung so fesselnd. Dabei hält sich der Verf. fern von dem Gewohnheitsfehler des deutschen Touristen, der sich so leicht über die Zustände in andern Ländern entrüstet und alles besser versteht als die Einheimischen. K. betrachtet solche Dinge statt dessen mit wohlwollendem Humor. Nur alle liturgischen Ärgernisse notiert er unerbittlich. Das Ganze ist so gut geschrieben, daß man am Schluß bedauert, daß der Verf. nicht noch mehr Länder bereist hat. *L. v. Hertling SJ*

KLAUSENER, Erich: *Kreuz in Japans Sonne*. Notizbuch einer Reise. Mit 32 Bildtafeln. Berlin: Morus-Verlag 1964. 228 S. Lw. 15,80.

Die Welt rückt zusammen. Auch die Missionen der Kirche bleiben nicht in unerreichbarer Ferne. Besuche gehen hinüber und herüber; auch das ist eine Wirkung des Konzils, daß die Bischöfe ferner Länder häufiger bei uns zu Gast sind. Der Besuch des Bischofs von Hiroshima in Berlin hatte den Gegenbesuch von Erich Klausener in Japan zur Folge. Mit erfreulicher Frische und Direktheit legt er in diesem Buch seinen Reisebericht vor. Man erfährt viel Interessantes über das ferne Land und seine Menschen. Aber im Mittelpunkt steht immer der Kontakt mit christlichen Gemeinden drüben, mit denen wir deutschen Katholiken uns besonders verbunden wissen. Mit diesem Buch machen wir wirklich einen Besuch bei ihnen, und das Gefühl der Verbundenheit wird stärker. Erfreulicherweise hat der Verf. auch manches aus der Geschichte des Christentums in Japan in seine Darstellung hineinverwoben. Das Buch kommt besonders gelegen, da die Olympiade in Tokio das allgemeine Interesse an Japan neu belebt hat. *F. Hillig SJ*

HETMANN, Frederik: *Amerika-Saga*. Von Cowboys, Tramps und Desperados. Freiburg: Herder 1964. 368 S. 30 Holzschnitte von Günther Stiller. Lw. 19,80.

Das Buch ist keineswegs für kleine Jungen, die Wildwest-Geschichten lesen wollen. Es ist Literatur und gehört mehr zu Grimms Märchen und Des Knaben Wunderhorn als zu Karl May. Es sind volkstümliche Geschichten aus den Vereinigten Staaten. Oft sind es bekannte Motive: der starke Kerl, der Meistersch tze, der un-

glaublichgeschickte Handwerker, der Mann, der seine Seele dem Teufel verschreibt, der edle Räuber, der nur die Reichen bestiehlt und die Armen beschenkt, der unglücklich Verliebte, das Kind, das unter Tieren aufwächst. Auch Geister- und Spukgeschichten fehlen nicht. Aber der Schauplatz ist das Amerika der Pionierzeit: Prärie und Felsengebirge, bei Farmern, Fuhrleuten, Holzfällern, Eisenbahn, Trinkstube. Über viele Helden dieser Geschichten gibt es Balladen, regelrechte Moritaten, die hier in Englisch und in deutscher Übersetzung gegeben werden, manche mit Noten und Bezeichnung der Gitarre-Akkorde. Die einzelnen Abschnitte (Osten, Westen, Industriezeitalter, Süden) sind mit geschichtlichen Einleitungen versehen. Die 30 Holzschnitte von G. Stiller geben die Mischung aus einfältig Treuherzigem, Unheimlichem und Märchenhaftem vortrefflich wieder. – Ein schönes, wertvolles Buch.

L. v. Hertling SJ

Gedichte

DADELSSEN de, Jean-Paul: *Jonas*. Dichtungen. Geleitwort von Max Rychnier. Übertragung und Nachwort von Oswalt v. Nostitz. Köln: Hegner 1964. 120 S. Lw. 14,80.

Im Juni 1957 starb Dadelsen, 44jährig, in Zürich an einem Gehirntumor. Er war von Geburt protestantischer Elsässer, seine Vorfahren stammten aus dem dänisch-deutschen Norden. D. war Lehrer und Publizist. Er schrieb französisch. Als junger Schriftsteller wollte er sein „tieferes Leben als Dichter“, den „geheimen Makel“ verbergen, „engen Kontakt mit dem Leben“ halten. Die Verse entstanden am Rande der Arbeit. Jene der letzten Lebensperiode (1952–57) erschienen postum bei Gallimard in Paris. Camus, Dadelsens gleichaltriger Freund, wollte sie herausgeben, wurde aber durch den eigenen jähen Tod gehindert.

In Dadelsens Versen begegnen sich irdische Erfahrung und biblische Sinnsuche, sinnenhafte Fülle und gedankliche Argumentation. Durch den ungewöhnlichen Reichtum erdhafter Bilder spricht die Bedrängnis des Menschen und ein Pathos des Glaubens. Urtümlich direkt reden die Verse aus der Ich- und Welterfahrung Gott an. Zum Lyrischen tritt ein essayistisch-episches Moment, zu Beschreibung und Anrede ein rhe-

torisch-hymnisches. St.-John Perse, Claudel, der englische Blankvers, vielleicht auch T. S. Eliot und die biblische Prophetenzeile haben Dadelsens lyrische Langzeile beeinflusst. Ein großes J. S. Bach-Gedicht eröffnet den Versband, ein Osterzyklus aus den Wochen der tödlichen Krankheit beschließt ihn. Das zentrale „Jonas“-Gedicht gab den Titel. Es ist als Auferstehungs-Requiem fünf toten Kriegskameraden gewidmet: „Sie hausten mit uns im Schlund des Wals.“ „Der Wal ist das Leben in Fleisch und Blut.“ Aber in den Schlund des Wals geschah die Menschwerdung Gottes.

Eine solche Fülle von Welthaltigkeit und Bibelfeste kennt man eigentlich nur aus der Barocklyrik. Dadelsen erscheint in seinen Versen als ein protestantischer Claudel.

P. K. Kurz SJ

KURZ, Paul Konrad: *Wer bist Du?* Verse des Anfangs. München: Ehrenwirth 1964. 86 S. Geb. 9,80.

Eine Zeit wie die unsere, eine Zeit der Bilder, der Schlagzeilen, der huschenden Gedanken und des tiefer in der Welt verborgenen Gottes bedarf anderer Aussage im Wort, als dies früher geschah. Paul Konrad Kurz versucht in seinem zweiten Gedichtband „Wer bist Du?“ das Wort zu sagen, das unsere Zeit einfängt und sie bezwingt.

Daß es nicht leicht gelingt, diese Aussage zu meistern, wird offenbar in dem wechselnden Rhythmus seiner Verse und in dem sensiblen wie zuweilen harten Umgang mit der Sprache, in oft ungewohnten Wortschöpfungen. Aber beides – der eigenartige Rhythmus wie das neue Wort – entbindet den Gedanken und die Aussage, eröffnet Zugang zu der eigenen verborgenen Erinnerung und der eigenen Sehnsucht nach Gott. K. legt hiermit den Ansatzpunkt frei, von dem aus Versenkung und Ahnung sich ereignen – und über den hinaus vorgestoßen wird, nicht in die eigensüchtig-selbstgefällige romantische Welt eines Dichters, sondern in den weiten Erlebnishorizont eines Christen, der gläubig fragt und Antwort sucht in einer menschlich ungeborenen und nur in Gott zu bergenden Zeit.

Die Gedichte üben auf ihre Weise in ein neues Weltverstehen und Weltverhalten des Christen ein; sie vermögen dies, weil beides sich in ihnen, glaubwürdig und trostvoll zugleich, niederschlug.

R. Bleistein SJ

Der Kommunismus im kulturellen Leben Italiens

Roberto Tucci SJ

Der Kommunismus ist in Italien nicht nur ein politischer und sozialer, sondern auch ein kultureller Faktor¹. Er ist nicht nur im politischen Leben gegenwärtig und übt einen starken sozialen Einfluß aus, er bestimmt auch das kulturelle Leben in bedeutendem Grade mit. Dieser Umstand vermehrt und verstärkt sein politisches und soziales Gewicht. Es ist in der Tat doch so, daß eine politische Bewegung, die keine festen kulturellen Grundlagen hat, entweder schnell wieder verschwindet oder in einem elenden Dasein dahinsiecht. Wenn sie dagegen einen kulturellen Halt hat und aus ihm Nahrung und Kraft zieht, so schlägt sie im sozialen und geistigen Gefüge des Volkes feste Wurzeln. Eben dies ist der Fall im italienischen Kommunismus.

DIE MARXISTISCHE KULTUR IN ITALIEN

Der italienische Kommunismus besitzt einen ausgesprochen kulturellen Charakter. Das läßt sich vielleicht darauf zurückführen, daß die Gründer der kommunistischen Partei Italiens (KPI) gebildete Leute gewesen sind, so Antonio Gramsci (1891–1937), Gründer und erster Sekretär der KPI. Diese Partei wurde am 21. Januar 1921 zu Livorno durch Spaltung der Sozialistischen Partei gebildet. Gramsci war ein Mann, der mit dem revolutionären Kampf eine bemerkenswerte kulturelle Tätigkeit verband, wie die zahlreichen Werke beweisen, die er größtenteils in seinen Gefängnisjahren verfaßt hat, zu denen er vom faschistischen Regime wegen umstürzlerischer Tätigkeit verurteilt worden war. Auch Palmiro Togliatti, der Gramsci in der Parteileitung 1926 nachfolgte, zeigte bedeutendes kulturelles Interesse. Trotzdem müssen wir den Hauptgrund für diese Offenheit zur Kultur hin darin suchen, daß Politik und Kultur untrennbar miteinander verbunden sind. Das haben diese Männer wohl erkannt. So schreibt Togliatti: „Wie der Mensch nicht allein vom Brote lebt, so lebt er auch nicht allein von der Politik. So wie wir sie verstehen, als Aktion, die von der wissenschaftlichen Kenntnis der Sozialstruktur und der Kräfte ausgeht, die in ihr am Werke sind – und auf Grund dieser Kenntnis handelt sie, um eben die Struktur der Gesellschaft zu verwandeln und mit ihr die Eigenart der Beziehungen zwischen den Menschen –, ist die Politik die höchste

¹ Als Vortrag gehalten auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über den italienischen Katholizismus in der Gegenwart.

menschliche Tätigkeitsform. Mit ihr erkennen wir die Welt, um sie umzugestalten, und behaupten uns als die führende Kraft der Geschichte. Aber gerade für jene, die sie in dieser Weise verstehen, kann Politik von den weiten Gebieten der Wissenschaft und der Kultur nicht getrennt werden.“² Jetzt verstehen wir, warum die Kommunistische Partei so großen Wert darauf legt, ihre Mitglieder auch kulturell zu schulen, und warum sie so viele Schulen eingerichtet hat, um jene Intellektuellen zu bilden, die der Partei „organisch“ eingegliedert sind.

Es besteht jedoch noch ein anderes Motiv für die kulturelle Aufgeschlossenheit der KPI. Wenn die italienischen Kommunisten auch durchaus darauf aus sind, eine Massenpartei zu schaffen und die ländlichen und städtischen Werktätigen für den Kommunismus einzufangen, so meinen sie doch, daß sie in Italien nur siegen können, wenn es ihnen gelingt, den Mittelstand und die Gebildeten für sich zu gewinnen. Warum sie das meinen, ist einleuchtend. Marx hatte vorausgesagt, daß immer mehr Kapital sich in immer weniger Händen anhäufen und dadurch der Mittelstand fortschreitend proletarisiert würde. Diese Voraussage hat sich nicht erfüllt, vielmehr trat das Gegenteil ein: der Mittelstand ist nicht verschwunden, sondern hat sich ungeheuer vermehrt, und die Proletarier sind in zunehmendem Maß selbst mittelständisch geworden. Deswegen kann sich der Kommunismus heute auf gesetzlichem und verfassungsmäßigem Wege nicht behaupten, es sei denn, es gelänge ihm, die Intellektuellen und den Mittelstand mit den Fabrik- und Landarbeitern zu verbünden. Da nun in Italien die Kommunisten legal zur Macht gelangen wollen – nicht weil sie auf einen gewaltsamen Umsturz grundsätzlich verzichtet hätten, sondern weil ein solcher Umsturz unter den gegenwärtigen politischen und sozialen Bedingungen Italiens aussichtslos ist –, so bemühen sie sich, auf kulturellem Gebiet Fuß zu fassen, um den Mittelstand und die Gebildeten zu gewinnen. Die kulturelle Anstrengung der Kommunisten ist zweifach. Erstens gehen sie darauf aus, die eigenen Führungsschichten, d. h. die Intellektuellen, die „organisch“ in die Partei eingefügt sind und ihre Organe bilden, kulturell durchzubilden; und zweitens arbeiten sie daran, die italienische Kultur marxistisch zu prägen.

Die kulturelle Bildung der intellektuellen Führungsschicht der Partei

Der Kommunismus ist an und für sich nicht auf Kultur abgestellt. Wenn er sie pflegt, so nicht um ihrer selbst willen, sondern nur, insofern sie dem politischen Erfolg des Kommunismus dienlich ist. Dieser ist wesentlich eine Praxis, eine Methode, um die soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit zu verstehen und zu verändern, ein „Wegweiser der Aktion“ (Lenin). Trotzdem: wenn der Kommunist

² P. Togliatti, *Il partito comunista italiano* (Roma 1961) 133.

die Wirklichkeit, die er umgestalten soll, verstehen will, so muß er sich kulturell bilden und unterrichten. „Unterrichtet euch, denn wir brauchen unsere ganze Intelligenz.“ Diesen Ausruf las man in den Schlagzeilen des „Ordine Nuovo“, des Presseorgans von A. Gramsci, um den sich jene Kerngruppe sammelte, die die KPI ins Leben rief.

Aus diesem Grund bemüht sich die KPI äußerst sorgfältig um die Durchbildung ihrer führenden Leute jeden Grades, also jener, die wir die „organisch“ eingefügten Intellektuellen der Partei genannt haben. Es gibt in der KPI zwei Typen von Intellektuellen. Die einen sind kommunistisch aus Vorliebe für die Sache des Kommunismus, ohne jedoch eine eigentlich marxistische Formung mitgemacht zu haben; die anderen haben die Parteischulen durchlaufen und bilden jetzt das Rückgrat und die Führung der Partei, sei es auf Landes-, sei es auf Provinzebene. Die ersten sind Intellektuelle, die kommunistisch sind, sie verfügen über eine geringe marxistische Schulung – höchstens, daß sie das eine oder andere Werk von Marx oder Lenin gelesen haben –, ihre Geisteshaltung bleibt im Grunde bürgerlich. Sie sind der Partei nützlich, aber nur als „Reisebegleiter“, dazu bestimmt, eines Tages aus dem kommunistischen Karren zu fallen. Deswegen vertraut ihnen die Partei nur bedingt. „Es handelt sich“, so schreibt Lenin, „um mißvergnügte Intellektuelle, die man vorübergehend benützt, um Reisegegnossen, die im Fortgang der Fahrt unweigerlich aus dem Karren der kommunistischen Revolution fallen.“ Folglich kann der Kommunismus, wenn er fortschreiten und sich durchsetzen will, dieser Art von Intellektuellen, d. h. diesen gewöhnlichen kommunistischen Intellektuellen, nicht trauen. Er muß sich eigene, zuverlässige Intellektuelle schaffen, die wir die in Geist und Haltung der Partei organisch eingefügten, beziehungsweise Kaderintellektuellen nennen wollen.

G. Quarta, der selbst eine Zeitlang organisch eingefügter oder Kader-Intellektueller gewesen war, schreibt dazu: „Es gibt nach den Theoretikern des Marxismus zwei Arten von kommunistischen Intellektuellen, die intellektuellen ‚Professionisten‘ im eigentlichen Sinn, jene nämlich, die kaum den einen oder anderen marxistischen Klassiker durchgeblättert haben und sich doch den Anstrich geben, Marxisten zu sein – und jene, die keine „Professionisten“ sind und vom Kommunismus zu Intellektuellen ‚geschaffen‘ werden. Die ersten gesellen sich dem Kommunismus bei, die anderen werden vom Kommunismus geschaffen. Die einen sind dem Kommunismus nützlich, die anderen unabdingbar für ihn. Die ersten tragen Wasser auf die kommunistische Mühle, die anderen sind ihre Erbauer.“³

Die Kader-Intellektuellen der KPI werden kulturell in den Kader-Mittelpunktschulen geformt. Zunächst gab es verschiedene solche Mittelpunktschulen, so zu Bologna, zu Mailand, zu Faggeto Lario am Comer-See; dann wurden sie in einem großen Zentralinstitut für Kaderbildung (Istituto Centrale Quadri) vereinigt, das

³ G. Quarta, *Intellettuali comunisti ed intellettuali „organici“ del comunismo*, in: *Civitas*, März/April 1959, 4.

sich in den sogenannten Frattocchie bei Rom erhebt. Die Teilnehmer dieser Kurse kommen größtenteils aus der Arbeiter-, Handwerker- oder der ländlichen Bevölkerungsschicht. Die Partei bevorzugt Leute aus diesen Schichten, weil sie von der „bürgerlichen“ Erziehung und Lebensauffassung unberührt sind. Sie leiden nicht unter „bürgerlichen Nachwirkungen“, die sich mit einem reinrassigen Kommunisten nicht vertragen. Und falls doch etwas davon vorhanden wäre, so in derart bescheidenem Ausmaß, daß es völlig ausgemerzt werden kann. Ferner sind die Söhne der Arbeiter, der Landleute, der Handwerker und der kleinen Angestellten eben wegen ihrer sozialen Herkunft empfänglicher für den Klassenkampf. Sie streben nach Aufstieg, sie wollen ihre armseligen Lebensbedingungen hinter sich lassen, deswegen setzen sie sich mehr ein und sie legen mehr als andere ihren Stolz darein, eine neue bessere Welt zu schaffen.

Die Teilnehmer verbringen etwa sechs Monate in der Kaderschule. Ihre Lehrer sind „Instruktoren“, die aus einem fünf- bis sechsjährigen Lehrgang an der Zentral-Kaderschule Lenin in Moskau hervorgegangen sind. Sie werden nach den strengsten Grundsätzen der marxistischen Lehre durchgeschult, sei es durch die vertraute Kenntnis der marxistischen Klassiker, sei es mit Hilfe zugeteilten Unterrichtsstoffes, durch Studienzirkel, durch persönliche Anstrengungen. Aber vor allem erzieht man sie zu Klassenbewußtsein und zu einem unbegrenzten Vertrauen in die Partei als der eigentlichen Schöpferin der neuen Welt, die der Kommunismus errichten will.

Außer der römischen Mittelpunktsschule für Kaderbildung gibt es jedoch noch andere für Regionen und Provinzen, deren Kurse nur drei Monate dauern. Auch die der KPI verbundenen Organisationen wie der Allgemeine Italienische Arbeiterverband (Confederazione Generale Italiana dei Lavoratori), d. h. die kommunistische Gewerkschaft, der auch die Sozialisten, freilich als eindeutige Minderheit, angehören, und die Vereinigung Italienischer Frauen (Unione Donne Italiane) haben ihre Schulen für die kulturelle Unterweisung ihrer Führungskader.

Es wäre nun irrig anzunehmen, daß die KPI über der Sorge um die Bildung ihrer Funktionäre die Masse ihrer Mitglieder vernachlässige. Sie ist im Gegenteil bestrebt, diese durch zahlreiche Unternehmungen: Wandzeitungen, Diskussionen, eine volkstümliche Presse kulturell zu heben; denn sie ist überzeugt, daß nur eine bestimmte Bildungshöhe sie politisch reif und aktiv mache.

Bildungsunternehmen der Marxisten

Dies gilt in erster Linie für die Schaffung und Verbreitung einer kommunistischen Presse von beachtlicher Qualität, sowohl der äußeren Aufmachung als auch dem Inhalt nach. Da die Mitglieder der KPI verschiedenen Bildungs- und Sozialschichten angehören, ist der Pressedienst entsprechend abgestuft. Es gibt kommunistische Organe, die sich an alle Parteimitglieder ohne Unterschied wenden wie

die „Unità“, oder an alle Führungskader wie die Wochenschrift „Rinascita“ – und es gibt andere Zeitschriften und Fachzeitschriften von hohem Bildungsrang wie die „Critica marxista“, die ideologische Fachschrift des Marxismus. Sie möchte für den marxistischen Bereich das sein, was die „Civiltà Cattolica“ im katholischen ist. Ferner die „Studi storici“, Organ des Gramsci-Instituts, den „Contemporaneo“, Rundschau für Literatur und Kunst, die „Politica ed Economia“, die „Cronache meridionali“, die „Riforma della scuola“, „Cinema nuovo“, „Filmcritica“ und „Filmselezione“.

Neben der eigentlichen Parteipresse finden wir die Mitläufer- oder Hilfspresse. Hier sind vor allem zu nennen die Tageszeitungen wie „Paese Sera“ (Rom) und „L’Ora“ (Palermo) und die Zeitschriften wie „Nuovi Argomenti“, eine Literaturzeitschrift.

Überdies verfügt jede Parteiorganisation über ein eigenes Presseorgan. So hat die „Associazione dei Pionieri“, die die kommunistischen Jungen sammelt, die Zeitschrift „Il Pioniere“, der Kommunistische Jugendbund die „Nuova Generazione“. Diese beiden Zeitschriften waren eine Zeitlang selbständig, sind aber jetzt in einer Wochenausgabe mit der „Unità“ verbunden. Der Italienische Frauenbund, Unione Donne Italiane besitzt „Noi Donne“ (Wir Frauen), die Italienische Gesellschaft zur Pflege der Beziehungen zwischen Italien und der UdSSR (Associazione Italiana per i rapporti Italia-URSS) verfügt über das Organ „Rassegna sovietica“, der Allgemeine Arbeiterverband (Confederazione Generale dei Lavoratori) veröffentlicht die Monatschrift „Rassegna sindacale“, ferner eine Halbmonatschrift für den inneren Gebrauch: „Notiziario C. G. I. L.“, eine Illustrierte „Il Lavoro“ und zahlreiche Mitteilungsblätter für die Arbeitervereine, die der kommunistischen Gewerkschaft angehören.

Die Kommunisten veröffentlichen weiter zwei Illustrierte für das große Publikum; die eine „Realtà sovietica“, hat zur Aufgabe, alles zu verherrlichen, was in der Sowjetunion geschieht, die andere, „Vie nuove“, unterscheidet sich von den großen bürgerlichen Illustrierten nicht, weder in der Auswahl der Themen, die vorzugsweise politischer und erotischer Natur sind, noch in der äußeren Aufmachung. Nur eben, daß alles von marxistischer Geistesart durchtränkt ist und alles von ihr her gesehen und ausgelegt wird, während die Kirche, das Christentum und die katholische Moral, besonders die Geschlechtsmoral, heftig kritisiert oder lächerlich gemacht werden.

Außer den Tageszeitungen und Zeitschriften geben die Kommunisten viele Bücher heraus. Sie besitzen in Rom einen eigenen Verlag, Editori Riuniti. Er hat vier Zweigniederlassungen zu Neapel, Genua, Mailand und Turin und Konzessionäre, d. h. Buchhändler, denen der Verkauf auf Raten überlassen worden ist, in anderen 38 italienischen Städten. Es ist dieser Verlag, der die Klassiker des Marxismus in Italien veröffentlicht hat und verbreitet: Marx, Engels, Lenin, Stalin, Kuusinen, Gramsci und Mao Tse-tung. Dasselbe geschah und geschieht mit den Werken

Maxim Gorkis, Majakowskis, Makarenkos, Lunatscharskis und vieler italienischer Kommunisten. Dennoch wäre der Einfluß des kommunistischen Buches in Italien nicht sehr bedeutsam, wenn es nicht andere Verlagshäuser gäbe, die zwar nicht direkt im Besitz der Partei, aber von ihr kontrolliert und beeinflusst sind. Einige davon, Einaudi (Turin), Feltrinelli (Mailand), Parenti (Mailand) und Laterza (Bari) sind ganz eindeutig und offen marxistisch eingestellt. Andere, Mondadori (Mailand) und Garzanti (Mailand) sind zwar nicht marxistisch, aber doch geneigt, Werke von Marxisten herauszubringen. Nun muß man sich vor Augen halten, daß diese Verlagsanstalten die reichsten und mächtigsten Italiens sind, und vor allem, daß sie technisch und kulturell sehr hoch stehen, dann begreift man, daß ihr Einfluß auf die italienische Kultur groß ist.

Trotz allem würde diese riesige Anstrengung, in Italien eine marxistische Kultur zu schaffen, wenig erreichen, wenn sich die KPI nicht gleichzeitig mit aller Macht bemühte, die kommunistischen Presse- und Verlagserzeugnisse unter die Leute zu bringen. Es verhält sich damit einfach so: Während die nichtkommunistischen Druckerzeugnisse auf ihre Käufer warten müssen, bzw. auf den guten Willen ihrer Freunde und Abnehmer angewiesen sind, werden die kommunistischen durch ein kapillares, bis ins Kleinste verästeltes System der Werbung an den Mann gebracht. Da sind die „Freunde“ und „Freundinnen“, z. B. „Freunde der Unità“, „Freundinnen von Noi Donne“, die sich der Mühe unterziehen, die Zeitung oder die Zeitschrift von Haus zu Haus oder in die Arbeitsstätten zu tragen, die kommunistische Presse unter Freunden und Bekannten zu verbreiten, sie den Außenstehenden anzubieten und zum Gegenstand von Gesprächen und kulturellen Debatten zu machen.

Dieser Feldzug zur Verbreitung kommunistischer Schriften wird von besonderen Inspektoren überwacht, die zusammen mit den Gruppenführern der „Freunde“ den Leitern des Presse- und Propagandabüros zu Rom für den Erfolg der Aktion verantwortlich sind. Besonders bemüht man sich, die Tageszeitung „L'Unità“ zu verbreiten. Jährlich organisiert man das „Fest der Unità“, und die Kommunisten behaupten, daß an diesem Fest ihre Zeitung in fast 1 Million Exemplare verkauft werde. Natürlich kann das niemand kontrollieren. An den Sonn- und Feiertagen soll der Absatz 600 000 Exemplare erreichen, was für eine italienische Zeitung enorm wäre.

Die kommunistische Presse verdankt ihren Erfolg jedoch nicht nur ihrem wirksamen System der Verbreitung, sondern auch ihrer Qualität. Sie zeichnet sich aus durch moderne Drucktechnik, durch elegante Aufmachung, eine genaue Information und eine zeitgemäße Aufgeschlossenheit. Kein Zweifel, die „Unità“ ist die beste Parteizeitung Italiens. Die „Vie nuove“ haben wenig, worin sie den bürgerlichen Illustrierten wie „Tempo“ und „Epoca“ nachstünden. Die Wochenschrift „Rinascita“ und die Fachzeitschriften sind nicht nur modern redigiert und ausgestattet, sondern auch von einer bemerkenswerten kulturellen Höhe. Was die

Fähigkeit der kommunistischen Presse, überall Einfluß zu nehmen, noch erhöht, ist der Umstand, daß sie „gesteuert“ ist. Und dies in einem doppelten Sinn. Erstens arbeiten die Redaktionsstäbe der Tagesblätter und Wochenschriften nach den Richtlinien der Kommission für Presse und Propaganda. Zweitens werden die Tatsachen so gefärbt und zurechtgestutzt, daß der Leser notwendig zu jenen Schlüssen kommt, die die Partei haben will. Diese „Steuerung“ wird ganz deutlich an der „Unità“ sichtbar. Jede Nachricht wird so hergerichtet, jede Tatsache so aufgetischt, daß man im Leser eine bestimmte seelische Reaktion erzielt. Dies geschieht jedoch in einer so geschickten Weise, daß ein wenig achtsamer Leser, wie es gewöhnlich die Leser der „Unità“ sind, die systematische Verzerrung aller Tatsachen, auch der unbedeutendsten, nicht merkt.

Die marxistische Kultur als Teil der italienischen

Der Marxismus durchdrängt heute die italienische Kultur bis in die Tiefen und bildet vielleicht ihren lebendigsten Teil. Durch wohl überlegte und systematische Arbeit ist es ihm gelungen, die Kultur in ihren Quellgründen selber zu durchdringen: die Hochschulen und die Höheren Schulen jeder Richtung. Auf den Universitäten finden sich kommunistische Professoren in allen Fakultäten, besonders in den Naturwissenschaften, in der Philosophie, der Pädagogik und der Geschichte.

So sind z. B. unter den jungen Gelehrten und Atomforschern des Forschungszentrums (Synchrotron) zu Frascati viele Kommunisten. Und in den Höheren Schulen finden wir in den Fächern Geschichte und Philosophie, Pädagogik und Naturwissenschaften viele kommunistische Lehrer. Sie begnügen sich nicht damit, für ihre Person marxistisch zu sein, sondern bekennen sich offen als solche und halten ihren Unterricht im marxistischen Geist.

Der Marxismus ist in den bedeutendsten Kulturträgern und Kulturzweigen gegenwärtig, so in den Literaturgattungen des Essays und der Erzählung (Roman), der Literatur- und Theaterkritik, im Filmwesen und beim Fernsehen. Man kann sagen, daß der größte Teil der italienischen Intellektuellen entweder kommunistisch ist oder mit dem Marxismus liebäugelt oder doch im allgemeinen links steht. Von dieser Art sind die bekanntesten italienischen Romanschriftsteller A. Moravia, C. Levi, P. P. Pasolini, G. Bassani, I. Calvino, C. Cassola, V. Pratolini, M. Soldati, G. Piovene, L. Rèpaci; Maler wie Guttuso, Literaturkritiker wie F. Flora, G. De-benedetti, E. Garin, W. Binni; Filmkritiker wie G. Aristarco, I. Chiarini, heute Direktor der Film-Ausstellung zu Venedig, C. Ragghianti und V. Zavattini. Im Filmwesen haben die Kommunisten und Kommunistenfreunde ein erdrückendes Übergewicht. Als Marxisten allgemein bekannt oder wenigstens für solche gehalten sind die Regisseure G. De Sanctis, C. Lizzani, L. Visconti, P. P. Pasolini, E. Petri, G. Pontecorvo, F. Rosi. Dem Marxismus mehr als wohlwollend gesinnt sind N. Camerini, V. De Sica und P. Germi. Starke Sympathien für den Marxismus

zeigen M. Antonioni, A. Blasetti, M. Bolognini, R. Castellani, A. Lattunda, M. Monicelli, L. Salce, M. Soldati und L. Zampa. Nur wenige Regisseure, wie R. Rossellini und F. Fellini unter den bekanntesten, vermochten sich der marxistischen Dienstbarkeit zu entziehen. Geringer ist der kommunistische Einfluß im Fernsehen. Doch ist er auch hier keineswegs zu unterschätzen, schon deswegen nicht, weil die Kommunisten es besser als die anderen verstehen, sich dieses Hilfsmittels zu bedienen.

URSACHEN DES KULTURELLEN ERFOLGES DER KOMMUNISTEN IN ITALIEN

Wie war es möglich, daß der Kommunismus in zwanzigjähriger Arbeit so tief in das italienische Kulturleben eindringen konnte? Wo liegen die Ursachen?

Bevor wir diese Frage direkt beantworten, ist vorzuschicken, daß der kulturelle Erfolg der Kommunisten ein Bestandteil ihres politischen Erfolges war und von ihm her gestützt und erleichtert worden ist. Wir müssen also zuerst fragen, welches die Ursachen des kommunistischen Erfolges auf der allgemeinen politischen Ebene gewesen sind. Dieser Erfolg erregt noch heute die große Verwunderung bei den Ausländern. Wenn man vom italienischen Kommunismus und seinen Erfolgen spricht, sind zwei Perioden zu unterscheiden: die unmittelbare Nachkriegszeit bis 1947/48 und die folgende Zeit, die von dem großen Sieg der Democrazia Cristiana am 18. April 1948 bis heute reicht. Denn die Ursachen, die den politischen Erfolg der Kommunisten in der ersten Periode bestimmten, sind verschieden von jener der zweiten Periode.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit finden wir den Kommunismus als einzige politische Kraft mit durchgebildeter Organisation und schlagfertigen Kadern. Ihnen war es gelungen, die faschistische Unterdrückung zu überstehen. Und sie wurden geführt von Männern, die wußten, was sie wollten, und die den Operationsplan zur Eroberung Italiens genauestens vorbereitet hatten. Im Jahr 1944 war Palmiro Togliatti nach Italien gekommen. Er kehrte aus Rußland zurück, wo er einer der Sekretäre des Komintern gewesen, nachdem er zuvor in Spanien politischer Kommissar gewesen war.

Die Jahre der italienischen Resistenza (1943–1945) hatte die KPI dazu benützt, sich im inneren Gefüge und in der äußeren Organisation planmäßig auszubauen, und der Partisanenkampf ermöglichte es fähigen politischen und militärischen Köpfen aufzusteigen. Als es dann nach Kriegsschluß darum ging, dem italienischen Volk eine neue politische Ordnung zu geben, zeigte sich der Vorsprung der KPI. Während sich die übrigen Parteien entweder erst bildeten oder unsicher und unter sich darüber uneins waren, welcher Weg zu wählen sei, gingen die Kommunisten an die Arbeit, mit dem erklärten Ziel, die Massen in möglichst großem Umfang zu erobern.

Diese Eroberung wurde durch folgende Umstände ermöglicht und erleichtert:

1. Die Italiener hatten in ihrer Mehrzahl keine Ahnung, was der Kommunismus wirklich ist. Sie hatten davon nur so von ungefähr reden gehört, keiner von ihnen hatte unmittelbar mit den Sowjets zu tun gehabt, da diese niemals nach Italien gekommen waren. Überdies wurde die UdSSR wegen ihres Sieges über die Nationalsozialisten, die ja auch bei den Italienern in unguter Erinnerung waren, bewundert.
2. Man hatte gesehen, wie mutig im bewaffneten Widerstand gegen Faschisten und Nazis die kommunistischen Partisanen gekämpft hatten. So war der Kommunismus geradezu zum Symbol des Antifaschismus geworden. Nun ist es aber eine allgemeine psychologische Erscheinung, daß nach dem Fall eines politischen Systems alle erklären, in ihrem Herzen schon immer dagegen gewesen zu sein – und so hatten sich nach dem Kriege auch in Italien alle Leute Faschistengegner genannt. Es leuchtet ein, daß der Kommunismus als Gegenpol des Faschismus alle Antifaschisten, vor allem die der letzten Stunde, magnetisch angezogen hat. Er diente als Alibi. So kam es, daß sich auch viele Bürgerliche dem Kommunismus zuwandten. Besonders taten dies viele Intellektuelle, die in der Vergangenheit, oft noch in der jüngsten Vergangenheit, treue Faschisten gewesen waren und sich vom faschistischen Regime hatten begünstigen lassen.
3. Ferner darf man nicht vergessen, in welchem politischen, wirtschaftlichen und moralischen Durcheinander Italien zuerst durch den Krieg, dann durch die deutsche und später die alliierte Besetzung gestürzt worden war, ebensowenig das Elend, das mit diesem Durcheinander verbunden war. Sie ebneten dem Kommunismus den Weg für seinen schnellen Siegeszug. Es gelang den Kommunisten, sich als Retter in der Not vorzustellen, die allen Brot und Arbeit verschaffen würden. Sie machten die großartigsten Versprechungen, organisierten Streiks und Protestkundgebungen und gaben sich den Anstrich, die einzigen Verteidiger der Armen gegen die kapitalistischen Unterdrücker zu sein, deren Stützen die Kirche und die neuerstandene Democrazia Cristiana wären.
4. Unter der Führung Togliattis zeigte sich der Kommunismus nicht in seiner wahren Gestalt als Revolutions- und Umsturzpartei. Togliatti war keineswegs voller Ablehnung der Monarchie gegenüber, er war bereit, auch bei nicht-kommunistischen Regierungen mitzumachen, wobei er sich mit Posten zweiten Ranges begnügte (er wurde Justizminister). In der verfassungsgebenden Versammlung stimmte er zugunsten des Art. 7 der Verfassung, durch den die Lateran-Verträge in der italienischen Verfassung verankert wurden, und suchte überall Querverbindungen. Überdies erklärten die Kommunisten, Demokraten zu sein. Damit begann Togliatti und die KPI unter seiner Leitung bereits das, was man später „den italienischen Weg zum Sozialismus“ nannte. Man wollte rechtmäßig an die Macht gelangen, also nicht durch Gewalt, sondern indem man mit allen jenen politischen Richtungen Bündnisse einging, die sozial fortschrittlich waren, also besonders mit den Sozialisten und den Katholiken.

Das sind die Ursachen, die den großen Erfolg erklären, den der Kommunismus unmittelbar nach dem Krieg zu verzeichnen hatte. Er erlitt dann einen großen Rückschlag, als De Gasperi im Mai 1947 die Kommunisten und die ihnen verbündeten Sozialisten aus der Regierung entfernte. Es begann dann ein scharfer Kampf zwischen der Democrazia Cristiana De Gasperis auf der einen und Togliatti und seiner KPI auf der anderen Seite. Der große Wahlsieg De Gasperis vom 18. April 1948 bedeutete den Tiefpunkt in der bisherigen Geschichte des italienischen Kommunismus. Er erholte sich indessen schnell und setzte, wenn auch verlangsamt, seinen Aufstieg fort. Seine Stimmanteile stiegen bei jeder Wahl, bis er am 28. April 1963 7 763 854 Stimmen für sich buchen konnte, 1 059 400 Stimmen mehr als 1958.

Die Gründe, die für seinen Erfolg in der unmittelbaren Nachkriegszeit ausschlaggebend waren, können von 1948 ab nicht mehr zur Erklärung herangezogen werden. Den Italienern war nunmehr bekannt, was der Kommunismus ist, die Erinnerung an Krieg und Widerstand wie an den Antifaschismus schwanden mehr und mehr. Das Land war im vollen Schwung des Wiederaufbaues. Was Togliatti mit seiner Taktik bezweckte, lag für jedermann offen auf der Hand. Wenn also der Kommunismus trotz alledem weiter voranschritt, so sind die Gründe dafür anderswo zu suchen.

Unter vielen sind folgende vor allem zu nennen: 1. Die KPI war straff organisiert. Das gestattete ihr, ihre Anhänger fest in der Hand zu halten und durch Presse, durch eine breite Propaganda, durch die Organisationen der Gewerkschaften und die Verkaufs- und Konsumgenossenschaften weitere Gefolgsleute anzuwerben. Aus dem gleichen Grunde konnte sie auch schwere Erschütterungen, wie die Unterdrückung des ungarischen Aufstandes, die Entstalinisierung und die Entspannungspolitik Chruschtschows ohne nennenswerte Verluste überstehen.

2. Zweitens gehören hierher die Störungen des sozialen und wirtschaftlichen Gleichgewichtes, die durch das rasche und vor allem ungeordnete Wachstum der Industrie und ihren Folgen, der Abwanderung und Verstädterung, entstanden waren. Diese Störungen sind zu jenen Übeln hinzugekommen, an denen Italien schon seit langem leidet, wie der Rückständigkeit in der Landwirtschaft, dem großen Gefälle zwischen Nord und Süd, dem Mangel einer beruflichen Fachbildung. Die italienische Wirklichkeit wurde in ihrer Grundstruktur schlagartig aufgewühlt und verändert, und das mußte, zusammen mit einer Erhöhung der Lebenshaltung, notwendig dazu führen, daß sich in vielen Schichten der Bevölkerung Unzufriedenheit und Unbehagen verbreitete. Dem Kommunismus ist es geglückt, dieses Mißbehagen politisch auszunützen. Er organisierte die Unzufriedenheit und wurde dadurch ein starker magnetischer Pol der Sammlung für alle, die so oder so und oft aus entgegengesetzten Beweggründen mit der politischen und wirtschaftlichen Lage unzufrieden waren.

3. Die Kommunisten haben es verstanden, die Irrtümer und Fehler der anderen Parteien, ihr langsames und unentschlossenes Handeln, ihre inneren Spaltungen,

Skandale in der Verwaltung und der Politik, politisch auszunützen und im Lande Mißtrauen gegen die Democrazia Cristiana zu säen. Sie haben sich dabei selbst als die Partei empfohlen, die fähig wäre, Italien politisch und moralisch zu erneuern und sich der „Reaktion“ und den „Monopolen“ entgegenzustellen.

4. Italien macht in diesen Jahren eine schwere religiöse Krise durch, und das schlug dem Kommunismus wiederum zum Vorteil aus. Es gibt viele Italiener, die sich in einer tiefen Glaubenskrise befinden, mag dabei nach außen auch noch ein gewisses religiöses Gerüst bestehenbleiben. Sie hegen keinerlei Bedenken, sich einer widerchristlichen Lehre zu verschreiben und kümmern sich nicht darum, daß der Kommunismus von der Kirche verurteilt worden ist. Zwar ist es wahr, daß die meisten Italiener, die kommunistisch wählen, das nicht aus ideologischen, sondern aus praktischen Beweggründen tun, aber es ist auch wahr, daß sie wissen, daß sie ihre Stimme und damit ihre Unterstützung einer Partei geben, die von der Kirche verurteilt worden ist.

Diese allgemeinen Gründe für den kommunistischen Erfolg in Italien können wir auch heranziehen, wo es um den Erfolg der Kommunisten auf kulturellem Gebiet geht. Indessen hat dieser Erfolg noch seine besonderen Gründe, die es jetzt näher zu untersuchen gilt.

Den Hauptgrund muß man wohl in der italienischen Kulturkrise suchen, die nach dem Sturz des Faschismus zum Vorschein kam.

Die geistige Welt Italiens wurde seit geraumer Zeit durch Benedetto Croce (geb. am 26. 2. 1866) und Giovanni Gentile (geb. am 30. 5. 1875) beherrscht und war durchtränkt von dem philosophischen Gedankengut des Positivismus und des Idealismus. Diese Welt geriet während und nach dem zweiten Weltkrieg in eine tiefgehende Krise. Sowohl der Positivismus als auch der Idealismus enthüllten ihre innere Leere, ihre wirklichkeitsferne Einbildung und vor allem ihre Unfähigkeit, dem Leben in den tragischen Kriegs- und Nachkriegsjahren einen Sinn zu geben. Der italienische Genius begab sich auf die Suche nach etwas, was die vom Idealismus hinterlassene Leere ausfüllen könnte. Und den gebildeten Italienern schienen sich dafür zwei Geistesmächte anzubieten: der Katholizismus hier und der Marxismus dort. Die italienische Kulturkrise konnte also in zweifacher Richtung ausmünden: zum Christentum hin oder in den Marxismus. Warum wählte sie vorzugsweise den Ausweg zum Marxismus? Die Entscheidung war folgerichtiger, als es scheinen mag. Der aufklärerische Rationalismus, der wissenschaftlich frisierte Positivismus und der historische Idealismus hatten in der italienischen Kultur auf weite Strecken hin jede Spur des Christentums ausgelöscht. Dazu kam, daß die Gebildeten in einer Umwelt herangewachsen waren, die laizistisch und antiklerikal verseucht war. Die katholische Kulturüberlieferung Italiens übte, obschon sie hinreichend gefestigt und lebenskräftig ist, keine Anziehungskraft auf Leute aus, die in einer laizistischen und sicher achristlichen, wenn auch nicht immer antichristlichen, Umgebung herangewachsen waren. Kein Wunder also, daß die italienischen Gebil-

deten von der Krise erfaßt und auf der Suche nach einem neuen Humanismus im Marxismus ihr Heil erblickten. Mit seinem der Erde verhafteten Menschenbild und einer entsprechenden laizistischen Lebensauffassung, mit seinem messianischen Sendungsbewußtsein schien der Marxismus imstande zu sein, jenes geistige Vakuum auszufüllen, das der Verfall des Idealismus zurückgelassen hatte. Er stellte sich in der Tat nicht nur als eine soziale Erlösungsbotschaft, sondern auch als Schöpfer einer anderen Menschheit dar. Und dies wurde nach all dem Unglück des Krieges und seiner Folgen als bitter nötig empfunden.

Soviel damit auch über die Entwicklung der Dinge aufgehellte ist, der kommunistische Erfolg im kulturellen Leben Italiens wäre damit noch nicht hinreichend erklärt. Es ist noch ein anderer Faktor zu berücksichtigen, der bestimmender und entscheidender wirkte als alle bisher erwähnten. Es handelt sich um die Taktik, die die KPI anwandte, um die italienischen Intellektuellen zu gewinnen und auf ihre Seite zu ziehen. Sie setzte dabei auf einige Neigungen und Schwächen, die den Intellektuellen aller Länder gemeinsam sind. Da ist vor allem die Neigung zur Opposition. Der Intellektuelle gefällt sich darin oppositionell zu sein, besonders wenn er sich damit keinerlei Gefahr aussetzt, vielmehr Glanz, Ruhm und Geld einheimst. Es schmeichelt ihm, als fortschrittlich zu erscheinen, und gerne ergreift er die Partei der Schwachen und Unterdrückten – wenigstens solange, als es sich nur um schöne Worte handelt.

Die KPI nun hat sich als die Partei vorgestellt, die nicht nur zur Regierung, sondern zur ganzen bürgerlichen Welt in Gegensatz steht – und als die Partei, in der sich die Intellektuellen heimisch und in ihrem Widerspruch gegen die bestehende Ordnung gestützt fühlen würden. Ohne von ihnen einen formellen Beitritt zur Partei zu verlangen, hat sie sich jedes Mal auf ihre Seite gestellt, wenn ihre Schriften die bürgerlichen Anschauungen und Zustände kritisierten oder die Fäulnis und den Verfall im bürgerlichen Lager an den Pranger stellten. Verfingen sie sich in den Maschen der Zensur, so verfehlte die KPI nicht, sie zu verteidigen und in der Pose einer Verteidigerin der Freiheit in Bildung und Kunst aufzutreten. Vor allem aber setzte die KPI auf die Eitelkeit der Intellektuellen und ihr Bedürfnis, Erfolg zu haben und die öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen, die eigenen Werke zu veröffentlichen und zu verkaufen.

Es genügte in der Tat, Intellektueller zu sein, der kommunistisch oder links eingestellt ist oder wenigstens ein Buch mit kommunistischem Einschlag geschrieben hat, um beim Publikum und der Kritik erfolgreich zu sein. Deswegen war die Versuchung für die Intellektuellen, Kommunisten zu werden oder dem Marxismus wenigstens wohlgesinnt zu erscheinen, derart stark, daß nur wenige sich seiner Anziehungskraft entziehen konnten. Es war mit anderen Worten in den letzten 20 Jahren und bis heute so, daß es genügte, wenn ein Intellektueller kommunistisch oder kommunistenfreundlich war oder wenigstens in einem unbestimmten Sinne links stand, um ein sicheres Unterpfand des Erfolges in Händen zu haben. Und das, weil

die KPI jenen Intellektuellen, die sich ihr treu erweisen, die Veröffentlichung ihrer Werke sicherstellen kann. Denn sie besitzt eigene, kommunistische Verlage oder verfügt über ihr wohlgeneigte Verlagshäuser von der Fähigkeit und dem Ansehen der Verleger Einaudi, Feltrinelli, Parenti und Laterza. Sie steht auch ein für eine günstige Besprechung und den Verkauf; denn sowohl die bedeutenderen Kritiker als auch viele der bekanntesten Zeitschriften für Literatur- und Filmkritik sind entweder kommunistisch oder doch linksstehend, sie spielt bei der Verteilung von Literatur- und Filmpreisen sogar in die Zusammensetzung des Preisrichterkollegiums hinein und erreicht fast immer, daß Werke von Linksintellektuellen mit einem Preis ausgezeichnet werden.

So weiß man z. B., daß der Viareggio-Preis für die erzählende und die Essay-Literatur in den Händen der Kommunisten ist: Die Jury besteht aus Leuten der Linken, und ihr Präsident ist L. Rèpaci, der eine zeitlang Direktor der „Realtà sovietica“ war. Das gleiche, wenn auch etwas abgeschwächt, kann man vom anderen namhaften Literaturpreis, dem Strega-Preis, behaupten. Kein Wunder also, daß die mit Preisen ausgezeichneten Schriftsteller immer zur Linken gehören oder wenigstens keine Gefahr für den Kommunismus sind.

Schließlich muß noch ein anderer, recht wichtiger Faktor erwähnt werden, wenn wir den kommunistischen Erfolg begreiflich machen wollen. Auch in den nicht-kommunistischen Verlagen gibt es viele Lektoren, die kommunistisch sind oder doch der kommunistischen Ideologie nahestehen. Nun sind bekanntlich die Verlagslektoren Leute, die im Auftrag der Verleger die eingesandten Manuskripte prüfen und je nachdem für den Druck empfehlen oder ablehnen. So erklärt es sich, warum auch bürgerliche Verlagsanstalten Bücher herausbringen, die mehr oder weniger marxistisch sind. So wird ferner einsichtig, warum es auf dem Büchermarkt so viele marxistische Werke gibt, obschon sie, literarisch und künstlerisch betrachtet, häufig minderwertig sind. Diese Sachlage wirkt sich naturgemäß auf die Schriftsteller sehr nachteilig aus. Besonders jene, die sich noch nicht durchgesetzt haben und deswegen darauf aus sind, ihre Bücher unter allen Umständen zum Druck zu bringen, werden verleitet, die herrschende Mode des Marxismus mitzumachen und marxistisch zu tun, selbst wenn sie es innerlich nicht sind.

Es muß jedoch noch angemerkt werden, daß diese Infektion der italienischen Kultur durch den Kommunismus nur möglich ist, weil ihm die Laizisten Hilfe und Stütze gewähren. Das gilt tatsächlich nicht nur für das kulturelle, sondern für das gesamte öffentliche Leben Italiens. Der Kommunismus zieht seine Kräfte größtenteils aus der laizistischen Nebeldecke, unter der Italien lebt. Er ist der direkte Erbe des politischen, sozialen und kulturellen Laizismus, der das Leben und die Geistigkeit Italiens seit dem 18. Jahrhundert beherrscht. Darin liegt auch der Grund, weswegen der Kommunismus in Italien keine vorübergehende Erscheinung ist, die man, wie einig allzu naiv meinen, leicht mit Polizeimaßnahmen beseitigen könnte.

Seine Wurzeln sind zu tief; sie werden gebildet vom Laizismus in seinen zahlreichen Abarten und vom Antiklerikalismus, der in Italien wie übrigens in anderen lateinischen Ländern heimisch ist.

S c h l u ß

Es wäre nunmehr nötig, etwas darüber zu sagen, was die Katholiken tun, um die marxistische Kulturoffensive einzudämmen, d. h. es müßte jetzt davon die Rede sein, mit welchen Kräften die Katholiken auf das kulturelle Leben Italiens einwirken. Denn der kommunistische Einfluß kann nicht geschwächt und noch weniger beseitigt werden, wenn die Katholiken nicht mit einer werbkräftigen Gegenaktion zur Stelle sind. Da nun aber der Kommunismus im heutigen Italien seine Stärke und Anziehungskraft gerade aus der Kultur schöpft, eine Anziehungskraft, die er vor allem auf die Jugend ausübt, so müßte er, außer auf dem politischen und wirtschaftlichen Gebiet im strengen Sinn, besonders auch auf kulturellem Gebiet geschlagen werden. Daraus ergibt sich, wie dringend nötig eine katholische Kultur von lebendiger Schöpferkraft wäre, welche fähig ist, der marxistischen entgegenzuwirken und die italienischen Intellektuellen anzuziehen. Leider liegt eine der größten Schwächen des italienischen Katholizismus eben darin, daß er keine Kultur geschaffen hat, die der marxistischen und laizistischen ebenbürtig wäre und ihr Vordringen verhindern könnte. Nun ist es nicht an dem, daß es in Italien keine katholische Kultur gäbe. Es gibt sie. Aber sie ist blutarm und schwach und hat Mühe voranzukommen. Der Ursachen für diesen Zustand gibt es viele, und einige davon reichen mit ihren Wurzeln in die Vergangenheit zurück; man kann sie schwerlich auf einmal beseitigen. Eine katholische Kultur zu schaffen ist eben gar nicht einfach. Sie ist ganz sicher das Anzeichen, aber vor allem die Frucht eines bewußten und reifen Christentums und entsteht nur im erwärmenden Klima eines freien Miteinandersprechens. Wo dieses Bewußtsein und diese christliche Reife fehlt oder nur mangelhaft vorhanden ist, wird auch die katholische Kirche dürrig und mangelhaft sein. Nun ist Italien religiös gesehen leider ein Land in der Krise. Es entwickelt sich in Richtung auf eine starke Entfremdung der Italiener vom christlichen Glauben, obschon nicht übersehen werden darf, daß kleine Kreise mit lebendigem Eifer daran sind, sich im christlichen Glauben und im christlichen Leben zu vertiefen. Und aus dieser religiösen Erneuerung und Vertiefung muß die neue katholische Kultur Italiens entspringen. Ob und wann das geschehen wird, kann man jetzt noch nicht sagen. Einige Hoffnung darf man in dieser Richtung hegen. Einige lebendige Mittelpunkte katholischer Kultur machen sich bereits bemerkbar. Jedenfalls haben wir noch einen langen, beschwerlichen Weg vor uns, und es wird noch vieler mutiger Arbeit, einer großen Hingabe und vieler Geduld bedürfen, bis es so weit ist.

Der rechte Zeitpunkt der Erstbeicht

Ludwig Bertsch SJ

Das Bemühen um die Verbreitung der rechtzeitigen Erstkommunion stellt viele Eltern und Priester vor die Frage: Sollen die Kinder, die im Vorschulalter zum Empfang der heiligen Kommunion geführt werden, vorher das Sakrament der Buße empfangen? Die Meinungen darüber sind geteilt: „Eine eigentliche Verpflichtung, vor der rechtzeitigen Erstkommunion das Bußsakrament zu empfangen, kann nicht aufgestellt werden. Doch ist es der ausdrückliche und eindeutige Wunsch der Kirche, daß dem Empfang der ersten heiligen Kommunion in der Regel der Empfang des Bußsakramentes vorausgeht. Die Erfahrung zeigt, daß auch die Vorbereitung auf das Bußsakrament in den frühen Jahren relativ leicht vor sich geht und, was weitaus wichtiger ist, daß sie oft eine viel gesündere Grundlage für die spätere Bußpraxis darstellt als der traditionelle Erstbeichtunterricht.“¹

Die jüngste Empfehlung der rechtzeitigen Erstkommunion schließt sich dieser Ansicht an: „Zwar ist es nicht notwendig, daß die Kinder vor dem rechtzeitigen Empfang der Erstkommunion auch das Bußsakrament empfangen; denn es kann durchaus sein, daß sie noch nicht gesündigt oder kein Sündenbewußtsein haben. Doch sollen die Kinder angeleitet werden, Gesinnung und Tugend der Buße zu üben, ihre Sünden zu bekennen und im Bußsakrament die priesterliche Lossprechung entgegenzunehmen, ohne die Kinder jedoch mit irgendwelchen Formeln zu belasten.“² So lautet die Weisung für die Priester. Die Entscheidung, ob die Vier- bis Fünfjährigen ein Sündenbewußtsein haben, liegt nach dem Hinweis in dem „Hirtenwort an das Volk Gottes“ bei den Eltern: „Helft Eurem Kind, seine Sünden zu erkennen, und führt es heim in den Frieden Gottes, wenn Ihr merkt, daß es gefehlt hat. Wenn das Kind das Bewußtsein hat, daß es gesündigt hat, führt es zum Pfarrer, damit es die Lossprechung im Bußsakrament empfangen.“³

Daneben gibt es bei Eltern und Priestern die andere Auffassung: Die Eltern bereiten das Kind im Vorschulalter – also zwischen dem 4. und 7. Lebensjahr – auf den Empfang der heiligen Kommunion vor. Gewissensbildung, die Haltung der Buße und die Gesinnung der Reue werden den Kindern ihrer Fassungskraft entsprechend nahegebracht. Dann empfangen die Kinder die heilige Kommunion,

¹ A. Exeler, *Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge*, (Düsseldorf 1963) 44.

² Hirtenwort an die Seelsorger über die rechtzeitige Erstkommunion, *Amtsblatt für die Diözese Augsburg* 74 (1964) 270.

³ Ebd. 260.

ohne vorher zu beichten. Die Hinführung zum Bußsakrament wird auf ein späteres Alter verschoben, in dem das Kind von der Entwicklung seines Gewissens her dazu fähig ist⁴.

Diese Ansicht ist am klarsten in den Richtlinien vertreten, die Bischof P. Moors von Roermond im Juni 1964 für seine Diözese erlassen hat⁵. Hier heißt es: „Die Einführung in das Sakrament der Buße wird am besten während der Fastenzeit gegeben werden. Dadurch kann die Entwicklung des Kindes berücksichtigt werden, so daß das Kind wirklich von der Grundhaltung der Einkehr des Herzens und der Buße auf die Beichte vorbereitet wird. Dabei soll dem wesentlichen, sozialen und ekklesiologischen Aspekt von Sünde und Buße eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die Vorbereitung auf das Sakrament der Buße, sofern sie in der Schule geschieht, beginnt erst in dem Schuljahr, das auf den Empfang der ersten heiligen Kommunion folgt (d. i. im 3. Schuljahr). Im dritten Schuljahr hält man einige Male eine nichtsakramentale Bußfeier. Im vierten Schuljahr lädt man die Kinder einige Male zum Empfang des Bußsakramentes in Form einer gemeinschaftlichen Feier ein, wobei das Kind sein persönliches Bekenntnis spricht und die Absolution empfängt. Erst vom fünften Schuljahr an bekommt neben der gemeinschaftlichen Feier auch die ‚Privatbeichte‘ ihren Platz.“⁶

In der Diskussion zu dieser Stellungnahme⁷ scheint es uns wichtig, daß man nicht zuerst und vor allem fragt, wann das Kind fähig ist, Gut und Böse erkenntnis-mäßig zu unterscheiden. Die vordringliche Frage ist vielmehr, wann im Rahmen der Entwicklung der Persönlichkeit des Kindes echte sittliche Entscheidung und damit auch persönliche Sünde im Vollsinn des Wortes möglich ist. Die Antwort auf diese Frage kann mithelfen, den Zeitpunkt – oder besser den Zeitraum – zu finden, in dem die Beichte gefordert oder sinnvoll ist.

Die Eigenart sittlicher Entscheidung

Für eine solche Antwort genügt es nicht, nur die psychologischen und pädagogischen Daten zusammenzustellen. Man muß zuvor die Eigenart sittlicher Entscheidung bedenken. Diese betrifft nicht nur einen mehr oder minder wichtigen Teil des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nicht eine Seite am Menschen unter anderen. Es betrifft ihn ganz in seinem Sein und Wirken. „Wir können von einem Menschen feststellen, daß er ein guter oder schlechter Schuster, ein guter oder schlechter Redner, ein guter oder schlechter Mathematiker ist; aber damit ist über seine sittliche

⁴ Vgl. Felicitas Betz, Gedanken zur Gewissensbildung in der Kindheit, Katechetische Blätter 88 (1963) 6–12; Dirk Grothues, ebd. 305–313.

⁵ *Analecta* voor het Bisdóm Roermond, 45 (1964) nr. 3.

⁶ Ebd. hier zitiert nach J. Dreißén, Die jüngste Entwicklung der Erstbeichte und Erstkommunion im Bistum Roermond, in: Kat. Bl. 89 (1964) 494. Vgl. auch Herder-Korrespondenz 18 (1964) 518–519.

⁷ Vgl. Bericht und Stellungnahme von J. Dreißén a.a.O. 494–500.

Güte oder Schlechtigkeit noch nichts ausgemacht. Warum? Die Tüchtigkeit im Reden oder Rechnen oder Schustern qualifiziert den Menschen für einen schmalen Teilbereich und nicht für das Ganze seines Lebens, sie hat ihren Sitz nur an der Peripherie und nicht im Zentrum seines Daseins; in solcher Tüchtigkeit ist der Mensch nicht als ganzer engagiert, so daß an ihr, an ihrem Gewinn oder Verlust sich entscheiden könnte, ob sein Leben Sinn oder Un-Sinn ist. Gerade das aber ist die unvergleichliche Auszeichnung des sittlich Guten und Bösen, des sittlichen Wertes und Unwertes, daß sie nicht nur etwas am Menschen qualifizieren, sondern ihn selbst in seiner Substanz, daß sie ihren Sitz im Zentrum, im Herzen des Menschen haben und von da aus sich ausbreiten auf das Ganze seines Seins und Wirkens, daß in ihnen der Mensch immer als ganzer engagiert ist, daß im Ergreifen oder Verfehlen des sittlich Guten sich entscheidet, ob das Leben des Menschen als ganzes Sinn oder Un-Sinn ist. Kurz, der sittlich Gute ist nicht nur unter einer Rücksicht, sondern er ist überhaupt gut, er ist als Mensch in seinem Menschsein gut.“⁸ Die sittliche Entscheidung ist überdies nicht zuerst und vor allem die Stellungnahme zu diesem oder jenem sittlichen Wert, sondern zu dem einen sittlichen Gut oder, theologisch gesprochen, zu dem einen Willen Gottes, für oder gegen den sich der Mensch in der jeweiligen konkreten Stellungnahme entscheidet. Diese vollzieht sich gewöhnlich in den einzelnen konkreten Entscheidungen, in denen dem Menschen der Wille Gottes und damit Gott als das letzte Ziel menschlichen Daseins begegnet.

Vernunftgebrauch und Gewissensentscheidung

Voraussetzung für die sittliche Grundentscheidung von seiten des Menschen ist eine solche Entfaltung seiner Freiheit, daß er in der konkreten Entscheidung wirklich über sich selbst verfügt. Darin gibt es zwar entsprechend der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit Stufen und Grade der Tiefe, aber man kann und muß doch fragen, wann der Mensch zum erstenmal zu dieser Grundentscheidung fähig ist.

Die gewöhnliche Antwort lautet wie schon bei Thomas von Aquin: „incipiens habere usum rationis“, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist⁹. Dieser Ausdruck ist mißverständlich; das Gewissen, die Instanz im Menschen, die für die sittliche Entscheidung verantwortlich ist, wird nicht allein von der Erkenntnis her bestimmt. „Das Gewissen leistet wesentlich mehr als das praktische Verstehen des Wertes in seinem Sollensanspruch. Es ist eine Anlage in der Seele, die dieser Sollensforderung den nötigen Widerhall sichert, indem sie die eigene Existenz lebendig fühlen macht, daß mit der Stellungnahme zum Guten ihr eigenes Heil oder Unheil verbunden ist.“¹⁰

⁸ Bruno Schüller, *Das irrige Gewissen*, Vorlesungen der Theologischen Akademie an St. Peter (Köln 1964) (als Manuskript gedruckt).

⁹ Vgl. S. Th. 1, 2, q. 89 a. 4 c; ad 3.

¹⁰ B. Häring, *Das Gesetz Christi* (Freiburg 1961) I, 182.

Diese Anlage in der Seele des Menschen – das hat die Psychologie des Gewissens klar gezeigt – ist nicht etwas, was von sich aus fertig im Menschen ruht (etwa als Stimme Gottes) und mit erlangtem Vernunftgebrauch automatisch zu arbeiten beginnt. Sie entwickelt sich als ganze im Rahmen der Gesamtentwicklung des Menschen. Nur wenn man die einzelnen Stufen der Entfaltung der Gewissensanlage beachtet, kann man angeben, wann wirklich vom Gewissen als der Instanz verantwortlicher personaler Entscheidung für oder gegen das Gute gesprochen werden kann¹¹.

Man kann diese Anlage mit Zarncke so beschreiben: In ihr ist „die Fähigkeit vorhanden, höhere Wertvorstellungen aufzunehmen und sie von Unwertvorstellungen unterscheiden zu können, ferner das Vermögen, Befriedigung, Freude, Wonne zu empfinden, sobald das eigene Handeln übereinstimmt mit den aufgenommenen Leitvorstellungen; dagegen Unruhe, Schmerz, Trauer, wenn die Entscheidung entgegengesetzt verläuft.“¹²

Die Entfaltung der Gewissensanlage vollzieht sich in Stufen, und man kann sie als Entwicklung „vom autoritären zum personalen Gewissen“¹³ bezeichnen. Die erste Stufe – Vorstufe – wird meist mit Freud soziales Gewissen genannt. Hier bestimmt die elterliche Autorität, was gut und böse ist. Beim Kind regelt der Wunsch, geliebt zu werden, oder entsprechend die Angst vor Strafe oder Liebesentzug das Verhalten. Es wird dabei deutlich, welche Bedeutung die elterliche Autorität für die Entfaltung der kindlichen Gewissensanlage hat.

Das erhellt noch mehr in der zweiten Stufe der Entwicklung. Hier werden die elterlichen Ideale, Gebote und Verbote unbewußt in das eigene Ich hineingenommen und stehen als ein eigenes forderndes, die Handlungen und Entscheidungen bestimmendes Ich dem Kind gegenüber. Bereits bei dreijährigen Kindern kann man beobachten, wie sie das Gebaren der Eltern nachahmen und sich bemühen, sich mit den Eltern zu identifizieren¹⁴. Am Ende des Kleinkindalters (etwa um das fünfte Lebensjahr), wenn sich im Zug der immer stärker einsetzenden geistigen Entfaltung ordnende und regulierende Kräfte im Kinde regen, werden diese normalerweise mit den Eltern oder den sie vertretenden Autoritätspersonen (Großeltern, Lehrer) identifiziert. Das gilt auch noch für das mittlere Kindesalter (etwa vom sechseinhalften bis neunten Lebensjahr), in dem durch die zunehmende Unterscheidungsgabe der Kinder das moralisch Verpflichtende nicht mehr allein in Abhängigkeit von der elterlichen Autorität gesehen wird¹⁵. Zulliger bringt dafür viele Bei-

¹¹ Wir sprechen hier von der Gewissensanlage (*synteresis*), nicht von dem Gewissensspruch (*conscientia*). Folglich geht es bei der Frage nach der Entfaltung des Gewissens nicht um die Formung im Hinblick auf das rechte Gewissensurteil, sondern um die Pflege und Entwicklung der Gewissensanlage.

¹² L. Zarncke, *Kindheit und Gewissen* (Freiburg 1951) 11.

¹³ H. Häfner, *Gewissen, Tiefenpsychologisch*, in: *LThK*², IV, 864–867 „Gewissen“. Wir halten uns in der Zusammenfassung im großen und ganzen an die Einteilung von Häfner.

¹⁴ Vgl. die Beispiele bei H. Zullinger, *Umgang mit dem kindlichen Gewissen* (Stuttgart 1953) bes. 46–66. Ders., *Gespräche über Erziehung* (Bern-Stuttgart 1960) 71–72.

¹⁵ H. Remplein, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter* (München 1962) 357.

spiele¹⁶. Während die jüngeren Kinder nach seiner Erfahrung die Stimme des Gewissens noch unzweifelhaft als Stimme von nahen Angehörigen in sich erfahren, erkennt eine Dreizehnjährige deren Eigenständigkeit. „Man sagt, die innere Stimme sei Gottes Stimme. Das haben wir schon in der Sonntagsschule vernommen, als wir noch ganz klein waren. Vielleicht ist es so, denn die innere Stimme gehört einem Mann. Er spricht fast so wie der Vater, aber ich fühle, es ist nicht Vaters Stimme. Darum höre ich die Stimme auch dann, wenn der Vater da ist, und er mit mir schimpft. Ich hatte seinen irdenen Tabaktopf zerschlagen, und er schalt mich aus. Zu gleicher Zeit hörte ich die innere Stimme immer sagen: ‚Hättest du ihn (den Topf) in Ruhe gelassen, ich habe dir ja gesagt, du lässest ihn fallen!‘ Das hatte mir die Stimme wirklich gesagt, aber ich wollte den Topf von der Ofenbank nehmen und ihn mir anschauen. Der Vater hatte ihn vom Grümpelschießet (= einem dörflichen Schützenfest mit Preisverteilung) heimgebracht. Vielleicht ist die innere Stimme doch die Stimme Gottes.“¹⁷

Wenn auch diese Erfahrung der Stimme des Gewissens darauf hinweist, daß das autoritäre Gewissen (die Zwischeninstanz¹⁸) noch das Bestimmende für das Verhalten des Kindes ist, so beginnt doch mit dem mittleren Kindesalter eine immer deutlichere Ausbildung auf das persönliche Gewissen hin. Die menschliche Autorität wird mehr und mehr als Zwischeninstanz erfaßt. Der Loslösungsprozeß vom Elternhaus, der bereits mit dem Schuleintritt in ein neues Stadium getreten ist, trägt dazu bei. Gut und Böse, und damit die sittliche Entscheidung, können nun mit Gott in Verbindung gebracht werden. Bei den Sieben- bis Neunjährigen ist es in der Regel noch der gebietende und strafende Gott, dem man sich unterordnet. Ein persönliches Verhältnis zu Gott kann sich nur anbahnen, wenn eine entsprechende religiöse Erziehung im Elternhaus, in der das Erlebnis eine große Rolle spielen muß, das Kind dieses Alters zu Gott dem Vater, zu Jesus, der uns liebt, hinführt. Diese Begegnung wird hier nur durch die Erfahrung aus dem religiösen Leben der Eltern und Erzieher vermittelt werden können, da das Kind von sich aus noch kein Verhältnis zu dem ihm fernen Gott gewinnen kann, auch wenn seine vermittelte Beziehung zu Christus und zum Vater nicht mehr rein auf der Nachahmung beruht. Wie die Religiosität bleibt in diesem Alter auch das Gewissen noch „vermittelt“, ist nicht eigentlich persönliches Gewissen¹⁹.

Das gilt ebenfalls noch für das späte Kindesalter (etwa vom neunten bis zum zwölften Lebensjahr), wenn auch hier vor allem von der Erkenntnisseite her eine weitere Vertiefung des sittlichen Verhaltens festzustellen ist²⁰. Erst in der Vorpubertät (für Mädchen zwischen zehneinhalb und dreizehn Jahren, für Jungen von zwölf bis vierzehn Jahren²¹) kann man vom persönlichen Gewissen sprechen.

¹⁶ H. Zullinger, Umgang mit dem kindlichen Gewissen, 33–37.

¹⁷ Ebd. 34.

¹⁸ J. M. Hollenbach, Gewissensbildung des Kindes, in dieser Zschr. 155 (1954/55) 125–127.

¹⁹ H. Rempelin a.a.O. 357–358.

²⁰ Ebd. 387.

²¹ Ebd. 396.

Remplein nennt diese Phase „die Geburtsstunde des persönlichen Gewissens“²². In dieser Stufe menschlicher Entfaltung geschieht, was in der kindlichen Entwicklung begonnen hat: das autoritäre Gewissen wird allmählich abgelöst und überwunden durch das personale Gewissen, durch das sich der Mensch einer transzendenten Autorität verpflichtet weiß²³.

Aus diesem kurzen Überblick über die Entfaltung der Gewissensanlage folgt, daß die persönliche sittliche Grundentscheidung, die eine Stellungnahme zu Gott einschließt und die die Grundlage vollgültiger sittlicher Einzelentscheidungen des Menschen ist, vor der Pubertät nicht gegeben ist. Damit ist der Mensch bis dahin auch nicht der schweren Sünde fähig. Ausnahmen sind möglich, wären aber jeweils zu beweisen.

Weiter sieht man daraus, daß ungefähr um das siebente Lebensjahr eine schrittweise Entfaltung des persönlichen Gewissens beginnt. Die moralische Ordnung bleibt nicht allein an das autoritäre Gewissen gebunden. Die vermittelnde menschliche Zwischeninstanz wird langsam als solche erfaßt. Die Beziehung zu Gott kann schon gesehen und auch bis zu einem gewissen Grad persönlich vollzogen werden. Nachahmung und Angst sind nicht mehr einzige Motive des Handelns. Gehorsam und Liebe kommen als Beweggründe für das Tun hinzu oder lösen jene ab, auch wenn das Motiv der persönlich verantworteten Nachfolge noch nicht da ist²⁴.

All dies deutet darauf hin, daß bereits in diesen Altersstufen eine der jeweiligen geistigen, charakterlichen und religiösen Verfassung entsprechende Hinwendung zu Gott möglich ist und, wie vor allem die Untersuchungen von Zarncke und Thun zeigen²⁵, auch vollzogen wird. Damit liegt entsprechend den Stufen zur Entfaltung zum persönlichen Gewissen sittliches Verhalten beim Kinde vor. Es handelt sich hier um Sittlichkeit; aber nur in einem analogen Sinn im Vergleich zu der Sittlichkeit des Menschen, der in der sittlichen Grundentscheidung ganz über sich verfügen kann. Wir haben hier ein ähnlich analoges Verhältnis, wie wir es in dem Verhältnis von schwerer und läßlicher Sünde haben²⁶.

Unsere Unterscheidung verschiedener Grade sittlicher Entscheidung findet eine interessante Parallele im kirchlichen und staatlichen Recht. Erst die „puberes“ (ab dem vierzehnten Lebensjahr) ziehen sich *poenae latae sententiae* zu. Die „im-puberes“, bei denen nach Canon 88 § 3 vom siebten Lebensjahr der Vernunftgebrauch vorausgesetzt wird, „*excusantur a poenis latae sententiae*“ (Can. 2230). Sie ziehen sich also die Strafen, die schwere Schuld voraussetzen, nicht zu.

Nach dem deutschen Gesetz über die religiöse Kindererziehung hat das Selbstbestimmungsrecht des Kindes auf diesem Sektor drei Stufen: Wenn Eltern oder Vormund eine Änderung des Bekenntnisses des Kindes wünschen, so ist nach voll-

²² Ebd. 451.

²³ H. Häfner a.a.O. 865.

²⁴ L. Zarncke a.a.O. 31.

²⁵ L. Zarncke a.a.O. Th. Thun, *Die Religion des Kindes* (Stuttgart 1959).

²⁶ Vgl. K. Rahner, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, in: *Schriften zur Theologie* V, 505 (Einsiedeln 1902).

endetem zehnten Lebensjahr das Kind zu hören (§ 2, Art. 3; § 3, Art. 2). Hat das Kind das zwölfte Lebensjahr vollendet, so kann es nicht gegen seinen Willen in einem anderen Bekenntnis erzogen werden. Nach dem vierzehnten Lebensjahr steht dem Kind die Entscheidung darüber zu, zu welchem religiösen Bekenntnis es sich halten will (§ 5).

Liegen in diesen Beispielen auch keine strikten Beweise, so doch wichtige Hinweise darauf, daß in schwerwiegenden sittlichen Entscheidungen – wie etwa bei einem Religionswechsel – eine Entwicklung der kindlichen Verantwortlichkeit vorausgesetzt wird.

Der Zeitpunkt der ersten Beichte

Nach der Lehre der Kirche ist zur Beichte nur verpflichtet, wer eine schwere Sünde begangen hat, die von der Kirche noch nicht direkt nachgelassen ist (Can. 901). Nur unter dieser Bedingung ist die jährliche Beichte eine Verpflichtung für den Katholiken (Can. 906)²⁷. Damit besteht für Kinder im Vorschulalter ganz sicher und für Kinder bis zur Pubertätszeit keine Verpflichtung zur Beichte.

Das scheint den Ausführungsbestimmungen des Dekrets „*Quam singulari*“ über das Alter der Zulassung zur ersten Kommunion zu widersprechen²⁸. Hier heißt es: „Das Unterscheidungsalter für die Beichte sowohl wie für die heilige Kommunion ist dasjenige, in dem das Kind zu denken anfängt, d. h. ungefähr das siebente Jahr, manchmal etwas später oder auch früher. Von dieser Zeit an beginnt die Pflicht, dem Doppelgebot der Beichte und der Kommunion Genüge zu leisten.“²⁹ Was den Zeitpunkt des Unterscheidungsalters angeht, so wollte das Dekret darüber nichts entscheiden; es hat sich nach dem Stand der damals allgemein vertretenen Meinung gerichtet. Damit sind Überlegungen und Folgerungen für das Beichtalter entsprechend den neueren Ergebnissen der Psychologie der Person und der Psychologie des Gewissens nicht ausgeschlossen. Im Gesamtzusammenhang des Dekrets liegt der Hauptakzent auf der Frage nach dem rechten Alter für den Empfang der ersten heiligen Kommunion. Es möchte hier „nicht geringe Irrtümer und bedauernswerte Mißbräuche“ bekämpfen³⁰, die für Beichte und Kommunion ein verschiedenes Alter festsetzen. Während die Beichte auf den Zeitpunkt festgesetzt wurde, an dem das Kind Gut und Böse unterscheiden kann, verlangte man für die Kommunion ein späteres Alter. Das führte dazu, daß die Kommunion nicht selten im zehnten, zwölften, vierzehnten oder einem noch späteren Lebensjahr gespendet wurde. Dagegen betont das Dekret, daß man die Kinder zur Kommunion zum gleichen Zeitpunkt zulassen solle wie zur Beichte, für die das siebente Lebensjahr angenommen wurde.

²⁷ Vgl. Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechtes* (Paderborn 1958) II 86–87.

²⁸ AAS 2 (1910) 577–583.

²⁹ Hier nach A. Exeler a.a.O. 20.

³⁰ AAS 579. Dem steht auch nicht unbedingt entgegen, daß das Dekret einschränkt, Kinder vor der Erstkommunion

Besteht bis zur Pubertätszeit für die Beichte auch keine strenge Verpflichtung, so kann man doch nicht sagen, daß sie vor dieser Zeit nicht schon sinnvoll sein kann. Vor der rechtzeitigen Erstkommunion im Vorschulalter ist der Empfang des Bußsakramentes allerdings nicht angebracht, da zu dieser Zeit das Gewissen des Kindes noch so an die Eltern oder die sie vertretende Autorität gebunden ist, daß das Kind seine Fehler noch nicht als eigentliches Vergehen gegen Gott erkennen kann. Im Rahmen der religiösen Gesamterziehung ist es vor allem durch das Beispiel der Eltern zu einem liebenden Verhältnis zu Gott unserm Vater und zu Jesus, den er uns gesandt hat, zu führen. In diesem Zusammenhang hat auch die Gewissensbildung entsprechend dem Fassungsvermögen des Kindes ihren Platz³¹.

Für die Sieben- bis Neunjährigen beginnt die Entwicklung zum persönlichen Gewissen. Gott wird hinter der Autorität der Eltern bereits irgendwie gesehen. Die Vertiefung des persönlichen Verhältnisses zu Christus ist die vordringliche Aufgabe. Vor allem vom siebenten/achten Lebensjahr ab kann das Versagen gegenüber Eltern und anderen mit Gott in Beziehung gebracht werden. Die Haltung der Buße und die Gesinnung der Reue werden langsam verstanden und können vollzogen werden. Die immer größere Orientierung auf Gruppen und Gemeinschaften außerhalb der Familie legt einen Vollzug der Buße in der Gemeinschaft der Kinder nahe. So wird das für die spätere Beichte wesentliche Element der Bußgesinnung der Alterstufe entsprechend vorbereitet³².

Im achten/neunten Lebensjahr, in dem Normen und Gesetze der Gruppe für das kindliche Gewissen eine große Rolle spielen und als persönliche Norm angenommen werden, läge ein natürlicher Ansatzpunkt, die einzelnen in der Gemeinschaft der Kinder zum Empfang des Bußsakramentes zu führen. Der Gemeinschaftsbezug der Schuld und der Vergebung kann dem Kind in diesem Zusammenhang gut nahegebracht werden. Gleichzeitig wird der privaten Einzelbeicht, die von der Vorpubertätszeit an am Platz ist, der rechte Weg bereitet. Skrupulosität oder mechanischer Routine, die – je nach der Veranlagung der Kinder – oft Folge zu frühen Beichtens sind, wäre vorgebeugt.

Sicher gibt es bei der Festlegung des rechten Zeitpunktes der ersten Beichte der Kinder noch andere Gesichtspunkte als die hier vorgelegten zu bedenken. Die Frage, wo die erste Beichte am besten in der Entwicklung des kindlichen Gewissens im Rahmen der Entfaltung der kindlichen Persönlichkeit ihren Platz hat, darf dabei nicht übersehen werden, zumal die Beichte von Anfang an ein Sakrament war, in dem die persönliche Stellungnahme des vor Gott und der Kirche schuldig gewordenen Menschen ein wesentliches Moment war.

³¹ Vgl. zum einzelnen J. M. Hollenbach, Gewissensbildung des Kindes in dieser Zschr. 155 (1954/55) 118–127.

³² Vgl. K. Tilmann, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben (Würzburg 1961) bes. 32–73.

Der Zerfall der Wahrheit

August Brunner SJ

Das philosophische Denken der letzten Jahrhunderte ist erfüllt von der Suche nach einer zuverlässigen Begründung der Wahrheit. Es handelt sich dabei nicht um das falsch gestellte Problem, ob es eine an sich seiende Außenwelt gebe – sosehr sich die eigentliche Frage zuweilen unter dieser Verkleidung verbarg –, sondern um den letzten, zuverlässigen und allen Zweifeln widerstehenden Grund, auf dem das Haus der Wahrheit und der Sinn des Lebens aufgerichtet werden könnten, um den Sinn oder die Sinnlosigkeit von Erkenntnis und Wahrheit im Ganzen des menschlichen Lebens. Diese Unruhe ist aufgebrochen, als man diesen Grund nicht mehr wie das Mittelalter in Gott finden zu können glaubte, weil das Dasein Gottes selbst fragwürdig geworden war oder gar geleugnet wurde. Damit war die Wahrheit eine Sache des nunmehr autonomen Menschen geworden; sie war ausschließlich auf ihn verwiesen. Und damit zugleich der Sinn des Lebens.

Gründung auf der Naturwissenschaft

Zunächst schien sich diese neue Aufgabe leicht erledigen zu lassen. Da war ja die neue Wissenschaft von der Natur mit ihren unverbrüchlichen und für alle zwingenden Gesetzen. An ihr konnte kein Zweifel aufkommen. Zudem waren ihre Ergebnisse so wohltätig für die Menschheit! Elend, Armut und Krankheit wichen vor ihr zurück; weite Gebiete der Natur wurden dem Menschen dienstbar gemacht. Ein allgemeiner Fortschritt, so schien es, würde den Menschen nicht nur zum Herrn der Natur machen, sondern ihm auch gestatten, sich selbst vollkommen in die Hand zu bekommen und so in absehbarer Zeit das Paradies auf Erden herbeizuführen. Diesem Fortschritt zu dienen, ihn nach Kräften zu beschleunigen erschien als ein würdiger Inhalt des Lebens, gab ihm einen Sinn.

Auch die Wahrheit schien jetzt endlich eine allen einsichtige Begründung gefunden zu haben; stützte sie sich doch auf das feste, handgreifliche Sein des Stoffes und erwies ihre Berechtigung durch die technischen Erfolge, zu der die neue Wissenschaft führte. An der Erprobung durch die Wirklichkeit entschied sich die Wahrheit und machte allem Streit ein Ende. In der Naturwissenschaft wie in der Mathematik sind in der Tat die einzelnen Erkenntnisse zwingend. Hier ist kein Streit mehr möglich, wie er der bisherigen Metaphysik zur Schande gereichte und offenbar bewies, daß sie sich auf nichts Festes und Zuverlässiges gründen kann. Deswegen unternahm Kant den Versuch, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher

eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen“¹, sie auf neue und festere Grundlagen zu stellen. In der Technik untersucht man zuerst die Bedingungen, wie ein Bau oder eine Maschine möglich ist. Kant glaubte diese Methode auch auf die Erkenntnis anwenden zu können, als ob der Mensch die Erkenntnis ebenso machte wie seine technischen Erzeugnisse. Er wollte die Bedingungen der Erkenntnis untersuchen, wobei er vergaß, daß er es mit eben der Erkenntnis tun mußte, an deren Zuverlässigkeit er zu zweifeln begonnen hatte, so daß auch die Subjektivität nicht weniger als der Bereich des Gegenständlichen nur ein Phänomen sein müßte². Das Ergebnis entsprach denn auch der Methode.

In seiner Tätigkeit ist der Naturwissenschaftler nur Auge, ganz an die Sache hingegeben; und die Sache ist das Meßbare des stofflichen Geschehens. Seine eigene Tätigkeit bleibt ganz außerhalb des Beobachteten, gleichsam am Rande. Er spürt sie gerade noch; wie Kant sagt, begleitet das Bewußtsein davon als „Ich bin“ den Beobachtungsvorgang. Das Geistige des Beobachters ist aus der Sicht gerückt. Es ist darum ohne Inhalt für den Beobachter; es bringt nur Ordnung in das auf den ersten Blick chaotische und unablässig weiterlaufende Geschehen des Stoffes. Ganz ausgeschlossen sind die andern als Menschen; ausgewischt sind die Unterschiede unter ihnen; denn Verschiedenheit in der Auffassung dieses Geschehens ist nur ein Zeichen, daß sich irgendwo noch ein Irrtum verbergen muß. Die Wahrheit ist in Mathematik und Naturwissenschaft für alle vollkommen gleich. Es gibt ja nur den einen Standpunkt, die eine Ausrichtung auf die stetige Ausdehnung, auf das Meßbare. Eine solche einfache Bestimmung des Wirklichen kann man nur ganz erfassen oder ganz verfehlen; Grade kann es hier nicht geben. Deswegen sind diese Wissenschaften zwingend: wer sie überhaupt versteht, kann nur eines sehen und muß dies eine sehen.

Verabsolutiert man diese Einstellung des Menschen, wie Kant es mehr oder weniger bewußt getan hat, so muß man zu seinen Ergebnissen gelangen. Der menschliche Geist ist nur noch eine ordnende Funktion; aus sich ist er leer. Einer solchen Vernunft ist aber jede Schau versagt. Bestärkt wurde Kant in dieser Meinung dadurch, daß der Mensch in der Tat einer rein geistigen Schau nicht fähig ist. Aber er übersah, daß es eine an die Sinnlichkeit gebundene Schau gibt, die wir ständig ausüben. Vor allem aber ist das Dasein anderer Menschen in der Philosophie Kants gar nicht in den Blick gekommen. Aber Kant hat das offenbar nicht gemerkt. Nach dieser Philosophie können wir ja nur unsere Phänomene wahrnehmen; das Ansich der andern bleibt uns grundsätzlich unerreichbar. Niemand aber wird sich in einer Unterhaltung nur als das Phänomen des andern betrachten. Da Kant seine Ansichten in Büchern veröffentlicht hat, setzte er offenbar das Dasein von Lesern voraus, die nicht bloß als von ihm gedacht oder geformt existierten. Aber dieser Vor-

¹ Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Ausgabe.

² Auf die Unmöglichkeit der transzendentalen Fragestellung machte nach Erwin Metzke, *Coincidentia Oppositorum*, (Witten 1961) 228 bereits Hamann aufmerksam.

aussetzung ist er sich nie bewußt geworden. Folgerichtig müßte seine Philosophie zum Solipsismus führen. Vor allem könnte niemand wissen, was die andern sind, nicht einmal, ob sie mit Vernunft begabt seien.

Husserl hat dieses Problem gesehen. Aber da seine Einstellung von vornherein idealistisch war³, fand er trotz immer wieder erneuter Anläufe keinen Weg zur Begründung der Erkenntnis der andern als Menschen. Er verblieb bei dem unmöglichen Versuch, zu dem schon Dilthey seine Zuflucht genommen: er meinte, wir nehmen von den Mitmenschen unmittelbar nur ihre körperlichen Leiber wahr, mehr noch, nicht Leiber in ihrer Leiblichkeit, also in ihrer Lebendigkeit, sondern nur Körper. In diese Körper verlegen wir durch eine Interpretation die gleichen menschlichen Erlebnisse und Erfahrungen, wie wir sie haben. Daß wir es nur bei einer gewissen Art von Körpern tun, das wird offenbar dadurch bestimmt, daß diese Körper dem unsrigen gleichen⁴. Dabei ist übersehen, daß wir die Außenansicht unseres eigenen Leibes ja gar nicht besitzen und diese Ähnlichkeit demnach gar nicht wahrnehmen können, sondern sie nur auf dem Umweg über die Mitteilungen der andern feststellen. In immer neuen Versuchen geht Husserl daran, diesen Solipsismus zu überwinden. Vergeblich, wie die nachgelassenen Schriften zeigen. Und von seinem vorgefaßten Standpunkt aus, daß die ganze Wirklichkeit Leistung des transzendentalen Ego ist⁵, konnte es nicht gelingen. Auch ist schon seine Meinung falsch, daß bei Aufhebung des Bewußtseins von der Welt das Bewußtsein des Ego noch weiter bestehen würde und dieses sich dadurch als der Urquell aller Seinsgeltung ausweise⁶. Mit der Welt müßte ja auch die Sprache verschwinden und mit ihr das

³ Erste Philosophie (Husserliana, Bd. 8, 181): „Im Grunde genommen liegt schon in der phänomenologischen Reduktion, der richtig verstandenen, die Marschroute auf den transzendentalen Idealismus vorgedeutet, wie denn die ganze Phänomenologie nichts anderes ist als die erste streng wissenschaftliche Gestalt dieses Idealismus.“

⁴ „Eine originale Erfahrung, eine wirkliche Wahrnehmung habe ich nur von mir selbst und von Objektivitäten, die ich ebenfalls wahrnehme, ebenfalls direkt als sie selbst erfahre. Der Kreis meiner ideal möglichen Wahrnehmungen umspannt nur meinen Lebensstrom und all die möglichen Abwandlungen, die ich in meinen eigenen Tätigkeiten in ihn hineintragen kann“ (Husserliana, Bd. 8, 187). – „Wie meine Erfahrung es ist, durch die für mich fremde Menschen da sind, so sind auch ihre Erfahrungen für mich nur da als Erfahrenes meiner Erfahrungen: aber als verdeckt, in der Weise bloßer Mitnehmung Erfahrenes. Mein Wahrnehmen fremder Menschen ist unmittelbar nur Wahrnehmen ihrer körperlichen Leiber. Ihr mitgemeintes Seelenleben und speziell das mitgesetzte Wahrnehmen fremder Menschen, kann mir nie selbst zu eigen werden, als mein Wahrnehmen. Für mich sind also notwendig die fremden psychischen Subjekte und ihre Wahrnehmungen nur in meinen Wahrnehmungen mittelbar Mitgemeintes, von mir verstandener Ausdruck an dem von mir gesehenen Leib“ (8, 57 f.). Ich erfahre „in wirklicher Originalität nur mein eigenes ich-subjektives Sein und Leben“, „das anderer Menschen nur in einer sekundären Erfahrungsart“ (6, 456). – In meinem Wahrnehmungsfeld „kann einzig und allein mein Leib, nie aber ein fremder Leib – in seiner Leiblichkeit – wahrgenommen werden, sondern nur als Körper“ (6, 110). – „Die fremdleibliche Wahrnehmung ist vielmehr . . ., ihrem eigenen Wesen nach Wahrnehmung durch ursprüngliche Interpretation“ (8, 63). „das Urerleben einer Inkorporation von Subjektivem in dinglich Erscheinendes“ (8, 63). „Mein Leib . . . spielt . . . die Rolle des Urleibes“ (6, 61 f.).

⁵ In der Epoche „erfasse ich mein Sein als reiner Geltungsvollzieher aller dieser Geltungen und der ganzen Weltgeltung, ich kann nun scheiden: das ego des Stromes der cogitationes, als Strom selbst eine synthetisch einheitliche cogitatio, dessen cogitatum die Welt ist mit allem in ihr Seienden – die mir geltende Welt als solche. . . . Die Seinsgeltung inhibierend und auf mich nun reflektierend, finde ich mich als Subjekt aller dieser Objekte, als sie in Geltung habendes und zur Geltung bringendes, und sie nur als das nehmen, als Geltendes des Geltens, das ist das Bewußtsein von ihnen als reines Bewußtsein nehmen“ (6, 409).

⁶ „Gesetzt also, es wäre diese Welt nicht, es wäre also auch mein Leib nicht, also auch Ich als Mensch nicht, so bliebe nichts übrig, es wäre doch all das vorausgesetzte Weltwahrnehmen; und ich selbst, als Subjekt dieses Wahrnehmens und des ganzen konkreten psychischen Lebens, wäre und bliebe doch, der ich bin, mit all diesem Leben. Ich wäre und bliebe der von aller Weltnichtigkeit in meinem Sein Unbetroffene“ (8, 72 f.). – „Die Erkenntniskontingenz . . . betrifft nicht mein Ich in seiner Reinheit und mein Ichleben in seiner Reinheit“ (8, 74).

Denken. Dann wäre es auch aus mit dem Bewußtsein des Ego. Überhaupt hat man in den späteren Schriften aus dem Nachlaß den Eindruck, daß Husserl durch seinen transzendentalen Idealismus immer weiter von der eigentlichen Phänomenologie weggeführt wurde. Es kam ihm nicht mehr darauf an, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist, und ihre Strukturen ausdrücklich zu machen; er wollte um jeden Preis sein vorgefaßtes System rechtfertigen, was ihm jedoch nicht gelang. Wie die transzendente Methode überhaupt, so mußte sie auch in der besonderen Form, die Husserl ihr gab, folgerichtig zum Solipsismus führen; nur durch unbewiesene Voraussetzungen oder Zirkelschlüsse kann man ihm entgehen. Denn diese Methode hat notwendig das einsame Ich zum Ausgangspunkt und unterschlägt von vornherein einen wesentlichen Zug der geistigen Wirklichkeit, das Miteinander. Auch kommt durch die Reflexion nicht das geistige Subjekt in Sicht; nur das Psychische läßt sich soweit vergegenständlichen, wie es die reflexive Methode erfordert. Auch in der Reflexion bleibt das geistige Subjekt Subjekt. Was dabei in Sicht kommt, ist nur der Gegenstand des Aktes, auf den man reflektiert, als soeben gedachten oder erkannten, nicht der Akt selbst noch ein Subjekt. Dessen Erkenntnis bleibt ungegenständlich, genau wie im direkten Akt. Was man aber dabei an apriorischen Strukturen der Vernunft zu finden meint, entstammt in Wirklichkeit der voraufgehenden langjährigen Erfahrung im Umgang mit andern Menschen und mit der Welt.

Der Mensch als letzter Grund der Wahrheit

So ist also jetzt der Mensch auf sich allein gestellt. Die Welt ist sein Gemächte. Keine Tür führt aus diesem Bannkreis hinaus; wenn man trotzdem das Dasein anderer Menschen voraussetzt und es sogar zu rechtfertigen versucht, so geschieht dies in Widerspruch zu den eigenen Voraussetzungen. Solche Versuche beweisen nur, daß es unsinnig ist, das Dasein der andern zu leugnen oder als durch das eigene Ego konstituiert zu verstehen. Der Solipsismus ist undurchführbar, und damit sind alle Systeme, die logisch zu ihm führen müßten, als in ihren Grundlagen falsch erwiesen. Vor allem aber ist die fremde Geistigkeit verschwunden. Nach Kant, Dilthey und Husserl begegnen wir in den andern Menschen nur uns selbst; denn wir verlegen ja unsere Geistigkeit in die wahrgenommenen Körper, die selbst nur unsere Phänomene sind. Damit ist der menschliche Geist für blind erklärt; er besitzt nicht die Gabe der Anschauung von fremder Geistigkeit. Folgerichtig muß auch Gott dem Blick entwinden, und zwar noch mehr als die fremde Geistigkeit; denn in der Wahrnehmungswelt tritt er nicht auf, auch nicht als Körper wie die andern Menschen. Ein Schluß über diese Welt hinaus ist aber unstatthaft; er bedeutete einen Leerlauf der Kategorien. Gott wird zur Idee oder bei Husserl zum „unendlich fernen Menschen“⁷.

⁷ Husserliana 6, 67. Schon Luther sagte: „Ratio non potest ad invisibilia se transferre“ (Weimarer Ausg. 40 III, 51, 8).

Damit steht nun die letzte Begründung der Wahrheit auf dem Menschen allein. In der Tat sind seither die Versuche nicht abgerissen, diesen zuverlässigen Grund im Menschen aufzuweisen. Der erste Versuch findet ihn im menschlichen Geist. Dieser fällt ja nun mit dem absoluten Geist zusammen. Die Systeme des deutschen Idealismus sind bekannt. Gerade seine Entwicklung hat aber gezeigt, daß der Mensch nichts Eindeutiges ist. Für Fichte war er zutiefst eine sittliche Tat der Selbstsetzung, für Schelling nacheinander der künstlerisch schöpferische und der religiöse Mensch, für Hegel die logische Bewegung in Gegensätzen. Bei Husserl ist die Einschränkung des Geistes auf den Naturwissenschaft treibenden Menschen wieder deutlich zu spüren.

Dazu kommt in neuerer Zeit die philosophische Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen. Konnte Kant noch wie selbstverständlich annehmen, daß die Kategorien immer die gleichen bleiben würden, eine in seinem System unbewiesene Annahme, so begann man sich zu fragen, ob nicht die geschichtliche Entwicklung, die alles Menschliche kennzeichnet, auch die Kategorien verändere. Der ganze Mensch ist ja wandelbar. Mit den Kategorien wandelt sich aber auch die Wahrheit. Was heute wahr ist, kann morgen falsch sein. So meint ja Heidegger, daß die Physik des Aristoteles zu dessen Zeit wahr gewesen sei, heute hingegen sei sie falsch⁸. Was bedeutet aber eine Wahrheit, die sich ändert? Sie hat ihren gewöhnlichen Sinn verloren; sie ist nicht mehr Wahrheit im eigentlichen Sinn.

Außerdem machen diese Theorien die geschichtliche Erkenntnis zu einer fragwürdigen Angelegenheit. Wenn man über die eigenen Kategorien nicht hinausdenken kann, die früheren Menschen aber in anderen Kategorien dachten, so läßt sich ihre Welt heute nicht mehr so erkennen, wie sie war, abgesehen davon, daß ihre Geistigkeit von dem gleichen Verbot des Zugangs betroffen wird wie die der heutigen Menschen. Jede Interpretation des Aristoteles z. B. gibt nicht das wieder, was Aristoteles gemeint hat, sondern wie der heutige Interpret mit seinen Kategorien ihn verstehen oder vielmehr mißverstehen muß. Damit fällt aber eine wesentliche Erstreckung des menschlichen Selbstverständnisses dahin. Der Mensch hat keinen Zugang mehr zu seiner eigenen Vergangenheit. Sein Sein ist auf einen Punkt zusammengeshrumpft; es gleicht der Gegenwart des Stofflichen und erweist damit, daß der Mensch sich nur noch als Subjekt der Naturwissenschaft versteht. Die Geistigkeit des Menschen lebt aber wesentlich in der Einheit von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Verkümmert eine von diesen Erstreckungen, so werden die andern mitbetroffen. Der Mensch wird zum reinen Gegenwartsmenschen.

Hier zeigt sich, daß diese Philosophien nichts sind als der Versuch des Menschen, sich als der zu rechtfertigen, der er in Haltung und Tat ist: der Mensch, der auf-

⁸ M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt 1950) 70 f.: „So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge.“

geht in Technik und Wirtschaft, der Mensch ohne lebendige Überlieferung, der Mensch der Unstete und Unruhe, der Mensch ohne Halt⁹. Wie soll ein solcher Mensch noch imstande sein, die Wahrheit in Sicht zu bekommen? Wahrheit wird folgerichtig für jeden Menschen etwas anderes, da die Menschen verschieden sind. Eigentlich müßte keine Verständigung mehr möglich sein. In der Tat hat die Summe des Gemeinsamen, nach dem sich jedermann unausgesprochen richtet und auf das man sich verlassen kann, einen starken Schwund erlitten.

Lebensphilosophie und Wahrheit

Der Zusammenbruch des Idealismus erfolgte auch deswegen, weil man einsah, daß der Mensch nicht ein rein geistig Seiendes ist, so wie ihn der Idealismus aufgefaßt hatte. Es sind noch andere Kräfte in ihm am Werk, die im Idealismus nicht zu ihrem Recht gekommen waren. War schon die Wahrheit das Werk des Menschen, so konnte sie ja ebensogut auf diese Kräfte zurückgehen. Da war vor allem das psychische Leben des Menschen mit seinen Regungen und Gefühlen und Befindlichkeiten, die sich jeder Erhellung durch den Geist entziehen, die nach eigenen Gesetzen vorangehen und oft den Geist überwältigen. Stimmungen und Parteilichkeiten beeinflussen stark die Auffassung von Menschen und Dingen. Leidenschaften sind die treibende Kraft der Geschichte. Somit ist der Mensch zuerst psychisch-biologische Lebendigkeit; der Geist ist nur ein Werkzeug in ihrem Dienste. Also mußte die Wahrheit von ihr aus verstanden und begründet werden. Geht man bis an das Ende dieser Gedankengänge, so kommt man dazu, mit Nietzsche anzunehmen, daß Wahrheit nichts anderes ist als eine Tarnung des Willens zur Macht. Das heißt, es gibt keine Wahrheit mehr.

In der Tat hat der Bereich des bloß Seelischen aus sich allein keine Beziehung zu Wahrheit und Irrtum, so wenig wie zu sittlich Gut und Böses. Hier walten die Begierden und Leidenschaften. Sie suchen sich durchzusetzen, und die stärkeren verdrängen die schwächeren. Lust und Unlust beherrschen den Bereich. Das Tier fragt nicht nach wahr oder falsch, noch nach gut oder böse. Es lebt einfach, geführt und getrieben von seinen Instinkten, von dem Verlangen nach Wohlbefinden. Seine Wahrnehmung ist eingestellt auf die Unterscheidung von Lebensförderndem und Lebensschädigendem, um jenes zu erbeuten und dieses zu fliehen. Was aber fördernd oder schädlich ist, ist für jede Art verschieden. Nennt man dies Wahrheit und Irrtum, so wird die Wahrheit relativ auf den Menschen. Sie führt ihn nicht zur Erkenntnis dessen, was an sich ist. Folgerichtig müßte jede eigentliche Mitteilung unmöglich werden und jede Gemeinschaft sich in eine Herde verwandeln, wie ja im Tierreich die Mitteilung fehlt und mit ihr alles, was nur durch sie bestehen kann, also die ganze Kultur; eine Gemeinschaft kann es da nicht geben. Kein Tier

⁹ Vgl. diese Zschr. 144 (1949) 241–250: Der Mensch der Flucht.

stellt sich die Frage, was im Tier neben ihm vorgeht, was es meint und erstrebt; jedes Tier lebt in sich verschlossen, und nur der gemeinsame Trieb hält die Herde zusammen. Ein eigentlich menschliches Dasein wäre nicht mehr möglich, wäre das Leben das Entscheidende im menschlichen Dasein, sondern nur das Herdendasein des Kollektivs, geführt durch Leithämmel, die nicht weniger Geführte wären als die andern, und sich nur durch ihre Brutalität hervortäten. Wahrheit wäre aber hier ein Mittel im Kampf ums Dasein, ein Mittel, sich durchzusetzen, ein anderes Wort für Schläue und Durchtriebenheit. Der Sinn aber, weswegen man sich durchsetzen will, fehlt vollständig. Man lebt um zu leben, so wie das Tier. Man lebt, um schließlich zu sterben.

Der Marxismus

Seit Nietzsche hat sich aber der Anblick des Lebens stark geändert; das hatte schon zu seinen Lebzeiten begonnen, aber er hat offenbar davon nicht Kenntnis genommen. Das menschliche Leben hat immer zu seiner Grundlage und Voraussetzung die Wirtschaft benötigt. Diese zeigte ähnliche Strukturen wie die des leiblichen Lebens. Sie beruhte auf dem Wachstum von Tier und Pflanze. Dieses kann der Mensch wohl pflegen und umhegen; aber das Leben selbst war seinem Zugriff entzogen. So fiel die Wirtschaft nicht auf, solange sie sich, wie seit eh und je, in der gleichen Anpassung an die Gesetze des pflanzlichen und tierischen Lebens vollzog.

Das ist seit dem Aufkommen der durch die Naturwissenschaft ermöglichten Technik anders geworden. Diese hat die Grundlage des menschlichen Daseins in ungeahnter Weise erweitert und die Lebensmöglichkeiten vermehrt. In der Technik erfährt sich der Mensch als der Schöpfer, der die Welt gestaltet. Was der Idealismus nur in der Theorie behauptete, schien jetzt zur Wirklichkeit geworden zu sein. Diese schöpferische Macht richtet sich zwar auf die äußere Welt; aber rückwirkend gestaltet sie auch das menschliche Leben um. Daraus schloß Marx, daß die Wirtschaft das Grundlegende im Menschen sei. Der Mensch ist das, was die Wirtschaft aus ihm macht. Die Erkenntnis steht im Dienst der Umgestaltung der Welt des Menschen und dadurch des Menschen. Sie ist wahr, wenn sie den Fortschritt vorantreibt; falsch, wenn sie ihn behindert oder unmöglich macht. Dieser Fortschritt läßt sich aber, wenn nicht einfachhin berechnen, so doch mit Sicherheit voraussehen, sobald man die Wesenszüge der Wirtschaft durchschaut hat.

Technik ist aber wesentlich Gewalt¹⁰. Man überredet die Steine nicht, sich zu einem Gebäude zusammenzusetzen; man bringt sie einfach an den gewünschten und geeigneten Platz. Man geht dem Rohstoff mit Feuer und Druck und Chemikalien zu Leibe, bis er für die menschlichen Zwecke brauchbar geworden ist. Die Maschinen werden getrieben, nicht überredet. Gewalt wird folgerichtig zum großen

¹⁰ Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa* (Stuttgart 1960).

Mittel, auch den Menschen in Form zu bringen und aus ihm den Menschen der Zukunft zu schaffen. Der Marxismus und Kommunismus sind also nur ihren letzten und tiefsten Grundsätzen treu, wenn sie den Menschen zu seinem Glück zwingen.

Die Technik hat es mit dem Stofflichen zu tun. Dessen Sein ist sie vollkommen angepaßt. Sieht man genau hin, so besteht der menschliche Anteil dabei nur in einer Ortsveränderung; alles andere muß der Natur und ihren Kräften überlassen werden, die man an der richtigen Stelle und im vorgesehenen Maß ansetzt. Damit erweist sich aber die Schöpferkraft, die sich im Technischen auswirkt, als eigentümlich begrenzt und metaphysisch nicht bedeutend. Sie kann unmittelbar nichts hervorbringen; sie kann das Wesen des Stofflichen nicht unmittelbar und im Grund überhaupt nicht ändern und umgestalten. Der Einfluß der Technik bleibt an der Oberfläche der Seienden. Sie schafft nichts im metaphysischen Sinn¹¹.

Es ist klar, daß der Stoff noch weniger als das biologische Leben eine Beziehung zur Wahrheit haben kann. Der Stoff ist nur. Blind und unwissend um sich selbst wirkt er sich aus, jeweils mit seiner ganzen Kraft. Jedes Teilchen ist da, wohin es von dem augenblicklichen Gesamt der Kräfte getragen wird. Es gibt im Stofflichen keine Ordnung, keine Anordnung auf etwas hin; Ordnung schafft nur der Geist und in einem niederen Maße das Lebendige. Wer also an sinnvollen, aus dem Geistigen geborenen Zusammenschluß nicht mehr glauben kann, für den vermag nur die brutale Gewalt die Menschen zusammenzuhalten. Gewalt unterwirft aber den Menschen einem fremden Willen, nicht aus Einsicht in die Güte des Befohlenen oder des Gehorsams, sondern nur deswegen, weil der andere stärker ist; der Mensch ist unter ihrem Zwang nicht mehr er selbst. Darum ist ein aufgezwungenes Glück kein Glück, weil sich der Mensch dadurch entwürdigt und erniedrigt fühlt. Es ist also unmöglich, durch Zwang den Menschen aus seiner Selbstentfremdung zu befreien, wie der Marxismus dies will. Er vermag nur Sklaven und Sklavenhalter heranzuziehen. Sollten einmal wirklich alle Klassen verschwinden, so nur deswegen, weil nur Sklaven zurückbleiben würden.

Es ist auch vergeblich, von den wirtschaftlichen Formen und dem technischen Fortschritt eine Umwandlung des Menschen zu erwarten. Wir sahen ja, daß die Technik selbst den Stoff nicht eigentlich verwandelt, sondern nur die äußerliche Bestimmung der räumlichen Beziehungen verändert. Darum ist von ihr keine andere Umgestaltung des Menschen zu erwarten, als daß sie alle der Gewalt unterwirft und zu unfreien, selbstentfremdeten Menschen macht. Würde es dem Kommunismus auch gelingen, sehr günstige wirtschaftliche Verhältnisse zu schaffen, so würde sofort die Frage nach dem Sinn der Wirtschaft und des Lebens auftauchen und den Kommunismus, der auf diese Frage keine befriedigende Antwort geben kann, umstürzen. Der wirtschaftliche Aufstieg der Völker ist für ihn eine tödliche Gefahr. Denn mit ihm stellte sich die Wahrheitsfrage in ihrer ganzen Schärfe und

¹¹ A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) Kap. 27: Die Naturwissenschaft.

Unabwendbarkeit, während der hungernde Mensch sie zunächst unter der Dringlichkeit des Hungers und der Not zurückstellen muß. Warum soll ich jetzt in Unfreiheit und unter Zwang leben, damit künftige Geschlechter es gut haben? Darauf hat der Marxismus keine Antwort. Beruft er sich auf Nächstenliebe, Opfersinn, Edelmüt, so verleugnet er seine eigenen Grundlagen, wie er es auch tut, wenn er zugleich die Notwendigkeit des kommunistisch verstandenen Fortschritts behauptet und doch sich zugleich an die Freiheit des einzelnen wendet und ihn aufruft, für den Kommunismus zu kämpfen.

Die Zerstörung der Wahrheit wird aber für den Kommunismus wie für jedes System, das den Relativismus und die geschichtliche Wandelbarkeit der Wahrheit selbst behauptet, zum Verhängnis. Wenn die Geistigkeit nur ein Ergebnis der Produktionsformen ist und die Wahrheit sich mit ihnen ändert, so gilt dies wohl auch von dem Gedankengebäude des Kommunismus. Die Wirtschaft hat sich aber seit den Zeiten von Marx gewaltig geändert und ist heute in einer grundlegenden Umstellung begriffen. Selbst wenn wir annehmen, die Lehre von Marx sei zu seiner Zeit wahr und richtig gewesen, so kann sie es nach dessen eigenen Grundsätzen heute nicht mehr sein. Oder sollte für den Marxismus eine Ausnahme bestehen? Dann kann es sich nicht um ein Gesetz handeln. Eine einzige Ausnahme erweist ein angebliches Naturgesetz als falsch. Der Marxismus kennt aber nur solche Gesetze, und wenn er von Wissenschaft redet, meint er nur die Naturwissenschaft. Es ist also kein größerer Verlaß auf die Wahrheit des Kommunismus als auf die der andern Systeme. Im Gegenteil, das Stoffliche hat zur Wahrheit, wenn möglich, noch geringere Beziehungen als das Leben. Wenn der Marxismus von Wahrheit redet, dann weiß er nicht, was er tut, es sei denn, er benütze sie, wie dies ja auch geschieht, als Mittel zur Befestigung seiner Macht über die verknechteten Menschen.

Der Selbstverlust des Menschen

Die ganze Entwicklung seit Descartes läßt sich als der Versuch kennzeichnen, die Wahrheit auf den Menschen allein zu gründen und ihn damit zum absoluten Herrn seiner selbst zu machen. „So nimmt sich der Mensch – und damit findet er sich heute als Mensch – Gott und Natur, Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft als die seiner Macht entsprungenen Wirklichkeits-, Wert- und Kategoriensysteme wieder zurück, indem er sie ‚versteht‘.“¹² Der Mensch gibt sich selbst die Wahrheit und die geistige Welt. Nichts steht mehr über ihm. Alles ist nur Spiegelung seines Wesens. Aber damit wurde die Wahrheit zerstört; denn die Wahrheit ist ihrem Wesen nach für alle gültig, oder sie ist keine Wahrheit. Auch ist damit eine vollkommene Erhellung der Wirklichkeit nicht gelungen. Man mußte gestehen: „Daß der Mensch sich als Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendenzien verborgen bleiben

¹² Helmuth Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* (Bern 1955) 275.

konnte, läßt sich geschichtlich und philosophisch nicht begreifen.“¹³ Die Wahrheit entspringt einem dunklen Grund, also einem Bereich, der dem Menschen fremd bleibt. Nicht ohne Folgerichtigkeit sind die Versuche, die Wahrheit letztlich im Menschen zu begründen, sie als sein ausschließliches Werk zu verstehen, immer weiter in jene Schichten abgeglitten, die der Freiheit kaum mehr zugänglich sind, in das leiblich-psychische Leben und in das Stoffliche. Statt daß der Mensch, von jeder Selbstentfremdung befreit, ganz zu sich selbst gekommen wäre, mußte er erkennen, daß er nicht Herr in seinem Hause ist, daß er selbst und damit die von ihm geschaffene Wahrheit das Ergebnis von Mächten sei, die mit Erkenntnis, Wahrheit und Freiheit nichts zu tun haben.

Unmöglich konnte sich auf diesem Weg die hochgemute Hoffnung erfüllen, die als treibende Macht mehr oder weniger bewußt hinter all diesen Versuchen stand, daß der Mensch, wie er fortschreitend die Kräfte der Natur zu beherrschen lernte, auf die gleiche Weise auch sich selbst in die Hand bekäme und allein sein Schicksal bestimmen werde. Das Gegenteil ist eingetreten. Je mehr er sich der Natur bemächtigte, um so mehr verlor er sich selbst. Und indem er sich selbst verlor, übergab er sich unpersönlichen Mächten ohne Namen und ohne Antlitz. Das war nur folgerichtig. Je mehr er sich von Schichten der Wirklichkeit her verstand, die nicht geistig-personhaft sind, um so mehr mußte er in sich selbst nur das Ergebnis von Kräften sehen, die nach unverbrüchlichen Gesetzen notwendig vorangehen. Als solche sind sie aber ihrer selbst nicht mächtig. Wie sollte es der Mensch sein, wenn er nichts ist als ihr Produkt? Wo er meint zu schieben, ist er in Wirklichkeit nur der Geschobene.

Die erwähnten philosophischen Systeme bringen denn auch nur das zum Ausdruck, als was sich der Mensch jeweils in seinem Verhalten und Tun kundgab, wozu er sich selbst hatte gehen lassen. Wenn der Mensch durch die Tat sein Eigenstes in das Psychisch-Biologische oder in das Wirtschaftliche verlegt hat, dann muß er sich auch theoretisch als das Ergebnis dieser Bereiche verstehen. Er ist eines Widerstandes gegen ihren Druck nicht mehr fähig, da sie für ihn den höchsten und entscheidenden Wert bedeuten. Deswegen kann er nicht mehr glauben, in ihm wese eine Macht, die den Gesetzmäßigkeiten dieser Bereiche nicht einfach unterworfen ist. Es ist dann kein Wunder, wenn diese Mächte seiner übermächtig werden. Wo er auf der Bühne des hellen Bewußtseins aus eigener Vollmacht zu handeln glaubt, muß er einsehen – er tut dies meist nur bei andern –, daß er nur eine Marionette ist, die von dunklen Mächten aus der Tiefe an den Schnüren ihrer Gesetzmäßigkeit gegängelt wird. Das Eigentliche seines Lebens spielt sich nicht auf der hellen Bühne des Bewußtseins ab, sondern im Unbewußten und im Naturhaften fallen die wirklichen Entscheidungen. Wenn aber der Mensch sich selbst nicht in

¹³ Ebd. 260. – J. P. Sartre, *Der Mensch und die Dinge*, in: *Die Neue Rundschau* 73 (1962) 264, Anm. 1: „Solange Gott lebte, war der Mensch ruhig: er wußte sich beobachtet. Heute, da er allein Gott ist und sein Blick alle Dinge umfaßt, verrenkt er seinen Hals, um zu versuchen, sich selbst zu sehen.“

Händen hat, dann entgeht ihm auch die Herrschaft über die Natur. Technik und Wirtschaft wachsen ihm über den Kopf und führen ihn in ihrer Eigengesetzlichkeit dahin, wohin er nicht will. Er wird zum Sklaven der eigenen Herrschaft über die Natur.

Wenn so der Mensch sich selbst zum Absoluten und zur letzten Instanz für Wahrheit und Sinn macht, dann geschieht demnach das Sonderbare, aber Folgerichtige, daß er sich selbst in seinem Eigentlichsten aus dem Auge verliert. Nur seine unterpersönlichen, einer allgemeinen Gesetzlichkeit unterworfenen Schichten bleiben ihm noch zugänglich. Er sieht sich selbst nur mehr als ein höheres Tier, als ein notwendiges Ergebnis wirtschaftlicher Vorgänge und Formen, als ein sinnloses Produkt eines sinnlosen geschichtlichen Geschehens. Das ist das Überraschende: indem er sich zum Absoluten macht, entwürdigt er sich selbst¹⁴. Daraus erklärt sich eine auffallende Tatsache. Man hätte erwarten sollen, daß die Absolutsetzung der menschlichen Vernunft zu einem maßlosen Titanismus führen würde. In einigen wenigen Fällen ist das auch geschehen, meist gefolgt von einem kläglichen Zusammenbruch. Aber das Gewöhnliche ist die erwähnte Abwertung des Menschen, die allerdings zwiespältig bleibt¹⁵, da sich der Mensch zugleich auf Grund seiner Erkenntnisse, meist naturwissenschaftlicher Art, mit Sicherheit über das Fehlen jeglichen Sinnes des Lebens ausspricht und doch die Zuverlässigkeit aller Erkenntnis leugnet.

Der Grund der Wahrheit

Wenn der Mensch sich in sich verschließt, um auf sich allein zu stehen, dann entgleitet er zum Ungeistigen hin und gibt seine Würde preis. Daraus ergibt sich die Folgerung: er muß offen bleiben. Offen steht er aber vor allem, wenn er die andern Menschen als Menschen erkennt und anerkennt, wenn er in ihnen nicht bloß Träger der Wirtschaft, Techniker, politische Parteigänger oder Gegner, Gelegenheiten zur Lust sieht, sondern eben Menschen, d. h. Seiende, die mit Freiheit begabt sind, die in sich selbst stehen und selbst sind. Jeder betrachtet sich selbst ohne weiteres so; aber bei den andern bekommt er es nur dann in Sicht, wenn er ihre Selbständigkeit und Freiheit anzuerkennen bereit ist, statt sie als bloße Mittel eigensüchtig zu benützen.

Hier im Mitmenschen als personhaft Seiendem begegnet der Mensch einer Wirklichkeit, deren vom Erkennenden und Schaffenden unabhängiges Sein sich sinnvoll nicht leugnen läßt – vor wem solche Leugnung, wozu die philosophischen Systeme, wenn die anderen nur Phänomene des Erkennenden und Leugnenden wären? Er erkennt die allerdings begrenzte Zuverlässigkeit seines Erkenntnisvermögens,

¹⁴ Vgl. diese Zschr. 145 (1949/50) 321–329: Das zertrümmerte Menschenbild.

¹⁵ Paul L. Landsberg, Einführung in die philosophische Anthropologie (Frankfurt 21960) 134 ff.

ohne zuvor die Bedingungen seines Zustandekommens untersucht zu haben. Die anderen Seinsbereiche kann man noch irgendwie sinnvoll als Phänomene des Menschen ausgeben; sie widersprechen dem ja nicht und wehren sich nicht dagegen. Der Mensch hingegen kann das verstehen, was wir über ihn aussagen, und es bestätigen oder es richtigstellen. Solches Verstehen und Reden schließt aber den Selbststand der Person ein. Und zwar wird dieser bei den andern ebenso unmittelbar, wenn auch ungegenständlich, erfaßt wie bei sich selbst.

Die Erkenntnis eines anderen Menschen als dieses einmaligen Menschen, eine Erkenntnis, die wir tagtäglich anwenden, schließt eine Schau seiner Geistigkeit in sich¹⁶. Diese ist allerdings an die Sinnlichkeit gebunden und dadurch eingeengt und oft verzerrt. Aber sie ist eine Tatsache, ohne die es kein verstehendes Vernehmen, keine Sprache, keine Menschlichkeit gäbe. In dieser Geistigkeit, die im Miteinander erfaßt wird, liegt das eigentliche unmittelbare Fundament der Wahrheit. Wer deren unmittelbare Erfassung leugnet, müßte eigentlich verstummen, da er nicht erwarten kann, von andern verstanden zu werden.

Alle hier erwähnten Philosophien, angefangen von Descartes und Kant, haben aber dieses Erste, die Erkenntnis anderer Menschen als Menschen, die schon in der Sprache mitenthalten ist und von der man nicht abstrahieren kann, solange man in Worten denkt, nicht beachtet oder als etwas Nachträgliches behandelt, statt es zum Ausgangspunkt zu nehmen. Alle späteren Versuche, das Miteinander und damit die unmittelbare Erkenntnis fremder Geistigkeit wieder einzuführen, mußten dann scheitern, wie dies das Beispiel Husserls zeigt. Oder sie setzten, wie Kant, das Dasein anderer Menschen einfach voraus, ohne es philosophisch zu bedenken. Auf jeden Fall ging man damit für die Begründung des Systems von einer menschlichen Wirklichkeit aus, die nur ein Bruchstück der wahren Wirklichkeit war und die das Wesentlichste ausließ. Das Miteinander ist mit dem Selbstsein und dem geistigen Bewußtsein metaphysisch gleichzeitig und gleichwertig. Damit sind sowohl Individualismus wie Kollektivismus als dem Wesen des Menschen widersprechend erwiesen. Wer dies erkennt, wird vergeblich nach einem festen Boden für die Wahrheit suchen.

Im Verkehr mit den andern erweist sich die Wahrheit als das, als was sie schon von Aristoteles definiert wurde: „Von dem, was ist, auszusagen, daß es nicht ist, und von dem, was nicht ist, daß es ist, ist falsch; von dem, was ist, sagen, daß es ist, und von dem, was nicht ist, daß es nicht ist, ist wahr.“¹⁷ Niemand betrachtet sich selbst als ein von den Kategorien des andern geformtes Phänomen noch auch in seinem Eigentlichsten als das Produkt unterpersönlicher, naturhafter Kräfte. In diesem Fall hätten seine Aussagen ebensoviel Sinn wie der Schrei eines Tieres oder das Heulen des Sturmes. Und ebensowenig wird er den Gesprächspartner als blo-

¹⁶ A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis* (München 1951).

¹⁷ Met 3, 7; 1011 b 26 ff.

ßes Phänomen ansehen, von dessen Ansichsein man nichts wissen kann, nicht einmal, ob es auch versteht. Damit verlöre das Gespräch seinen Sinn. Die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis richtet sich nach dem, was ist, und nicht nach dessen subjektiver Weise, die Wirklichkeit aufzufassen. Darin liegt vielmehr der Quell des Irrtums.

Dieses geistige Sein des Menschen ist aber so selbständig, daß es zugleich über sich hinausweist. Es steht in sich und weiß sich doch nicht genügend in sich gegründet. Die Philosophie der letzten Jahrhunderte hat den Versuch, die letzte Gründung doch noch im Menschen zu finden, als unmöglich erwiesen; der Mensch selbst hat dabei nur sein Eigentlichstes aus dem Auge verloren. Das Personhafte läßt sich aus Unpersönlichem nicht herleiten oder erklären. Also kann es nur in dem gründen, was über ihm ist, was mehr noch als der Mensch geistig und personhaft ist, in der Freiheit des personhaften Gottes.

Der titanische Versuch, den Menschen zum alleinigen Ursprung der Wahrheit zu machen, hat eine gewisse Entschuldigung. Frühere Zeiten hatten die eigene Geistigkeit in die Welt der Dinge hineingesehen. Alles war für sie voller Sinn und Bedeutung. Die Naturwissenschaft hat diese Vergegenständlichung immer mehr rückgängig gemacht. In den stofflichen Dingen und Kräften vermögen wir heute nichts Geistiges mehr zu finden: der Stoff existiert nur und bedeutet nichts. Nur die menschlichen Werke besitzen Sinn und Bedeutung. So sah man sich für Wahrheit und Sinn auf den Menschen verwiesen. Aber man sah nun nur den Menschen, der nicht nur diese Vergegenständlichung durchschaut, sondern auch durch die neue Naturwissenschaft die Herrschaft über die Natur angetreten hatte und sich durch die Technik als schöpferisch erwies. Daß diese Herrschaft sehr äußerlich war und das Schöpferische sich an der Oberfläche des Stoffes bewegte, übersah man ebenso, wie daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die nun zum eigentlichen Zugang zur Wirklichkeit wurde, nur die quantitativen, die meßbaren Verhältnisse erfaßt und daß das Sein des Stoffes, wie es an sich ist, ihr nach wie vor verschlossen bleibt. In Wirklichkeit hatte sich der Mensch mit seinem vermeinten Schöpfertum in den Dienst der Lebenssorge begeben, den Geist dem leiblichen Leben untergeordnet und darüber sein eigentliches Wesen und seine Würde aus dem Auge verloren. Das Leibliche und Biologische hat aber als solches keinen Bezug zur Wahrheit, sondern nur zum Nutzen oder Schaden. Darum muß jeder Versuch, die Wahrheit auf das vermeintlich Schöpferische im Menschen zu begründen, in sich zusammenbrechen. Wahrheit ist nicht Konstruktion, wie alle genannten Systeme sie unter dem Einfluß der Technik mißverstanden, sondern Anerkennung; diese aber ist Sache des Geistes als solchen, des personhaften Geistes.

Das Ergebnis der dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse

Franz Hillig SJ

Man kann nicht bestreiten, daß die Presse der Deutschen Bundesrepublik das Konzil ernst nimmt und seine Entwicklung mit Interesse verfolgt¹. Das ist um so mehr anzuerkennen, als sich die Arbeit des Konzils über Jahre zu erstrecken beginnt. Die großen Zeitungen sind durch eigene Korrespondenten in Rom vertreten. Häufige und z. T. ausführliche Berichte informieren den deutschen Leser. Dabei verdient hervorgehoben zu werden, daß der Ton der Berichterstattung ungeachtet der weltanschaulichen Orientierung fast durchgehend sachlich und würdig ist, ja nicht selten eine gewisse Sympathie für das Anliegen des Konzils verrät.

Freilich, dem guten Willen entspricht nicht immer das Können. Manche Journalisten sind offensichtlich von der theologischen Thematik des Konzils überfordert, obwohl ihnen die an Ort und Stelle gehaltenen Pressekonferenzen eine Hilfe zu bieten suchen. Andererseits kommen auch wieder führende Theologen der verschiedenen Konfessionen und theologischen Richtungen zu Wort. Unverkennbar gehört die Sympathie der allermeisten Korrespondenten den „Fortschrittlichen“ unter den Konzilsvätern, und sie entgehen dabei nicht immer der Gefahr, das ernste geistige Ringen des Konzils politisch-parlamentarisch zu sehen und als Machtkampf zu

¹ Für diesen Überblick standen uns folgende Zeitungen zur Verfügung, die zwar nur eine Auswahl darstellen, aber in ihrer räumlichen Streuung und weltanschaulichen Färbung einigermaßen als repräsentativer Querschnitt gelten können:

Augsburger Allgemeine	Kölner Stadtanzeiger
Bayern-Kurier (München)	Nürnberger Nachrichten
Bremer Nachrichten	NWZ Göppinger Kreisnachrichten
Christ und Welt (Stuttgart)	Passauer Neue Presse
Deutsche Tagespost (Würzburg)	Tagesanzeiger (Regensburg)
Die Allgemeine Sonntagszeitung (Würzburg)	Trierischer Volksfreund
Die Rheinpfalz (Ludwigshafen)	Schwäbisches Tagblatt (Tübingen)
Die Welt (Hamburg)	Süddeutsche Zeitung (München)
Die Zeit (Hamburg)	Reutlinger Generalanzeiger
Echo der Zeit (Münster)	Rheinischer Merkur (Köln)
Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)	Rhein-Neckar-Zeitung (Heidelberg)
Handelsblatt / Deutsche Zeitung (Düsseldorf)	Rheinische Post (Düsseldorf)
Hannoversche Allgemeine Junge Stimme (Stuttgart)	Wetzlarer Neue Zeitung

Es sei darauf hingewiesen, daß zuweilen dieselben Autoren für verschiedene Zeitungen schreiben, so z. B. R. Hocke für die *Süddeutsche Zeitung* und die *Rheinische Post*, E. Schlink für die *Augsburger Allgemeine*, die *Bremer Nachrichten* und die *Saarbrücker Zeitung*. Auf die Kirchenpresse mußte schon aus Platzmangel verzichtet werden. Ihre Stellungnahme dürfte unsern Lesern ohnehin genügend bekannt sein. — Die Presseschau bringt wieder einmal schmerzlich zum Bewußtsein, daß wir über keine große katholische Tagespresse verfügen. Wie der Leser sieht, stammen die meisten hier gebotenen Auszüge aus neutralen, liberalen oder protestantischen Blättern.

deuten, was durchaus auch auf seiten der „Konservativen“ als verantwortliches und brüderliches Bemühen um die Wahrheit und um das Heil zu verstehen ist.

Im übrigen sind sie als echte Journalisten über das Drum und Dran nicht schlecht unterrichtet und wissen über das unausbleibliche Menschliche und Allzumenschliche genau Bescheid. Wenn man bei ihnen auch kaum das letzte Wort über die zur Diskussion stehenden Glaubenslehren erfahren wird, so kann es doch für Gläubige und Theologen nützlich sein, die Konzilsberichte der Presse zur Kenntnis zu nehmen: Sie spiegeln das, was die Menschen über das Konzil denken, und sie schaffen selbst wieder öffentliche Meinung. Die Absicht unserer Zusammenstellung ist Information. Gewiß reizte manches Zitat, das wir bringen, zu Korrektur und Gegendarstellung. Wir versagen sie uns bewußt. Die Presse soll frei zu Wort kommen. Auch das ist wohl Geist vom Geist des Konzils.

I

Welches Echo also hat die dritte Konzilsperiode in den Tages- und Wochenzeitungen der Deutschen Bundesrepublik gefunden? Sie ging, wie erinnerlich, mit dramatischen Spannungen zu Ende. In den Tagen zwischen dem 16. und 21. November, dem Tag des feierlichen Abschlusses dieser Konzilsperiode, ließen die Schlagzeilen aufhören:

Letzter Versuch der Konservativen (*Deutsche Tagespost*)

Erregung auf dem Konzil über das Kirchenschema (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*)

Die Bischöfe murrten über den Papst (*Industriekurier, Düsseldorf*)

Freude und Verbitterung in St. Peter (*Die Welt*)

Paul VI. bremste das Konzil (*Passauer Neue Presse*)

Kuriale Kräfte greifen in die Beratungen ein (*Bremer Nachrichten*)

Doch der Sieg der Konservativen (*Nürnberger Nachrichten*)

Das Doppelgesicht des Konzils / Enttäuschungen und Hoffnungen (*Rheinische Post*)

Hamlets Furcht vor der Zukunft. Papst Paul VI. brüskiert die „fortschrittlichen“ Bischöfe (*Christ und Welt*)

Vom Konzilspapst zum Papst der Kurie? (*Frankf. Allgemeine Zeitung*)

Der Rotstift des Papstes / Leistung und Problematik der dritten Konzilsperiode (*Rheinischer Merkur*)

Die Erregung war allgemein; wie kam sie zustande? Man muß zwei Vorgänge unterscheiden: die Ereignisse in den letzten Tagen der Session und den feierlichen Schlußakt mit der Ansprache des Papstes.

Bericht der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* über die Lage am 19. November:

„Heute war ein ganz schlimmer Tag auf dem Konzil.' Dieses Wort sprach der evangelische Beobachterdelegierte Professor Cullmann, Basel/Paris, am Donnerstagmittag beim Verlassen der Aula. Professor Cullmann ist für seine gemäßigten Urteile bekannt. Es mußte also etwas Ungewöhnliches geschehen sein. In der Nähe sah man eine Reihe Konzilstheologen, darunter Congar, de Lubac, Daniélou und die beiden Brüder von Taizé, die den Kardinal Bea aufgeregt umdrängten. Kardinäle sprachen beim Hinausgehen von Gerüchten, daß dreihundert Bischöfe das Konzil verlassen wollten.“

Was war geschehen? Nachdem als ersehnte Frucht all der Arbeit, all der langwierigen Beratungen, nach wieviel Debatten und Verbesserungsvorschlägen die Verkündigung des Schemas über die Kirche, über den Ökumenismus und über die Religionsfreiheit, also drei große, entscheidende Themen des Konzils, in greifbare Nähe gerückt schien und alle pessimistischen Voraussagen sich als trügerisch erwiesen, traf an jenem Donnerstag die Mehrheit der Konzilsväter die dreifache Enttäuschung: über das Herzstück des Kirchenschemas, die Kollegialität der Bischöfe, sei im Sinne einer plötzlich vorgelegten *Nota praevia* über den Primat abzustimmen, zweitens: die Abstimmung über die Religionsfreiheit wird auf die vierte Session verschoben; drittens: in das bereits von einer großen Mehrheit angenommene Ökumenismusschema ist von autoritativer Seite eine ganze Reihe Änderungen eingefügt worden.

„Auf der dritten Sitzungsperiode liegen dunkle Schatten“, schreibt der Katholik Otto B. Roegele im *Rheinischen Merkur*, „und es wäre weder aufrichtig noch sinnvoll, wollte man diese verheimlichen oder bagatellisieren.“

Otto B. Roegele sieht das, was „den Abschluß dieser Sitzungsperiode verdüstert“, nicht so sehr im Inhaltlichen der *Nota praevia* und der Korrekturen, zumal es sich dabei mehr um ängstliche Absicherungen und nicht um wesentliche Änderungen der Substanz zu handeln scheint, als vielmehr in der Art, wie sie unvorhergesehen den Konzilsvätern aufgedrängt wurden: dieses „Eingreifen aus dem Dunkel der Anonymität“:

„Warum“, fragt er, „werden diese Änderungen hinterher in einen fertigen Text, der nach jahrelangen Beratungen zustande gekommen ist, hineinkorrigiert? Warum hat der Papst seine Änderungswünsche nicht vorher den Konzilsvätern mitgeteilt, die sie wahrscheinlich akzeptiert hätten? Warum auch hier das Versteckspiel mit der ‚höheren Autorität‘, das um so peinlicher wirkt, als sich ja schon einmal, nämlich bei der Oktoberkrise des Konzils, bei näherem Zusehen herausgestellt hat, daß diese ‚höhere Autorität‘ in Wirklichkeit (damals) gar nicht der Papst war, sondern Staatssekretär Cicogniani?“

Auch Schmitz van Vorst erhebt in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* in wenigen Zeilen schwere Vorwürfe gegen die Kurie: „unfaire Mittel“, „Fälschung des *Motu proprio* über die Liturgie“, „Verschwinden von Konzilsinterventionen und Konzilsakten“, „Manöver, mit denen die Freiheit des Konzils in Frage gestellt wurde“.

Professor D. Dr. Edmund Schlink, der offizielle Beobachter-Delegierte der Evangelischen Kirche in Deutschland, anerkennt die von der dritten Session geleistete Arbeit, meint aber, „es hätten noch weitere Vorlagen verabschiedet werden können, wenn nicht überraschende Eingriffe von seiten kurialer Kräfte in den Konzilsablauf erfolgt wären“.

Die Kurie hat eine schlechte Presse. Noch einmal Prof. Schlink:

„In der Öffentlichkeit ist weithin der Eindruck entstanden, daß in der dritten Sitzungsperiode die Kräfte der Erneuerung nachgelassen hätten. Dies scheint mir nicht der Fall zu sein. Wohl aber haben sich die konservativen Kräfte um die Kurie neu gesammelt, und es ist ihnen gelungen, Papst Paul VI. zu Eingriffen in den konziliaren Ablauf zu bewegen, die den Wünschen der überwiegenden Mehrheit nicht entsprachen.“

Joachim Schilling gibt in *Christ und Welt* das Urteil von Prof. Cullmann über die im Ökumenismusschema nachträglich angebrachten Veränderungen wieder: Diese Änderungen wären nicht so schwerwiegend gewesen,

„wenn man die protestantischen Beobachter zumindest vorher davon informiert hätte. Was dieser Angelegenheit ihren besonders peinlichen Charakter gegeben habe, sei, daß man einfach ein ‚Fait accompli‘ geschaffen und damit zumindest die Grundsätze diplomatischer Courtoisie verletzt habe, nachdem nun einmal die Protestanten als Beobachter eingeladen worden seien. Man kann nur hoffen, daß dieser für die subalterne Kurienbürokratie typische Stil nicht zu einem Charakteristikum des gegenwärtigen Pontifikates wird.“

Erich B. Kusch im *Handelsblatt / Deutsche Zeitung*:

„Die Hauptschuld für die einseitige Orientierung des Papstes scheint wiederum die Kurie zu tragen. Das Vertrauen der Mehrheit der Konzilsväter zu der römischen Kurie ist durch diese Manöver der letzten Wochen geschwunden. Es ist offenbar geworden, wie dringlich eine weitgehende Kurienreform ist . . . Die dringend notwendige Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der modernen Welt . . . kann mit der römischen Kurie allein nicht in Angriff genommen werden. Vordringlich ist vor allem eine Internationalisierung in der Verwaltung der Kirche. Die bisher einseitige Besetzung wichtiger Posten in der Kurie mit Italienern hat sich für das Bild der Kirche als Weltkirche nicht immer günstig ausgewirkt.“

Dr. W. Jestaedt in der katholischen *Deutschen Tagespost*:

„Die Frage der Bischofskollegialität ist zwar dogmatisch jetzt so weit geklärt, wie das theologisch heute möglich ist. Entscheidender als dies ist aber, welche Konsequenzen daraus gezogen werden und wie es gelingt, einen Bischofssenat zu etablieren, in dem nicht mehr der Romanismus und Kurialismus die vorherrschenden Elemente sind. Der Papst berührte dieses heiße Eisen in seiner Schlußansprache am Samstag, und zwar mit einer Deutlichkeit, die zu Hoffnungen Anlaß gibt.“

René Hocke meint in der *Rheinischen Post*, man hätte angesichts der verwirrenden Stofffülle die Arbeit der Sessionen von vornherein anders einteilen können:

„Doch wollten dies gewisse Drahtzieher im Vatikan in alter machiavellistischer und deswegen religiös unzulänglicher Weise nicht. Sie haben der Kirche einen schlechten Dienst erwiesen ... Sie haben der Kirche einen Tiefschlag versetzt.“

Carlo G. Mundt im *Industriekurier*, Düsseldorf:

„Der Unwille der Bischöfe (wegen der Vertagung der Abstimmung über die Religionsfreiheit) richtete sich vor allem gegen die römische Kurie, die verdächtigt wurde, an dem Beschluß der Vertagung maßgeblich beteiligt zu sein ... Wohl dürfte die Kurie durch einen Bischofsrat ein nebengeordnetes Organ bekommen, aber ihr direkter Einfluß auf den Papst wird fast immer entscheidend bleiben. Es sei denn, daß die von Paul VI. mehrfach angekündigte Kurienreorganisation der Kirchenregierung eine etwas veränderte Lage schafft.“

Erich B. Kusch äußert im *Handelsblatt* die Sorge, wie es in der jetzt folgenden Zwischenperiode vor der vierten Konzilsperiode weitergehen werde:

„Es wird nicht an Versuchen der konservativen Gruppe und der Kurie fehlen, weitere fortschrittliche Aussagen des Konzils zu verhindern.“

Daneben begegnet man auch dem Bestreben, sich sachlich mit dem Problem „Kurie“ auseinanderzusetzen. Das *Echo der Zeit* bringt ein Interview mit P. Tromp, in dem dieser Sekretär der Theologischen Kommission darauf hinweist, daß die Kurie „eine alte Institution ist, die aus einer großen Erfahrung gewachsen ist“.

„Zur Regierung der Kirche braucht der Papst praktisch eine Kurie. Eine Kurie ohne Fehler zu schaffen, wird kaum möglich sein. Deshalb wird auch eine umgestaltete sehr bald erneut zu gerechter und ungerechter Kritik Anlaß geben.“

Es sei hier an eine Stellungnahme Kardinal Döpfners zur Reform der Kurie erinnert:

„Es liegt in der Natur eines jeden Amtes, daß die Verwaltung Selbstzweck werden kann, daß sie also allzusehr aus der Sicht von Sekretären gesehen wird. Jeder Bischof weiß dies aus der Erfahrung mit seiner eigenen Kurie. Aber Verwaltungsinstitutionen sind nun einmal auch in der Kirche notwendig. Und kein Bischof wird leugnen, daß die römische Kurie mit verhältnismäßig geringem Aufwand hervorragende Verwaltungsarbeit leistet. Geschichtlich betrachtet ist die Kurie das Organ des Papstes, das in erster Linie der Primatialgewalt, also der Lenkung und Leitung der Gesamtkirche dient. Insofern ist die Kurie den Bischöfen übergeordnet.“ (*Herder-Korrespondenz* 17 [1963] 593)

Es ist auch nicht die Kurie allein. Im *Echo der Zeit* macht Paul-Werner Scheele darauf aufmerksam, daß man zu wenig bedenke, daß das Konzil sich auf verschiedenen Ebenen abspielt. Er weist hin auf die Arbeit und die Vorentscheidungen der Kommissionen, auf die „Intensität des cleveren Generalsekretärs Felici. Kein Zweifel, daß es eine schwierige Aufgabe ist, Sekretär eines so großen und differenzierten Gremiums zu sein; kein Zweifel leider auch, daß etliche seiner Aktionen das Bild des Konzils empfindlich getrübt haben“. Er weist hin auf die

Gruppe der zehn Konzilspräsidenten, auf die Koordinierungskommission, endlich auf außerkonziliäre Einflüsse, wie sie sich besonders während der Diskussion zur Judenfrage (von den arabischen Staaten her) geltend gemacht haben. Wenn man das alles bedenkt,

„hat man ein verwirrendes Feld von Kraftlinien, die sich durchaus nicht in einer prästabilierten Harmonie darbieten.“

Hat diese Vielfalt wenigstens eine klare Struktur? Otto B. Roegele bezweifelt es:

„Fragt man sich, ob es eine gemeinsame Ursache gibt für die Ereignisse, die diese dritte Session in einer Wolke des Unbehagens und der Enttäuschung enden ließen, so trifft man auf die an dieser Stelle schon mehrfach erörterte Tatsache, daß das Zweite Vatikanum keine klare Struktur und keine zulängliche Geschäftsordnung besitzt, so daß seine Arbeit an schweren Verfahrensmängeln leidet und die Mischung aus Überorganisation (Nebeneinander von Moderatoren, Präsidium und Sekretariat) und Geschäftsordnungslücken inkompetenten Kräften Gelegenheit gibt, sich einzudrängen.“

Am Anfang all dieser Schwierigkeiten wiederum steht das Problem, daß der Papst auf dem Konzil zugleich anwesend und abwesend ist. Johannes XXIII. hatte dies so eingerichtet, weil er den Vätern auch optisch das Bewußtsein völliger Freiheit geben wollte und weil er sich selbst schon zu alt und zu krank fühlte, um an allen Plenarsitzungen teilzunehmen. Durch eine elektrische Übertragungsanlage konnte er alles mithören, ohne daß seine persönliche Gegenwart einen Redner vielleicht beengte. Aber auch Johannes XXIII. sah sich schon der Notwendigkeit gegenüber, in kritischen Situationen einzugreifen und Mängel des Regolamentoo zu heilen.

Als Paul VI. Papst wurde, beließ er es, wie in vielen andern Angelegenheiten, so auch hier bei der von seinem Vorgänger getroffenen Regelung. Eilfertige Techniker statteten seine Gemächer mit einer Fernschanlage aus, die es erlaubt, das Konzilsgeschehen von verschiedenen Blickpunkten aus auch optisch zu verfolgen. Da das zehnköpfige Präsidium die Debatte nicht straff genug lenkte, wurden vier Moderatoren bestimmt, die jedoch das Dilemma zwischen völliger Redefreiheit und Beschleunigung der Prozedur auch nicht ganz zu lösen vermochten. Weder erschien der Papst – mit einer einzigen Ausnahme – selbst zu einer Sachdebatte in der Aula, noch ernannte er, wie das bei früheren Konzilien üblich war, Legaten als seine Vertreter. Durch diese prekäre Anwesenheit in Abwesenheit sind die bedauerlichen Versuche der Kurie, den Papst durch halboffizielle und halbanonyme Manipulationen auf halbverantwortliche Weise in Konziliarsauseinandersetzungen hineinzuziehen, erst ermöglicht worden.“

Wie sieht überhaupt die Presse den Papst? Wir wollen dieser Frage nicht ausweichen. Der Papst gehört wesentlich zum Konzil. Es war die große Tat Johannes' XXIII., daß er es einberufen hat; und Paul VI. genießt gewissermaßen einen Vorschuß des Vertrauens, weil er sich zu diesem Werk und zum Geist seines Vorgängers bekannt hat. Immerhin macht das Verhalten des Papstes während des Konzils die Presse stutzig:

Nürnberger Nachrichten: „Paul VI. hat offensichtlich das Konzil nicht so vorbehaltlos begrüßt wie sein Vorgänger; er hat sich innerlich im Laufe der letzten Zeit immer mehr vom Willen der Mehrheit distanziert und den Wünschen einer kurial-konservativen Minderheit stattgegeben, die wohl auch die seinen sind.“

Man versucht gerecht zu sein und die objektiv schwierige Lage des Papstes zu verstehen. René Hocke in der *Rheinischen Post*:

„Dabei muß man immer wieder einräumen, daß der Papst über den beiden Lagern stehen wollte und daß es keineswegs entschieden ist, ob er manche Zugeständnisse an die Fürsprecher historischer Verstaubtheiten nur benutzte, um ihrer später besser Herr zu werden.“

Ähnlich erblickt Joachim Schilling von *Christ und Welt* in der Marienproklamation am Schluß der Session einen Versuch des Papstes, sich auf diese Weise das Wohlwollen der Konservativen zurückzuerobern:

„Allerdings fragt es sich, ob eine Methode, bei der man mit der einen Hand nimmt und mit der andern gibt, auf die Dauer eine solide Grundlage für eine Kirchenpolitik sein kann.“

Das Hamletmotiv der Unentschiedenheit klingt in den Presseberichten öfters an:

„Der Papst muß sich entscheiden“ (*Rheinischer Merkur*).

Ausspruch eines Bischofs nach *Christ und Welt*:

„Der Papst soll seine Tiara nicht verschenken, sondern sie aufsetzen und regieren.“

Hermann Knorr nennt den Papst in der *Rhein-Neckar-Zeitung*, Heidelberg, einen „politischen Zauderer“, der jedem etwas bringen will. Und wieder Carlo G. Mundt im *Industriekurier*:

„Um es ganz offen zu sagen: das Prestige Pauls VI. ist aus dieser Periode nicht gestärkt hervorgegangen. Das Fehlen klarer Entscheidungen, das hin und wieder notiert wurde, spricht für die hamletische Natur dieses Papstes.“

Otto B. Roegele im *Rheinischen Merkur*:

„Paul VI. hat bisher mit Erfolg die geräuschlosen Mittel der Diplomatie bevorzugt. Jetzt muß es sich zeigen, ob dem Meisterschüler Pius' XII. auch dessen Kraft der Entscheidung zu eigen ist.“

Josef Schmitz van Vorst in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*:

„Hatte es der Papst nötig, auf diese Weise sein Gesicht zu verlieren?‘ ist in diesen Tagen immer wieder gefragt worden. Mit der Rede über die Kurienreform kurz nach seiner Wahl und mit der großen Ansprache zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode hatte er große Erwartungen erweckt. Von da an hat es in seinen Reden bis zur letzten bei der Schließung der dritten Konzilsperiode eine absteigende Linie gegeben. Wird aus dem Papst des Konzils, als der er gewählt worden ist, ein Papst der Kurie werden?“²

Fehlt es dem Papst etwa an offenen, mutigen Beratern? Erich B. Kusch im *Handelsblatt*, Düsseldorf:

² Der Beitrag von Schmitz van Vorst erschien in der FAZ vom 25. 12. 1964 unter dem Titel: „Vom Konzilspapst zum Papst der Kurie? Fragen nach der Dritten Session des Zweiten Vaticanums.“ Ihm antwortete in einer Leserzuschrift in der FAZ vom 2. 12. Prof. Dr. Heribert Schaaf, Konzilstheologe, Aachen: Hie Konzil – hie Kurie? Vgl. auch Dr. Franz Lorenz im *Echo der Zeit* vom 6. 12.: Konzil im Spiegel der öffentlichen Meinung, worin er sich gleichfalls mit Schmitz van Vorst auseinandersetzt.

„Paul VI., der lange Jahre in der römischen Kurie tätig war, hat sich gewisse Denkkategorien dieses Instrumentes der Kirche zu eigen gemacht. Diese Einstellung ist an entscheidenden Punkten zu einem Handikap für das Konzil geworden. Ein Konzilsvater bemerkte zu diesem Thema, daß der Papst in Rom keine Feinde, sondern nur Ratgeber habe. Auch viele Kardinäle ließen es gegenüber dem Papst an dem notwendigen Freimut fehlen.“

Nach Joachim Schilling, *Christ und Welt*, wäre es unehrlich,

„darüber zu schweigen, daß nach allgemeiner Ansicht der Papst bei diesen Vorgängen (des 19. November) seine Autorität aufs Spiel gesetzt hat. Dies ist um so schwerwiegender, als das Ansehen der katholischen Kirche in der Welt vor allem darauf beruht, daß das Papsttum seit Leo XIII. eine glanzvolle Persönlichkeit nach der andern hervorgebracht hat. Es wäre angesichts der großen Verantwortung, die die katholische Kirche für unser Jahrhundert mitträgt, auch von den Nichtkatholiken zutiefst zu bedauern, wenn in dieser Reihe der großen Päpste ein Bruch eintreten sollte.“

Geht eine solche Kritik weit über das erträgliche Maß hinaus, so führt uns Otto B. Roegele sachlicher an die schwere Aufgabe, vor die sich der Heilige Vater gestellt sieht, heran. Roegele sieht in Paul VI. einen Mann,

„der mit den Fragen seines Amtes und des Konzils in einer Weise ringt, die ihn innerlich zu zerreißen droht und ihn auch besonders anfällig macht für pessimistische Beschwörungen, für die Aufbauschung von Bedenken und die Komplizierung von Tatbeständen – ein Sachverhalt, der von seiner ständigen Umgebung ausgenutzt wird, indem diese alltäglich den Schreibtisch des Papstes mit entsprechenden Memoranden bedeckt. Paul VI. kennt die Probleme des Konzils sehr genau, er ist sich der Verantwortung seines Amtes, das ja heute mehr denn je als ein Amt der Einheit und der freiwilligen Gemeinsamkeit erfahren wird, in hohem Maße bewußt. Er kämpft deshalb, nicht etwa aus kompromißfreudiger Furcht vor Entscheidungen, um möglichst einstimmige Voten für die Äußerungen des Konzils. Daraus kann ihm kein Vorwurf gemacht werden. Auch nicht aus seiner Natur, die weniger zum Durchhauen gordischer Knoten als zum geduldigen Entwirren schwieriger Situationen geschaffen ist.“

II

Unsere Berichterstattung wäre unsachlich und täte der Presse unrecht, wenn wir nicht referierten, wie stark die Blätter aller Richtungen neben solcher Kritik die positive Leistung des Konzils und gerade auch der dritten Sitzungsperiode hervorheben. Ja es ist sogar so, daß, nachdem einmal die Erregung jener spannungsgeladenen Schlußtage abgeklungen ist, in die manche gezielte Kritik offenbar noch eingreifen wollte, und die man deshalb nicht aufbauschen sollte, die Würdigung des Geleisteten und Erreichten unangefochten das Bild bestimmt. Wieder geht das bis in die Schlagzeilen hinein:

Kirche im Aufbruch (*Handelsblatt*)

Großes erreicht (*Echo der Zeit*)

Erneuerungskräfte bleiben am Werk (*Die Rheinpfalz*)
Doch noch eine gute Ernte (*Deutsche Tagespost*)
Hoffnungen auf neuen römischen Stil (*Kölner Stadtanzeiger*)
Der Geist des Dialogs hat das Konzil erfaßt (*FAZ*)

Joachim Schilling (*Christ und Welt*):

„Wenn auch die dritte Konzilssession mit einem Mißklang endete, so hat sie dennoch eine erstaunliche Vitalität des katholischen Episkopats enthüllt. Der Wille, mit dem die Bischöfe mit vier Jahrhunderten Kirchengeschichte seit dem Konzil von Trient fertigzuwerden suchten, ist bewundernswert. Dies wurde besonders in der Debatte über das Schema XIII (Kirche und moderne Welt) spürbar, in der es sich zeigte, daß die katholische Kirche entschlossen ist, ein neues Verhältnis zur Wissenschaft zu gewinnen.“

Hermann Knorr (*Rhein-Neckar-Zeitung*):

„Als Ergebnis der dritten Sessio des Zweiten Vatikanum hat Papst Paul VI. die Konstitution über die Kirche und die beiden Dekrete über den Ökumenismus und die katholischen Kirchen des Orient als rechtsgültig verpflichtend verkündet. Mit bemerkenswerter Energie hatten die Konzilsväter in ihrer ‚unvergleichlichen‘ Versammlung eine Arbeitsmethode entwickelt, mit der sie ihr ursprünglich unübersehbares Arbeitsmaterial so gekürzt und gegliedert haben, daß sie den Zeitmaßstäben und dem parlamentarischen Stil der modernen Weltöffentlichkeit absolut gerecht wurden . . . So hat sich im Ganzen gesehen die Autorität des Konzils und die Hochachtung der Weltöffentlichkeit vor dem Mut und dem Lebenswillen der Konzilsväter für die Kirche in der dritten Session deutlich bekräftigt.“

Professor D. Dr. Peter Meinhold, Kiel, in der *Rheinpfalz*, Ludwigshafen:

„So darf man zusammenfassend von der dritten Konzilssession sagen, daß sie die Impulse der ersten beiden Sessionen aufgenommen und in feste Formen gegossen hat. Dabei ist die Aktivität des Konzils keineswegs erlahmt, wie gerade die letzten, sehr lebhaften Sitzungen zeigen. Andererseits hat das Konzil aber auch jene sachliche Arbeit geleistet, die mit dieser Aufgabe gefordert war und die sich in der Fülle der Kleinarbeit, der immer wieder neuen Prüfung der redigierten Texte, in einer Fülle von Einzelabstimmungen und in dem lebendigen Ringen der Kräfte äußerte, die heute genauso wie am Anfang des Konzils in einer bewundernswerten Frische und Konzentrationsfähigkeit tätig sind.“

Josef Schmitz van Vorst im Ausklang seines scharfen Beitrags „Vom Konzilspapst zum Papst der Kurie?“ in der *FAZ*:

„Die zu Ende gegangene dritte Sitzungsperiode wirkt im Gegensatz zu den beiden vorangegangenen unabgeschlossen. Zwar ist ihr gelungen, einen vollen Überblick über den gesamten Konzilsstoff zu gewinnen. Nach den ersten nach innen gerichteten Konzilswochen haben die Väter sich ungescheut der Behandlung der großen Zeitfragen zugewandt, die die Welt erwartete. Die Debatte gewann Weite, Freiheit und Kraft. In dieser Hinsicht war es eine große Session.“

In ihrer Nummer vom 18./19. November brachte die *FAZ* eine „Bilanz am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums“ aus der Feder von Professor

Hans Küng, Tübingen³. Darin geht Küng zunächst der Frage nach, wieso die Beurteilung des Konzils die ganze Variationsbreite zwischen gedrücktem Pessimismus und unbeschwertem Optimismus aufweisen könne, je nach dem Standpunkt, von dem aus man es sieht. Am Ende steht er vor der Frage: „Also alles doch eine leere Hoffnung?“ Seine Antwort lautet: „Nein, dies läßt sich in einem sachlichen Realismus, der kritische Nüchternheit mit einfühelndem Verstehen verbindet, sagen: eine bei allen Schwierigkeiten und Hemmnissen, die schließlich nirgendwo, wo Menschen sind, fehlen, durchaus begründete Hoffnung.“ Und dann zählt Prof. Küng sechs Punkte auf, die zeigen, „daß das Konzil bei allem Widerstand auf gutem Wege ist“:

„1. Keine Türen wurden geschlossen: Man nehme das nicht allzu selbstverständlich. Die Schemata der Vorbereitungskommission waren voll von Verurteilungen. Das Konzil aber hat sich geweigert, irgendeine wichtige Frage definitiv negativ zu entscheiden . . .“

„2. Ungezählte Türen wurden geöffnet: Man muß sich in die Zeit unmittelbar vor der ersten Konzilsession zurückversetzen . . . wie viele damals der Meinung waren, daß bei diesem Unternehmen des Konzils nichts herauskommen könne. Wir sind unterdessen verwöhnt worden. Heute gibt es keine einzige Frage, über die in der katholischen Kirche nicht diskutiert wird . . .“

„3. Ein neuer Geist ist lebendig geworden: Daß ein neuer Geist – ein Geist der Erneuerung und Reform, der ökumenischen Verständigung und des Dialogs mit der modernen Welt – die Bischöfe und Theologen des Konzils und damit die ganze katholische Kirche erfaßt hat, ist unbestreitbar. Er ist so mächtig, daß Dekrete im Grund immer hinter dem herhinken, was in der Kirche durch den neuen Geist bereits Wirklichkeit geworden ist . . .“

„4. Beträchtliche positive Resultate sind erreicht.“ Wenn man an die Erwartungen denke, die man vor Konzilsbeginn gehabt habe, müsse man sagen, „daß das Konzil bis jetzt nicht schlecht, sondern gut gearbeitet hat . . . Die Gottesdienstreform hätte allein ein Konzil gelohnt!“ H. Küng weist dann auf all die Dekrete hin: „Aber jedes dieser Dokumente enthält ungezählte Öffnungen und Anregungen, welche neue Wege und eine neue Zukunft eröffnen.“ Er erläutert das durch einige Stichworte aus der Konstitution über den Ökumenismus:

„Schuld an der Kirchenspaltung auf beiden Seiten, Bitte um Verzeihung gegenüber den andern Christen; die katholische Kirche bedarf als Kirche der Sünder steter Reform im praktischen Leben, aber auch in der Lehre; das Evangelium als Norm der Erneuerung; auch nichtkatholische christliche Gemeinschaften werden Kirchen genannt; ökumenische Haltung notwendig, gegenseitiges Kennenlernen der Kirchen, Dialog, Anerkennung des Guten bei den andern, Lernen von den andern, Zusammenarbeit auf allen Gebieten, gemeinsames Gebet der getrennten Christen, wachsende Gemeinschaft auch in den gottesdienstlichen Feiern, Theologengespräche auf gleicher Ebene. – Welche Kirche hat, alles bisher Geleistete zusammen gesehen, in vier Jahren in ihrer eigenen Erneuerung und ökumenischen Öffnung mehr getan als die katholische Kirche seit Konzilsbeginn?“

„5. Auch die Reform der römischen Kurie ist möglich: Wenn gesagt wird, in Rom hätte sich bisher noch nichts geändert, ist dies nur bedingt richtig. Gab es in den letzten Jahr-

³ Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* brachte in ihrer Ausgabe vom 25. 11. unter der Überschrift „Das Konzil hat beschlossen“ aner kennenswerter Weise längere Auszüge aus dem Dekret über den Ökumenismus und aus der Dogmatischen Konstitution der Kirche.

hundertten einen Papst, der so entschieden und programmatisch die Reform der römischen Kurie gefordert und ihre Kritiker so mutig in Schutz genommen hat wie Paul VI.“ Gewiß, in der Praxis sei das nicht so einfach; aber durch seine Beschlüsse gebe das Konzil dem Papst „solide Grundlagen und einen festen Rückhalt, damit er entschlossen das von ihm selbst angekündigte und von der Kirche und der Welt dringend erwartete Werk durchführen kann.“

„6. Ein Stillstand ist nicht mehr möglich: Die vom Konzil in der katholischen Kirche ausgelöste Bewegung hat eine derartige Weite und Tiefe erreicht, daß sie ihrer eigenen immanenten Gesetzmäßigkeit folgen wird ... Die katholische Kirche ist durch das Konzil in eine hoffnungsvolle Übergangsphase voll neuen Lebens und unvorhergesehener Bewegung hineingekommen ... Das ist die große Hoffnung des Konzils: Das Konzil steht nicht allein, es hat die ganze Kirche hinter sich und wird von ihr getragen. Diese Kirche, die selber größer und stärker ist als das Konzil, will weitergehen und wird weitergehen ... Die nachtridentinische, gegenreformatorische Epoche der katholischen Kirche ist abgelaufen, endgültig. Eine neue Epoche hat begonnen.“

Gewiß ist hier schon mit dem „Geist“ der Heilige Geist mitverstanden, und ist die Kirche eben die „heilige, vom Geist geführte Gemeinde“. Dennoch tut es gut und ist es notwendig, den Blick von allem Aktuellen und Vordergründigen immer wieder ausdrücklich auf das Eigentliche und Tiefe hinzulenken, auf das Geheimnis, aus dem das Konzil letztlich lebt. So stehe hier zum Beschluß ein Wort von Paul-Werner Scheele aus dem *Echo der Zeit*:

„Sosehr sich die Mühe lohnt, dem Konzilsgeschehen auf den einzelnen Ebenen nachzuspüren, wichtiger ist es, seine höchste Ebene in den Blick zu bekommen. Der Prior von Taizé, Roger Schutz, hat kürzlich auf sie hingewiesen, als er im *Courrier Français de Bordeaux* erklärte: „Das Konzil ist eine außerordentliche Gnade Gottes.“

Dieser Gnade wird nur der Glaube gerecht; und brüderliches Gebet ist die wirksamste Form, dem Konzil zu Hilfe zu kommen und sich selbst für die Gnade zu bereiten, die das Konzil uns bringen will. Es ist uns eine Freude, daß dieses tiefe von aller „Politik“ weg in den Frieden Gottesweisende Wort des Glaubens gerade von der Brüdergemeinde von Taizé uns zugesprochen worden ist⁴.

⁴ Vgl. Taizé – Zeichen der Hoffnung. Lebendige Kirche, Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br. Ein eindrucksvolles Bildheft über Roger Schutz, den Gründer und Prior von Taizé und seine Brüder; ferner: Roger Schutz, *Das Heute Gottes*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Sorgen und Hoffnungen um das Konzil

Alois Grillmeier SJ

Unter dem Eindruck der ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils gab Mario von Galli im Fernsehen hoffnungsvolle Prognosen für die Kirche und ihre Synode. Wollte man früher feste Bauten errichten, meinte er, so brauchte es dicke Mauern mit kleinen Fenstern. Heute kann man fest bauen und doch ganze Fensterwände einziehen. Als einen festen Bau mit vielen Fenstern sah der Interpret des Konzils Johannes' XXIII. die Kirche nach ihrer überraschenden „apertura“ in der ersten Phase des Vaticanum II.

Sind die Fenster, sind die Türen dieser Kirche noch offen? So haben sich viele Teilnehmer und Zeugen des Konzils, Katholiken und Nichtkatholiken, zu Ende dieser dritten Sitzung gefragt. Die Absetzung und Vertagung der Erklärung über die Religionsfreiheit wirkte, da sie so unvorbereitet und plötzlich kam, auf viele wie das Zuschlagen einer Tür. Die aus der Presse bekannte „Erklärende Vorbemerkung“ zum Dritten Kapitel der Konstitution über die Kirche schien alles Er kämpfte und Gewonnene in Frage zu stellen. Ihr Inhalt und die Art, wie sie vorgelegt wurde, erzeugten Unsicherheit unter den Vätern über den Wert ihrer konziliaren Stimme. Eine bedeutende amerikanische Wochenschrift meinte, die Proklamation der bischöflichen Kollegialität könne durch den Papst zu einem „Lippenbekenntnis“ entleert werden¹, ein gewiß unberechtigtes und ungerechtes Urteil. Der „Rotstift des Papstes“ und seine neunzehn Korrekturen am Dekret über den Ökumenismus, zu denen kaum Stellung genommen werden konnte, riefen Bedrücktheit bei vielen Vätern und heftige Reaktionen bei den Beobachtern hervor.

Die Atmosphäre war ungut – ganz entgegen der Absicht des Heiligen Vaters, der mit der „Erklärenden Vorbemerkung“ nichts anderes im Sinn hatte, als die Einmütigkeit unter den Vätern für die Schlußabstimmung zu erreichen. Die Frage ist: hat auch die Sache gelitten? Davon vor allem wird abhängen, wieweit sich die Krise beheben und das Konzilsklima verbessern läßt. Darüber hinaus wird die Konzilsführung in der Vorbereitung und Durchführung der vierten und letzten Sitzung vor schwere Aufgaben gestellt sein, um das schon jetzt Erreichte auch durch die Schaffung einer guten Atmosphäre zu sichern. Nur wenn alle unbeschwert die großen Ziele des Konzils bejahen, wird dem gewaltigen Reformwerk, das sich abzeichnet, die volle Durchschlagskraft gegeben.

¹ *Time*, 27. November 1964, 44.

Der Weg zur Behebung der Krise ist schon beschritten. Den rechten Ton fand Kardinal Frings – wie schon mehrmals auf der dritten Sitzung selbst – bei seiner Rückkehr vom Konzil: Wir wollen auf das positiv Erreichte sehen! Zahlreiche andere Bischöfe ließen sich in diesem Sinn vernehmen. Ein gutes Wort hatte die *Neue Zürcher Zeitung* zum 23. November 1964: „Nicht die Manöver, Triumphe, Enttäuschungen, sondern die Texte, die sie (die dritte Session) gebracht hat, sind nun ins Auge zu fassen. Sie verdienen die höchste Aufmerksamkeit der ganzen christlichen Welt.“ Diese Texte zeigen, daß die Fenster der Kirche weit offen stehen, weiter vielleicht, als man selbst beim Abschluß der verheißungsvollen, aber doch noch ungeklärten ersten Sitzung hoffen konnte. Diese Texte, vom Heiligen Vater und vom ganzen Konzil approbiert, werden weiterwirken, auch dann noch, wenn die Eindrücke und Stimmungen, die Auseinandersetzungen und Kämpfe längst vergessen sind. Dies um so mehr, je einmütiger und zielbewußter sie von den Konzilsvätern und allen Gläubigen bejaht werden².

Über Welt und Zeit und doch in Welt und Zeit

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte redet die Kirche in einem konziliaren Text so ausführlich von sich selbst. Sie will Gottes Wort über sich selbst vernehmen und ihr Selbstverständnis aus der vom Geist Christi erfüllten Tradition für den Menschen von heute erarbeiten. Es gehört zu diesem neuen Selbstverständnis, daß sich die Kirche im ganzen ersten Kapitel der Konstitution deutlicher und nachdrücklicher als bisher ein „Mysterium“ nennt. Diese Selbstaussage bringt Altes und Neues zu einer ersten konziliaren Synthese und Vollständigkeit. Waren die Kontroverstheologen der nachtridentinischen Zeit gezwungen und geneigt, vor allem von der äußeren sichtbaren Struktur des Baues der Kirche, ihrer sichtbaren Hierarchie, dem Papst, den Bischöfen, den Priestern, den kirchlichen Vollmachten und Institutionen zu reden³, so betont das Konzil nun das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren, das Religiöse im Institutionellen, das Göttliche im Menschlichen⁴. Die Kirche ist „Geheimnis“, nicht bloß im erkenntnistheologischen Sinn, als eine von Gott geoffenbarte und darum nur im Glauben voll zu erfassende Wirklichkeit und Stiftung; sie ist „Geheimnis“ im Vollsinn des alten Wortes „Mysterium“ als Zeichenwirklichkeit und Zeichengeschehen. Die Kirche ist wesentlich das, was man ein Sakrament nennt. Sie ist es im vollen und umfassenden Sinn als ein von Christus gestiftetes sichtbares Wirkzeichen unsichtbarer, verborgener Heilsgnade. Trotz

² Zugrundegelegt werden die bereits veröffentlichten Texte des Konzils sowie die „Presseinformationen in deutscher Sprache“ des Ufficio Stampa des Vaticanum II.

³ Vgl. F. Holböck, Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht, in: F. Holböck/Th. Sartory, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen I (Salzburg 1962) (201–346) 220.

⁴ Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 8: Die Kirche ist „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“.

einiger Schwierigkeit konnte in der neuen Konstitution der seit Beginn unseres Jahrhunderts gebräuchliche, jedoch schon im Verständnis der Väter grundlegende Ausdruck von der Kirche als „Ursakrament“ eingeführt werden⁵. Die Kirche hat als Stiftung Christi heilshinweisende und heilsvermittelnde Aufgaben, und zwar durch ihr ganzes Wesen und Sein. Sie ist von Christus als die neue Familie der Kinder Gottes gestiftet, die in seinem Hause zu wohnen berufen sind mit allen Rechten der Erbkindschaft. Die Zugehörigkeit zu ihr auf Grund des einen Glaubens an den in Christus sich offenbarenden und schenkenden Gott und der einen Taufe sowie der einen Leitung gliedert heilswirksam, wenn auch erst verborgen, ein in die endgültige Familie der Kinder Gottes in der ewigen Herrlichkeit. Die Zugehörigkeit zur einen Kirche Christi versinnbildet und vermittelt die endgültige Aufnahme in die eine Familie Gottes. Die einzelnen Sakramente sind nur Ausgliederung dieser wesenhaften Ursakramentalität der Kirche, der Zugehörigkeit zu ihr und darin zu Gott in Christus.

Die Kirche ist aber Heilszeichen für die ganze Welt. Aufgebaut auf dem Felsen Petri und dem Fundament der Apostel, hat sie die Verheißung der Unvergänglichkeit (Mt 16, 18) und ist der ganzen Menschheit das Unterpfand für die ewige Dauer des neuen Bundes Gottes mit den Menschen. Weil es sie gibt, deren Mitte Christus und deren Fülle der Geist ist, hat sich das Verhältnis der Welt zu Gott grundsätzlich und von vornherein gewandelt – und zwar schon vorgängig zu aller Hinwendung des einzelnen zu Gott. Ihre Existenz bezeugt, daß „Gott sich die Welt in Christus versöhnt hat“ (2 Kor 5, 19), weil ihr das Wort der Versöhnung für immer eingestiftet ist (ebd.). Auch wenn der Heilsweg für den einzelnen nicht über die sichtbare Kirchengemeinschaft und -gliedschaft zu Gott führt, so wird doch auch ihm das Heil von Gott immer im Blick auf die Kirche geschenkt, wie es auch immer christusbezogen bleibt: „Diese Kirche, die in dieser Welt als gesellschaftliches Gebilde verfaßt und geordnet ist, hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“⁶ Vielleicht wird die Kirche immer nur einen kleinen oder größeren Teil der Menschheit zu ihren eigentlichen Kindern zählen. Je mehr die Menschheit wächst, um so geringer wird wohl die Aussicht, einmal alle in die sichtbare Gemeinschaft der einen Familie Christi zu führen. Dennoch und gerade darum muß die Kirche immer leuchtender als Heilszeichen für die Menschheit dastehen und vor Gott um Gnade für alle flehen. So gewaltig ist die Aufgabe dieses Zeichenseins und Zeugnisgebens, daß die katholische Kirche heute alle echten, christusgestifteten Zeichenelemente in anderen christ-

⁵ Ebd. Nr. 1; vgl. Nr. 48 (Kirche „allumfassendes Heilszeichen“); F. Holböck a.a.O. 232–233; 246–251.

⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 8.

lichen Kirchen und Kirchengemeinschaften zum Heil aller auf die volle Einheit der Menschen in Christus hin wirksam sehen möchte.

Die Konzilsväter waren und sind sich dessen bewußt, daß die Zeichenkraft der Kirche in der Welt von heute ganz neu aufleuchten und wirksam werden muß. Darum haben sie in allen bisherigen Sitzungen eine umfassende Kritik an der katholischen Wirklichkeit, sei es in der Geschichte, sei es in der Gegenwart, geübt. Vielen Gläubigen und selbst einer ganzen Anzahl von Konzilsvätern schienen dabei gelegentlich die Fundamente des Baues selbst erschüttert zu werden. Aber es ging bei aller Kritik nur darum, die echten und unverfälschten Elemente der Stiftung Christi sichtbar zu machen. Die Liturgiereform, die in der großartigen Konstitution über die Heilige Liturgie ihren Ausdruck gefunden hat, gibt das Motto für die Gesamtbereinigung des kirchlichen „Stils“ an: *nobilis simplicitas*⁷, edle Einfachheit in der ganzen Selbstdarstellung des Kirchlichen: sei es im liturgischen und sakramentalen Leben, sei es in der Verkündigung, sei es auch in den Formen der kirchlichen Führung. Nicht umsonst sind einzelne Väter im Konzil öfter mit der Anregung hervorgetreten, schon dem äußeren Aussehen des Konzils eine überzeugendere Form in einer vereinfachten Kleidung der Bischöfe zu geben⁸. Das Bewußtsein, durch Einfachheit und Armut überzeugen zu müssen und zu sollen, steht noch in einem fühlbaren Gegensatz zu dem feierlichen barocken Überschwang der prächtigen Konzilsaula, so eindrucksvoll und „stilvoll“ sie auch wirken mag. Jean Guitton hat es zum Abschluß der zweiten Sitzung vor dem ganzen Konzil in Gegenwart des Heiligen Vaters Papst Paul VI. ausgesprochen: wenn das barocke Rankenwerk von St. Peter beseitigt würde, so träten die Strukturen dieses gewaltigen Baues nur um so klarer und deutlicher hervor. Das Konzil hat durch seine drei Sitzungen hindurch mit einer erfrischenden und ermutigenden Offenheit alle geschichtlich gewordenen Überwucherungen der kirchlichen Wirklichkeit zur Sprache gebracht, in der Führung der Ämter in Kurie und Weltepiskopat, im Leben der Gläubigen, in Heimat und Mission, im Verhalten der einzelnen kirchlichen Gruppen zueinander. Zurück zu den religiösen Ursprüngen und Urformen, so lautete auch das Motto der ersten Pilgerreise des Heiligen Vaters. Zurück zu allseitiger, überzeugender Einfachheit!

Eine so umfassende Stilbereinigung braucht Zeit. Darum muß man der Kirche Zeit lassen. Sie ist ein Organismus, der den Gesetzen lebendigen Wachstums gehorcht. Aber ganz gewiß wird das, was im Konzil ins Bewußtsein gehoben worden ist, sei es von innen, sei es von außen, von Bischöfen und Laien, von Okzidentalern oder Orientalen, von Mitgliedern der Synode oder von Beobachtern, nicht mehr vergessen werden. Darin liegt der Plan zu einer umfassenden Reform der Kirche.

⁷ Konstitution über die Heilige Liturgie Nr. 34: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen . . .“

⁸ Hierher gehören auch die oft wiederholten Mahnungen zu einem Leben in Armut und die Betonung der Sendung der Kirche für die Armen (*Ecclesia pauperum*). Paul VI. sagt in der Schlußrede zur Dritten Session: Die Lehre vom Mysterium der Kirche soll dazu beitragen, daß alle Christgläubigen „die Einfachheit und Majestät“ der Kirche sehen mögen (Oss. Rom. 22. Nov. 1964, S. 1, Sp. 6).

Er sollte nach Abschluß des Konzils möglichst bald in einer überschaubaren Darstellung aus der ungeheuren Fülle von Dokumenten und Reden herausgearbeitet werden. Es wäre das gewaltigste Reformprogramm, das die Kirchengeschichte kennt. Sein Sinngehalt kann nur sein: das „Mysterium der Kirche“ als Einheit von innerweltlicher Zeichenwirklichkeit und verborgenem göttlichen Geheimnis.

Vollmacht zum Dienst im Volke Gottes

Im Hauptteil der Konstitution gibt das Konzil einen Einblick in die Verstreungen der kirchlichen Ämter und Dienste, die den ganzen Bau zusammenhalten, bis hinauf zu seiner Spitze, Christus, dem Eckstein (Eph 2, 20–22), und seinem Stellvertreter, dem Nachfolger Petri. Das Vaticanum II betrachtet es nicht als seine Aufgabe, in erster Linie das Petrusamt neu darzustellen. Vielmehr will es in der Betonung der übrigen Ämter und Dienstleistungen in der Kirche, in dem Ausgleich von Amtsträgern und Laienfunktion eine Ergänzung zum Vaticanum I bieten, wie es Papst Paul VI. mehrfach betont hat⁹.

Ursprünglich sollte schon das zweite Kapitel der Konstitution von der Struktur der Kirche, vor allem von ihren Ämtern und ihrer Hierarchie sprechen. Einleitend sollten die Amtsträger als Teil eines Ganzen erscheinen, nämlich des Volkes Gottes. Aber aus der Einleitung wurde ein eigenes Kapitel über „Das Volk Gottes“. Den Konzilsvätern kam immer deutlicher zum Bewußtsein, daß das Volk Gottes als Ganzes das Ziel des Heilshandelns Gottes ist und Amt und Hierarchie nur Dienstfunktion haben, wenn sie auch in ihrem Grundgefüge von Christus gestiftet und nicht vom Volk her entstanden sind. Im Blick auf das Heil und das Endziel sind alle Glieder der Kirche, Amtsträger und Laien, vor Gott gleichberechtigt. Nicht das Amt als solches ist der Heilsweg, sondern das Gliedsein am Volke Gottes. Das Amt gibt keinen höheren Heilsanspruch und keine größere Heilsbürgschaft gegenüber der schlichten Zugehörigkeit zur Kirche, sondern nur größere Verantwortung. Darum wird auch im Kapitel über die Laien ein vielsagendes Wort des Bischofs Augustinus an seine Gemeinde angeführt: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“¹⁰ Damit kommt eine biblische Schau der Kirche wieder zu Ehren, die durch die Encyclica „Mystici Corporis“ Papst Pius' XII. – eine wichtige Stufe der Ekklesiologie übrigens zwischen Vaticanum I und II – in den Hintergrund gedrängt worden war. Die Sicht der Kirche als Volk Gottes stellt die Brücke zwischen

⁹ So in der Eröffnungsrede zur Zweiten Session des Konzils (vgl. Oss. Rom. 30. Sept. 1963, 1. Okt. 1963, S. 2, Sp. 1); in der Schlußrede zu dieser Session (Oss. Rom. 5. Dez. 1963, S. 2, Sp. 1–2); in der Eröffnungsrede zur Dritten Session (Oss. Rom. 14.–15. Sept. 1964, S. 1, Sp. 6) und in der Schlußrede zu dieser Sitzung (Oss. Rom. 22. Nov. 1964, S. 1, Sp. 2–3).

¹⁰ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 32; Augustinus, Sermon 340, 1; PL 38, 1483.

alt- und neutestamentlicher Heilsgemeinde her. Gott führt den Alten Bund auf die Kirche Christi hin: „So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt, um mit ihm einen Bund zu schließen und es Stufe für Stufe zu unterweisen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und dieses Volk für sich selbst heiligte. Dies alles aber wurde zur Vorbereitung und zum Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung überbracht werden sollte.“¹¹

Die Kirche stellt sich also in die Gesamtgeschichte des Heils und in das Ganze der Menschheit jetzt und heute hinein. Aller Heilsindividualismus muß überwunden werden. Sosehr auch jeder einzelne unmittelbar zu seinem Gott in seinem Gewissen steht, so hat es doch „Gott . . . gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das Ihn in Wahrheit anerkenne und Ihm in Heiligkeit diene“¹². Die Einigung aber geschieht in Christus: „Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens im Glauben aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und bestellt, damit sie allen und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser heilbringenden Einheit sei. Berufen zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein, während sie doch zugleich die Zeiten und Grenzen der Völker übersteigt.“¹³ Hier klingt das Motiv des Missionarischen auf, das sich auf dem ganzen Konzil immer wieder deutlich und kräftig vernehmen ließ.

Trägerin dieser Sendung ist die ganze Kirche. Darum wird im Zweiten Kapitel über das Volk Gottes wie auch im Vierten, das von den Laien spricht, allen Gliedgruppen der Kirche ihre volle Eigenbedeutung im Sein und Wirken des Mystischen Leibes zugestanden. Mit der Berufung zum Volk Gottes ist Adel und Würde gegeben. Da alle Getauften einen wahren Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit (Jo 4, 24) vollziehen können, stellen sie ein echtes Priestertum dar. Der Knechtschaft Satans und der Weltelemente enthoben, haben sie Teil am Königtum Gottes und Christi (Offb 1, 6; 5, 9–10). Auf diesem Königtum der Gläubigen ruht als auf einer Vorbedingung auch das Leitamt des hierarchischen Priestertums auf, „wenn auch dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“¹⁴ von ihm unterschieden. An der königlichen Würde und dem Herrscheramt Christi kann nur der teilhaben, der grundsätzlich den Sklavenstand überwunden hat. Dies geschieht im Sinn der Schrift in der Taufe. Wichtig ist die Erkenntnis, daß die Ausübung der Rechte eines Getauften in der Kirche in positiver, aktiver Funktion geschieht, in „tätiger Teilnahme“ am sakramentalen und missionarischen Leben der Kirche. Das ganze Volk Gottes ist Träger des Prophetenamtes Christi „in der Verbreitung seines Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glaube und Liebe“¹⁵. Die Gesamtheit der Gläubi-

¹¹ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Nr. 10.

¹⁵ Ebd. Nr. 12.

gen ist durch ihren Glauben und Glaubenssinn Mitgarant des Verbleibens der Offenbarung Gottes und des Bestandes seines Bundes in der Welt, „wenn sie von den Bischöfen angefangen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“¹⁶.

Die Theologie hat sich zu spät um eine positive Bestimmung des Laien und seines Platzes in der Kirche bemüht. Das Vierte Kapitel der Konstitution über die Kirche holt ein Versäumnis nach: „Unter der Bezeichnung des Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.“¹⁷ Das Zeugnis des christlichen Lebens, der heilswirksame und apostolische Sinn der Ehe, die christliche Eigengestalt der Familie erfahren eine ausdrückliche Würdigung. Bei der Umschreibung der Rechte und Pflichten der Laien gegenüber der kirchlichen Leitung, wird von der Christenfreiheit des Laien in der Kirche gesprochen, von Gehorsam und Vertrauen einerseits, aber auch von seiner freien und verantwortungsvollen Mitarbeit anderseits¹⁸. Das moderne Bewußtsein von der Würde und Freiheit der Person findet so seinen Niederschlag in der theologischen Analyse der Wirklichkeit des „Leibes Christi“. Unbeschadet der Struktur der Kirche erhält der Laie Platz und Funktion am Altar und an der Front der Verkündigung zugewiesen. Wie oft war in der Aula das Wort vom „Klerikalismus“ oder von der „Kirche der Kleriker“ als eines Schadens unserer Kirchenpraxis zu hören!¹⁹ Gleich unser Kirchenbild praktisch nicht allzusehr den großen und wunderbaren spanischen Kathedralen, worin sich die Kleriker eigene Chorkirchen erbaut haben, die dem Laien den Blick auf den Altar versperren und die volle gottesdienstliche Gemeinschaft verhindern? Ist nicht der Glaubensschwund in christlichen Ländern zum mindestens mitverschuldet durch die Vernachlässigung des Laien und dadurch, daß dieser geistig-personal im Ganzen des kirchlichen Lebens kleingehalten wurde? Die Betonung des Amtspriestertums und der hierarchischen Struktur der Kirche darf nicht zu einer Verkümmern des Wissens um den Eigenwert und die Eigensendung der Laien im Volke Gottes führen. Klerikalismus führt zu Antiklerikalismus, Verbildung kirchlichen Amtsdienstes in klerikale Machtstellung erzeugt ungesunde Laienbewegungen oder Abfall. Erst im gesunden Ausgleich von Dienstant und Laienaktivität wird sich die Kirche zu dem entfalten, was sie nach dem Bild vom „Mystischen Leib“ mit seiner Vielfalt in Einheit sein soll.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. Nr. 31.

¹⁸ Ebd. besonders Nr. 37: „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern.“

¹⁹ So besonders im Zusammenhang der Diskussion um das Kapitel über die Laien in der Kirchenkonstitution, sowie in der Diskussion um das Laienapostolat. Vgl. Presseinformationen 1964, Nr. 19 (3 und 13); 20 (1). Ebenso in Nr. 17 und 18.

Die Mitte der Konstitution über die Kirche bildet das Dritte Kapitel: „Der hierarchische Aufbau der Kirche – das Bischofsamt im besonderen“. Um dieses Abschnittes willen muß das Vaticanum II als Fortsetzung und Ergänzung des Vaticanum I betrachtet werden. Die Entstehungsgeschichte dieses Kapitels enthält die schärfsten, aber auch wertvollsten theologischen Auseinandersetzungen der gegenwärtigen Synode. Von hier aus wird sich die Überwindung des Mittelalters im Verständnis der Ämter und die neue Zeit der Kirche anbahnen, wenn die theologischen und praktischen Möglichkeiten dieses Kapitels voll und mutig ausgewertet werden. Wie sich auf diesem Konzil und in der ganzen neueren Entwicklung unseres kirchlichen Lebens im 20. Jahrhundert gezeigt hat, besteht das Neue oft darin, daß man das wahre Alte wiederentdeckt. Die Rückkehr zu den biblischen und patristischen Ursprüngen bedeutet die Entdeckung des Dienstcharakters der kirchlichen Ämter, von der untersten Stufe der Hierarchie angefangen bis hinauf zu ihrer höchsten Spitze. Gewiß wird die christusgestiftete Eigenart der Weihen-hierarchie eindeutig festgestellt²⁰ und jede demokratische Entstehung der kirchlichen Vollmachten von unten, vom Volk her, abgelehnt.

Das Amt dokumentiert in dieser seiner Eigenart, daß Gnade und Heil, die es vermitteln soll, von oben, von Christus, dem Haupt, herstammen. In der heiligen Liturgie und in der kirchlichen Leitung und Lehre Christus, das Haupt zu repräsentieren, ist nicht Auftrag des Laien. Hier unterscheidet sich die Kirche in eine gebende, lehrende, leitende und in eine empfangende, hörende und gehorchende. Wenn aber der Amtsträger in der Verwaltung des Amtes auf der Seite des Gebenden steht, so steht er doch als einzelner für sein persönliches Heil ebensosehr auf der empfangenden Seite. Vom Diakon bis hinauf zum Papst wird das Heil auf keinem anderen Weg erlangt als im Hören auf das Wort, im Empfangen der Sakramente, im Gehorsam gegen das Gesetz Christi. Nur als Träger des Amtes hat der Papst keinen Richter über sich als Gott und Christus allein, als Privatperson ist er der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen, wie der letzte der Sünder im Laienstand. Selbst als oberster Lehrer der Kirche redet er nicht in dem Sinn „aus sich“ (ex sese), als ob er nach eigenem Belieben und Erfinden neue Lehren vorlegen dürfte. Er darf nur die in Schrift und Tradition erkennbare Offenbarung Gottes deuten und definieren, wenn auch als oberster Glaubensrichter²¹. Nur in der Verwaltung dieses Amtes erfreut er sich des besonderen Beistandes des Heiligen Geistes, und eben kraft dieses Beistandes kann er die Grenzen der geoffenbarten Lehre nicht überschreiten, ist er unfehlbar. Amt ist also Dienst gegenüber der Offenbarung und dem Heil, das Gott durch Christus der Kirche und der Menschheit eingestiftet hat, gegenüber der Kirche als ganzer. Auch wenn der Papst in seiner Amtsführung von

²⁰ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 10; 20 und öfter.

²¹ Ebd. Nr. 25: „Wenn aber der römische Bischof oder die Gemeinschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung, zu der zu stehen und von der sich bestimmen zu lassen alle gehalten sind... Eine zum übergebenen Gut des göttlichen Glaubens gehörende neue und öffentlich verpflichtende Offenbarung empfangen sie nicht.“

niemand gerichtet werden kann, nicht einmal vom Kollegium der Bischöfe, so ist er doch im innersten Gewissen an den Sinn der Stiftung Christi und das Wohl der Kirche gebunden. Die „Erklärende Vorbemerkung“ (nota explicativa praevia) zum Dritten Kapitel der Kirchenkonstitution macht deutlich darauf aufmerksam, und zwar im Zusammenhang mit der Frage der Kollegialität. Die Interessen und „Nöte der Kirche“ (necessitates Ecclesiae), „das Wohl der Kirche“ (bonum Ecclesiae) sind auch für die Entscheidung des Papstes immer die oberste, im Gewissen bindende Norm²². Amt ist also – bei aller von oben her kommenden Vollmacht – Dienst am Wohl der Kirche, am Heil aller und der einzelnen, Dienst am Menschen und Dienst vor Gott. Mit Bedacht sind in der neuen Konstitution alle Bezeichnungen vermieden, die das kanonistisch-feudale Amtsverständnis des Mittelalters in Erinnerung rufen könnten²³.

Es war einer der theologischen Höhepunkte des Konzils, als Erzbischof Parente, der Assessor der Suprema Congregatio Sancti Officii, nicht in dieser Eigenschaft zwar, wie er eigens betonte, sondern als Konzilsvater, die konkrete Ämterlehre des Vaticanum II wenigstens andeutungsweise in eine ganz große Perspektive stellte. In seiner Berichterstattung zur Neufassung von NN. 22–27 des Dritten Kapitels: Vom Kollegium und den Ämtern der Bischöfe sagte er: „... Wenn mir Zeit und Erlaubnis gegeben wäre, so würde ich unseren Text über die Kollegialität mit Hilfe neuerer Studien²⁴ auch geschichtlich beleuchten. Vielleicht ergäbe sich die Berechtigung und Zeitgemäßheit der vorgelegten Lehre eindeutiger, wenn sie die juridische Schau der Kirche, die vom 11. Jahrhundert an vorherrschend wurde, durch eine theologische Sicht im Geist der Ekklesiologie eines hl. Augustinus und anderer Väter ergänzte.“²⁵ Wenn ein so profilierter Vertreter der römischen Kurie, der er auch als Relator des Konzils blieb, in dieser Weise sprechen konnte, so bedeutet das einen Markstein in der Geschichte kurialen Denkens. Durch seine Worte werden wir zur ursprünglichen Einheit der bischöflichen Gewalten zurückverwiesen, wie sie uns in der Kirchengemeinde des hl. Ignatius von Antiochien nach dessen Briefen so lebendig vor Augen tritt. Gewiß ist die rechtliche Seite des kirchlichen Amtes – als Funktion einer sichtbaren Gemeinschaft – notwendig, und Erzbischof Parente hob dies ausdrücklich hervor. Aber das Erste am neutestamentlichen Amt ist seine religiöse und heilsbezogene Dienstfunktion, und zwar gegenüber einer Gemeinschaft, die nicht rein innerweltlich, sondern in Einheit von „sichtbar-unsichtbar“ zu sehen ist.

Darum wird nun in der Kirchenkonstitution auch der sakramentale Quellort des Bischofsamtes aufgezeigt. Es wird vom Sakrament, dem Heilszeichen her be-

²² Erklärende Vorbemerkung Nr. 3; vgl. Presseinformationen Nr. 44, S. 3.

²³ Bevorzugt sind Bezeichnungen wie „ministeria“ (Dienstämter) oder „munus“ (sowohl Gabe, wie Aufgabe, Amt). Das Wort „potestas“ (Vollmacht) wird in Nr. 19 in seinem biblischen Sinn eingeführt (Mt 28, 16–20) und immer als von Christus gestiftete Vollmacht zum übernatürlichen Heil und Wohl der Gläubigen verstanden. Vgl. Nr. 22.

²⁴ Vgl. jetzt G. Alberigo, *Lo sviluppo della Dottrina sui poteri nella Chiesa Universale* (Rom 1964, Herder).

²⁵ Vgl. Presseinformation Nr. 5, S. 4–5.

griffen, und damit letztlich auch von dem ursakramentalen Wesen der Kirche her: „Die Heilige Synode lehrt, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird. Sie heißt ja auch im liturgischen Brauch der Kirche wie in der Stimme der heiligen Väter höchstes Priestertum, Summe des heiligen Dienstes. Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nicht anders als in der hierarchisch geordneten Einheit mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums ausgeübt werden können. Auf Grund der Überlieferung nämlich, die vorzüglich in den liturgischen Riten und im Gebrauch sowohl der Ost- wie der Westkirche deutlich wird, ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihung die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägema! so eingep!gt wird, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Stelle Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters einnehmen und in seiner Person handeln.“²⁶ Indem die grundsätzliche Verleihung der Vollmacht, zu lehren und zu leiten, und nicht nur jene zur Feier der heiligen Eucharistie und der Verwaltung der Sakramente an die Bischofsweihe gebunden wird, tritt die Heilsbezogenheit dieser Ämter deutlich hervor. Gewiß muß die rechtliche Umschreibung dieser Gewalt hinzukommen, weil das Bischofskollegium aus einer Vielheit besteht und einer Koordination kraft oberster Leitgewalt bedarf. In der „Erklärenden Vorbemerkung“ Nr. 2 wird dieser Unterschied deutlich hervorgehoben: „Mitglied des Bischofskollegiums wird jemand durch die Bischofskonsekration und die hierarchische Gemeinschaft (*communio*) mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums.“ In der Konsekration wird eine seinshafte Teilnahme (*ontologica participatio*) an den heiligen Ämtern gegeben, wie ohne Zweifel aus der Überlieferung, auch der liturgischen, hervorgeht. Absichtlich wird der Ausdruck „Ämter“ (*munera*) gebraucht, nicht aber „Gewalten“ (*potestates*), weil dieser Ausdruck so verstanden werden könnte, als ob die Gewalt jederzeit betätigt werden könnte (*potestas expedita*). Das ist jedoch nicht der Fall. Es muß die kanonische oder juridische Determinierung durch die hierarchische Autorität hinzukommen. Das geschieht entweder durch die Verleihung eines besonderen Amtsauftrages oder durch die Zuweisung von Untergebenen und gemäß den von der höchsten Autorität gebilligten Normen. Eine solche Normierung ist aus der Natur der Sache heraus erfordert; denn es handelt sich um Ämter, die von verschiedenen, nach dem Willen Christi hierarchisch zusammenarbeitenden Trägern ausgeübt werden.

Es versteht sich von selbst, daß diese Gemeinschaft („*communio*“) im Leben der Kirche entsprechend den Umständen der Zeit schon bestand, ehe sie im Recht kodifiziert wurde. Deshalb wird in unserem Kapitel die „*communio*“ ausdrücklich als hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern der Kirche gekennzeichnet. Die „*communio*“ ist eine Idee, die in der alten Kirche (wie noch heute

²⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 21.

besonders im Orient) in hoher Ehre steht. Es handelt sich nicht um einen unbestimmten Affekt, sondern um eine organische Wirklichkeit, die eine juridische Form verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist.“²⁷ Durch diese Erklärung ist nichts von dem Primat der Heilsfunktion im Bischofsamt zurückgenommen, er wird vielmehr ausdrücklich als die vorgegebene Wirklichkeit hingestellt. Die rechtliche Determinierung tritt zum sakramental verliehenen Amt hinzu und macht aus der grundsätzlich schon gegebenen Befähigung eine fertig verfügbare Vollmacht, die einzig und allein dem Wohl der Familie Gottes dienen soll: „Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi, durch Raten, Empfehlen, Beispiel, aber auch durch Autorität und heilige Vollmacht, die sie indes allein zum Aufbau ihrer Herde in Wahrheit und Heiligkeit gebrauchen, eingedenk, daß der Größere werden soll wie der Geringere und der Vorsteher wie der Diener“ (Lk 22, 26–27)²⁸.

Papsttum und Bischofsamt

Die langen Verhandlungen der Zweiten Sitzungsperiode über die Kollegialität der Bischöfe hatten Väter und Öffentlichkeit ermüdet. In diesem Jahr dagegen stieg die Spannung mehr und mehr, als es um die Verabschiedung dieses Kapitels ging. Sie wurde zum Testfall der nach vorne geöffneten Ekklesiologie des Vaticanum II. Der Relator dieses Abschnittes im Dritten Kapitel (NN. 22–27), Erzbischof Parente, hob die Bedeutung der Frage hervor. Geschichtlich und dogmatisch gesehen, meinte er, wäre sie schon für sich allein ein vollwertiges Objekt eines Ökumenischen Konzils. Tatsächlich ist damit die Entwicklung einer ganzen Epoche der Ekklesiologie zu einem Abschluß gebracht.

Die Lehre von der Kollegialität bedeutet nicht das Wiederaufleben der Irrtümer eines Bolgeni²⁹, auch nicht des Konziliarismus und Gallikanismus, wie manche Väter befürchtet haben. Die Diskussion um die Kollegialität wurde auch nicht zu einer theologischen Zerreißprobe für die Lehre vom päpstlichen Primat. Niemals zeigte sich im Konzil die Gefahr eines Schismas, mochten auch die Differenzen in den Auffassungen als Gewissensfrage erlebt werden.

Kapitel III der Konstitution brachte mit der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe neue Möglichkeiten für eine theologische Ausdeutung des Verhältnisses von Bischofsamt und Petrusamt und legte den Grund für eine enge Zusammenarbeit zwischen Haupt und Corpus des Episkopats. Theologisch ist die juridische Betrachtung von Primat-Episkopat durch die geistlich-sakramentale Sicht zu er-

²⁷ Presseinformationen Nr. 44, S. 2.

²⁸ Dogmatische Konstitution von der Kirche Nr. 27.

²⁹ So betonte Erzbischof Parente in seiner Relatio zum Kap. 3. Vgl. Presseinformationen Nr. 5, S. 4–5. Vgl. J. Beumer, Die universelle Jurisdiktion des Bischofskollegiums nach der Theorie des Exjesuiten Gianvincenzo Bolgeni (1789) in: Scholastik 39 (1964) 233–238.

gänzen. Erzbischof Parente hat es zum Schluß seiner Berichterstattung betont: „Unser Schema beruht nicht auf neuen Meinungen, sondern auf einer reinen Ausschöpfung der Ekklesiologie der Väter, die der paulinischen Lehre vom Mystischen Leib enger anhängt und damit auch mit der Absicht Christi mehr übereinzustimmen scheint. Zu dieser Ekklesiologie kehren nach Erscheinen der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ schon viele Theologen zurück. In ihr wird der juridische und hierarchische Aspekt der Kirche durch die Schau einer übernatürlichen Vitalität ergänzt.“³⁰

Der Zusammenhang von Gläubigen, Priestern, Bischöfen, Papst ist in erster Linie von Christus her, und damit auch vom eucharistischen Geheimnis aus zu begreifen. Die Kirche ist kraft der zentralen Stellung der heiligen Eucharistie als der vollendeten Mitte der Kirchengemeinschaft und Kirchengliedschaft wesentlich eine Kommuniongemeinschaft. Sie ist „ein Gefüge gottesdienstlicher Gemeinschaften, deren Einheit in der Wesenseinheit des Gottesdienstes und des darin bezeugten Glaubens besteht“ (J. Ratzinger). Daher ist die kollegiale Verfaßtheit des Bischofsamtes in erster Linie als Strukturprinzip dieser Kommuniongemeinschaft zu begreifen. Die erste „Erklärende Vorbemerkung“ zum dritten Kapitel hebt hervor, daß Struktur und Autorität des Bischofskollegiums einzig von der Offenbarung, also vom christusgestifteten Eigenwesen der Kirche her zu verstehen sind. Es ist nicht auszugehen von einem rein juridischen Begriff der Kollegialität als einer Gemeinschaft von Gleichen, die ihre Rechte an einen Vorsteher abtreten. Die Theologie wird näher bestimmen müssen, was die Kollegialität des Bischofsamtes für die Lehre vom Mystischen Leib bedeutet. Die Konstitution deutet es schon an: „Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes aus; insofern es unter einem Haupte versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar.“³¹ Diese Stellung im Volk Gottes hat das Kollegium der Bischöfe kraft der Stiftung Christi: „Wie nach der Setzung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in gleicher Weise (*pari ratione*) der römische Bischof, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden.“³²

Die theologische Deutung der Kollegialität des Bischofsamtes ist von unmittelbar praktischer Bedeutung für das Leben der Kirche. Hinter der Diskussion um die Kollegialität standen konkrete Probleme der kirchlichen Wirklichkeit: die seit dem Vaticanum I, ja eigentlich schon seit dem Mittelalter gegebene Tendenz zu einem päpstlichen Zentralismus, einem römischen Uniformismus, die Erfahrungen der Einzelbischöfe mit dem römischen Kurialsystem, die Latinisierungsversuche bei Unionen Getrennter und in der Mission, kurz alle Auswirkungen einer geschicht-

³⁰ Vgl. Presseinformationen Nr. 5, S. 5.

³¹ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 22.

³² Oss. Rom. 5. Dez. 1963, S. 1, Sp. 6.

lich gewordenen Form des Jurisdiktionsprimates. Die Idee der Kollegialität sollte hier einen Ausgleich schaffen. Daß sie dies vermag, zeigte schon die Atmosphäre, die während der Diskussion immer mehr die Aula erfüllte. Hatten sich die Bischöfe bisher fast nur in ihrer Einzelbeziehung zum Römischen Stuhl erfahren, so sahen sie sich nun in ihrer Verbundenheit miteinander und in ihrer Verantwortlichkeit für die Weltkirche. Eine ausgedehnte Fühlungnahme der einzelnen Bischofsgruppen untereinander setzte ein. Niemals war der Weltepiskopat so beieinander wie in den Tagen, da alle Abstimmungen zum dritten Kapitel positiv ausgingen und ein eindeutiges Bekenntnis der Mehrheit zur Kollegialität vorlag. Kein Gedanke daran, den Rechten und der Stellung des Papstes Eintrag zu tun, auch nicht bei der Idee eines Bischofssenats, der ein eindeutiger, wenn auch noch nicht sehr bestimmter Wunsch der Väter war. Auch aus diesem Verlangen, mit dem Haupte des Kollegiums zusammen dauernd die Anliegen der Weltkirche beraten zu können, sprach ein starkes Verantwortungsbewußtsein für das Ganze der Kirche. Es ging nicht um Machtstreben, sondern um Ausnützung der von Christus her gegebenen Vollmachten und der durch die Kollegialität geforderten Gemeinschaft untereinander und mit dem Haupte. Der Wille, das Haupt als einigendes Element des Kollegiums anzuerkennen und ihm alle von Christus gegebenen Rechte zu belassen, ist unbezweifelbar. Der Wille zur Zusammenarbeit offenbarte sich in nie gekanntem Ausmaß.

Die „Erklärende Vorbemerkung“

Die letzten Tage der Sitzung dämpften diese Stimmung teilweise bis zu tiefer Enttäuschung. Die „Erklärende Vorbemerkung“ schien das Erworbene und im Schema schon Fixierte in Frage zu stellen und dem päpstlichen Zentralismus wieder Tür und Tor zu öffnen. Hat das Konzil dadurch nicht erfahren, wie wenig Kollegialität auch in Zukunft praktisch bedeutet? Eine ruhige Besinnung muß indes feststellen, daß solche Bedenken von den Texten her nicht zu Recht bestehen. Die Besorgnis entstand aus den „Erklärenden Vorbemerkungen“ Nr. 3 und 4. Die Minorität hatte offensichtlich unüberwindliche Bedenken gegen die Aussage der Konstitution, daß auch das Bischofskollegium, zusammen natürlich mit seinem Haupt, ohne das es überhaupt nicht als solches besteht, „Träger der höchsten und vollen Gewalt“ über die Gesamtkirche sei. Man wollte solche Vollmacht nur dem Träger des Primats zubilligen. Die dritte Vorbemerkung sagt aber, wenn diese volle, oberste Universalgewalt dem Bischofskollegium verweigert werde, sei sie auch dem Papst verweigert, weil er im Begriff des Kollegiums mitausgesagt ist. Der genannten Schwierigkeit lag wohl die Vorstellung zugrunde, als handle es sich hier um den Papst, dort um das Bischofskollegium ohne Papst. Eine solche Unterscheidung ist aber falsch. Die richtige Unterscheidung muß so lauten: Römischer

Bischof allein, römischer Bischof zusammen mit den übrigen Bischöfen in der Einheit von Haupt und Kirche. Natürlich bleibt die Frage: wie ist der Römische Bischof für sich allein – als Träger der vollen und obersten Gewalt über die Gesamtkirche – zu sehen? Muß er für sich absolut allein genommen werden, ohne Beziehung zum Corpus, oder ist er eben als „Haupt“ zu betrachten, das – obwohl für sich allein begabt mit allen Vollmachten über die Kirche – doch eine eingestiftete Zuordnung zum Kollegium besagt? Dabei bedeutet diese Zuordnung keine Abhängigkeit von der Zustimmung, sondern nur organische Verbundenheit. So wäre im Grunde nur ein einziger Träger der vollen und obersten Vollmacht für die Gesamtkirche gegeben. Diese Deutung, von K. Rahner vertreten, scheint durch die „Vorbemerkungen“ noch nicht ausgeschlossen zu sein, auch wenn die dritte Erklärende Vorbemerkung eine gewisse Unterscheidung annimmt: „M. a. W. die Unterscheidung heißt nicht: Römischer Bischof – das Bischofskollegium, sondern: Römischer Bischof für sich – und Römischer Bischof zusammen mit den Bischöfen.“ Diese Unterscheidung will nichts als die Notwendigkeit einer ausdrücklichen und rechtlich einklagbaren Mitwirkung des Episkopats bei jedem Akt der primatialen Gewalt ausschließen. Sie will aber nicht leugnen, daß bei jedem solchen Akt der Papst nicht als Privatperson, sondern als Haupt der Gesamtkirche, also auch des Episkopats handelt, also in einer seinshaften mystischen Verbindung (des Glaubens usw.) mit dem Episkopat steht, und bei seinem Handeln dieser Tatsache Rechnung tragen muß, wenn auch die Berücksichtigung dieses Verhältnisses nicht mehr der rechtlichen Nachprüfung einer anderen Instanz unterliegt, ohne die sie nicht endgültig wäre.

Die zugespitzte Frage, ob letztlich ein (komplex gesehener) Träger der Vollgewalt in der Kirche anzunehmen ist oder zwei Träger derselben, mag offenbleiben. Das theologische und pastorale Gewicht dieser Frage ist aber nicht zu verkennen. Ist von der Stiftung Christi her gemeint, daß sich der Nachfolger Petri als absolut für sich bestehenden Punkt betrachten soll, ohne Beziehung zum Kreis, der ihn umgibt, oder eben als „Mittelpunkt“ dieses Kreises, selbstverständlich unter Beachtung der Eigenart der gegenseitigen Beziehung? Der Mittelpunkt bleibt nämlich auch als Mittelpunkt Träger der obersten „Voll“-Macht, ist also in seiner Funktion nicht vom Willen des Kreises abhängig. Der Kreis dagegen kann nur existieren als im Mittelpunkt zentriert. Vom Willen Christi her wie auch vom Verständnis der Urkirche aus wird man sagen dürfen, daß der „Punkt“ bei aller Eigenständigkeit immer auch „Mittelpunkt“ ist, also eine faktische Hinordnung auf den Kreis hat. Ein Haupt ist eben immer für einen Leib und wird in der Einheit mit dem Leibe auch erst als Haupt fungieren. Dabei bleiben ihm Funktionen reserviert, die der Leib niemals übernehmen kann. Konkret heißt das: der Papst allein kann das Kollegium zusammenrufen und leiten und die Normen des Handelns bestimmen, wie es in der dritten Vorbemerkung heißt. Von dem je verschiedenen theologischen Verständnis her könnte sich, pastoral und praktisch gesehen,

viel für die konkrete Ausübung des Petrusamtes ergeben. Der nun folgende Satz in der dritten Vorbemerkung schien nun für prüfende Blicke die Gestalt eines völlig monarchisch regierenden, vom Kollegium isolierten Petrusnachfolgers heraufzubeschwören: „Dem Urteil des Papstes, dem die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist, kommt es also zu, gemäß den im Laufe der Zeit wechselnden Bedürfnissen der Kirche, die Art und Weise zu bestimmen, in der diese Sorge betätigt werden soll, sei es in persönlicher oder in kollegialer Form. In der Ordnung, Förderung und Gutheißung der kollegialen Betätigung wird der Papst, im Blick auf das Wohl der Kirche, nach eigenem Ermessen vorgehen (*intuitu boni Ecclesiae, secundum propriam discretionem procedit*).“ Um es pointiert zu formulieren: Ein „papalistisch“ denkender Papst könnte sich auf Grund dieser Vorbemerkung ohne weiteres des Kollegiums entledigen. So befürchteten pessimistische Leser des Textes. Doch läßt die Vorbemerkung den Text und die Intention der Konstitution voll bestehen.

Für das kirchliche Bewußtsein ist nichts Neues gesagt. Ja, die Vorbemerkung gibt sogar einen wertvollen Maßstab an für Haltung und Praxis primatial-päpstlichen Handelns. Wie schon bemerkt, ist hier eine höhere seinshafte und sittliche Norm des Handelns eingeführt. Die „Nöte der Kirche, die sich freilich im Lauf der Zeiten wandeln“, und das „Wohl der Kirche“ sind für die Entscheidung des Papstes, ob er allein oder zusammen mit dem Kollegium handeln will, ausschlaggebend. Nicht seine persönlichen Neigungen und Anlagen, wie es eben geborene Absolutisten und geborene Teamworkers gibt, sondern das Wohl der Kirche und ihre Anliegen sind entscheidend. Somit ist einerseits eine konziliaristische und gallikanische Überbetonung der Kollegialität, die die Einheit der Kirche gefährden würde, abgewehrt. Andererseits steht auch die Entscheidung des Papstes hier unter einem göttlichen Imperativ, dem er verpflichtet ist. Vom Wohl der Stiftung Christi her kann es also in bestimmten Fällen gewiß eine sittliche Verpflichtung zu kollegialem Handeln geben, wenn nämlich anders den Nöten der Kirche nicht mehr gesteuert werden kann. *Vox temporis, vox Dei!* Wir leben in einer pluralistischen und doch ungeheuer rasch zusammenwachsenden Menschheit, im Zeitalter der UNO und UNESCO, der Weltkonferenzen, des Austauschs, auch in der Zeit der Publizität und hemmungslosen Kritik. Dem Wissen um die Lage der Kirche in der modernen Welt ist auch die Idee eines Bischofsenats entsprungen. Ohne ständige intensive Fühlungnahme mit der ganzen Kirche und Information aus allen Teilen der Welt kann eine Kirchenführung schwerlich allen Lagen gerecht werden. Kollegiales Handeln kann also – bei aller rechtlichen Freiheit und Unabhängigkeit – doch ein den Papst moralisch im Gewissen verpflichtendes Gebot der Stunde sein. Die Entscheidung aber trifft der Papst selbst. Er hat sie nur vor Gott zu verantworten.

Die Furcht vor einem sogenannten „papalistischen“ Regiment ist darob nicht begründet, auch nicht von der Person des gegenwärtigen Papstes her. Eine sehr

verbreitete Veröffentlichung dieses Jahres hat zu Unrecht an seiner positiven Stellung gegenüber der bischöflichen Kollegialität gezweifelt. Schließlich hat er in der Eröffnungsrede zur Zweiten Sitzung die „Kirche“ als zentrales Thema des Konzils hingestellt, und in der Eröffnungsrede zur Dritten Session die Lehre über das Bischofsamt als vornehmsten Gegenstand dieser Periode bezeichnet. Es ist weiterhin richtig, was Kardinal Suenens zum Jahrestag der Krönung von Papst Johannes über den gegenwärtigen Heiligen Vater gesagt hat: Er habe den charismatischen Inspirationen von Papst Johannes Struktur und Gestalt gegeben. Man muß nochmals aufmerksam die Schlußrede des Papstes zur Zweiten Session lesen. Rückblickend auf die getane Arbeit sagte er: „Zwei Dinge sind über die Konzilsarbeit zu bemerken: daß sie sehr mühevoll und daß sie völlig frei in der Meinungsäußerung war. Dieses doppelte Verdienst scheint Uns der Hervorhebung würdig; denn es ist ein besonderes Kennzeichen dieses Konzils und stellt ein dauerndes Vorbild für die kommenden Generationen dar: so arbeitet heute die Heilige Kirche im höchsten und bedeutsamsten Moment ihrer Tätigkeit: sie arbeitet frohen Mutes und spontan.“³² Eine Wandlung aus einem „Papst des Konzils“ in einen „Papst der Kurie“ hat nicht stattgefunden. So darf ein nüchterner Beobachter der Dritten Session sagen, auch wenn er die Vorgänge am Ende derselben vor Augen hat. Die beiden Pilgerfahrten des Papstes haben hier vielleicht eine viel größere Bedeutung, als wir ahnen.

Im kollegialen Handeln der Bischöfe gibt es aber Stufen, wie die vierte „Erklärende Vorbemerkung“ ausführt. Seine eigene Vollmacht kann der Papst jederzeit, entsprechend seinem Amt und in freier Verantwortung ausüben. Das Kollegium aber ist unter „kollegialer“ Rücksicht nicht immer „voll aktiv“. Das ist es immer nur mit Zustimmung des Papstes. Ein solcher streng kollegialer Akt ist in erster Linie das Konzil. Sicherlich beschränkt sich dabei die „strikt kollegiale Aktion“ nicht bloß auf den Augenblick, da der Papst zusammen mit dem Konzil ein Dokument approbiert, sondern auf das ganze Konzilsgeschehen, von seiner Einberufung, und noch mehr von der Eröffnung ab. Die Arbeit des Konzils wird dabei von der Zustimmung des Papstes begleitet und hat damit auch den dem Lehramt verheißenen Beistand des Heiligen Geistes. Darum kann sich ein Papst auch auf das Urteil einer eindeutigen Mehrheit stützen und es anerkennen. Die Zustimmung des Papstes kommt nicht erst in der endgültigen Approbation des Werkes einer Sitzung, gleichsam wie von außen, hinzu. Da ein Konzil legitim nur mit päpstlicher Zustimmung existiert und arbeitet, ist die Funktion des Papstes als des Hauptes des Kollegiums immer schon mitwirkend, auch wenn die Bestätigung dann dem Ergebnis erst letzte Autorität verleiht.

Die kollegiale Verbundenheit und Tätigkeit der Bischöfe erstreckt sich aber über das Konzil hinaus, wie die Konstitution ausdrücklich bemerkt, und zwar in verschiedenem Grad: „Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den über den Erdbereich verstreut weilenden Bischöfen ausgeübt werden, wenn das

Oberhaupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der verstreut weilenden Bischöfe billigt oder frei rezipiert, so daß ein wahrhaft kollegialer Akt zustandekommt.“³³ Pastoral bedeutsam ist das Bild von der „einen“ Kirche in ihrer Verschiedenheit, das hier entworfen wird. „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe mit den Teilkirchen wie mit der Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Bischöfe wie der Gläubigen insgesamt. Die Einzelbischöfe wiederum sind in ihren Teilkirchen sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit. Diese sind nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet, in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche dar, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit.“³⁴ Hier wird die Kollegialität als Strukturprinzip der Gesamtkirche sichtbar. Sie begreift hier alle Gliedgruppen des Mystischen Leibes mit ein: die Bischöfe in Einheit mit dem Papst, die Priester zusammen mit ihrem Bischof, die Gläubigen einer Lokalkirche in Einheit mit ihrem Ortspfarrrer, Einheit in Verschiedenheit, Spontaneität und Vertrauen, Eigenverantwortung und Gehorsam in Liebe: diese Spannungseinheit will das Konzil als bewegende Kraft der Kirche der Zukunft mit auf den Weg geben.

Schl u ß

Damit ist nur ein Teil dessen umrissen, was an dynamischen Elementen in der Konstitution über die Kirche liegt. Diese muß man zusammensehen mit dem umfassenden liturgisch-pastoralen Erneuerungswerk. Zu ihr treten auch noch die beiden Dekrete über den Ökumenismus und die katholischen Ostkirchen hinzu. Die darin geschaffene neue Situation für den katholischen Ökumenismus bedarf einer eigenen ausführlichen Darlegung. Es handelt sich dabei aber nicht um Aussagen, die außerhalb des Bereiches der Kirchenkonstitution liegen. Sie sind vielmehr darin schon vorbereitet. Was die Konstitution über die verschiedenartige Verbundenheit der getauften Nicht-Katholiken mit der Kirche sagt³⁵, enthält schon das Grundsätzliche dessen, was im Dekret über den Ökumenismus für Lehre und Praxis weiter ausgeführt wird.

Was besonders den getrennten Kirchen des Westens am Herzen lag, haben sie erreicht. Auch ihnen wird der Name „Kirche“ nicht verweigert, bei allen Einschränkungen, die gemacht werden³⁶. Mehr von der katholischen Kirche zu for-

³³ Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 22.

³⁴ Ebd. Nr. 23.

³⁵ Ebd. Nr. 15.

³⁶ Dekret über den Ökumenismus, Abschnitt II, Nr. 19. So auch viermal Papst Paul VI. in der Eröffnungsrede zur Dritten Session: Oss. Rom. 14.–15. Sept. 1964, S. 2, Sp. 7.

dern, ginge selbst über die Grundsätze des Ökumenischen Rates hinaus, wie sie zu Toronto und Neu-Delhi formuliert worden sind: „Keine Kirche ist wegen ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat dazu genötigt, jede andere Mitgliedskirche als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes anzusehen.“³⁷ Das Konzil hat die Fenster der Kirche tatsächlich so weit aufgetan, als ihm möglich war.

Was im Dekret „Die Katholischen Ostkirchen“ über die Gottesdienstgemeinschaft gesagt wird, bedeutet für die Zukunft der Einheitsbewegung vielleicht mehr, als man jetzt ahnen kann. Hier ist von der Praxis her die Möglichkeit gegeben, daß sich die Einheit der getrennten Kirchen von den Sakramenten her aufbaut, und vor allem von der innersten Mitte aller Sakramente und Kirchengemeinschaft, der heiligen Eucharistie. Das entspricht der vertieften Schau von der Kirche, wie sie nun in der Konstitution Ausdruck gefunden hat. Das „Jahrhundert der Kirche“ ist mit dem Konzil in eine neue Ära hineingeführt.

ZEITBERICHT

Verfahrensfragen auf dem Konzil – Hilfsorganisationen in Indien

Verfahrensfragen auf dem Konzil

Wer die Ergebnisse der dritten Sitzungsperiode des Konzils, die dogmatische Konstitution über die Kirche und die Dekrete über den Ökumenismus und die katholischen Ostkirchen, unvoreingenommen studiert und mit denen der zweiten Periode, der Konstitution über die Liturgie und dem Dekret über die Massenmedien, vergleicht, wird sich der Einsicht nicht entziehen können, daß die Ergebnisse der dritten Periode weitaus bedeutsamer sind als die der vorhergehenden.

Aber die Freude und die Genugtuung über diese Ergebnisse werden überschattet von einer Reihe von Vorkommnissen während der dritten Sitzungsperiode. Sie haben in der Presse einen lebhaften Widerhall gefunden, der durchaus auch die Stimmung vieler Konzilsväter wiedergab.

Man wird sich nach dieser Sitzungsperiode fragen müssen, ob nicht eine umfassendere sachgerechte und schnelle Information der Presse manches verhindern können und ob nicht eine breitere Information zum Nutzen der Kirche und des Konzils selbst wäre.

Es waren durchweg Verfahrensfragen, die das Ende des Konzils, aber auch schon seinen Verlauf belasteten. Die Kirche ist zwar keine parlamentarische Demokratie; aber auf ihren Konzilen wird

³⁷ Vgl. P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen, in: *Catholica* 18 (1964) 94.

seit alters gut parlamentarischer Brauch geübt: es gibt Rede und Gegenrede, und so erwachsen die Entscheidungen. Nun ist es eine Erfahrung, daß in parlamentarisch vorgehenden Gremien immer dann tiefe Verstimmung entsteht, wenn eine Entscheidung auf dem Weg geschickter Ausnutzung der Geschäftsordnung erreicht wird. Formal mag zwar alles in Ordnung sein, aber es bleibt bei den durch solche Taktik sich überrumpelt Glaubenden ein bitterer Nachgeschmack. Mit Recht sind solche Taktiken verpönt. Der Versuchung solchen Manövrierens sind natürlich alle Teile eines Parlaments ausgesetzt: die Mehrheit, die Minderheit, seine leitenden Organe.

Das Gleiche gilt für das geschickte Ausnutzen von Lücken und Unklarheiten der Geschäftsordnung. Nun ist nicht zu leugnen, daß viele Glieder solcher Gremien die Geschäftsordnung nicht immer ernst genug nehmen. Sie betrachten sie, sofern sie ihre Bestimmungen überhaupt kennen, als lästige oder unwichtige Zwangsjacke, als formales Gerüst. Sie ist jedoch die rechtliche Grundlage jedes ehrlichen Miteinanderredens, und sie sichert damit die Freiheit. Es kommt darum für einen guten Verhandlungsstil alles darauf an, daß die Geschäftsordnung wenig Möglichkeiten zu Manipulationen bietet, daß sie keine gefährlichen Lücken aufweist, daß sie klar ist, daß man immer wieder zur Geschäftsordnung rufen kann. Bei einer solchen Geschäftsordnung unterbleiben dann auch alle Versuche, sie zugunsten einer der Gruppen, meist wohl der Mehrheit, zu ändern.

Leider konnte auf der dritten Sitzungsperiode der Eindruck entstehen, daß mit solchen verpönten Taktiken manövriert wurde. Sollte man nicht die Lücken der bestehenden Geschäftsordnung, das Verhältnis von Präsidium, Moderatoren und Generalsekretariat schließen, um neuen Belastungen für die vierte Sitzungsperiode zu entgehen? Und sollten nicht auch Fragen oder Anträge zur Geschäftsordnung gestellt werden können, die sofort behandelt werden müßten? Das wäre um so wünschenswerter, als die Geschäftsordnung päpstlichen, nicht konziliaren Rechts ist. Jede Manipulation mit dieser Ordnung wirkt sich darum notwendig gegen das Ansehen und die Autorität des Papstes aus.

Eine weitere Schwierigkeit, in die die meisten parlamentarischen Gremien kommen, ergibt sich aus dem Zeitdruck. Es ist für eine geschickte Partei möglich, sich seiner zu bedienen, um zu dem von ihr gewünschten Ergebnis zu gelangen. Gegen Ende einer Sitzungsperiode ist alles froh, daß man dem Ende zusteuert, die Aufmerksamkeit hat nachgelassen, die Nerven sind aufs höchste angespannt. Da ist es möglich, mit dem Zeitdruck zu operieren. So fallen Entscheidungen, über die niemand im Grund froh sein kann.

Es muß darum nicht unbedingt ein Nachteil sein, daß die Vorlage über die Religionsfreiheit zur Abstimmung auf die nächste Sitzungsperiode verschoben wurde. Sie ist noch verbesserungsbedürftig. Und man sollte auch der Minderheit auf dem Konzil zugestehen, daß sie, weil skeptischer, eher Schwächen einer Vorlage sieht als deren Befürworter. Die Idee der Religionsfreiheit, wie sie das Konzil versteht, ist etwas so Wichtiges, daß die Zahl der dafür stimmenden Väter möglichst groß sein sollte. Dieser Gesichtspunkt, daß es für ein Konzil wichtig ist, möglichst große Mehrheiten für seine Dekrete zu gewinnen, hat allgemein Gültigkeit, und in seiner Anwendung besteht zweifellos eine der entscheidendsten Aufgaben des Papstes, der als Haupt des Konzils immer wieder auch die Anliegen der Minderheit berücksichtigen wird. Überhastete Entscheidungen, auch wenn sie dem Trend einer Zeit entgegenkommen, sind selten gute Entscheidungen.

Es ist gewiß nicht leicht, allgemein und im voraus ein Mittel anzugeben, wie eine Versammlung einer solchen Gefahr entgehen könne. Jedes Gremium muß hier seine eigenen Erfahrungen sammeln. Aber es lassen sich doch vor allem zwei Mittel nennen, solcher Gefahr vorzubeugen. Das eine ist eine rechte Planung, die nicht allzu schwer fallen dürfte, wenn die Ausschüsse eine gute Arbeit geleistet haben. Eng damit verbunden ist das zweite: die rechtzeitige und umfassende Information über diese Planung. Leider war diese auf dem Konzil nicht selten mangelhaft, und es konnte geschehen, daß man wenige Tage vor wichtigen Entscheidungen noch nicht wußte, was geplant war. Das sieht nicht gut aus.

Einer der Hauptwerte des Konzils ist die Freiheit der Entscheidung. Bei dem durch die Sache bedingten eigentümlichen Verhältnis zwischen Papst und Generalkongregation liegt eine besondere Schwierigkeit darin, diese Freiheit sowohl für den Papst wie auch für die Konzilsväter zu wahren und auch nach außen hin sichtbar zu machen. Das ist leider in dieser Sitzungsperiode nicht ganz gelungen. Lang diskutierte Texte wurden geändert oder im letzten Augenblick in einem bestimmten Sinn interpretiert, ohne daß die Väter noch die Möglichkeit einer Diskussion hatten. Mögen solche Maßnahmen formal in Ordnung sein, mag der Eingriff oder die Interpretation den ursprünglichen Sinn nicht wesentlich verändern, so wird doch dadurch eine vertrauensvolle Zusammenarbeit gestört.

Weder darf der Papst unter den Druck der Konzilsväter kommen noch diese unter den Druck päpstlicher Maßnahmen. Man kann für die kommende Sitzungsperiode nur wünschen, daß solche Situationen nicht mehr eintreten. Das läßt sich am besten erreichen, wenn beide Seiten rechtzeitig und gut über die jeweiligen Schritte informiert und auf dem laufenden gehalten werden. Ganz ohne institutionelle Sicherungen wird das freilich nicht möglich sein. Dem Papst stehen solche Institutionen zur Verfügung in den verschiedenen Ämtern der Kurie, die loyal seine Wünsche und Anregungen, seine Befehle zu erfüllen haben. Es wäre gar nicht so abwegig, wenn auch die Konzilsväter ihrerseits eine von der Kurie unabhängige Stelle hätten, etwa die Moderatoren, die den Papst laufend von der Arbeit des Konzils unterrichten und so mit ihm in Gedankenaustausch treten können, damit nicht mehr geschehe, was diesmal geschah, daß der Papst eine Vorlage mehr oder weniger empfiehlt, die dann von den Vätern zurückgewiesen wird.

Es ist eine alte Erfahrung, wie wichtig es ist, daß zwischen den maßgebenden Personen menschliche Kontakte und Begegnungen gepflegt werden. Vieles läßt sich auf dieser Ebene leichter regeln und in Ordnung bringen, was nicht mehr in Ordnung gebracht werden kann, wenn es erst einmal „offiziell“ geworden ist. Könnten wir hier nicht einiges von der Welt und von den Nichtkatholiken lernen? Die Kirchenverfassung hat eine rechtliche Seite, die in ihrer eigentümlichen Spannung zwischen Papst und Generalkongregation manche Schwierigkeiten bietet, die rein sachlicher Natur sind und die vielleicht am deutlichsten in der Stellung der päpstlichen Kurie zum Ausdruck kommen. Aber in der Kirche hat der Umgang mit dem Recht auch eine menschliche Seite. Das Recht ist nicht das Höchste in der Kirche, es muß durchformt werden vom Geheimnis der Kirche, von der Bruderschaft in Christus.

Man wird die Vorkommnisse auf der dritten Sitzungsperiode in aller Ruhe prüfen und sich fragen müssen, was getan werden könnte, um das gestörte Vertrauen in der Kirche und in der Christenheit wiederherzustellen. Dabei sollte man nicht einfach mit der Vergesslichkeit der Menschen rechnen. Eine Autorität, die Worte des Bedauerns findet über Vorgänge, die in ihrem Namen geschehen sind, wächst dadurch nur in ihrem Ansehen und gewinnt an Vertrauen.

Man kann hoffen, daß die Geschehnisse auf der dritten Sitzungsperiode eine heilsame Lehre waren. Sie ist um so notwendiger, als die vierte und wahrscheinlich letzte Periode ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringen wird. Der Zeitdruck wird noch größer sein: Einige Entwürfe, vor allem der über die Kirche in der Welt von heute, bedürfen noch intensiver Arbeit und damit langer Vorbereitungszeit. Außerdem sollen sämtliche Verlautbarungen des Konzils aufeinander abgestimmt werden. Und schließlich wird das Konzil auch dafür sorgen müssen, daß die nachkonziliare Arbeit weitergeht.

Es erhebt sich die Frage, ob das alles nicht eine stärkere Konzentration der Leitung sowohl für die Zwischenzeit wie auch für die vierte Sitzungsperiode verlangt. Auf jeden Fall aber sollten alle Anstrengungen gemacht werden, damit der Abschluß des Konzils so ausfalle, daß er die günstigsten Voraussetzungen für die Auswirkungen in der Kirche, für das ökumenische Gespräch und für den Dialog mit der Welt schafft.

Hilfsorganisationen in Indien

Die in Delhi erscheinende Monatsschrift *Social Action* bringt im September 1964 einen Aufsatz *Voluntary Efforts and Equitable Distribution of Food* (Private Aktion bei der Nahrungsmittel-Verteilung). Der Verfasser, S. Santiago, ist ausführender Leiter am Indian Social Institute in Bangalore. Wir geben seine Ausführungen im Auszug.

Die Nahrungsmittel-Verteilung in Indien hat sozusagen drei Phasen: 1. Aufbringung von Nahrungsmitteln aus dem Ausland; 2. Aufbringung von Nahrungsmitteln aus Überschußgebieten in Indien selbst; 3. richtige Verteilung in den Notgebieten.

Für die Aufbringung aus dem Ausland bestehen in Indien mehrere Organisationen. Neben der mit Regierungsmitteln arbeitenden Stelle der UNO (FAO) gibt es private ausländische Organisationen wie Misereor, CARE, CRS, Ford-Stiftung. In Indien selbst sind entstanden: Catholic Charities of India unter der Leitung der indischen Bischofskonferenz, National Christian Council of India (an den Weltkirchenrat angeschlossen) und viele andere unter nicht-christlicher Leitung. Bei all diesen handelt es sich um freiwillige Spenden, nicht um Handelsverträge mit einzelnen Ländern über kommerzielle Einfuhr.

Catholic Relief Services (CRS, Sitz in New Delhi) ist die Agentur von NCWC Washington DC. Die Finanzierung geschieht durch die Sammlung am Sonntag Laetare in allen katholischen Kirchen von USA. Im Rechnungsjahr Juli 1964 bis Juni 1965 importiert diese Agentur 131 065 000 Pfund Nahrungsmittel im Wert von 15 Mill. Dollar plus 3 Mill. Dollar Fracht und verteilt sie an 1 511 282 Notleidende. CRS ist damit das größte private Unternehmen dieser Art in Indien. Die Verteilung geschieht hauptsächlich durch die Organe der katholischen Caritas, aber bei den Empfängern wird hinsichtlich der Religion kein Unterschied gemacht. In erster Linie werden Schulkinder bedacht (Milch, Schulspeisungen).

Die Catholic Charities India (CCI) trat erst 1962 ins Leben. Sie ist das Instrument des indischen Episkopats und dient einstweilen hauptsächlich der Koordinierung der lokalen Wohlfahrtsorganisationen untereinander und mit UNO, CRS und den andern ausländischen Werken wie Misereor (Deutsche Katholiken), CORSO (Neuseeland), EMMAUS (Schweiz).

Bei der Verteilung spielen die Verbraucher-Organisationen (Konsumverbände) eine wichtige Rolle. Diese sind in Indien eine alte Einrichtung und werden von der jetzigen Regierung gefördert. Unser Gewährsmann bedauert jedoch die allzu große Einmischung der Regierung. Konsumverbände sollten nicht für die Bevölkerung organisiert werden, sondern von der Bevölkerung. Besser beurteilt er die sogenannten Getreidebanken (Grain Banks), durch die hauptsächlich der Verschuldung der Landwirte entgegengearbeitet wird und die zwar auch von der Regierung gefördert werden, aber, wie es scheint, der privaten Initiative mehr Spielraum lassen. Auf dem Gebiet der Getreidebanken sind einige katholische Organisationen geradezu führend, vor allem die Ranchi Catholic Co-operative Society in Ranchi (Bihar). Die erst 1888 von P. Konstantin Lievens SJ begonnene Chota-Nagpur-Mission in Westbengalen verdankt ihren raschen Aufstieg den Maßnahmen zum Schutz der unfreien Kleinbauern. (Ranchi wurde 1927 als Diözese errichtet und ist seit 1953 Erzdiozese mit drei Suffraganbistümern.) Auch bei den Getreidebanken ist Misereor hervorragend beteiligt.

Unser Gewährsmann schließt mit einer Mahnung an die Regierung, alles zu tun, um die private, freiwillige Organisationstätigkeit auf dem Gebiet der Nahrungsmittelversorgung zu unterstützen, aber nicht sie zu verdrängen. Er stellt geradezu den Grundsatz auf: „Die private, freiwillige Arbeit der Organisationen und Einrichtungen aller Art ist das Rückgrat für die Entwicklung und Zivilisation. Sie ist entscheidend für den Fortschritt auf diesem Gebiet.“

Entwicklung der Schülerzahlen an weiterführenden Schulen in der Bundesrepublik seit 1950

Das Statistische Bundesamt in Wiesbaden gibt in seinem Bericht „Bevölkerungsstruktur und Wirtschaftskraft der Bundesländer“, Stuttgart 1964 (Kohlhammer), aufschlußreiche Zahlen über Unterricht und Bildung an, die geeignet sind, manche irrige Meinung und manches hartnäckige Vorurteil, das vor allem im Zusammenhang mit einseitigen Darstellungen unserer Bildungssituation vorgetragen wird, zu korrigieren. Der Bericht bringt auf S. 41 einen Überblick über die Entwicklung der Schülerzahlen in öffentlichen und privaten Mittelschulen und Gymnasien (Höheren Schulen) vom Jahre 1950 bis zum Jahre 1963 einschließlich. Diese Entwicklung ist zur Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse und der Anstrengungen, die von den Ländern und ihren Regierungen gemacht worden sind, aufschlußreicher als eine punktuelle Betrachtung, die jeder Betrachter nach seinem Belieben zu einem für seine Thesen günstigen Zeitpunkt ansetzen kann. Uns interessieren hier nicht die absoluten Zahlen, sondern lediglich die Schülerzahlen auf je 10 000 Einwohner.

Dabei ergeben sich für die Flächenstaaten und die Stadtstaaten sehr unterschiedliche Entwicklungen. Im allgemeinen ist man geneigt anzunehmen, daß die Stadtstaaten und die stark industrialisierten Flächenstaaten der Bundesrepublik für die Bildung der Kinder besonders günstige Voraussetzungen böten. Landwirtschaftlich orientierte Länder dagegen könnten ihren Kindern ähnliche Möglichkeiten nicht bieten. Daß diese allgemeine Annahme nicht zutrifft, wurde schon früh durch das gut entwickelte Mittelschulwesen in Schleswig-Hol-

stein belegt. Schleswig-Holstein steht auch heute noch im Mittelschulwesen an der Spitze der deutschen Länder. Als besonders „unterentwickelt“ galten bislang die Länder Bayern, Rheinland-Pfalz, Saarland und Nordrhein-Westfalen. Ihnen wurde dann auch noch nachgesagt, sie seien überwiegend katholisch und fast ununterbrochen von der CDU regiert. Die Stadtstaaten, Hessen und Niedersachsen galten dagegen als schulisch hochentwickelte Länder, und es wurde darauf hingewiesen, daß sie fast ununterbrochen von der SPD regiert worden seien.

Welche Aufschlüsse gibt nun der Bericht des Statistischen Bundesamtes? Die Berichter geben nur Zahlen und enthalten sich jedes Kommentars. Außerdem lassen sie die Bevölkerungsbewegung innerhalb der einzelnen Länder (d. h. für uns die Unterschiede in den Geburtsjahrgängen) unberücksichtigt.

Betrachten wir zunächst die Entwicklung bei den Mittelschulen. Hier wie bei den Gymnasien beginnen die Berichte mit dem Jahr 1950, in dem sich die Schulverhältnisse einigermaßen stabilisiert hatten und Statistiken erst möglich wurden. Schleswig-Holstein liegt, wie schon gesagt wurde, in den Mittelschulen mit 153 Schülern je 10 000 Einwohnern immer noch an der Spitze, hat seit 1950 (78) seine Schülerzahl auch fast verdoppeln können, seit 1957 (172) aber ständig abgenommen und 1963 seinen tiefsten Stand erreicht. Es wird oft darauf hingewiesen, daß Schleswig-Holstein das Land mit dem geringsten Bruttosozialprodukt je Kopf der Bevölkerung sei und sein gutes Schulwesen eine um so höhere Bewunderung hervorrufen müsse. Auch das trifft inzwischen nicht mehr zu. Rheinland-Pfalz liegt 1963 an letzter Stelle. Zudem hat Schleswig-Holstein seit 1950 die größte Zuwachsrate in der Bundesrepublik zu verzeichnen (vgl. den gleichen Bericht S. 146/47). Seit 1950 haben die absoluten und relativen Schülerzahlen zwar in allen Ländern der Bundesrepublik zugenommen. Seit 1957 stellen wir bei einigen Ländern (bei geringfügigen Schwankungen) Abnahme, bei anderen (wiederum bei geringfügigen Schwankungen) Zunahme der

Schüler fest. Länder mit Abnahme der Schülerzahl an Mittelschulen je 10 000 Einwohner sind: Schleswig-Holstein von 172 (1957) auf 153 (1963), Niedersachsen von 118 (1957) auf 117 (1963), Hamburg 101 (1957) auf 70 (1963), Bremen von 121 (1957) auf 107 (1963), Berlin von 121 (1957) auf 88 (1963). Länder mit Zunahme sind: Nordrhein-Westfalen von 70 (1957) auf 82 (1963), Rheinland-Pfalz von 20 (1957) auf 37 (1963), Baden-Württemberg von 30 (1957) auf 48 (1963), Bayern von 43 (1957) auf 63 (1963), Saarland von 21 (1957) auf 45 (1963). Das Bundesgebiet hat im gleichen Zeitraum von 68 (1957) auf 83 (1963) zugenommen. Hessen hat für das Jahr 1963 eine andere Schulgruppierung vorgenommen, ist aber auch von 50 (1957) auf 47 (1962) abgesunken. Da man nicht annehmen kann, daß die Geburtenfreudigkeit der einzelnen Länder sehr große Unterschiede aufweist, kann man die jeweilige Entwicklung nur auf unterschiedliche Anstrengungen der Länder zurückführen. Dabei sind vor allem die erstaunlichen Erfolge von Rheinland-Pfalz, Bayern und dem Saarland bemerkenswert. Der konstante Anstieg in der Bundesrepublik ist vor allem diesen Ländern, aber auch Nordrhein-Westfalen zu danken. Dabei liegen die ersten drei Länder unter dem Bundesdurchschnitt des Bruttosozialproduktes je Kopf der Bevölkerung, Nordrhein-Westfalen nur geringfügig darüber.

Wie ist die Entwicklung auf den Höheren Schulen? Auch da stellen wir eine Zu- und Abnahmebewegung innerhalb der einzelnen Länder und des gesamten Bundesgebietes fest. Die Zahlen zeigen zunächst, daß das höhere Schulwesen in der Bundesrepublik bedeutend besser ausgebaut ist als das Mittelschulwesen. Das ist um so erstaunlicher und auch bedauerlicher, als für die Mittelschulen breitere Schülerschichten in Frage kommen als für die höheren Schulen. Lag der Bundesdurchschnitt der Mittelschüler auf je 10 000 Einwohner 1963 bei 83 Schülern, so der der Höheren Schulen 1963 bei 152, war also fast doppelt so stark. Das Mittelschulwesen ist in den letzten Jahren besonders gepflegt worden und hat infolgedessen auch die höchste Zuwachsrate. Es ist seit 1957 ständig gewach-

sen, von beträchtlichen Abnahmen in einzelnen Ländern, die aber durch die Zunahmen in anderen ausgeglichen werden konnten, abgesehen.

Bei den Höheren Schulen liegen die Verhältnisse wesentlich anders. Die Zahl der höheren Schüler je 10 000 Einwohner hat im Bundesgebiet von 159 (1957) auf 152 (1963) ständig abgenommen, in einigen Ländern sogar beträchtlich. Zunächst die Länder mit Abnahme der Schülerzahl je 10 000 Einwohner: In Schleswig-Holstein nahm die Zahl der höheren Schüler je 10 000 Einwohner ab von 172 (1957) auf 141 (1963), in Niedersachsen von 150 (1957) auf 137 (1963), in Nordrhein-Westfalen von 150 (1957) auf 147 (1963), in Hessen von 186 (1957) auf 162 (1963), in Baden-Württemberg von 181 (1957) auf 168 (1963), in Bayern von 157 (1957) auf 145 (1963), in Hamburg von 151 (1957) auf 124 (1963), in Bremen von 163 (1957) auf 160 (1963), in Berlin von 158 (1957) auf 113 (1963), im Bundesdurchschnitt von 159 (1957) auf 152 (1963). Die Länder mit der stärksten Abnahme an höheren Schülern je 10 000 Einwohner sind also von 1957 bis 1963: Berlin (- 45), Schleswig-Holstein (- 31), Hamburg (- 27), Hessen (- 24). Dann folgen erst mit beträchtlichem Abstand Niedersachsen und Baden-Württemberg mit - 13. Die geringste Abnahme haben Nordrhein-Westfalen und Bremen mit je - 3 zu verzeichnen. Ganz erstaunlich groß ist die Abnahme der höheren Schüler und der Mittelschüler in Berlin.

Nur zwei Länder der Bundesrepublik zeigen eine ganz erhebliche Zunahme an höheren Schülern: das Saarland von 130 (1957) auf 153 (1963) und Rheinland-Pfalz sogar von 143 (1957) auf 173 (1963). Die Zunahme an der Saar betrug also 23, die in Rheinland-Pfalz sogar 30. Dieser schulische Erfolg ist um so bewundernswerter, als beide Länder in den Mittelschulen zu ähnlichen Erfolgen gekommen sind. Auch die Zahlen von Nordrhein-Westfalen sprechen sehr für die erfolgreichen Bildungsbemühungen dieses Landes. War dort im Berichtszeitraum schon eine Aufwärtsentwicklung im Mittelschulwesen festzustellen, so ist das Absinken bei den höheren Schülern im Vergleich zu anderen Ländern und zum Bundes-

durchschnitt sehr gering. Unter dem Bundesdurchschnitt 1963 (152 höhere Schüler je 10 000 Einwohner) liegen also Berlin mit 113, Hamburg mit 124, Niedersachsen mit 137, Schleswig-Holstein mit 141, Bayern mit 145, Nordrhein-Westfalen mit 147. Über dem Bundesdurchschnitt liegen 1963 das Saarland mit 153, Bremen mit 160, Hessen mit 162, Baden-Württemberg mit 168, und an der Spitze mit 21 über dem Bundesdurchschnitt liegt Rheinland-Pfalz mit 173.

Die Gründe für die Entwicklung im allgemeinen und spezifiziert für die einzelnen Länder anzugeben, ist äußerst schwierig. Gewiß wird die Jahrgangsstärke eine Rolle spielen. Sie kann die unterschiedliche Bewegung aber nicht allein erklären, zumal die Differenzen der Jahrgänge in den Ländern nicht so erheblich sind, daß sie die Unterschiede in den Schularten erklären könnten. Die Zahlen zeigen überdies, daß gewisse Vorstellungen eines Bildungsgefälles innerhalb der Länder der Bundesrepublik offensichtlich falsch sind und manche schriftliche und mündliche Aussagen darüber nicht nur an Verantwortungslosigkeit, sondern sogar an Demagogie grenzen.

Vielfach wird darauf hingewiesen, daß zu einer genaueren Beurteilung der Schulentwicklung das Bruttosozialprodukt je Landeseinwohner berücksichtigt werden müsse. Aber gerade hier zeigt sich, daß die Länder mit geringerem Bruttosozialprodukt je Einwohner bedeutend größere schulische Erfolge gehabt haben als andere. Rheinland-Pfalz steht mit dem Index 78,7 1963 an letzter Stelle der deutschen Bundesländer (Bundesdurchschnitt 100. Die Zahlen sind der Aufstellung auf Seite 146/47 der gleichen Veröffentlichung entnommen). Auch Bayern und das Saarland liegen beträchtlich unter dem Bundesdurchschnitt (Saarland 87,5, Bayern 89,7), wohingegen Hamburg mit 172,8 bei weitem an der Spitze liegt und dem nächstliegenden Land Bremen (125,5) um gute 47 Punkte voraus ist. Es bleibt abzuwarten, wie und wo sich neuere schulpolitische Maßnahmen zur Förderung unseres Bildungswesens in den nächsten Jahren auswirken werden.

Karl Erlinghagen SJ

Zum Problem der Studienförderung

Ob das lang beratene, von den Parteien gewünschte und von den Ländern in seiner Konzeption angegriffene Gesetz über Ausbildungsbeihilfen noch in dieser Legislaturperiode des Bundestages verabschiedet werden kann, ist mehr als zweifelhaft. Die Verbände der Jugend, namentlich der Bundesjugendring und die Arbeitsgemeinschaft für Jugendpflege und Jugendfürsorge, haben sich dafür eingesetzt, daß zur praktischen Verwirklichung der im Grundgesetz festgelegten freien Berufswahl ein einheitliches, umfassendes Ausbildungsbeihilfenrecht geschaffen wird, das möglichst gleiche Startchancen für den bildungsmäßigen Aufstieg des einzelnen jungen Menschen sichert und nicht an den Einkommensgrenzen des Bundessozialhilfegesetzes orientiert ist. Die umgehende Vorlage eines Entwurfs und die baldige Verabschiedung des Gesetzes ist schon oft gefordert worden.

Wie kompliziert das gesamte Stipendien- und Ausbildungswesen von Bund und Ländern ist, ergibt sich aus dem Grundwerk von Brade und Tupetz (Verlag Hochschuldienst) über das Recht der öffentlichen Ausbildungsförderung.

Ein Problem ist immer noch völlig ungeklärt, in welcher Weise die Förderung der Ausbildungsgänge auch die Hochschulausbildung umfassen soll. Gerade hier offenbaren sich die Unterschiede in den Auffassungen. Wenn das Gesetz über Ausbildungsbeihilfen nur ein soziales Hilfsgesetz werden soll, darf es nur die Ausbildung in den anerkannten Lehr- und Anlernberufen, auch die Ausbildung in Berufsfachschulen und in den Praktika, die vor dem Eintritt in eine solche Fachschule abgeleistet werden müssen, umfassen. Wenn man aber die Frage der Förderung der Hochschulausbildung mit aufgreift, wird der Charakter eines Sozialgesetzes verlassen, selbst wenn bei Bemessung der Ausbildungsbeihilfen allein wirtschaftlich-fürsorgereische Maßstäbe anzulegen sind.

In diesem Punkte unterscheiden sich auch die bisher bekannten Entwürfe, von denen namentlich die Entwürfe des Jugendaufbauwerkes und der SPD-Fraktion bekannt geworden sind.

Die Regierung wird voraussichtlich nur die nicht-wissenschaftlichen Hochschulen in die Förderung einbeziehen, für die Gewährung von Ausbildungsbeihilfen zum Besuch wissenschaftlicher Hochschulen aber eine besondere Regelung vorsehen. Diese spezielle Regelung wird Landessache bleiben, weil damit eine Frage der Kulturhoheit der Länder angeschnitten ist.

Der SPD-Entwurf (Drucksache IV/415 des Bundestages, vom 17. 5. 1962) sieht vor, daß in solchen Fällen nur Studiendarlehen gewährt werden sollen: Bei Ausbildung an einer wissenschaftlichen oder anderen Hochschule, einer pädagogischen Ausbildungsstätte oder an einer Ingenieur-Schule soll sich der Auszubildende in den für den Studiengang festgelegten letzten zwei Semestern innerhalb angemessener Grenzen durch Aufnahme von zinslosen Darlehen an der Deckung der Ausbildungskosten beteiligen. Das entspricht im wesentlichen dem Honnefer Modell. Die Rückzahlungsbedingungen sollen so gestaltet werden, daß eine spätere Familien- und Existenzgründung nicht beeinträchtigt wird.

Die Frage geht aber nicht so sehr um die Gestaltung oder Neugestaltung des Honnefer Modells als vielmehr grundsätzlich darum, ob überhaupt für das Studium an einer Hochschule die Gesetzgebung des Bundes oder der Länder zuständig ist. Die kulturpolitische Auseinandersetzung über den Rahmen eines solchen Ausbildungsbeihilfengesetzes ist wahrscheinlich schwieriger, als man sich gemeinhin vorstellt. Man kann danach fragen, ob die „Verwirklichung eines menschenwürdigen Daseins“, wie sie einem Sozialgesetz vorgezeichnet sein muß, an der Erreichung der Mittleren Reife oder an der Universitätsausbildung gemessen werden kann. Man kann auch betonen, daß einmal eine Grenze der Fürsorge und Sozialhilfe erreicht ist und daß dann das weite Feld der Kulturpolitik beginnt. Mit anderen Worten: Ist die Förderung der Hochschulausbildung noch eine Frage der allgemeinen Fürsorge (Sozialhilfe) oder ein Problem der Kulturpolitik? Man könnte sehr wohl daran denken, zunächst einmal kulturpolitische Gesetze der Länder abzuwarten, weil eine Vordringlichkeit für ein

Ausbildungsbeihilfengesetz allgemeiner Art noch nicht besteht, zumal da noch immer eine Kategorienförderung, d. h. eine Förderung einzelner Gruppen der Bevölkerung, die durch Krieg und Nachkriegszeit geschädigt sind, gewährleistet ist und da das Bundessozialhilfegesetz vorläufig die noch bestehenden Lücken schließt.

Auf der anderen Seite muß man darauf hinweisen, daß nun einmal jedem jungen Deutschen feierlich das Recht zugesichert ist, eine seiner erkennbaren Eignung und Neigung entsprechende Ausbildung und Bildung zu erhalten. Dieser Grundsatz ist im § 1 des Jugendwohlfahrtsgesetzes enthalten. Er fand sich bereits in der Weimarer Verfassung. Die Vereinheitlichung der Leistungen für die Ausbildung, die Beseitigung eines unerwünschten „Gefälles“, ist gleichfalls geboten.

Vorerst aber, bevor die Grundsatzfragen zwischen Bund und Ländern geklärt sind, wird mit dem bisherigen Recht weitergearbeitet werden müssen. Von besonderer Bedeutung ist das Honnefer Modell, das nach einem Beschluß der Ständigen Konferenz der Kultusminister auf der 100. Sitzung im März 1964 im Sinne einer Neuordnung der Studienförderung reformiert werden soll.

Nach den bisherigen Bestimmungen erhalten die Studenten, die die Voraussetzungen dafür erfüllen, bis zu einer festgelegten Höchstförderungsdauer Stipendien und in den beiden letzten Semestern zinslose Darlehen und Stipendien nebeneinander (im Verhältnis 50 : 50). Es war vorgeschlagen worden, die Darlehensgewährung auf den Studienanfang zu verlegen und Stipendien erst dann zu gewähren, wenn der Student bereits einen bestimmten Höchstbetrag an Darlehn erhalten hat, wobei nach bestandnem Examen das Darlehn nachträglich zur Hälfte in ein Stipendium umgewandelt werden sollte. Dagegen hat sich der Verband Deutscher Studentenschaften gewandt, weil nach seiner Ansicht die beginnende Studienzeit für den Studenten der ungünstigste Zeitpunkt für eine Darlehnsaufnahme ist. Gerade dadurch könne – meinte man – die „gleiche Ausbildungschance“, die man erstrebte, wieder vereitelt werden, weil der Entschluß zum Studium dann allein unter

finanziellen Erwägungen stände. Diese Gedankengänge treffen sicherlich zu: Das allgemeine Wagnis eines Studiums darf auch für die bedürftigen Studenten nicht in Frage gestellt werden. Gleiche Startchancen würden ihnen versagt, wenn man ihnen das volle finanzielle Risiko des Studiums in der Anfangszeit zumutete, wenn sie noch nicht die Gelegenheit gehabt haben, ihre Eignung für ein bestimmtes Studium zu erproben.

Unter diesen Erwägungen hat die Kultusminister-Konferenz beschlossen, die Studenten in den beiden ersten Semestern durch Stipendien zu fördern und vom dritten Semester an den Förderungsbetrag in Form eines Stipendiums von 60 % und eines zinslosen Darlehns in Höhe von 40 % zu gewähren. Wenn der Darlehnsbetrag eine Höhe von DM 2500,- erreicht hat, soll bis zur landesmäßig festgelegten Höchstförderungsdauer ein weiteres Stipendium gewährt werden. Die Rückzahlungspflicht des gegebenen Darlehns ist so gedacht, daß das Gesamtdarlehn nur noch DM 1500,- betragen, also um den überschießenden Betrag gekürzt werden soll, wenn die Abschlußprüfung bestanden ist.

Nach den Förderungsrichtlinien werden die Mittel geeigneten Studenten gewährt, die einer wirtschaftlichen Hilfe bedürfen. Das ist der Fall, wenn der Student – in zumutbaren Grenzen – weder allein noch mit Hilfe seiner Eltern oder sonstigen Unterhaltsverpflichteten die Kosten für das Studium aufbringen kann. Dabei beträgt die zumutbare Leistung der Unterhaltsverpflichteten 50 % des eine bestimmte Freigrenze übersteigenden Teils des Nettoeinkommens. Diese Jahresfreibeträge sollen nun erhöht werden; sie sollen beispielsweise für die Eltern des Studenten jährlich DM 8400,- betragen, wobei für jedes unversorgte Kind ein weiterer Freibetrag von DM 2640,- hinzukommt. Diese Erhöhung der Freibeträge soll dazu führen, daß mindestens 20 % der Studenten eine solche Förderung erhalten können (während bisher die Förderungsquote an allen Wissen-

schaftlichen Hochschulen der Bundesrepublik durchschnittlich nur 14,4 % betrug).

Auch die Förderungsbeträge (von DM 195,- bis DM 245,-) sollen neu gestaltet werden; sowohl in der Anfangs- wie in der Hauptförderungszeit soll die Grenze der Förderungsbeträge DM 250,- mtl. betragen.

Auch die Finanzierung des Honnefer Modells wird von Bund und Ländern neu überlegt. Seit 1957 werden die Mittel gemeinsam von Bund und Ländern aufgebracht, wobei der Anteil des Bundes zwei Drittel und der Länderanteil ein Drittel (unter Einschluß des Gebührenerelasses) beträgt. Die Länder haben aber in Wirklichkeit mehr als ein Drittel aufgebracht, weil der Bund nur bis zum tatsächlichen Bedarf aufstockte. Nach einem vorgesehenen Verwaltungsabkommen zwischen Bund und Ländern zur Förderung von Wissenschaft und Forschung sollen die Haushaltsmittel für die Durchführung des Honnefer Modells (und Verwaltungskosten des Deutschen Studentenwerks) je zur Hälfte durch den Bund und die Länder bereitgestellt werden. Insoweit ist aber das letzte Wort noch nicht gesprochen, wenn auch bereits der Haushaltsausschuß des Bundestages der Neuordnung zugestimmt und die Finanzminister-Konferenz ihr Einverständnis gegeben hat.

Schon an dieser Neuregelung wird man erkennen, daß wohl im Ernst nicht daran gedacht ist, die Förderung der Hochschulstudien in ein allgemeines Ausbildungsbeihilfengesetz einzu beziehen. Man wird also die Trennung zwischen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Hochschulen im Blick auf die Förderung der Studenten vorerst beibehalten.

Das dürfte aber nicht entscheidend sein; es kommt einzig und allein darauf an, daß man in einer großzügigen Weise einen Rechtsanspruch auf Ausbildungsförderung gewährt, der allein dazu angetan ist, jungen Deutschen „gleiche Startchancen“ zu geben und das im Volke noch nicht ausgeschöpfte Begabungspotential an die richtige Stelle zu bringen.

Walter Becker

BESPRECHUNGEN

Eucharistie 1 Kor 11, 24 f. und Lk 22, 19 zu der Übersetzung: „Machet dies (Mahl) zu meinem Erwähnungsmahl!“, was ja auch in den Worten ausgesprochen ist: „So oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, werdet ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt.“

A. Brunner SJ

Religionsgeschichte

Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. v. H. W. HAUSSIG. Teil II: Das alte Europa. Lief. 5 u. 6. Stuttgart: Ernst Klett. 322 S.

Die beiden Lieferungen behandeln die Mythologie der Germanen, Kelten, Slaven, Ungarn und Finnen. Die Anordnung ist die gleiche wie im 1. Band, zuerst ein allgemeiner Überblick mit den allgemeinen Literaturangaben, dann in alphabetischer Anordnung die einzelnen Mythen und Namen mit der Spezialliteratur. Bei den hier behandelten Völkern sind die schriftlichen Quellen spärlich und meist spät. So mußte hier die Archäologie stärker herangezogen werden; deren wichtigste Zeugnisse sind auf den beigefügten Bildtafeln wiedergegeben.

A. Brunner SJ

Die Religionen Indiens III. A. BAREAU: Der indische Buddhismus. W. SCHUBRING: Der Jinismus. Chr. v. FÜRER-HAEMENDORF: Die Religionen der Primitivvölker. Stuttgart: Kohlhammer 1964. VI, 302 S. (Die Religionen der Menschheit Bd. 13) Lw. 34,-.

Zwei Drittel des vorliegenden Bandes sind der Geschichte des Buddhismus in Indien gewidmet. Nach einer kurzen Darstellung der religiösen Welt Indiens am Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. berichten die einzelnen Kapitel über den Urbuddhismus, den alten Buddhismus des Mahayana und den Tantrismus. Jedes Kapitel ist aufgeteilt in Geschichte, Literatur, Lehre, Gemeinschaft. Es folgen noch zwei Kapitel über die Geschichte und das Überleben des alten Buddhismus in Südostasien und über die Erforschung des indischen Buddhismus. Der Verf. hat ein ungeheures Material in diese Seiten zusammengedrückt, und es ist wohl nichts Wesentliches ausgelassen. Die Darstellung ist im einzelnen flüssig und verständlich; aber wegen der Fülle des Stoffes wird das Werk an manchen Stellen eher zu einem Nachschlagewerk als zu einem Lesebuch. – Der Jinismus ist ungefähr gleichzeitig entstanden wie der Buddhismus. Er ist aber nie zur Weltreligion geworden, noch hat er außerhalb Indiens Fuß fassen können. Er ist bekannt durch seine puritanische Strenge. – Schließlich gibt es in schwer zugänglichen und armen Gegenden Indiens noch Primitivvölker. Sie sind unter sich sehr verschieden. Sie werden hier in Jäger- und Sammlerstämme, in Rodungsfeldbauern und höhere Bodenbauern eingeteilt. Vielfach findet man bei ihnen den Glauben an einen Hochgott, der aber neben den vielen Göttern und Geistern wenig Beachtung findet und kaum einen Kult hat; jedoch zaubert man nie mit ihm. Magie ist hier überhaupt sehr selten, wie auch ein Prinzip des Bösen unbekannt ist. Weit verbreitet ist das Primitivopfer, das Früchte und Tiere erst dem Gebrauch durch den Menschen freigibt. Gebete

DE BOER, P. A. H.: *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments.* Stuttgart: Kohlhammer 1962. 76 S. Br. 18,-.

Eine Prüfung der verschiedenen Stellen, in denen die Wurzel z-k-r als Verbum oder Substantiv erscheint, ergibt, daß die Grundbedeutung nicht „erinnern“, „gedenken“ ist, sondern „erwähnen“, „nennen“, im Kausativstamm: „bewirken, daß eine Nennung stattfindet“, „proklamieren“. Wird Vergangenes erwähnt, so nicht, um bei ihm als Vergangenen zu verweilen, sondern um durch die Vergegenwärtigung etwas jetzt zu bewirken. Diese Wirkung nennt der Verf. wohl zu Unrecht magisch; denn Worte bewirken doch in vielen Fällen etwas, indem sie den Hörer beeinflussen. Diesen Einfluß faßt primitives Denken stark substanzhaft auf, und dies soll das Wort magisch wohl ausdrücken. Die Bedeutung der gleichen Wurzel in andern semitischen Sprachen bestätigt die angegebene Bedeutung. Entsprechend kommt der Verf. für den Wiederholungsbefehl der

und Riten sind von der größten Einfachheit und Unmittelbarkeit und verraten wenig Scheu und Angst vor dem Göttlichen. A. Brunner SJ

Der Koran. Übers. von Rudi PARET. 1. Lfg. Sure 1-8, 28. Stuttgart: Kohlhammer 1963. 144 S. Br. 15,-.

Diese neue Übersetzung des Koran, von der die erste von vier Lieferungen vorliegt, verfolgt das Ziel, einen dem Original möglichst getreuen und den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Text zu bieten, der aber doch gut lesbar und verständlich sein soll. Dieses Ziel ist erreicht worden. Ausgesprochene Semitismen sind durch einen gleichbedeutenden Ausdruck wiedergegeben. Wo mehrere Übersetzungen möglich sind, werden die andern in den Anmerkungen wiedergegeben. Ist der Text nicht sicher oder muß sich die Übersetzung der Verständlichkeit wegen von dem arabischen Text etwas weiter entfernen, wird das Arabische in Umschrift beigelegt. So besitzt man mit dieser Ausgabe einen zuverlässigen und zugleich verständlichen deutschen Text dieser grundlegenden Urkunde des Islam. A. Brunner SJ

dabei muß eines besonders vermerkt werden: wie bei Nietzsche findet man bei M. oft einen gewissen Gegensatz zwischen der klassischen Zucht der Form und der dargebotenen inhaltlichen Ansicht. Nietzsche feilte an einer Seite Prosa wie an einer Bildsäule, liebte aber im Inhalt manchmal den dionysischen Rausch mehr als die apollinische Klarheit, mehr die Emotion als den Logos. So hat M. eine merkwürdige Vorliebe für das Chthonische, Erdhafte, für den Abstieg zu den Müttern, und findet ihre Symbole allüberall, sogar in der Peterskirche. Und insofern scheint er uns einseitig zu sein und sich dem teilweise zu entziehen, was wir für den Genius der Mittelmeerkultur halten, als sie auf ihrer Scheitelhöhe stand. Er hätte auch eine historische Erscheinung nicht nur nach dem Zeugnis eines einzelnen, der verärgerter Parteigänger ist, beurteilen dürfen. So hätte er dem Urteil Petrarca über Avignon kritischer gegenüberstehen müssen; denn P. schleuderte seine starken Verdammungsworte erst, als seine Pfründengier von der Kirche nicht befriedigt worden war. G. F. Klenk SJ

CHARLES-PICARD, Gilbert: *Nordafrika und die Römer.* Stuttgart: Kohlhammer 1962. 319 S. Lw. 24,80.

Nordafrika ist in geschichtlicher Zeit zweimal politisch zu Europa geschlagen worden, und kulturell war es, wenn man die hellenistische Zeit des östlichen Nordafrika mitrechnet, dreimal einer einschneidenden Formung durch Europa ausgesetzt. Die letzte dieser Perioden geht, was die politische Herrschaft betrifft, in unseren Tagen zu Ende, die kulturell-zivilisatorische Einflußnahme dauert noch an.

Wenn man die europäischen Zeitabschnitte Nordafrikas miteinander vergleicht, kann man unschwer feststellen, daß der römische am erfolgreichsten war. In Mauretanien, Numidien, in Karthago und seinem Hinterland, in Tunesien und Tripolitanien gewinnt Rom Land und Leute nicht nur für seine Staatsidee, sondern auch für seine Sprache und Bildung in einem Maß, das weit über den kolonialen Stand hinausführt. Zumal die Africa Proconsularis wird zum vollwertigen Bestandteil nicht nur des Reiches, sondern des lateinisch-westlichen Kulturraumes. Sie nimmt nicht nur das ganze römische Patrimonium bürgerlicher und bildender Lebensideale und -formen auf, sondern paßt es auch

Geschichte

MÜHLBERGER, Josef: *Das Ereignis der 3000 Jahre.* Aufzeichnungen von Reisen nach Malta, Sizilien, Kalabrien, Apulien, Korsika, durch die Provence und an die Loire. Nürnberg: Glock und Lutz 1964. 374 S. Lw. 19,80.

M. spricht von diesen Jahrtausenden nicht nach der Art eines Geschichtsprofessors, d. h. nicht systematisch. Er richtet von einem bestimmten Punkt aus, z. B. von den Kaisergräbern im Dom zu Palermo oder von „den goldenen Ähren von Syrakus“ aus, den Lichtkegel seiner forschenden Betrachtung über einen schmalen Ausschnitt der Geschichte und läßt an ihm die Geister lebendig werden, die diesen Ausschnitt in verschiedenen Epochen gestaltet und bewohnt haben. Und so führt er den Leser dazu, im Teil das Wesen des Ganzen zu entdecken.

Freilich gelingt das nicht überall gleich gut, weniger in Südfrankreich als in Italien. Und

der nordafrikanischen Eigenart an, schmilzt es ein und antwortet auf die Befruchtung mit einem eigenen schöpferischen Beitrag zur lateinischen Kultur. Was Römisch-Afrika noch für die spätere europäische Geistesgeschichte bedeutet, lassen zwei Namen beispielhaft aufklingen: Tertullian und Augustin.

Wodurch hat Rom diese Erfolge errungen? „Die Umbildung der libyco-punischen Bevölkerung . . .“ ist „keine Folge von administrativem oder militärischem Zwang“, sondern „das Ergebnis eines Einflusses freier, entschlossener Menschen, die es verstanden, andere Bevölkerungsgruppen organisch einzugliedern“ (41). Diese Eingliederung „erstickte die Originalität der durch sie beeinflussten Gemeinschaften keineswegs“ (218). Dieses günstige Urteil muß allerdings durch ein anderes eingeschränkt werden: Die Römer hatten kein Verständnis für die wirklich beachtenswerte punische Literatur. Griechen und Römer waren nicht gewillt, fremde Sprachen und Kulturen gelten zu lassen (223).

G. F. Klenk SJ

TAESCHNER, Franz: *Geschichte der arabischen Welt*. Stuttgart: Kröner 1964. 252 S. Lw. 13,50.

Die Ereignisse im Vordern Orient haben die Aufmerksamkeit wieder auf die arabische Welt gelenkt. Manches wird besser verständlich, wenn man deren Geschichte kennt. In leicht lesbarer Form wird diese hier von einem Fachmann erzählt. Nach einer Einführung in das Land und seine Bewohner wird die vorislamische Geschichte dargestellt, dann die Entstehung und Ausbreitung des Islam, der Höhepunkt der arabischen Kultur, die Eingliederung in das Osmanische Reich, schließlich kurz Zerfall und Niedergang von Kultur und Reich, deren Anlaß die Entdeckung des Seeweges nach Indien war, durch die den Arabern die Vermittlung des Handels und der damit verbundene Reichtum entzogen wurden. In einem letzten Kapitel berichtet Fritz Steppat über die heutigen arabischen Staaten und ihre Einstellung zur arabischen Einheit und zum Nationalismus.

A. Brunner SJ

PETERS, Richard: *Die Geschichte der Türken*. Stuttgart: Kohlhammer 1961. 223 S. Brosch. 4,80.

R. Peters ist sowohl seinem Bildungsgang als auch seinen persönlich erworbenen Erfahrungen

nach in jeder Hinsicht zuständig, eine Geschichte der Türkei zu schreiben, die nicht nur von einem breiten Leserkreis, sondern auch von Fachhistorikern Beachtung verdient. Ursprünglich stark in der Geschichtsphilosophie beheimatet (Werke über Giambattista Vico, Übersetzungen von Benedetto Croces Geschichte Europas im 19. Jahrhundert), zeigt er sich als Geschichtsschreiber von geübtem Blick für das Wesentliche. Der schriftstellerischen Darstellung kommt es zugute, daß sich der Verf. seit einigen Jahrzehnten führend als Zeitungsberichterstatte betätigt (z. B. zehn Jahre in Italien und zehn Jahre in der Türkei).

Es ist erst die moderne europäische nationale Türkei, die das Bedürfnis hat, ihre Früh- und Vorgeschichte möglichst weit zurück zu datieren. Sie bemüht sogar die Sumerer für sich, von Attila, Dschingis Kan und Timurlenk ganz zu schweigen. P. kommt diesem Bedürfnis entgegen. Die engere türkische Geschichte beginnt dann mit „dem Erscheinen der Osmanen auf der Weltbühne“ im 13. Jahrhundert. Das Vordringen der osmanischen Türken bedeutet ein Zurückdrängen von Byzanz und schließlich dessen Eroberung. P. urteilt zutreffend, daß das oströmisch-byzantinische Reich schon im Jahre 1204 durch den Kreuzfahrersturm tödlich geschwächt worden war. Im übrigen scheint er uns jedoch das Ereignis von 1453 nicht richtig zu deuten, wenn er mit diesem Datum das Osmanenreich eine europäische Macht werden läßt, sofern damit mehr als eine geographische Tatsache ausgesagt werden soll. Uns will scheinen, daß P. hier die säkularisierten Begriffe des 20. Jahrhunderts an eine Epoche anlegt, auf die sie nicht passen. Das Europa des 15., 16. und 17. Jahrhunderts hat die Türken keineswegs als Erben „des römisch-griechisch-christlichen Ostreiches“ aufgefaßt, sondern als dessen Totengräber und als Todfeind Europas. Wir müssen diese Auffassung respektieren, weil damals zur Wesensbestimmung des Europäischen unabdingbar der christliche Glaube gehörte. Man empfand den türkischen Vormarsch auf europäischem Boden nicht nur als Bedrohung der bisherigen politischen Ordnung, sondern des europäischen Geistes schlechthin. P. kann von Vico und Croce und K. Breysig her die europäische Eigenart jener Jahrhunderte wohl kaum gebührend einschätzen. Zu bemerken wäre noch, daß es einen Kaiser von Österreich erst seit 1804 gibt, und daß die neueste Geschichte der Türken weit weniger erfreulich ist, als der Verf. anzunehmen scheint.

G. F. Klenk SJ

Philosophie

PFEIL, Hans: *Das platonische Menschenbild, aufgezeigt an Platons Mythen*. Mit Beifügung ausgewählter Platon-Texte. Aschaffenburg: Patloch 1963. 113 S. Lw. 9,80.

Pfeil hat in einer feinsinnig getroffenen Auswahl das Wesentliche in Platons Weisheit zusammengefaßt, erklärt und in Originaltexten dargeboten. Platon zeigt sich in einem knapp umrissenen Bild und in einprägsamer Anmut in der ganzen Größe, freilich auch in der ganzen Schwäche seiner metaphysischen, anthropologischen und staatsphilosophischen Gesichte.

Ob der wert- und seinsblinde Adept einer dem Stoff und seinen Gesetzen hörigen Diesseitsreligion den Anruf eines Sehers hören wird, der in unserem Erdendasein nur die Schattenbilder einer jenseitigen Sonne sieht? Vielleicht wird man sagen müssen, daß in der Gegenwart Platon kein Vorläufer des Christentums mehr sein kann, sondern umgekehrt erst der Weg durch ein das Heute verstehendes und das Alte bewahrendes Christentum den Blick für den Glanz und die Grenzen der griechischen Meister wieder öffnen wird.

G. F. Klenk SJ

GUZZONI, Ute: *Werden zu sich*. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. Freiburg: Alber 1963. 115 S. Kart. 9,80.

Das Absolute ist bei Hegel reine Bewegung, ohne daß sich etwas bewegte, eine Bewegung, die sich selbst gründen und denkend begründen muß. Im Anschluß an den letzten Teil der „Logik“ wird gezeigt, wie Hegel die sich daraus ergebenden Widersprüche und Schwierigkeiten zu bewältigen suchte. Gründen und Begründen bilden eine gegenläufige Bewegung, die verschieden und doch eine Bewegung ist. In dem darin liegenden Widerspruch sieht Hegel die Unruhe, die die Bewegung antreibt, die ohne Anfang und ohne Ende ist und in der sich das Absolute nie und zu jeder Zeit verwirklicht.

Die Darstellung ist für das so schwierige Thema klar. Auf eine Auseinandersetzung mit Hegel war es nicht abgesehen. A. Brunner SJ

Christliches Leben

SCHRADER, Marianna und FÜHRKÖTTER, Adelgundis: *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen*. Quellenkritische Untersuchungen. Köln: Böhlau 1956. 208 S. u. 19 Schrifttafeln. 20,-.

In den letzten Jahrzehnten wurde von manchen Forschern die Echtheit der Schriften der hl. Seherin Hildegard bestritten. Die beiden Verfasserinnen, Benediktinerinnen von Eibingen, haben nun durch eine entsagungs- und mühevollen quellenkritische und philologische Untersuchung die Echtheit erwiesen. Zugleich bieten sie ein Beispiel, wie Echtheitsfragen entschieden werden können. Daß hierbei auch der Gehalt des Schrifttums in hellem Licht erscheint, ist eine Nebenfrucht dieser gelehrten Bemühungen.

L. v. Hertling SJ

CAFFAREL, Henri: *Briefe über das Beten*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1963. 184 S. Lw. 9,80.

Abbé Caffarel ist der Begründer der über viele Länder verbreiteten Familienbewegung (Equipes Notre-Dame). Wer mit ihren Gruppen Fühlung hat, weiß von der dynamischen, fordernden Spiritualität, die ihnen eigen ist. Aus dem regen Austausch mit diesen mitten im Leben stehenden verheirateten Männern und Frauen kommt dieses Buch. Die Briefform ist keineswegs literarische Fiktion, sondern es handelt sich um echte Briefe, die auf konkrete Fragen und Schwierigkeiten des Menschen von heute eingehen, der sich nicht mit einem Durchschnittschristentum zufrieden geben will und das „Abenteuer“ eines wirklichen Gebetslebens auf sich nimmt. Es sind kurze, abwechslungsreiche Kapitel von durchschnittlich 2–3 Seiten Länge. Ohne strenge Systematik, so wie das Leben die Fragen aufwirft, entsteht so eine Lehre vom Gebet, ja eigentlich vom geistlichen Leben überhaupt. Gerade auch der um das innere Beten, die meditative Versenkung, bemühte Christ wird hier manche Anregung finden. Nie aber werden durch die hier gegebenen Ratschläge die Laien, die Gatten und Eltern ihren irdischen Aufgaben entfremdet. Gerade weil Abbé Caffarel inmitten konkreter Familien lebt, verlieren seine Briefe bei aller Glut nie die realen Verhältnisse aus den Augen, in denen die meisten Menschen heute leben. Der Verf. verschmäht es übrigens nicht, seine Ge-

danken durch kleine Züge aus dem Leben, etwa durch ein Kinderwort oder ein Zitat zu veranschaulichen. Dafür wird ihm mancher Katechet und Seelsorger besonders dankbar sein.

F. Hillig SJ

Kraft und Ohnmacht. Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit. Hrsg. von Mario von GALLI und Manfred PLATE. Frankfurt: Josef Knecht 1963. 301 S.

Ein verdienter Publizist des christlich-katholischen Lebens, Karl Färber, soll zu seinem 75. Geburtstag eine literarische Ehrengabe erhalten. Wie hätte man das eindrucksvoller und dauerhafter machen können als indem man eine Auslese der von ihm geleiteten Woschenschrift, des „Christlichen Sonntags“ darbietet! Der Jubilar wird hier doppelt geehrt, einmal durch die Widmung, zweitens durch den Inhalt, der durch den hohen Rang des Gebotenen die Qualität nicht nur des Sonntagsblattes, sondern auch des Hauptschriftleiters in zusammenfassender Übersicht deutlich macht.

Bekannte Namen stehen als Verfasser bei den ausgewählten Aufsätzen, Namen, die im theologischen, spirituellen und allgemeinen kulturellen Leben des deutschen Sprachraums eine Rolle spielen. Sie sprechen von der Erfahrung des heutigen Menschen in der heutigen Kirche, und zwar in all ihren Daseins- und Ausdrucksformen.

In anderen Aufsätzen wird der Blick von der Mitte der christlichen Sinngebung auf die „Welt“ gerichtet, wie sie sich in ihrer heutigen Not dem denkenden und forschenden Geiste zeigt, in seinem Bemühen um Reste einer Ganzheitsschau der Geschichte und der Kultur, in der Bedrängnis der Seelen, denen der göttliche Grund des Geschaffenen entgleitet, und die unbehaut sind und dem zu verfallen drohen, was man Nihilismus nennt. G. F. Klenk SJ

sätze religiösen Inhalts; Handlung – eine Reihe religiöser Spiele; Lobgesang – geistliche Lieder; zu denen Hans Kammerer die Singweisen schrieb; Verantwortung – Aufsätze, die sich mit der Lage des Christen nach dem Zusammenbruch befassen. Alles in allem ein Lese- und Erbauungsbuch, in dem der Dichter mahnend seine Stimme erhebt, daß doch unser Volk und insbesondere die junge Generation den Weg zum Glauben fände. Als Argumente macht der Verf. vor allem seine Überzeugung und seine Lebenserfahrung geltend. Hier verrät sich fundamentaltheologisch eine gewisse Hilflosigkeit. So unbegründbar ist der christliche Glaube denn doch nicht. Doch darin reflektiert das Buch nur Positionen der evangelischen Theologie überhaupt.

Wird so der Dichter zum Theologen und Moralisten, so beschäftigen ihn im letzten Teil Fragen der Geschichtsdeutung, praktisch das Thema: Christ und Nation. Es sei verständlich, daß nach den unseligen Erfahrungen im Dritten Reich zunächst eine Abwehr gegen jede Berührung zwischen Religion und Politik eingesetzt habe; doch sei solche Abstinenz auf die Dauer ungesund. Dem Christen seien die nationalen Probleme des Volkes, dem er angehört, genau so aufgegeben wie die sozialen.

Alles, was in dem Stundenbuch steht, bezeugt, wie das Geleitwort hervorhebt, „Vornehmheit der Gesinnung“. Alles ist gebildet, wohltemperiert, hilfreich sein wollend. Das bringt aber – gewissermaßen atmosphärisch – die Gefahr des Pastoralen mit sich. Es sind nicht die Pfarrer allein, die vor ihm auf der Hut sein müssen.

F. Hillig SJ

Literatur

HEISELER, Bernt v.: *Stundenbuch für Christenmenschen.* Mit einem Geleitwort von Landesbischof D. Lilje. Stuttgart: J. F. Steinkopf 1963. 310 S. Lw. 17,80.

Das Buch, das eine Art neuzeitlicher Handpostille für evangelische Christen sein möchte, bietet im wesentlichen eine lockere Zusammenstellung von früher veröffentlichten Aufsätzen und Dichtungen des Verfassers. Sie sind in vier Gruppen zusammengefaßt: Betrachtung – Auf-

JOHANNESSEN, Kåre Langvik: *Zwischen Himmel und Erde.* Eine Studie über Joost van den Vondels biblische Tragödie in gattungsgeschichtlicher Perspektive. Oslo: Universitetsforlaget 1963. 310 S. Br. Norw.Kr. 35,-.

Schon Alexander Baumgartner SJ hatte 1882 in seinem Vondelbuch beklagt, daß „der größte niederländische Dichter in unseren verbreiteten Literatur-Handbüchern so wenig erwähnt wird“. Vondel, 1587 in Köln geboren, Niederländer, zum katholischen Glauben konvertiert, Freund

von Hugo Grotius, mit starkem Einfluß auf Gryphius, den Schöpfer der deutschen Kunsttragödie, ist trotz der literarischen Neuwertung des Barocks in Deutschland über eine Namensnennung kaum hinausgelangt. Der norwegische Literaturhistoriker J. legt hier in deutscher Sprache seine Habilitationsschrift vor.

Vondel begann zu schreiben in Redijkerkreisen, den niederländischen Dichter- und Theatergilden, deren Tradition ungebrochen auf das späte Mittelalter zurückging. Er nahm, vor allem durch H. Grotius, starke Renaissance- und Humanismuseinflüsse auf, aber auch die religiöse Sichtweise der „Devotio moderna“. Mit dem biblischen Drama „Gebroeders“ (aus 2. Sam 21) hat Vondel 1639/40 seine Vorbilder überstiegen und seine erste große Barocktragödie geschaffen. Das neue Bewußtsein bricht durch: der erkennende, – subjektive, erlösungsbedürftige Mensch, hineingespannt in die Polarität Himmel-Erde, Geist-Körper. Es folgen die Josephdramen, „Salomon“, „Jephta“, „Samson“, die Daviddramen, „Adonias“. „In ‚Adonias‘ ist es Vondel gelungen, sein biblisches Drama zur höchsten Synthese von Tragödie und Mysterienspiel zu führen“ (245). In der Sündenfalltrilogie „Lucifer“ – „Adam in der Verbannung“ – „Noah, oder der Untergang der ersten Welt“ sieht der Verf. Vondels dramatische „Ideengrundlage“. Letztlich geht es Vondel um die Sichtbarmachung des exemplarisch menschlichen Weges vom Sündenfall zur Erlösung, um die Spiegelerkenntnis der spezifisch menschlichen „existentiellen Wirklichkeit“. Dadurch, daß einerseits Christus nicht mehr bloß von außen als Kultobjekt, sondern als innere Imitatio-Gestalt in seiner Vorbildlichkeit erkannt, anderseits Leiblichkeit und individuelle Psyche des Menschen als geschichtlich bedingter Ort der Auseinandersetzung von Sünde und Erlösung gesehen wird, ist die christliche Mysterientragödie erst möglich geworden. Vondel hat die Tradition des Mittelalters und die Natur- und Menschenauffassung der Renaissance in einem einmaligen Spannungsverhältnis integriert.

Die Stärke dieser historischen Studie liegt in der exakten Beschreibung des Werkes und der Werkentwicklung Vondels. Die Gattungsfragen sähen wir gerne noch zusammenfassend aufgegriffen. Wir wünschten einen ausdrücklicheren Vergleich hin zum mittelalterlichen Drama und zu anderen Verwirklichungen der europäischen Bibel- und Barocktragödie, damit unter einem weiteren Horizont der literaturgeschichtliche

Ort und Individualstil Vondels stärker hervorträte. Die Frage des Erkenntnisweges, das Problem von geschichtlich bedingtem Handeln, Nichtwissen, Schuld, die Möglichkeit und Notwendigkeit des Tragischen, Übertragischen und Tragikomischen, das Verhältnis von vorgegebener Fabel und schöpferischer Freiheit, der dramatische Aufbau, die Lehrabsicht (Ist das Brechtsche Lehrtheater so völlig neu?), die Schwierigkeit der Sichtbarmachung des Übernatürlichen und der Realität der Gnade – diese und ähnliche Fragen – wünschten wir vom Verf. noch ausdrücklich dargestellt. P. K. Kurz SJ

BIDERMANN, Jakob: *Cenodoxus*. Hrsg. Rolf Tarot. Abdruck nach den Ludi theatrales (1666) mit den Lesarten der Kelheimer und Pollinger Handschrift. Tübingen: Niemeyer 1963. XL u. 212 S. Engl. brosch. 23,-.

Bidermanns geniale Tragikomödie über den vor Gott angeklagten und verurteilten Doktor zu Paris aus dem Jahr 1602 wurde nach diesem Krieg in der Meichelschen Übertragung von 1635 neu aufgelegt (hrsg. von E. Hederer im Hanser Verlag München o. J.). R. Tarot konnte nun in der Reihe der Neudrucke deutscher Literaturwerke den ursprünglich lateinischen Text erstmals mit den Lesarten der beiden erhaltenen Handschriften kritisch herausgeben. Eine ausführliche literarhistorische Einleitung unterrichtet über Bidermanns Person, seinen Cenodoxus-Stoff, die Werküberlieferung, über den dramatischen Aufbau, Gehalt und Bühnenverhältnisse. Im Anhang werden das deutsche Szenar der berühmten Münchner und das deutsch-lateinische der Ingolstädter Aufführung abgedruckt. Ein Szenenvergleich, Anmerkungen und Glossar, sowie Literaturverzeichnis erfüllen alle Wünsche einer kritischen Ausgabe. Sie müßte außer studentischen Kreisen auch die Gymnasien interessieren. P. K. Kurz SJ

NAUMANN, Heinrich: *Herrscher und Heilige*. Ernste Dichtungen des lateinischen Mittelalters. München: Goldmann 1963. 185 S. (Goldmanns Gelbe Taschenbücher 952) Kart. 2,20.

Naumann gehört jenem kleinen Kreis von Altphilologen an, die sich darum bemühen, die heutigen Menschen mit dem Reichtum mittel-lateinischen Geisteslebens vertraut zu machen. In dieser Zeitschrift 169 (1962) 317–318 besprach ich Naumanns Ausgabe von mittellatei-

nischen Trink- und Liebesliedern, Schwänken, Streitgedichten und Pastourellen (Goldmann 667) und sprach dabei den Wunsch aus, auch ernste mittellateinische Dichtung in die Reihe von Goldmanns Taschenbücher aufzunehmen. Dieser Wunsch ist nun in vorliegendem Bande verwirklicht worden. Er enthält Zeitgedichte (21–71). In ihnen spiegeln sich wider die Spannungen und Bewegungen des politischen und kulturellen Lebens von den Karolingern bis zum Ausgang der Stauferzeit. Die christlichen Formkräfte erlebt man in der religiösen Dichtung: Stundengebet (71–76), Feste der Kirche (77–93), Maria (95–120), Andachtslieder (121–130), Von den letzten Dingen (133–153). Dem Verständnis dieser Auswahl dienen einmal die Erläuterungen (155–174) wie die Einführung (5–19), die den Leser u. a. unterrichten über Gattungszugehörigkeit, Sprache, Übersetzungsprobleme.

Als Lehrer hat aber Naumann mit seinen Veröffentlichungen aus dem fast unübersehbaren Schatz mittellateinischer Dichtung ein sehr entscheidendes Anliegen, das mit der Krisis, der Zurückdrängung des Lateins und dem Fehlen seiner notwendigen Ergänzung und Hilfe durch das Griechische an den nicht altsprachlichen Gymnasien gegeben ist (Vergleich: „Der altsprachliche Unterricht“, Reihe VI, Heft 4. Zur Lektüre mittellateinischer Texte, II, Klett. – Diese Zeitschrift 165 (1959) 103–111: Lateinunterricht heute. – Naumann, Lateinische Dichtung im Mittelalter, Klett). Im Vergleich zum klassischen Latein der ohne das griechische schwer verständlichen römischen Antike stellt das Mittellatein ein durch Römertum, Germanentum und vor allem Christentum geprägtes geistiges Gefüge dar, das eine aus sich selbst heraus verstehbare Größe ist und gleichzeitig das Erbe ist, aus dem wir noch heute leben. Somit spricht es uns heute mehr an und besitzt damit mehr Vertrautheit als die sogenannte römische Antike. Außerdem könnten durch die mittellateinische Geisteswelt Schüler sowohl wie Lehrer, die beide unter der heutigen geistigen Zersplitterung und ihrem Verlust objektiver Maßstäbe leiden, im Suchen nach Wahrheit und innerem Halt gerade durch diese Besinnung auf die lebendigen Kräfte der Überlieferung wieder hingeführt werden zu einem wahren Bildungsideal. Das wird aber nur dann möglich sein, wenn sich der mittellateinische Unterricht nicht nur im sprachlich Formalen

erschöpft, wie es noch heute weitgehend bei der Lektüre der lateinischen Klassiker geübt wird, sondern wenn die Sprache angesehen wird als Mittlerin einer Weltanschauung. („Der altsprachliche Unterricht“, Reihe III, Heft 4. Zur Lektüre Augustins und mittelalterlicher Texte.) Das eben zitierte Heft versucht an einigen Beispielen die Interpretationsart mittellateinischer Texte zu verdeutlichen. Dabei wird erkennbar, daß das normale Rüstzeug eines Altphilologen nicht ausreicht, den geistigen Gehalt solcher Texte zu erschöpfen. Hinzu muß nämlich kommen eine umfassende philosophische wie theologische Ausbildung. K. Ennen SJ

Homo Viator. Modernes christliches Theater. Bd. 2. Köln: Hegner 1963. 427 S. Lw. 15,80.

Mit Ch. Péguy: „Das Mysterium der Erbar-mung“, Th. Wilder: „Das lange Weihnachts-mahl“, A. Mac Leish: „Spiel um Job“, Fr. Dürrenmatt: „Ein Engel kommt nach Babylon“, E. Schaper: „Die Freiheit des Gefangenen“, F. Hochwälder: „Das heilige Experiment“, wurden sechs repräsentative christliche Dramen unseres Jahrhunderts ausgewählt. Als Einleitung wurde auf R. Schneiders „Theologie des Dramas“ zurückgegriffen. Wir bedauern, daß kein eigener Essay gerade zu den hier vorgelegten Dramen geschrieben wurde, der die Auswahl in einem größeren Horizont begründet, die stilistischen Mittel der einzelnen Autoren, ihre Behandlung und Applikation einer vorgegebenen biblischen oder geschichtlichen Stoffabel, Zeitpunkt der Aussage, den spezifischen Aspekt des Christlichen herausgearbeitet und verglichen hätte. Die Jahreszahlen der Erstveröffentlichung möchte der Leser ebenso erfahren wie etwa, daß es sich bei Péguy um das mittlere Stück einer Jeanne d'Arc-Triologie handelt. So finden wir in diesem 2. Bd. zwar gutes Material bereitgestellt, doch werden dem Leser für die geistige Durchordnung zu wenig Hilfen geboten.

P. K. Kurz SJ

Klassische deutsche Dichtung. Hrsg. Fritz MARTINI und Walter MÜLLER-SEIDEL unter Mitwirkung von Benno VON WIESE. Bd 4, 5, 6, 13, 14, 15. Freiburg: Herder 1963 u. 1964. Lw. 16,80 pro Band.

Von den ursprünglich 20, neuerdings 22 vorgesehenen Bänden sind nunmehr 11 erschienen. Mit Bd 4, 5 und 6 (hrsg. und Nachworte von F. Martini) liegen Romane und vor allem Erzäh-

lungen von Brentano, Eichendorff, Hauff, Chamisso, J. P. Hebel, Kleist, Armin, E. Th. A. Hoffmann, Jean Paul, Heine, Büchner, Hebbel, Droste-Hülshoff, Mörike vor. Die Bde 13 und 14 (hrsg. und Nachworte von B. v. Wiese) enthalten Geschichtsdramen von Schiller bis zu Büchner mit „Dantons Tod“. Bd 15 (hrsg. und Nachwort von W. Müller-Seidel) bietet Bürgerliche Trauerspiele, dazu die beiden sozialen Dramen „Die Weber“ von G. Hauptmann und „Mutter Courage“ von Brecht. Gediegene Nachworte interpretieren die gebotenen Texte, zeigen die entwicklungsgeschichtliche Linie und den gattungsgeschichtlichen Zusammenhang. In ihnen erfährt der Leser z. B. von Jean Pauls Digressionsstil oder der mit Heine einsetzenden neuen Erzählkunst. Er erfährt, daß Goethe mit dem Drama „Die natürliche Tochter“ zur französischen Revolution Stellung bezog oder daß Büchners „Woyzeck“ zu den textschwierigsten und balladenhaftesten Stücken gehört. So können diese Bände, die der Aneignung des literarischen Besitzes der Nation dienen wollen, zugleich eine Schule des Lesens und Gegenstand des Studiums sein.

P. K. Kurz SJ

MELCHINGER, Siegfried: *Drama zwischen Shaw und Brecht*. Ein Leitfadens durch das zeitgenössische Schauspiel. Bremen: Schünemann 1963. 507 S. Lw. 19,80.

„Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, dem Theaterfreund die Orientierung in den verwirrenden Begegnungen mit den Stücken des zeitgenössischen Schauspiels zu erleichtern“ (Vorwort). In einem ersten Teil gibt M. Übersicht und Deutung des Dramas zwischen Shaw und Brecht. Auf 60 Seiten erfährt der Leser – außerordentlich klar formuliert – das Wichtigste zur Geschichte, Form- und Perspektivenveränderung, zu Widerspruchs-, Unterhaltungs- und Spielfunktion des modernen Theaters. Ein zweiter Teil gibt Äußerungen, Manifeste und Leitsätze der bedeutendsten neueren Dramatiker. Ein dritter Teil dient der Aufschlüsselung wichtiger Schlagworte wie „Absurdes Theater“, „Aristotelisches Drama“, „Episches Theater“, „Sozialistischer Realismus“, „Thesenstück“, „Understatement“ u. a. m. Diesen theoretischen und definitorischen Darlegungen schließt sich ein 300seitiges internationales Autorenlexikon mit Werkregister an. Eine Zeittafel der Uraufführungen schließt den „Leitfaden“ ab.

Das Buch hält, was sein Vorwort dem Leser verspricht, nämlich eine „Übersicht, die er mit seinen eigenen Erfahrungen und Überlegungen vergleichen kann“. Melchinger ist einer der besten Kenner unseres Theaters der Gegenwart. Daß sein Handbuch in sechs Jahren, überarbeitet und jeweils auf den neuesten Stand gebracht, fünfmal aufgelegt wurde, spricht für sich selbst.

P. K. Kurz SJ

Alfred Delp SJ † 2. 2. 1945

Oskar Simmel SJ

Am Lichtmeßtag dieses Jahres, am 2. Februar, sind es zwanzig Jahre, daß P. Alfred Delp, Mitglied der Schriftleitung unserer Zeitschrift, zusammen mit Goerdeler und Popitz zu Plötzensee in Berlin gehängt wurde. Er war am 10. Januar zusammen mit anderen Mitgliedern des Kreisauer Kreises zum Tod verurteilt worden. Es waren Graf Moltke, Franz Sperr, Andreas Hermes und Dr. Steltzer.

Zwanzig Jahre sind seither vergangen, und die Frage, was aus dem Auftrag und Erbe dieser Männer geworden ist, steht drängend an.

Delp gehörte zum Kreisauer Kreis um den Grafen Helmut J. von Moltke. Auf dem Gut des Grafen, zu Kreisau in Schlesien, kamen seit dem Sommer 1940 Männer aus allen geistig führenden Kreisen unseres Volkes zusammen, überzeugte Gegner des Nationalsozialismus, „Ostelbier“, Sozialisten, evangelische und katholische Christen, um sich ein „Bild Europas nach dem Krieg“ zu machen. Die eigentliche Frage, vor die ihrer Meinung nach der alte Erdteil gestellt war, lautete, „wie das Bild des Menschen im Herzen unserer Mitbürger wiederhergestellt werden kann“.

Damit war Delps ureigenstes Anliegen ausgesprochen. Sein erster größerer Beitrag in den Stimmen der Zeit ist diesem Thema gewidmet: „Ferdinand Ebner, ein Denker des christlichen Lebens?“ Und schon hier klingt „das Thema“ an, das dieses Leben beherrschen wird: „die Sorge, die uns heute als allgemeines Anliegen aufgegeben ist: wie kann das Leben auf eine letzte tragfähige Grundlage gestellt werden“. Das war im Juli 1937 geschrieben, kurz nachdem Delp zum Priester geweiht worden war. Dieses Grundthema kehrt auch in dem Artikel wieder, den er als nächsten, nach der endgültigen Aufnahme in die Schriftleitung der Stimmen der Zeit, im Septemberheft 1939 geschrieben hat. Etwas akademisch, voll tiefer, indirekt das damalige System treffender Gedanken schreibt er dort über „Christ und Gegenwart“: „Der Christ wird heute oft ein einsamer Mensch sein. Aber das war im Grunde immer so und wird heute nur lauter gesagt. Die letzten Entscheidungen, die einen zum Christen disponieren und in der Kraft Gottes zum Christen machen, sind doch eines jeden eigenste Angelegenheit immer gewesen. Christ und Gegenwart ist eine Frage, die uns die ganze Wirklichkeit des Menschlichen und Christlichen in den Blick zwingt. Das ist ja das Geheimnisvolle und Große im Christen und im Menschen, daß er immer mehr ist als er selbst, und daß alles doch nur existent wird in ihm dem einzelnen, verantwortlichen Träger des Ganzen ... So ist die Gegenwart doch dem Christen anvertraut, und sie gehört ihm auch, sie

gehört – seiner Treue.“ Deutlicher, grundsätzlicher und vornehmer konnte dem Nationalsozialismus das Nein nicht entgegengestellt werden.

„Das Thema“ ist also da. Es braucht nur mehr durchgeführt zu werden. Und das geschieht in den nächsten Jahren. Als am 18. April 1941 das Haus der Schriftleitung in München innerhalb von zwei Stunden enteignet wurde, fand P. Delp Unterkunft im alten Pfarrhof von St. Georg in Bogenhausen, dessen Kirchenrektor er wurde. Seine Predigten – sie kreisen fast alle um „das Thema“ – in der kleinen Rokokokirche sind hinreißend, und bald kommen aus ganz München die Menschen, um ihn zu hören. Sie spüren, daß hier genau das gesagt wird, was jeder unausgesprochen empfindet: bis hieher und nicht weiter. Die Aufnahme in den Kreisauer Kreis, von außen zwar durch seinen Provinzial veranlaßt, war nur das innere Zusammenfinden der einen gemeinsamen Sorge: wie kann das Leben auf eine letzte tragfähige Grundlage gestellt werden?

Man hat von den Kreisauern gesagt, daß sie eigentlich gar keinen Widerstand geleistet hätten, ja daß sie für den „Nichtwiderstand“ gewesen seien. Das mag insofern richtig sein, als Moltke und seine Freunde zunächst nicht an einen gewaltsamen Umsturz dachten, sondern an die geistige Erneuerung, die nach dem Krieg in ganz Europa einzusetzen hatte. Denn in diesem Europa war doch offenbar etwas nicht in Ordnung, wenn es sich in einem so furchtbaren Bruderkrieg zerfleischen konnte. Aber das Unheil mußte ihrer Meinung nach erst seinen vollen Lauf nehmen, bevor mit der Einsicht der Menschen zu rechnen war. Und insofern erwarteten die Kreisauer nicht allzuviel von einem gewaltsamen Umsturz. Trotzdem wäre es falsch, sie nicht dem deutschen Widerstand zuzuzählen. Ja in ihnen erreicht dieser Widerstand die Reife seiner sittlichen Vollendung. Das schmälert die Verdienste, die Tapferkeit und das großartige Zeugnis der andern gewiß nicht.

Aber bei den Kreisauern geht es nicht mehr um diese oder jene politische Form, um diese oder jene Gestalt des gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Lebens. Sie haben sich gewiß auch darüber Gedanken gemacht, und Delp hielt im Sommer 1942 vor dem Kreis einen Vortrag über die Enzyklika „Quadragesimo anno“ und das Verhältnis von Kirche und Staat. Aber solche Fragen, so wichtig sie waren, blieben doch Fragen zweiter Ordnung. Immer mehr erkannten diese Männer, daß die Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat viel grundsätzlicher war. Und es ist kein Zufall, daß im Prozeß gegen die Kreisauer der Staatsanwalt Freisler, Moltke und Delp völlig übereinstimmten: „Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: wir fordern den ganzen Menschen“, sagt Freisler. Und Moltke schreibt an seine Frau im Abschiedsbrief: „... Das Dramatische an der Verhandlung war letzten Endes folgendes: In der Verhandlung erwiesen sich alle konkreten Vorwürfe als unhaltbar und sie wurden auch fallengelassen. Nichts davon blieb. Sondern das, wovor das Dritte Reich solche Angst hat, daß es fünf, nachher werden es sieben Leute werden, zu Tode bringen muß, ist letzten Endes nur folgendes: Ein Privatmann, nämlich Dein Mann, von dem feststeht, daß er

mit zwei Geistlichen beider Konfessionen, mit einem Jesuitenprovinzial und mit einigen Bischöfen ohne die Absicht, irgend etwas Konkretes zu tun, und das ist festgestellt, Dinge besprochen hat, ‚die zur ausschließlichen Zuständigkeit des Führers gehören‘. Besprochen war: Nicht etwa Organisationsfragen, nicht etwa Reichsaufbau – das alles ist im Laufe der Verhandlung weggefallen, und Schulze (Oberreichsanwalt) hat es in seinem Plädoyer auch ausdrücklich gesagt (‚unterschied sich völlig von allen sonstigen Fällen, da in der Erörterung von keiner Gewalt und keiner Organisation die Rede war‘), sondern besprochen wurden Fragen der praktisch-ethischen Forderungen des Christentums. Nichts weiter, dafür allein werden wir verurteilt.“ Und in einem im Gefängnis Tegel geschmuggelten Brief schreibt der Graf an Delp: „Lieber Delp! Lügen müßte ich, wenn ich behauptete, ich hätte Ihr Briefchen ganz entziffern können ... Wer kann wissen, wozu dieses alles im Plan des Herrn nötig ist. Für uns gibt es nur eins: uns freudig seiner Führung anzuvertrauen, auch dann, wenn wir im Dunklen gehen müssen und unsern Pfad nicht vor uns sehen können ... So blieben Sie, Gerstenmaier und ich als das wahre Objekt des Prozesses übrig; und damit ging die Offensive Freislers gegen die katholische Kirche und gegen die evangelische Kirche. Gegen mich, der ich von allen Interessen, von aller Gewalt befreit war, der ich ein protestantischer Laie war, dessen Beziehungen zu Katholiken Gegenstand der schwersten Angriffe waren, – gegen mich konnte der Nationalsozialist Freisler eben nur vorgehen als gegen den Christen schlechthin.“

Und Delp schreibt in seinem Abschiedsbrief an die Mitbrüder im Orden: „Der eigentliche Grund der Verurteilung ist der, daß ich Jesuit bin und geblieben bin. Eine Beziehung zum 20. Juli war nicht nachzuweisen. Auch die Stauffenberg-Belastung (Delp hatte Stauffenberg im späten Frühjahr 1944 in Bamberg getroffen) ist nicht aufrechterhalten worden. Andere Strafanträge, die wirkliche Kenntnis des 20. Juli betrafen, waren viel milder und sachlicher. Die Atmosphäre war so voll Haß und Feindseligkeit. Grundthese: ein Jesuit ist a priori der Feind und Widersacher des Reiches. Auch Moltke wurde sehr häßlich behandelt, weil er uns, besonders Rösch, kannte. So ist das Ganze auf der einen Seite eine Komödie gewesen, auf der anderen aber doch ein Thema geworden.“

„Das Thema“, einst aufgenommen im Juliheft 1937 der Stimmen der Zeit, ist nun hinaufgeführt zum Höhepunkt: „Auf dieser absoluten Höhe des Daseins, auf der ich nun angekommen bin“. So beginnt seine Meditation zum Vaterunser. Sie und die Meditation über den Pfingsthymnus *Veni Sancte Spiritus* – sein Lieblingsgebet – sind – nicht anders als die Martyrerbriefe der Urkirche – unvergängliche Zeugnisse des christlichen Glaubens. Reiner, strahlender, menschlicher konnte der deutsche Widerstand nicht mehr zu Wort kommen.

Gott hat diesem Leben endgültig das Siegel der Vollendung aufgeprägt. Alfred Delp sollte nach langem Ringen am 15. August 1944 die feierliche Profeß in der Gesellschaft Jesu ablegen. Er hat diesen Tag nach all dem Hin und Her, das ihm

vorausgegangen war, ersehnt und verlangt, Jesus Christus endgültig und für immer zugesellt und unter das Banner des Kreuzes aufgenommen zu werden. Wenige Tage zuvor, mitten in der Vorbereitung auf diesen großen Festtag, war er verhaftet worden. Und nun nagte der Zweifel an ihm. Hatte ihm Gott endgültig die Bindung an den Orden versagt? War er dessen unwürdig geworden? Er litt unter diesem Zweifel mehr als unter der Angst vor dem, was auf ihn zukam. Und in diese Dunkelheit hinein kam, ersehnt, aber doch unerwartet und wider alles menschliche Hoffen, ein Licht von oben. P. Franz von Tattenbach hatte vom General in Rom die Erlaubnis erhalten, im Gefängnis die feierliche Profess von P. Delp entgegenzunehmen. P. v. Tattenbach schreibt: „Am Vigiltag abends vor dem Feste fand P. Delp in dem Paket, das ihm frische Wäsche brachte, ein verstecktes Brieflein von P. Tattenbach, der im Auftrag der Oberen ihm die wenigen Dienste zu leisten versuchte, die möglich waren: ‚Ich komme morgen früh zu offiziellem Besuch und bringe die Erlaubnis der Oberen für die letzten Gelübde mit.‘ Nur durch seltsame Verkettung von Umständen hatte es sich ergeben, daß gerade der 8. Dezember Besuchstag wurde!“ So legte P. Delp am 8. Dezember in der Gefängniszelle zu Tegel die feierliche Profess in der Gesellschaft Jesu vor P. Franz von Tattenbach ab. Das Ausmaß dieses Lichtes wird aber erst sichtbar, wenn man die Aufzeichnungen Delps liest: „Ich war die Tage vorher etwas herunter und hatte während der Novene zum 8. mir für diesen Tag ein Zeichen der Zuversicht und Erbarmung erbettelt. Daß dies so reich und so gütig kommen würde: Der Besuch dieses Mitbruders mit dieser Gabel! Soll noch ein Mensch sagen, der Himmel sei stumm und es gäbe dieses lebendige Hin und Her zwischen Gott und uns nicht.“ „Ich habe endgültig mein Leben weggesagt. Nun haben die äußeren Fesseln gar nichts mehr zu bedeuten, da mich der Herr der vincula amoris gewürdigt hat.“

Aber das Zeichen und Gottes Wort an ihn sollte noch deutlicher werden. Die Gesellschaft Jesu hat zwei Tage, an dem ihre jungen Patres die Profess ablegen: den 15. August und den 2. Februar. Als am 2. Februar 1945 irgendwo in der weiten Welt einer seiner Mitbrüder vor dem Altar die feierliche Profess ablegte, schritt Alfred Delp „den Weg seiner Fügung und Führung“, der ein Weg an den Galgen war, „extra castra“, außerhalb des Lagers, zu Plötzensee in Berlin.

Graf Moltke schreibt in dem schon erwähnten Brief an Delp: „Im übrigen hoffe ich, daß Sie einen Bericht geschrieben haben, der jenes dramatische Moment des unüberbrückbaren Gegensatzes zum Christentum klar hervortreten läßt; denn wir wollen, wenn man uns schon umbringt, doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen.“

Die Schriftleitung der Stimmen der Zeit möchte ihren Mitbruder ehren, indem sie eine seiner Betrachtungen zu den Aufgaben der Gegenwart abdruckt, die zwar schon veröffentlicht ist (Im Angesicht des Todes, Frankfurt: Knecht, und Freiburg: Herderbücherei), die aber im Hinblick auf das Konzil erneut an Bedeutung gewonnen hat.

DAS SCHICKSAL DER KIRCHEN

Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, „politischen Fähigkeiten“ usw. aufbringen. Auch nicht von den „Positionen“, die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten. Das alles ist überholt.

Innerhalb ihrer selbst müssen die Kirchen um ihrer Existenz willen entschieden fertig werden mit der Schwärmerei und dem nachgeholten auflösenden Liberalismus. Hierarchie als echte Ordnung und Führung muß sein. Die Kirche soll dies wissen von ihren Ursprüngen her.

Aber die Ordnung und Führung sind etwas anderes als Formalismus und feudaler Personalismus. Vor allem muß die Überzeugung wieder mehr wachsen, daß die Hierarchie nicht nur Zutrauen zu den Irrtümern und Dummheiten der Menschheit hat; man muß wieder wissen und spüren und erfahren, daß sie die Rufe der Sehnsucht und der Zeit, der Gärung und der neuen Aufbrüche hört und beantwortet, daß die Anliegen der jeweils neuen Zeiten und Geschlechter nicht nur in den Aktschränken abgelegt werden, sondern als „Anliegen“, d. h. Sorgen und Aufgaben, gewertet und behandelt werden.

Auch der andere Weg der fordernden Kirche im Namen des fordernden Gottes ist kein Weg mehr zu diesem Geschlecht und zu den kommenden Zeiten. Zwischen den klaren Schlüssen unserer Fundamentaltheologie und den vernehmenden Herzen der Menschen liegt der große Berg des Überdrusses, den das Erlebnis unserer selbst aufgetürmt hat. Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. 2000 Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlung, sondern auch Last und schwere Hemmung. Und gerade in den letzten Zeiten hat ein müde gewordener Mensch in der Kirche auch nur den müde gewordenen Menschen gefunden. Der dann noch die Unehrlichkeit beging, seine Müdigkeit hinter frommen Worten und Gebärden zu tarnen. Eine kommende ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsformen usw.

Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird. Das eine gleich vorweg: dies ist so selbstverständlich, daß ich es gar nicht weiter eigens aufzähle. Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben. Wir sollen uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen und zugleich als Kreuz. Von den heute Lebenden würde sie keiner noch einmal vollziehen. Und zugleich soll sie unsere dauernde Schmach und Schande sein, da wir nicht imstande waren, das Erbe Christi, seine Liebe, unzerissen zu hüten.

Der eine Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die „Diakonie“: in den

Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.“ Man muß nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Der Mensch heute ist krank. Vielleicht komme ich in den nächsten Tagen dazu, ein paar Gedanken über die Krankheiten des Menschen zu Papier zu bringen. Und der Mensch heute ist zugleich auf vielen Gebieten des Lebens ein überragender Könnner geworden, der den Raum menschlicher Macht und Herrschaft sehr ausgeweitet hat. Er ist noch ganz benommen von diesem seinem neuen Können. Er spürt noch nicht manche innere Einbuße und Organverkümmern, die er dafür eintauscht. Und er braucht sie auch anfangs noch gar nicht zu spüren. Vor allem aber: man braucht sie ihm nicht dauernd zu sagen und vorzuhalten. Eine kluge und weise Führung wird sie in Rechnung setzen, aber nicht dauernd davon reden. Dieser könnende und weltkluge Mensch ist sehr empfindlich gegen jede vermeintliche oder wirkliche Anmaßung. Die Sorgfalt und Zuverlässigkeit, zu denen das technische Leben die Mehrzahl der heutigen Menschen zwingt, geben ihnen auch ein Auge für die Schlamperei und Sudelei, mit denen wir in der Kirche unsere „Funktionen“ im weitesten Sinn des Wortes verrichten.

Rückkehr in die „Diakonie“ habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte und Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. „Geht hinaus“, hat der Meister gesagt, und nicht: „Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.“ Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung. Es hat keinen Sinn, mit einer Predigt und Religionserlaubnis, mit einer Pfarrer- und Prälatenbesoldung zufrieden die Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen. Damit meine ich die geistige Begegnung als echten Dialog, nicht als monologische Ansprache und monotone Quengelei.

Dies alles wird aber nur verstanden und gewollt werden, wenn aus der Kirche wieder erfüllte Menschen kommen. Pléröma, die Fülle: das Wort ist wichtig für Paulus. Ist noch wichtiger für unser Anliegen. Die erfüllten Menschen, nicht die heilsängstlichen oder pfarrerhörigen erschreckten Karikaturen. Die sich wieder wissen als Sachwalter und nicht nur Sachwalter Christi, sondern als die, die gebetet haben mit aller Offenheit: *fac cor meum secundum cor tuum*. Ob die Kirchen den erfüllten, den von den göttlichen Kräften erfüllten, schöpferischen Menschen noch

einmal aus sich entlassen, das ist ihr Schicksal. Nur dann haben sie das Maß von Sicherheit und Selbstbewußtsein, das ihnen erlaubt, auf das dauernde Pochen auf „Recht“ und „Herkommen“ usw. zu verzichten. Nur dann haben sie die hellen Augen, die auch in den dunkelsten Stunden die Anliegen und Anrufe Gottes sehen. Und nur dann schlagen in ihnen die bereiten Herzen, denen es gar nicht darum geht festzustellen, wir haben doch recht gehabt; denen es nur um eines geht: im Namen Gottes zu helfen und zu heilen.

Aber wie dahin kommen? Die Kirchen scheinen sich hier durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise selbst im Wege zu stehen. Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von der Lebensweise trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen. Das gilt sowohl für das persönliche Schicksal des einzelnen kirchlichen Menschen wie auch für die Institutionen und Brauchtümer. Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Soll der Fremdling ihn noch einmal aufheben? Man muß, glaube ich, den Satz sehr ernst nehmen: was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat. Man soll deshalb keine großen Reformreden halten und keine großen Reformprogramme entwerfen, sondern sich an die Bildung der christlichen Personalität begeben und zugleich sich rüsten, der ungeheuren Not des Menschen helfend und heilend zu begegnen.

Die meisten Menschen der Kirche und die amtliche Kirche selbst müssen einsehen, daß für die Gegenwart und ihre Menschen die Kirche nicht nur eine unverstandene und unverständbare Wirklichkeit ist, sondern in vieler Hinsicht eine beunruhigende, bedrohliche, gefährliche Tatsache. Wir laufen auf zwei Parallelen, und es führen keine verbindenden Stege hinüber und herüber. Dazu kommt, daß sich jede der beiden Instanzen – die „natürliche“ und die „übernatürliche“ – der andern gegenüber als zuständiger Richter vorkommt. Für die Kirche ergibt sich daraus eine mehrfache Verpflichtung.

Die harte und ehrliche Überlegung, wie dies so werden konnte. Und zwar nicht eine Überlegung nach der Schuld des andern.

Die alte Frage, was sich für das Aufleben, die Erscheinungsweise der Kirche für Konsequenzen ergeben.

Viel wichtiger und tiefer: Erziehung zur Ehrfurcht dem anderen Menschen gegenüber. Weg von der Anmaßung zur Ehrfurcht.

Die Kirche muß sich selbst viel mehr als Sakrament, als Weg und Mittel begreifen, nicht als Ziel und Ende.

Die personale Verlebendigung ist heute wichtiger als die umfängliche sachliche Integrität.

Überhaupt entsteht die Frage, ob man das Urteil über das geschichtlich Gewordene immer und unter allen Umständen den geschichtlichen Werten überlassen könne, ja dürfe.

Ehrliche Nüchternheit in der Feststellung, daß die Kirche heute nicht zu den führenden Mächten und Kräften der Menschheit gehört.

Und daß man diesen Sachverhalt nicht einseitig durch ein d'accord mit anderen mächtigen Instanzen der Geschichte darstellen kann (Thron und Altar in irgendwelchen Formen), sondern nur durch die Entbindung einer eigenen, inneren Lebendigkeit und Möglichkeit (puissance, nicht force).

Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung.

Der anmaßende Mensch ist schon in der Nähe der Kirche immer vom Übel, geschweige denn in der Kirche und gar im Namen der Kirche oder als Kirche.

Kulturfortschritt durch Automation

Eine Zukunftsperspektive

Rolf Moroni

Der erste Mai 1890 war ein Tag des Protestes der Arbeiter gegen die Arbeits- und Lebensbedingungen jener Zeit, gegen Sonntagsarbeit und 90-Stundenwoche, und zugleich ein Tag der Forderung nach besserer Entlohnung und Koalitionsfreiheit. Anlässlich einer Maifeier im Jahre 1964 beschäftigte sich dagegen ein Gewerkschaftler mit der Frage, ob in etwa dreißig Jahren überhaupt noch eine größere Anzahl von Arbeitern in der Produktion benötigt wird.

Die Frage ist nicht unberechtigt im Hinblick auf die unüberschaubaren Folgen, die der Einsatz der Atomenergie, der Automation und Kybernetik nach sich zieht. So verständlich solche Sorgen auch sein mögen, es wäre doch zumindest unklug, aus Angst vor einer etwaigen Arbeitslosigkeit oder vor anderen sozialen Problemen den automationsbedingten Kulturaufstieg übersehen zu wollen. Zu guter Letzt handelt es sich doch um ein Urteil, das von der Ganzheit unseres Lebens aus gefällt werden muß, um ein Abwägen von Vor- und Nachteilen im Hinblick auf die Gesamtgestaltung unseres Lebens.

Niemand wird die Existenz des Feuers bedauern, so beklagenswert auch Feuersbrünste sein mögen. Die Menschheit hat eine sozialwirtschaftlich noch viel bedeutendere technische Entwicklung als diejenige, die sich aus der Existenz des Feuers ergab, eine echte technische Revolution durchgemacht, zur Zeit nämlich, da die Dampfkraft die Muskelkraft des Menschen zu ersetzen begann.

Das Problem der Automation weist verschiedene Gesichtspunkte auf. Zunächst ist die rein wissenschaftlich-technische Seite zu ergründen, d. h. Einblick in das zu nehmen, was die Automation von der gewöhnlichen technischen Fertigung unterscheidet. Zweitens hat man sich ein Bild von der möglichen Kulturentwicklung des Menschen zu schaffen, die durch die Automation zu erwarten ist. Drittens ist die Kybernetik im Dienste der geistigen Entwicklung zu beachten. Viertens ist die Wirtschaftlichkeit des neuen Verfahrens zu überlegen, vor allem die Frage, inwieweit die Automation dem wirtschaftlichen Wachstum dient. Schließlich sind die Auswirkungen im sozialen Raum zu überdenken, wobei die positive Seite der vielfach gefürchteten Arbeitslosigkeit, nämlich die kulturorientierte Ausnützung der Freizeit, besondere Beachtung verdient.

DIE WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHE SEITE

Die von Prof. Hahn und Dr. Straßmann 1938 nachgewiesene Spaltung des Elementes Uran in zwei niedrigere Atome bildet die Grundlage der Gewinnung von Atomenergie, bzw. Kernenergie. Die Kernenergie wird in Kernreaktoren freigesetzt und in elektrischen Strom umgewandelt. Diese Energie dient zum Antrieb von Kraftmaschinen, Schiffen und bald auch Weltraumraketen. Die Anwendung und die Ausnutzung der Atomenergie stehen erst in den Anfängen, haben aber schon umwälzende Einsatzmöglichkeiten ergeben.

Die Automation ist aus der Fließarbeit zur Erreichung von Massenproduktionen entwickelt worden. Doch handelt es sich hier um mehr als nur um eine Fertigung am Fließband. Die Fabrikation erfolgt nach einem genauen Programm, d. h. sie ist programmgesteuert. Die Steuerung und Lenkung vollzieht sich mittels elektronischer Speicher, die entsprechend den ihnen eingegebenen und aufbewahrten Informationen auf Abruf tätig werden und so die Informationen in mechanische Arbeitsleistungen transformieren.

Die Wissenschaft, die sich mit diesen Steuerungsmaschinen – man könnte sie Denkmaschinen nennen – beschäftigt, heißt Kybernetik. Das Wort ist vom griechischen Kybernetes (= Steuermann) abgeleitet.

Schon der französische Physiker und Mathematiker André Marie Ampère (1775 bis 1836) versuchte, unter dem Begriff der Kybernetik die Verwaltung des Staates wissenschaftlich zu ergründen und im optimalen Sinn zu fundieren. Nach dem zweiten Weltkrieg, im Jahre 1948, veröffentlichte der amerikanische Mathematiker

Norbert Wiener die Schrift „Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine“ und führte damit den Begriff Kybernetik für die Regelungs- und Steuerungsvorgänge bei den Untersuchungen und Auswertungen in organisch-biologischen und technisch-mechanischen Bereichen ein. Kybernetische Aggregate sind elektronische Großrechenmaschinen, sogenannte Datenverarbeitungsmaschinen, Elektronengehirne, Denkmachines oder kurz Computer, die durch Lochkarten, Lochstreifen oder Magnetbänder als Informationsträger Informationen aufnehmen, verarbeiten, steuern, kontrollieren, rückkoppeln und ausgewertete Informationen wieder ausgeben. Die Informationen, das heißt die Aufgaben, die in den Computer hineingegeben werden, sind Befehle. Diese Befehle werden durch eine Programmierung der im Computer vorgesehenen Arbeitsabläufe zusammengestellt und in eine dem Computer verständliche Sprache verschlüsselt (kodifiziert).

Das menschliche Gehirn und Nervensystem kann als ein vollständiger „kybernetischer Mechanismus“ bezeichnet werden. Die vollkommene kybernetische Maschine perfektioniert nur die Maßnahmen, die der Mensch begonnen hat. Die elektronisch arbeitende kybernetische Maschine hat den Vorteil, in ihrer Arbeitsweise von den biologischen Eigenheiten des menschlichen Gehirnes und Nervensystems unabhängig zu sein. Es versteht sich, daß das Elektronengehirn nur immer als Werkzeug arbeitet, d. h. keinen eigenen Entschluß faßt, sondern immer nur entsprechend der vorgegebenen menschlichen Programmierung verfährt, allerdings dann bedeutend rascher und sicherer als das menschliche Gehirn selbst.

Das Maschinenaggregat überprüft – ein entschiedener Vorzug! – seine eigenen Operationen automatisch, ob die programmierte Qualität und Quantität auch erfüllt wird. Damit wird das Resultat bedeutend sicherer, als je durch menschliche Gehirnfunktion erreichbar wäre. Trotzdem hört die Maschine nicht auf, ein Produkt menschlichen Denkens zu sein. Die Automation ist somit die organische Zusammenfassung eines mehrstufigen Arbeitsganges, d. h. von vielfältigen individuellen Erzeugungsvorgängen zu einem einzigen geschlossenen Arbeitsverfahren mit Selbststeuerung und Selbstkontrolle.

DER KULTURELLE ASPEKT: DIE AUSWERTUNG DES TECHNISCHEN WISSENS IN PRODUKTION UND KONSUM

Wesentlich für die Kultur ist, daß sie eine gegenständliche und leibhafte Objektivation unseres Geistes ist. Sie ist im Grund nichts anderes als die Weise, wie sich der Mensch der Welt bemächtigt. Technisch vollendete Produktion ist darum als echte Kulturleistung des Menschen anzusprechen. Und der durch diese Produktion hervorgerufene Wohlstand der menschlichen Gesellschaft ist, wenn er in Harmonie mit dem einzelnen und der Gesamtheit steht, nicht nur als eine Be-

dingung der Kultur, sondern selbst als ein Stück der Kultur anzusprechen. Dieser Fortschritt berechtigt jedoch nicht zu einem harmlosen Kulturoptimismus, weil er letzten Endes nur der Fortschritt in eine, gewiß sehr wichtige Richtung ist, in die rational-logische, die dem Quantitativen zugeordnet ist. Die eigentlich menschliche Seite aber entzieht sich ihm: die Beziehung unter zwei Menschen oder unter Menschen überhaupt: das Lieben und Hassen der Menschen wird nie automatisiert oder durch Automaten gesteuert werden können ebensowenig wie die eigentlich schöpferische Kraft des Menschen.

Die Anwendung und Nutzbarmachung der Kybernetik auf dem Gebiet der Produktion und des Konsums ist aber trotzdem als Kulturaufgabe zu betrachten. Natürlich sind zu einem endgültigen Urteil, ob echte Kultur vorliegt oder nicht, die wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkte mitheranzuziehen. Doch diese sollen für den Augenblick außer acht gelassen werden. Fragen wir uns einmal schlicht, was die Kybernetik dem menschlichen Leben zu bieten vermag. Die Aussichten, die sich hier auftun, erinnern gerade an die phantastischen Vorstellungen eines goldenen Zeitalters.

Automation im Dienst der materiellen Wohlstandsentwicklung

Kybernetik ist bereits in kleinen Werkstätten anwendbar. Lochbandgesteuerte Werkzeugmaschinen ermöglichen sogar Einzelanfertigung. In den USA werden etwa 70 % aller erzeugten Werkzeugmaschinen bereits mit Lochbandsteuerung in den Dienst gestellt. Eine Autoreparaturwerkstatt hat beispielsweise den Auftrag, bei einem Wagen ein schadhaft gewordenes Auspuffrohr auszuwechseln. Eine ungelernte Kraft greift nach dem Lochband der Automarke X-3 für Auspuffrohre, steckt ein unbearbeitetes Rohrstück in die Maschine und entnimmt ihr in weniger als einer Minute das fertig bearbeitete Auspuffrohr, um es in den Wagen einzubauen. Eine Viertelstunde später fährt ein Wagen der Automarke X-4 in die Werkstatt. Man greift nach dem Lochband X-4 für Auspuffrohre, und ein anders geformtes Auspuffrohr entsteht augenblicklich zum sofortigen Einbau. So kann jede Werkstatt ohne besondere Lagerhaltung verschiedenste Ersatzteile aus Halbzug in kürzester Zeit mit Nichtfachkräften für die unterschiedlichsten Anforderungen produzieren. In Frankreich besteht bereits eine Tintenfabrik, die der Inhaber völlig allein kybernetisch zu betreiben vermag. Im Ruhrgebiet existiert ein Zementwerk, das schon seit einigen Jahren die gesamte Zementlagerung und Verladung von mehreren Sorten Zement nur von einer einzigen menschlichen Arbeitskraft vornehmen läßt. Der für die Tätigkeit vorgesehene Arbeiter verfolgt seinen gesamten Arbeitsablauf auf einem Schaubild. Nach diesem Schaubild füllt er die einzelnen Bunker und nimmt die entsprechenden Verladungen in Spezialfahr-

zeugen vor. Man könnte sogar die Tätigkeit dieser einen Arbeitskraft noch weiter automatisieren, so daß ihr nur die Endüberwachung verbliebe. Da ein Mann auf alle Fälle da sein muß, dieser aber nicht voll beschäftigt ist, wird man ihm noch einige Arbeitsgänge mehr überlassen.

In den USA und in England verfügt man über Elektronengehirne, die den Vertretern von Firmen die wirtschaftlichsten Reiserouten ausrechnen, und zwar nicht etwa nur die billigsten, sondern auch die rentabelsten. Wie notwendig und nützlich eine solche Hilfe sein kann, erweist sich aus der Tatsache, daß für einen Vertreter, der an einem einzigen Tag fünfzehn auseinanderwohnende Kunden besuchen soll, tausend verschiedene Routen möglich sind. Das Elektronengehirn braucht zur Berechnung u. a. folgende Daten: maximale tägliche Distanz, maximale tägliche Arbeitszeit, maximale Zahl der Besuche, vorgeschriebene erste und letzte Besuche pro Vertretertag, vorgeschriebene Kundenbesuche am Vormittag und Nachmittag. Außerdem berücksichtigt das Elektronengehirn die Leistung verschiedener Wagentypen, die Wichtigkeit einzelner Kundengruppen, die Durchschnittsgeschwindigkeit der Vertreterwagen und die durchschnittliche Dauer eines Kundenbesuches.

Vergleicht man das Entwicklungstempo von Wissenschaft und Technik in den letzten 150 Jahren mit dem Entwicklungstempo der letzten 25 Jahre, so muß man annehmen, daß die Fortschritte auf den bekannten und auf den heute noch nicht erkannten Gebieten in den nächsten 25 Jahren einen gewaltigen Umfang annehmen werden. Das Entwicklungstempo der letzten Jahrzehnte hat dem Menschen in mancher Hinsicht weder Zeit noch Gelegenheit gelassen, die Früchte der Erkenntnis zu sammeln und auszuwerten. Die allernächste Zukunft birgt noch manche Überraschung. Zur Gewinnung der Atomenergie aus der Kernfusion, d. h. aus der Verschmelzung von Wasserstoffkernen zu Heliumkernen, wird allerdings in den nächsten 15 bis 30 Jahren noch intensive Arbeit zu leisten sein. Für die Fusionsenergie stehen dann aber in Form des Wassers praktisch unbegrenzte Rohstoffmengen zur Verfügung. Die freigesetzte Energie aus einem Liter Wasser entspricht etwa der heutigen Energiegewinnung aus 10 000 Tonnen Kohle. Das ca. 50 000 Grad heiße Plasma wird bei diesem Prozeß durch magnetische Felder komprimiert und bis zu 30 Mill. Grad erhitzt. Dieser Vorgang ist für die Zukunft von größter Bedeutung, weil sich ein Wirtschaftszweig, die Magnethydrodynamik, entwickeln wird, durch den auch an jedem noch so entlegenen Ort in reichen und armen Ländern jede gewünschte Menge Energie zur Verfügung stehen kann.

Die Atomenergie, die aus der Kernspaltung, der Kernfusion, gewonnen wird, kann schon bald die für unseren Bedarf erforderliche Elektrizität zu 25–40 % decken. Die Atomenergie wird in den nächsten Jahrzehnten eine wesentliche Voraussetzung für die Weiterentwicklung von Automation und Kybernetik und somit für die fortschreitende Wohlstandsentwicklung sein. Die Automation ermöglicht eine derartige technische Entwicklung, indem sich zwangsläufig aus den heute voll-

automatisierten Fabriken weitere vollautomatische Produktionszweige ergeben. Die vollautomatisierten Betriebe sind fast menschenleer. Die Herrichtung dieser Fabriken und die Zuführung der erforderlichen Materialien werden aber wieder einen bedeutenden Teil der freiwerdenden Arbeitskräfte beanspruchen. Interessant und für die Zukunft von Bedeutung ist die Tatsache, daß z. B. das heutige kybernetische Aggregat UNIVAC 1107 mit Dünnschichtspeicher bereits mit einer Schaltzeit von 1 Nanosekunde, d. h. mit 1 Milliarde Schaltungen in der Sekunde, arbeitet.

Beim heutigen Stand des technisierten Verkehrs zeigt sich, daß der Städtebau und die Verkehrsgestaltung einer grundlegenden und umfassenden Neuordnung bedürfen. Unsere Arbeitskräfte werden kaum ausreichen, um die Großstadtkerne für den Verkehr aufzulockern – zum Teil in 3 Ebenen –, für die Großstädter geeignete Randsiedlungen zu schaffen und die dörflichen Gemeinden den heutigen Bedingungen anzupassen. Um den Bedarf auf dem Bausektor zu befriedigen, werden Maschinen und Baustoffe in bedeutender Zahl und Menge benötigt, wozu die heutige Produktionsweise keinesfalls ausreicht. Die Verkehrsmittel werden mit kybernetischen Einrichtungen ausgestattet, bzw. so umkonstruiert, daß der gewaltige Verkehrsstrom von Eisen-, Straßen-, Unterstraßen-Bahnen und Bussen in dichter Folge geregelt werden kann. Heute schon ist es der Bundesbahn möglich, in „Flaschenhälsen“ die Zugfolge durch elektronische Weichenstellung und Steuerung auf Abstand von wenigen Minuten zu regeln. Im Interesse der Verkehrssicherheit müssen bei den Kraftfahrzeugen elektronische Warn- und Stopp-Einrichtungen geschaffen werden, die eine dichte Fahrzeugfolge ohne Zusammenstöße ermöglichen. Eine ganz wesentliche Entwicklung wird der Automobilbau nehmen. Das System der automatischen Kupplung und Schaltung wird so ergänzt, daß durch elektronische Augen die Geschwindigkeit der Fahrzeuge in Kurven und bei Verkehrsstauungen automatisch verlangsamt oder gestoppt wird. Die elektronisch gesteuerten Apparate reagieren auf Situationen und Geschehnisse wesentlich rascher als das menschliche Auge.

Das alles bedeutet keine Zukunftsphantasie. Die Apparate und Maschinen sind zumindest schon in der Entwicklung begriffen. Auch besteht bezüglich der Dringlichkeit dieser technischen Entwicklung kein Zweifel. Malen wir uns aber die mit technischen Mitteln ausgerüstete Zukunftswelt einmal aus, ohne jedoch den Boden technischer Möglichkeiten zu verlassen und uns in einer Märchenwelt zu verlieren.

Die „Luftkissen“-Fahrzeuge aller Art und Spezialraketen für den Luftverkehr innerhalb von einigen 100 km werden bei der Bewältigung des unaufhaltsam ansteigenden Verkehrs von großer Bedeutung sein. Die Flugzeuge müssen mit zunehmender Dichte stärker automatisiert werden. Die schnelle Folge von Flugzeugen auf den am meisten benutzten Strecken verlangt pilotenlose, kybernetisch ferngesteuerte Flugzeuge. Nicht zu übersehen ist die revolutionierende Entwicklung in der Land- und Forstwirtschaft. Durch die Atomenergie wird es in den nächsten Jahrzehnten unter Einsatz von riesigen Pumpwerken und Pipelines mög-

lich sein, alle Wüsten, Steppen und Ödlandstrecken zu bewässern, sowie Urwälder, Sümpfe und Moore zu kultivieren. Es werden also für die wachsende Bevölkerung durch Kultivierung ausgedehnte Gebiete neu erschlossen. Wie die Industrie so werden auch die landwirtschaftlichen Betriebe auf die Automation umgestellt. Pflanzenzüchtungsbetriebe werden entstehen, die sich aus den heute schon vorhandenen Großgewächshäusern entwickeln. In diesen automatisierten Landwirtschaftsfabriken werden die heute auf 30 % geschätzten, durch Schädlinge verursachten Ausfälle vermieden; es gibt also praktisch keine Mißernten mehr. Es wird ebenfalls eine automatische Zuführung der genau dosierten und erprobten Nährsalze und eine kybernetisch gesteuerte und kontrollierte Belichtung und Beheizung erfolgen. Dabei ersetzt man den größten Teil der bisherigen Humuskulturen durch Hydro-, Hydroponik- und Chemo-Kulturen, die zudem für die vollautomatisierten Landwirtschaftsfabriken besonders geeignet sind.

Die Pflanzen benötigen bekanntlich für ihren Aufbau das Kohlendioxyd aus der Luft. Heute werden schon luftdicht abgeschlossene Gewächshäuser mit zusätzlichem Kohlendioxyd versorgt. Dadurch ergibt sich unter erhöhter Sauerstoffabgabe eine wesentliche Ertragssteigerung. Die Atomenergie in den nächsten Jahrzehnten macht es möglich, Kohlendioxyd durch große Kalkbrennereien in jedem gewünschten Umfang zu liefern, um so den Pflanzen für die Photosynthese zusätzliches Kohlendioxyd zuzuführen. Daß mit diesen Verbesserungen der Bedarf an Ackerland zurückgeht, ist ohne weiteres ersichtlich. Die freigewordene Bodenfläche kann anderen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Auf dem Gebiet der Kälteforschung ist die Ultra-Tiefkühlung entwickelt worden, durch die bei einer Abkühlungsgeschwindigkeit von 10 Grad in 1/100 Sekunde Wassermoleküle nicht mehr kristallisieren können. Die Zellen der ultratiefgeköhlten Organismen bleiben dadurch unversehrt und speichern ihre Kräfte auf wie in einem Winterschlaf. Die gesammelten Kräfte machen z. B. die Pflanzenkeime nach der Rückführung auf die normale Temperatur besonders entwicklungs- und widerstandsfähig. Hierdurch zeichnen sich für die Ertragssteigerung in der Landwirtschaft, auch in nördlichen Regionen, besondere Möglichkeiten ab. Im Rahmen der fabrikmäßigen Ausgestaltung der Landwirtschaft wird naturgemäß auch die Forstwirtschaft eine grundsätzliche Umwandlung erfahren. Die Keimlinge und Keimpflanzen werden in großen Glashäusern gezüchtet, die Anpflanzungen in den Forsten durch automatisierte Maschinen erfolgen.

Das Ernährungsproblem der stets wachsenden Bevölkerung unserer Erde sieht sich bei diesen Perspektiven nicht mehr so dramatisch an, wie es bis heute den Anschein hatte. Daß beachtliche Bodenflächen für Wohnzwecke frei werden, wurde bereits erwähnt. Damit ist zugleich eine der entscheidenden Bedingungen für die Auflockerung der Großstädte erfüllt. Auf dem Gebiet der Ernährung wird, abgesehen von den erwähnten Feststellungen, den Algen, vor allem der grünen Süßwasser-Alge *Chlorella*, eine besondere Bedeutung zukommen. Außerdem liefern

die Meeresalgen einen geradezu unerschöpflichen Vorrat an Grundstoffen, wie Eiweiß, Fett, Stärke. Aus dem Meer werden schon seit langem, besonders in Japan, Algen als Nahrungsmittel geerntet. Das japanische Algen-Brot Nori soll sehr wohlschmeckend sein. In den USA werden Algen in Form von Algen-Briketts als Viehfutter angeboten. Außer für die Herstellung von Brot sind Algen bedeutsam für die Gewinnung von Gemüse, Speisefetten, Seife, Leim und auch Medikamenten. Die Chlorella kann sich bei Einsatz geeigneter Nährsalze und bei günstiger Belichtung innerhalb von 24 Stunden im Licht verdoppeln, theoretisch also in zehn Tagen vertausendfachen. Außerdem erzeugt sie bei Sonnenbestrahlung in einer Stunde fünfzigmal soviel Sauerstoff wie ihr eigenes Gewicht. Der Aufbau von vollautomatisierten Algen-Fabriken ist denkbar einfach. Sollte also der Vorbehalt gegenüber den Algen als Nahrungsmittel überwunden werden, gibt es in der Ernährungfrage für die Erdbevölkerung keine Sorgen mehr.

Der Ionengehalt in der Luft beeinflußt nach den neuesten Erkenntnissen sehr stark das Befinden des Menschen. Besonders „wetterfühlige“ Menschen haben unter Föhn und andern klimatischen Erscheinungen stark zu leiden. Auch der Ionen-austausch durch die Zellwände im menschlichen Körper ist zu berücksichtigen. Ionisationsgeräte und -vorrichtungen werden in kommender Zeit zur Festigung menschlicher Gesundheit beitragen.

DIE KYBERNETIK IM DIENSTE DER GEISTIGEN ENTWICKLUNG

Vor einigen zehntausend Jahren hat es der Mensch verstanden, sich mit Zeichen neben seiner Lautsprache eine Schriftsprache zu schaffen, durch die er seinen Mitmenschen und Nachfahren Eindrücke, Wünsche und Gedanken mitteilen konnte. Aus der Methode, an den Fingern abzuzählen sowie mit Stäbchen und Steinchen zu verfahren, wurden die Zahlen und die Zahlzeichen entwickelt. Sie bahnten den Weg zum mehrstelligen Rechnen, zur Mathematik, und nicht zuletzt zur Berechnung der Sternbahnen. Die Schrift- und Zahlenwelt blieb aber wegen der schwierigen Schreibarbeit und begrenzten Anfertigung von Druckplatten bis zum Mittelalter einem verhältnismäßig kleinen Kreise von Geistlichen und Gelehrten vorbehalten. Erst durch die Erfindung des Druckes mit einzelnen beweglichen Buchstaben, den Lettern, durch Johannes Gutenberg im Jahre 1445 wurde das Ganzheitsprinzip beim Buchdruck aufgegeben. Der Leserkreis vergrößerte sich. Bald wurde nicht mehr gefragt, wie man etwas geschrieben oder gedruckt bekomme, sondern wie man Interessenten für Druckwerke finden konnte.

Durch die allgemeine Verbreitung des Lesens und Schreibens blieben die Wissenschaften nicht mehr den kirchlichen und universitären Kreisen vorbehalten. Mit dem Streben nach Bildung wuchs zugleich auch der Drang nach Unterhaltung. In den letzten zwanzig Jahren ließen die Kommunikationsmittel durch Massen-

Druckauflagen sowie durch die neu hinzugekommenen Funk- und Fernsehübertragungen eine fast nicht zu überwältigende Flut von Bildung und Unterhaltung einströmen. Die Massen-Medien haben zur Massen-Beeinflussung geführt. Die geistige Entwicklung hat trotzdem nicht mit den technischen Errungenschaften Schritt gehalten. Die außerordentliche Erweiterung und Vertiefung auf allen Wissensgebieten hat den früheren Universal-Gebildeten durch den Spezialisten abgelöst. Zwischen den einzelnen Wissensgebieten gibt es kaum mehr Querverbindungen, so daß selbst Gelehrte der gleichen Fakultät heute in verschiedenen Sprachen reden. Dabei ist es heute selbst dem Spezialisten unmöglich, sein eigenes Gebiet zu überschauen. Auf jeden Fall ist er im Hinblick auf eigene überhandnehmende Fachliteratur außerstande, über sein abgestecktes Feld hinauszuschauen. So werden wir heute Wissende, deren Horizont sich aber immer mehr verengt. Diese Situation drängt uns die Frage auf, ob nicht die Technik manche geistige Operation zu übernehmen imstande ist, um unseren Intellekt zu entlasten. Den Weg hierzu weist die Kybernetik.

Ein Computer kann nicht nur komplizierte mathematische Aufgaben, sondern auch Denkaufgaben lösen, sobald diese eine logisch exakte Grundlage haben und als meßbare Größen kodifiziert werden können. Natürlich wird eine solche Maschine niemals Denkinhalte erfinden können. Sie wird aber, wenn sie diese Inhalte erfährt, den psychologischen und logischen Prozeß des menschlichen Gehirns ersetzen können. Wie die gewonnene Energie, bzw. die durch die Energie betriebene Maschine die menschliche Muskelkraft in tausend- und millionenfacher Verstärkung ersetzt, so vermag ein Computer als Denkmaschine dem menschlichen Gehirn in ungeahnter Präzision Vorarbeiten zu leisten. Wesentlich ist dabei, daß die Befehlserteilung an die Denkmaschine exakt logisch erfolgt. Der Mensch sieht sich gezwungen, die geistigen Begriffe in eine kybernetische „Begriffsschrift“ umzuwandeln. Diese Vorarbeit muß allerdings geleistet werden. Ist das aber einmal geschehen, dann ist der Mensch vor irreführenden Denkfehlern bewahrt. Denken jedoch zwei Menschen in einer verschiedenen Begriffswelt, kann man vom Einsatz des Computers nichts erwarten. Die Denkmaschine vermag der geistigen Evolution des Menschen in zweifacher Weise zu dienen: zunächst zur Aufspeicherung von Erkenntnissen, sodann zur logischen Auswertung dieser Erkenntnisse.

Die Denkmaschine ersetzt dem Menschen unter Umständen ein Lexikon, ein Archiv, eine Millionen Bände zählende Bibliothek. Langes Suchen nach entsprechender Literatur, mühsames Wälzen dicker Bände erübrigt sich. So läßt sich zur Erstellung eines Lexikons der Begriffswelt Thomas von Aquins oder Kants der Computer einsetzen. Zu einer solchen Arbeit war bisher ein fachwissenschaftliches Team erforderlich, ganz abgesehen davon, daß die Arbeit so umfassend und genau, wie die Maschine sie bewerkstelligt, von Menschen nicht geleistet werden kann. Ein amerikanisches Spezialmikrofilmverfahren reduziert die Druckseiten im Verhältnis 1 : 48 400. Die Bibel mit 750 000 Wörtern läßt sich auf 5 qcm zusammen-

ziehen. Noch bedeutender ist die Hilfe dieser Maschine in Fällen der Urteilsbildung oder sachlichen Entscheidung. Der Computer vermag vergleichende Gegenüberstellungen und Abwägungen vorzunehmen. Er vermag zu einem bestimmten Begriff die gesamte analoge Begriffswelt zu erschließen. Vor allem aber gewährleistet er eine einwandfreie Logik auf der Grundlage mathematischer Logik oder Logistik. Die Naturwissenschaften haben bereits die Grundlage für eine mathematische Erforschung der Natur auf kybernetischer Basis gefunden. Man denke an den Einsatz des Computers in der Biologie, in der Vererbungsschemie, in der Physiologie, in der Psychologie, in der Medizin. Auch in der Bewältigung von volkswirtschaftlichen Problemen beweist die Denkmachine bereits ihre Leistungskraft.

Der Computer wurde während des Korea-Feldzuges erstmalig im Jahre 1952 von den Amerikanern zu Ermittlungszwecken eingesetzt, ob nämlich bei der festgefahrenen militärischen Lage ein weiterer verstärkter Truppen- und Waffeneinsatz die Entscheidung zu Gunsten der Südkoreaner herbeiführen könnte. Alle positiven und negativen Faktoren wurden kybernetisch programmiert und verarbeitet. Das Resultat soll negativ gewesen sein und 1953 zum Waffenstillstand geführt haben. Die bisherigen militärischen „Sandkastenspiele“ sind sicherlich schon bei vielen Armeen durch eine elektronische Datenverarbeitung ersetzt worden. Schon manche Schlacht hat „im Saale“ stattgefunden, ohne daß die Außenstehenden ahnten, wie entscheidend das Ergebnis dieses „Denkmaschinen-Spiels“ an verschiedenen Fronten gewesen ist.

Gerade bei politischen Entscheidungen, wo es um ein rasches und umsichtiges, nach allen Seiten abgewogenes Urteil geht, erweist der Computer seine Überlegenheit über das menschliche Gehirn. Welcher Politiker wäre in der Lage, alle möglichen Konsequenzen zu erwägen, die sich aus einem Vorhaben ergeben. Hier bietet der Computer, der sich das gesamte bisher erarbeitete Erfahrungswissen vieler Menschen und vieler Völker aufspeichern kann, seine Dienste an.

Allerdings ergeben sich auf jenen Gebieten, wo es sich nicht nur um ein Sammeln, Abwägen und Vergleichen von Erfahrungen handelt, wo vielmehr letzte geistige Vorgänge erarbeitet werden müssen, für den Computer keine Möglichkeiten. Die Maschine kann uns keine Normen des Handelns vermitteln, es sei denn, der Mensch habe sie in sie hineingelegt. Die Maschine kann uns zwar Verhaltensregeln des menschlichen und des gesellschaftlichen Lebens errechnen, und damit ist zweifellos ein großer Teil des menschlichen Lebens erfaßt, sie kann uns auch Einsichten in die konkrete Situation vermitteln, die entscheidend für das menschliche Handeln sein können, aber sie vermag uns nicht die Einsichten in die Normen des menschlichen Handelns zu geben. Diese Normen werden aus der Erkenntnis der sittlichen Wertordnung gewonnen, die letztlich in der Personhaftigkeit des Menschen gründet. Ein russischer Computer wird uns andere Verhaltensregeln geben als ein amerikanischer.

Ein Computer wird nie das menschliche Gewissen ersetzen können, wenngleich

er Daten bieten kann, auf Grund derer die menschliche, unübertragbare Gewissensentscheidung gefällt werden kann. Es wird immer der ungeklärte Rest menschlicher Freiheit, menschlicher Leidenschaft, menschlicher Schuld bleiben, der in aller Begegnung von Mensch zu Mensch mitgetragen werden muß. Kein Computer wird uns die Last menschlichen Verstehens, menschlichen Vertrauens und menschlicher Liebe abnehmen können. Aber er kann vielleicht helfen, die eigentlich menschlichen Qualitäten schöner und reiner herauszuzeichnen. Wir brauchen also keine Angst zu haben, daß wir Maschinen ausgeliefert werden, wenn wir uns nur selbst um eine sittlich hochstehende echte Menschlichkeit bemühen.

Da aber das gesellschaftliche Leben auch in einer freien Gesellschaft nach einer gewissen erfahrungsmäßigen Gesetzmäßigkeit verläuft, lassen sich gewisse Verhaltensnormen, die für das Leben in der Gesellschaft notwendig sind, technisch erarbeiten. Trotz aller soziologischen Erfahrung aber werden diese Normen niemals zu wertechten, sittlichen Verhaltensregeln aufsteigen können. Hier bleiben der Philosoph und der Ethiker die unersetzbare „Maschine“ der menschlichen Gesellschaft. Wie die Ethik so bleiben auch die gesamte Gefühlswelt und der Glaube dem kybernetischen Verstand verschlossen.

Das Paradies auf Erden?

Wie der letzte Hinweis ergibt, existieren Gebiete, die nicht automatisiert werden können, nämlich die Bereiche der eigentlichen schöpferischen Einsicht, vor allem der philosophischen Einsicht. Selbst die Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Güte und Liebe eines Menschen werden nicht mit dem Computer gefunden, höchstens ihre leiblichen Objektivationen, was gewiß schon viel ist. Aber das Risiko einer liebenden Begegnung mit dem anderen Menschen kann uns nicht abgenommen werden, weil wir unser Herz nicht in eine Maschine verwandeln können. Und eben dieses unser Herz mit seinem Verstehen, seinem Vertrauen und seiner Liebe ist es, was erst die Begegnung zweier Menschen ermöglicht.

Dafür aber sollte man an die Technisierung aller jener Tätigkeiten denken, die eine Rationalisierung zulassen. Hierbei braucht durchaus keine Veräußerlichung des Lebens befürchtet zu werden. Laut Aristoteles besteht das glückliche Leben im vernunftgemäßen Leben. Wir können, so gesehen, mit der Rationalisierung nur den recht verstandenen Wohlstand erhöhen. Die industrialisierten Länder klagen über geistige Enge der Entwicklungsvölker, die lieber Hunger in Kauf nehmen als die volle Rationalisierung ihres wirtschaftlichen Lebens. Die Technisierung der Produktion bedeutet zu guter Letzt nichts anderes als einen Segen für den Konsumenten.

Durch die sich anbahnende Vererbungsphysik über Welle, Korpuskel und Atom wird der Mensch bald tiefer in die kodifizierten Informationen, in das Geheimnis

der Lebensverbundenheit mit dem All eindringen. Die Rationalisierung unseres Gesundheitswesens wird sicherlich die materiellen Bedingungen eines glücklichen Lebens erhöhen. Man soll selbstverständlich nicht nur rationalisieren, sondern auch die Rationalisierung rational, d. h. im Sinne des Gesamtglücks, ausnutzen. Dies besagt, daß wir zugleich mit der Rationalisierung das Verantwortungsbewußtsein des Menschen für seine Lebensaufgabe vertiefen. Es wäre deshalb verhängnisvoll, wollte man, nur um sich vor einer Materialisierung des Lebens zu schützen, auf die Rationalisierung verzichten. Die Gewinnung von Freizeit, die durch die Rationalisierung gegeben ist, fürchten, weil der Mensch müßig werden könnte, anstatt sich der Muße hinzugeben, ist nichts anderes als eine feige Flucht vor der sittlichen Pflicht, die sich uns stellt. Es hat immer Menschen gegeben, die den Wohlstand sittlich nicht auszuwerten vermochten. Es wird aber deswegen niemand einfallen, das Leiden dem glücklichen Leben oder den Hungertod dem Leben überhaupt vorzuziehen. Der steigende Wohlstand aller hat geradezu mit Naturnotwendigkeit das Klassenbewußtsein überwunden. Warum also von vornherein den Gedanken einer echten auf dem persönlichen Eigentum beruhenden Volkswohlfahrt zurückweisen, die uns eine Durchrationalisierung bringen könnte? Die Sucht mancher Menschen unserer Wohlfahrtsgesellschaft, die stetig anwachsende Ferienzeit in rasender Nervosität in möglichst weiten Fernen zu verbringen, kann kein Argument gegen ausgedehnte Reisen sein, die uns den Horizont erweitern. Der sozial gesicherte und besitzende Berufstätige wird mehr Freizeit haben, es werden immer mehr Motels, Strandbäder, Rennbahnen, Kegelbahnen, Sportplätze, Transportmittel jeder Art zur Verfügung stehen. Es werden sich dem neuen Weltbürger mehr Dienstleistungsbetriebe anbieten als bisher. Nicht der Verzicht auf alle Dinge, sondern der verantwortungsbewußte Gebrauch ist sittliche Aufgabe. Denken wir nur an die völkerverbindende Funktion, die das populär gewordene Reisen übernommen hat. Nicht zu vergessen ist vor allem, daß die gewonnene Freizeit dem Familienleben das zurückzugeben imstande ist, was ihm bis jetzt die Industrialisierung genommen hatte.

Es mag vielleicht mancher über das Telefon schimpfen, weil es Unruhe ins Haus bringt. Wie froh sind wir aber, wenn wir über Telefon oder Rundfunk einem sich auf Reisen befindlichen Familienmitglied ein wichtiges Ereignis in der Familie mitteilen können. Bildtelefon, Familien-Hubschrauber, Sprechschreibmaschinen, Frage-Antwort-Apparate über Ton, Bild und Schrift, je nach Knöpfeinstellung, sind bald keine Zukunftsträume mehr. Wenn der Mensch alle diese Mittel im Sinne der Kultur und der Sittlichkeit zu verwenden vermag, braucht er sich durchaus nicht zum nervenzerrütteten, überernährten Schlemmer zu entwickeln. Allerdings muß die geistige Planung mit der Rationalisierungsplanung Hand in Hand gehen.

Die Gedankenspiele der utopischen Romane der Vergangenheit und die „science Fictions“ der Gegenwart sind zum Teil schon Wirklichkeit geworden und werden in den nächsten Jahrzehnten auf nüchterner, streng wissenschaftlicher Basis reali-

siert werden. Die traumhafte Erwartung, über unermessliche und unerschöpfliche Kräfte verfügen zu können, ist bereits durch die Kernspaltungsenergie angebahnt und wird durch die Kernfusionsenergie verwirklicht. Wenn der Mensch es versteht, nicht nur das Wachsen des materiellen Wohlstandes, sondern zugleich auch den geistigen Fortschritt in der Gesellschaft zu entwickeln und zu kontrollieren und unter dieser Kontrolle die technischen Mittel in möglichst weitem Umfange einzusetzen, dann wird manche geistig verhängnisvolle Rationalisierung verhindert. Eine solche Kontrolle setzt naturgemäß einen hohen sittlichen Stand der verantwortlichen und verantwortungsbewußten Personen voraus. Dieses ist aber ein Element, das der Technisierung niemals zugänglich ist.

DIE WIRTSCHAFTLICHE SEITE DER AUTOMATION

Der weitere Ausbau der Automation und der Kybernetik ist wirtschaftlich nur sinnvoll, wenn durch diese neue Produktionsweise Aufwendungen für Arbeitskräfte eingespart werden oder bei gleichbleibender Anzahl der Arbeitskräfte eine größere, auf dem Markt absetzbare Gütermenge erzeugt wird. Die andere Möglichkeit, eine weiterhin erheblich vergrößerte, auf dem Markt absetzbare Gütermenge zu erzeugen, dadurch zusätzliche Arbeitskräfte einzusetzen und die Preise senken zu können, wird durch den Mangel an verfügbaren Arbeitskräften scheitern.

Bei den bisherigen Ausführungen zur Entwicklung der Automation im Dienst des materiellen Wohlstandes wurde darauf hingewiesen, daß beim Ausbau der Städte und der Verkehrswege und -fahrzeuge, bei der Fortentwicklung von neuartigen Fahrzeugen, Flugzeugen und Raketen, bei der Umstellung der Forst- und Landwirtschaft auf vollautomatisierte Fabriken, bei der Kultivierung von Ödland und Sümpfen, bei der Lösung des Ernährungsproblems und der Festigung der menschlichen Gesundheit außerordentlich viele zusätzliche Arbeitskräfte benötigt werden. Deshalb wird bei richtiger und umfassender Planung auf kybernetischer Grundlage nicht die heute oftmals befürchtete Arbeitslosigkeit zur beschleunigten Durchführung der geplanten Maßnahmen zwingen, sondern die Entwicklung des materiellen Wohlstandes wird von der Bereitstellungsmöglichkeit der erforderlichen Arbeitskräfte abhängig sein. Die Wirtschaftlichkeit ist durch die günstigen Auswirkungen von Automation und Kybernetik gegeben. Das Wachstum der Wirtschaft wird aber, wie gesagt, in erster Linie von den zur Verfügung stehenden Arbeitskräften beeinflußt werden.

Die Entscheidung über die Automation wird übrigens im Grund auf dem Markt gefällt, dort nämlich, wo sich die Kaufkraft nach den erzeugten Gütern auswirkt. Konzentrationserscheinungen in der Wirtschaft sind natürlich unvermeidbar. Doch braucht dies nur eine vorübergehende Erscheinung zu sein, da die Entwicklung

der Automation auch die Automatisierung von Mittelbetrieben gestatten wird. Außerdem bietet sich hier gerade das altbewährte genossenschaftliche Prinzip als Lösung für die mittleren Existenzen an.

DIE SOZIALE SEITE DER AUTOMATION

Manchem werden die sich ergebenden Perspektiven noch problematisch oder zu optimistisch erscheinen. Das gefürchtetste Gespenst der Automation, die Arbeitslosigkeit, scheint mit diesem Blick in die Zukunft noch nicht gebannt zu sein. Doch darf man diese Tatsache nicht dramatisieren. Gewiß werden viele Kräfte freigesetzt, andererseits verlangt aber gerade die Vorbereitung der Automatisierung mehr Arbeitskräfte. Im Grunde genommen haben weniger die Arbeiter als vielmehr die Büroangestellten „Entlassung“ durch Automation zu befürchten. Gerade das, was man bis jetzt als Leistung des Denkens und Führens oder Entscheidens betrachtet hat, erweist sich als mehr oder weniger mechanische Arbeit, die durch die neuen Apparate übernommen wird. Ein Lagerhalter, der sich in seiner „leitenden“ oder „führenden“ Stellung gefiel, wird jetzt darüber belehrt, daß die Bestellung von neuen Lagerbeständen wertmäßig keine andere Arbeit ist als jene, die ein gewöhnlicher Bediensteter ausführt, wenn er das leergewordene Glas seines Herrn neu auffüllt. Die Feststellung des Standes eines Lagers und die damit verbundene Nachbestellung kann sogar noch besser durch eine Maschine besorgt werden. Man sollte also das soziale Prestige nicht mit solchen, auch maschinell verrichtbaren Handlungen verketten. Die ständig steigende Nachfrage nach Arbeitskräften auf dem Gebiete der Dienstleistungen wird hier bei richtiger und rechtzeitiger Planung zur Vermeidung einer kritischen Situation wesentlich beitragen. Im übrigen hängt die Frage nach einer möglichen Arbeitslosigkeit, die durch die Automation heraufbeschworen werden könnte, mit der Frage nach der voraussichtlichen Bevölkerungszunahme zusammen. Auf jeden Fall ist für Deutschland für die kommenden zehn Jahre ein starker Bevölkerungsrückgang errechnet worden. Die Automatisierung kann sich also zunächst nur nützlich auswirken.

Doch suchen wir keinen Trost in der allernächsten Zukunft. Befassen wir uns einmal ernst mit dem Gedanken, daß in der ferneren Zukunft, aus der heutigen Sicht betrachtet, ein großer Teil, vielleicht sogar ein überwiegend großer Teil von Arbeitskräften freigesetzt würde. Hierbei ergeben sich zwei Fragen: 1. wie sieht die Arbeit derer aus, die noch beschäftigt werden? 2. wovon leben jene Menschen, deren Arbeitskraft nicht mehr im Produktionsprozeß benötigt wird? Man könnte noch eine dritte Frage stellen, die vielleicht die entscheidendste ist: wie erfüllt der Mensch den Sinn seines Lebens, wenn die Arbeit nur noch am Rande des Daseins erscheint?

Zur ersten Frage: Es steht außer Frage, daß nur noch die Spitzeningenieure und ihre unmittelbaren Helfer in geistiger Teilnahme mit dem verbunden sind, was sie

schaffen. Alle anderen sind mehr oder weniger nur Administratoren von Apparaten, deren Wesen sie nicht verstehen. Gewiß tragen sie eine ungeheure Verantwortung, da sie Millionen-Werte überwachen (sofern die Überwachung überhaupt noch nötig ist). Aber mit dieser Verantwortung verbindet sich nicht zugleich eine Leistung im Sinne einer Entfaltung von Qualitäten. Der Großteil der Arbeitenden der Zukunft ist darum den heutigen Menschen, die am Fließband beschäftigt sind, zu vergleichen. Das Problem ist also nicht neu. Es kann im übrigen nur gelöst werden durch eine größere, kulturell ausgefüllte Freizeit.

Zur zweiten Frage: Wir sind im Zeitalter der Arbeitnehmer gewohnt, die Vollbeschäftigung als eine naturrechtliche Forderung anzusehen. Gehört es aber wirklich zur menschlichen Natur, daß alle einzelnen Menschen am Wirtschaftsrad drehen, wenn diese Arbeit durch wenige erledigt werden kann, und zwar in einer Weise, daß das Resultat dieser Leistung den Wohlstand für alle ermöglicht? Wir brauchen nur einen neuen Verteilungsschlüssel zu finden, um allen Menschen, auch den nichtarbeitenden, Kaufkraft zu besorgen. Das Prinzip „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ soll zwar nicht umgeformt werden in die Fassung „wer nicht arbeiten will, wenn er benötigt ist, soll auch nicht essen“; es werden aber stets den schaffenden Menschen genügend Anreize zum Arbeiten gegeben werden müssen und auch können.

Zur dritten Frage: Eine ganz neue Aufgabe ist dem Menschen der Zukunft gestellt, nämlich die, die Freizeit nicht nur im Sinn einer individuellen Befriedigung zu verstehen, sondern als soziale Leistung im Sinne des Kulturaufstieges der ganzen Gesellschaft. Wir haben bis jetzt die wenigen Künstler als nicht zu entbehrende Elemente unserer Gesellschaft betrachtet, auch wenn sie nicht im Produktionsprozeß standen. Die Gesellschaft der Zukunft muß von den freigesetzten Arbeitskräften erwarten dürfen, daß sie alles einsetzen, um der Gesellschaft jenen Kulturreichum zu verschaffen, der ihrem materiellen Wohlstand entspricht. Bei allen Betrachtungen kommt es stets auf den Standpunkt an. Die erörterten drei Fragen werden real, sobald der Staat und das Unternehmertum unzulängliche Hilfsmaßnahmen zur Beseitigung der bereits eingetretenen Arbeitslosigkeit treffen. Die Pessimisten werden dann wieder einmal recht behalten.

Auf Grund einer vorausschauenden Planung, für die alle gewünschten Entwicklungsmöglichkeiten, sämtliche erforderlichen Vorbereitungen und die unerläßliche Synchronisierung aller Maßnahmen kybernetisch ermittelt werden können, wird eine Zukunftsgestaltung erzielt werden, bei der die planmäßig freiwerdenden Arbeitskräfte auch an planmäßig vorgesehenen neuen Arbeitsplätzen eingesetzt werden können. Es wird dabei auch berücksichtigt werden, daß die Dienstleistungsbetriebe, der Tertiär-Sektor, bei verstärkter Automation einen weiterhin beträchtlich gesteigerten Bedarf an Arbeitskräften haben werden. Außerdem lassen sich für die einzelnen Sektoren und Bereiche kybernetisch die optimalen Löhne und Gehälter, Arbeitszeiten und Freizeiten, Wachstumsraten und Kulturleistungen er-

mitteln. So werden die naturrechtlichen und kulturellen Forderungen ihre idealen Lösungen finden.

Soll durch Automation und Kybernetik ein Kulturfortschritt erreicht werden, so muß man eines klar erkennen: die Automation ist wie ein Automobil, die gesamte Konstruktion muß exakt durchgearbeitet und synchron sein. Die Karosserie ist den geforderten Ansprüchen entsprechend gebaut: für einzelne Personen, für Personengruppen oder für Lasten. Das Automobil muß gepflegt und gewartet werden, die Versorgung mit Treibstoff und Öl muß gewährleistet sein, und das Automobil darf nicht überfordert werden.

Statio Orbis

Der Eucharistische Weltkongreß in Bombay

Josef Neuner SJ

Während des Getriebes der Kongreßtage in Bombay machte ein indischer Laie unvermittelt die Bemerkung: „Nun ist eine neue Zeit gekommen. Der Vorhang des Tempels ist noch einmal zerrissen.“ Ich muß etwas erstaunt geschaut haben, denn er fuhr erklärend fort: „Ich meine die Sprache der Liturgie. Nun ist das Latein abgeschafft, und wir können alles verstehen. Auch sonst weiß man, was geschieht. Früher hat man nur Nachrichten bekommen, die für uns Laien zugeschnitten waren. Jetzt ist alles öffentlich.“ Er sprach gleichzeitig vom Konzil in Rom und vom Kongreß in Bombay und fühlte sich offensichtlich vor diesem zerrissenen Vorhang etwas unsicher. Ich meinte, daß es doch gut sei, wenn man den wirklichen Dingen begegne. Aber er hatte seine Bedenken: „Es ist nicht so leicht.“

Alle wissen, daß sich die Kirche in einem Übergang befindet. Im Konzil geht es um die Rückbesinnung der Kirche auf ihr Wesen und um die Zuwendung zur modernen Welt. Was aber in der Konzilsaula und in den Konzilskommissionen in mühsamen Sitzungen erarbeitet wird, davon kam einiges im Kongreß in Bombay vor die Öffentlichkeit. Denn auf einem internationalen Kongreß kann man auch etwas von den großen Impulsen spüren, die in der Kirche wirksam sind. Man wird

die Bedeutung dieses Kongresses nur dann verstehen, wenn man ihn im Zusammenhang der gesamten kirchlichen Erneuerung sieht, vor allem in der Liturgie und in der neuen Offenheit zur Welt.

Zuerst zur Liturgie: Der Vergleich mit dem zerrissenen Vorhang ist, soweit er sich auf das Latein bezieht, eine leichte Übertreibung. Es gab noch ziemlich viel Latein. Aber es wurde eine Liturgie durchgeführt, die in großen Zügen der liturgischen Konstitution des Konzils entsprach. Das war eine der Hauptaufgaben des Kongresses. Denn in einem Eucharistischen Kongreß muß die liturgische Feier im Mittelpunkt stehen, und die Art der Feier sollte für die Teilnehmer wegweisend sein.

Die liturgischen Feiern wurden auf dem schönsten Platz Bombays durchgeführt, auf dem „Oval“, einem langgestreckten Rechteck, das auf der einen Seite von Gebäuden der viktorianischen Epoche flankiert wird, namentlich dem Universitätsgebäude, auf der anderen Seite von einer der modernsten Straßen der Stadt mit achtstöckigen Wohnblöcken. Der Platz lag gleichsam zwischen zwei Epochen, deren Gleichzeitigkeit man auch während der Feiern immer wieder wahrnehmen mußte. Die beiden Epochen verstehen sich nicht gut, wissen aber in praktischen Fragen doch immer zu Kompromißlösungen zu kommen. Der Platz hatte den Nachteil, daß er sehr lang und verhältnismäßig eng ist. So wurde er durch den Altarbau, der in der Mitte errichtet wurde, in zwei gleiche Felder zerschnitten, die völlig getrennt blieben. Das erschwerte die volle Gemeinschaft aller Gläubigen. Der Altaraufbau, der von einem hinduistischen Architekten in Kalkutta entworfen war, beherrschte den ganzen Platz. Er war eindrucksvoll und zweckentsprechend. Er erhob sich in vier Terrassen und bot Raum nicht nur für den eigentlichen Gottesdienst am Altar, sondern auf den tieferen Stufen auch für besondere Gruppen, zum Beispiel für die über hundert Priester, die geweiht wurden, oder die Brautpaare, deren Ehe gesegnet wurde.

Auf dem Oval kamen täglich in den Abendstunden die Massen der Gläubigen zusammen. Für die guten Plätze mußte man Eintrittskarten haben, und die Zulassung wurde streng gehandhabt. Man wollte eine gerechte Verteilung der Sitzplätze gewährleisten; außerdem war man besorgt, störende Elemente fernzuhalten. (Diese Vorsicht hat sich freilich als unnötig erwiesen.) Die Folge der strengen Überwachung war, daß viele, die gern hereingekommen wären, draußen auf den Straßen stehen bleiben mußten, während drinnen oft viele Plätze frei blieben. Bei den Hauptfeiern freilich war drinnen und draußen jeder Quadratmeter besetzt. Die großen Scharen der Gläubigen haben den Kongreß zu einem einzigartigen Erlebnis gemacht. Die Geduld und Ruhe, die Gläubigkeit und echte Frömmigkeit der Teilnehmer gaben dem Kongreß eine Atmosphäre, die selbst durch die beste Organisation nicht hätte erreicht werden können. Wohl am ergreifendsten zeigte sich die Frömmigkeit des Volkes in der Bußwallfahrt nach Mt. Mary. Tausende zogen unter der Führung von Kardinal Döpfner in der Nacht vom Kongreßgelände fünf

Stunden lang hinaus zur Wallfahrtskirche. Früh morgens kamen sie an und feierten die heilige Messe. Da gab es wenig Prunk, aber viel Gebet.

In den liturgischen Feiern sollte die vom Konzil eingeleitete liturgische Reform vor einer weiten Öffentlichkeit ausgeführt werden. Dazu wurden auch der Kongreßleitung besondere Vollmachten gegeben. Die in der liturgischen Instruktion vorgesehenen Neuerungen konnten schon verwirklicht werden; die Sakramente konnte man in sinngemäßer Anpassung spenden, mit Gebeten und Riten, die eigens für den Kongreß gutgeheißen wurden; auch die Konzelebration wurde erlaubt, nicht nur für feierliche Gottesdienste, sondern auch für Priester, die in größerer Zahl zusammenwohnten. Man hat großzügig geplant und versucht, den Sinn der Liturgie deutlich zu machen. Die Gegenwart Christi in seiner Kirche wurde durch die Christuskerze versinnbildet, die jeden Tag bei Beginn des Gottesdienstes feierlich entzündet wurde. Täglich wurde im Rahmen der Meßfeier eines der Sakramente gespendet. Die Kommentare haben im allgemeinen den Sinn der Riten und Gebete gut herausgehoben.

Auch im Gesamtaufbau des Kongresses wurde der Sinn der Eucharistie ausgedrückt. Die feierlichen Gottesdienste begannen mit der *Statio Orbis*, bei der sich die Vertreter aller Völker und Stände um den Altar sammelten; an den folgenden Tagen wurde dann die Fülle des kirchlichen Lebens in der Spendung der Sakramente entfaltet. Der Kongreß schloß mit dem gewaltigen „*Ite Missa est*“ der Schlußfeier. Da zogen alle Teilnehmer in verschiedenen Kolonnen vom Oval zum „Gateway of India“ über dem Hafen von Bombay, dem symbolischen Treffpunkt zwischen Ost und West, wo sich Indien zur Welt hin öffnet. Dort wurde der sakramentale Segen in alle vier Richtungen gegeben, dann wurde das Allerheiligste in die Kathedrale zurückgetragen. So wurde der Sinn der Prozession als Krönung der eucharistischen Feier, als das Hinaustragen des Zeugnisses Christi aus dem kirchlichen Bereich in die Welt in einzigartiger Weise dargestellt.

Viel Gutes ist in der Vorbereitung des Kongresses und in der Durchführung erreicht worden. Tausende von Priestern, Schwestern und Laien haben die großen Möglichkeiten einer erneuerten Liturgie gesehen. Das ist um so bedeutsamer in einem Missionsland, wo viele vom Geist der liturgischen Erneuerung noch wenig erfahren haben. Man hat neue Gebetsformen gefunden, man hat bessere Liedertexte gehört und gelernt. Ohne diesen Kongreß, der die Schaffung dieser Texte und Melodien verlangte, wäre das alles viel langsamer gegangen. Es hat sich bei diesem Kongreß auch gezeigt, daß die Leute gerne mitgegangen sind. Man hat sich nicht an den modernen Sprachen in der Liturgie gestoßen, sondern sich an der Möglichkeit der wirklichen Teilnahme ehrlich gefreut.

Freilich gab es auch Rückschläge. Wo man feste Formulare der Meßfeier mit dem sakramentalen Ritus verknüpft vorfand, wie bei Priesterweihe und Bischofskonsekration, da waren plötzlich alle Prinzipien der Erneuerung vergessen und die ganze Liturgie stand wieder unter der Herrschaft der unerlösten Geister der

alten Rubriken. Alles wurde wieder lateinisch gebetet, selbst das Evangelium wurde auf Lateinisch verkündet, und die Konzelebration wurde wieder in der schwerfälligen Form des gemeinsamen Sprechens aller Gebete vollzogen – viele Priester hatten sich unterdessen an die viel passendere neue Form gewöhnt. Man hätte mehr Konsequenz gewünscht. Man sollte das anerkannte Gute, das in der liturgischen Reform zustande gekommen ist, nicht zu ängstlich einschränken und sofort wieder zurückziehen, als ob man ein schlechtes Gewissen hätte. Man sollte die erneuerte Liturgie als ein österliches Geschenk an die Christenheit betrachten, in dem die Wahrheit und Kraft des Herrn immer bei seiner Kirche bleiben soll.

Es gab noch andere Schwierigkeiten: So war es nicht immer leicht, den einzelnen liturgischen Handlungen zu folgen, weil die Distanz vom Altar doch zu groß war. Viele konnten auch das Englisch des Kommentators nicht genügend verstehen; man hätte eine größere Berücksichtigung der Landessprachen erwartet, wobei freilich zugegeben ist, daß dadurch vielleicht noch größere Schwierigkeiten entstanden wären. Aber einige Gottesdienste in indischen Sprachen wären wohl am Platz gewesen.

Das Problem der liturgischen Feier liegt jedoch tiefer. Es handelt sich nicht in erster Linie um neue Formen, sondern um den neuen Geist, der sich freilich auch seine neuen Worte und Formen schaffen muß. Dieser Geist läßt sich nicht leicht in einem kurzen Wort ausdrücken. Er besteht in dem Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott; darin hat alle Kirchlichkeit ihren Sinn. Der Gläubige unterscheidet sich vom Ungläubigen eben dadurch, daß er sein Leben von Gottes Liebe umschlossen weiß. Diese Liebe begegnet ihm in den Sakramenten und im heiligen Opfer, er findet sie in der Heiligen Schrift; immer aber begegnet er Gott, alles andere sind nur Wege zu ihm. Sie sind, wie Augustinus in seinen Adventspredigten nicht müde wird zu sagen, nur Stimme, um das Wort zu empfangen; wenn aber einmal das Wort empfangen ist, dann soll die Stimme abklingen. Die Stimme, symbolisiert im Täufer, muß abnehmen, das Wort allein muß wachsen. Das moderne Kirchenverständnis ist durch einen tiefen Personalismus zwischen Gott und Mensch bestimmt. Der Christ will in der Liturgie dieses Verhältnis zu Gott, das allein wichtig ist, vor dem sich alles Geschaffene auflöst wie eine aufsteigende Weihrauchwolke, finden. So gewinnen für ihn alle kirchlichen Dinge an Tiefe und Bedeutung: Die einfachste Predigt in einer Dorfkirche wird zum Träger von Gottes Wort zu uns; in jedem sakramentalen Zeichen ist Gottes erlösende und verheißende Liebe gegenwärtig. Der moderne Christ ist also in einem wahren und tiefen Sinn kirchlich. Aber alles Kirchliche gehört für ihn doch in die Ordnung des Zeichens. Er sucht Gott in der Kirche, die Kirche selbst steht nur im Dienst seines Wortes und seiner Gnade, und alle Festlichkeit der Kirche ist nur der Widerschein der Glorie Christi, deren Teilnahme uns am Ende der Zeiten verheißt ist.

Ein Eucharistischer Kongreß muß auf dieses Empfinden des modernen Christen Rücksicht nehmen; denn dieses ist nicht bloß eine Zeitmode, sondern eine der kost-

baren Erkenntnisse unserer Tage. Aber es scheint, daß gerade in diesem Empfinden die Generationen auseinandergehen. Zu viel wurde in den einleitenden Begrüßungen von den Vertretern der weltlichen und geistlichen Autorität geredet, die zum Kongreß gekommen sind; zu sehr wurde auch aller Erwartung auf den Papst hingelenkt, auf dessen Ankunft man sich vorbereitete; zu wenig wurde vom Geheimnis Christi selber gesagt, das doch allein während dieser Tage gefeiert werden sollte. Um so befreiender wirkte es aber, als Papst Paul selbst erschien, in schlichter Einfachheit, ohne Ballast höfischer Etikette, demütig und liebevoll, mit dem offensichtlichen Verlangen, jeden Gruß persönlich zu erwidern. Erlösend war es auch, in seiner Homilie etwas von der Christozentrik zu hören, die einem Eucharistischen Kongreß eigen sein muß: „Christus ist in unserer Mitte.“ Man hatte den Eindruck, daß vielen die Spannung zwischen diesen beiden Auffassungen gar nicht aufgefallen ist. Das Tempo des Kongresses erlaubte es den meisten ja kaum, kritische Fragen zu stellen, und überhaupt ging jede Kritik im allgemeinen Enthusiasmus des Kongresses unter. Auch ist die spontane Frömmigkeit der meisten indischen Christen so unmittelbar, daß sie sich von weltlichen Nebengeräuschen kaum beeinflussen lassen. So haben also die großen kirchlichen Feiern auf dem Oval einen tiefen Eindruck gemacht. Aber der Kongreß hätte doch einen tieferen erzieherischen Einfluß ausgeübt, wenn in allen großen Veranstaltungen und Reden die Hinordnung auf Gott allein immer eindeutig spürbar gewesen wäre.

Die Feiern auf dem Oval wurden wesentlich durch die vielen kleineren Veranstaltungen ergänzt, in denen kleinere Gruppen ihre Gottesdienste organisierten. Besonders schön waren die Gottesdienste der Jugend: der Studenten, der Arbeiter, der Erstkommunikanten, der Kinder. Sie wurden in kleineren Räumen gefeiert und erlaubten mehr individuelle Gestaltung und größere persönliche Beteiligung der Anwesenden. Dabei zeigte man auch viel Initiative in der Schaffung eines paraliturgischen Rahmens, z. B. zum Aufbau des Altares der Studenten und der Arbeiter. Manche Anregung wird auch von diesen Feiern mitgenommen worden sein.

Die Wahl Bombays als Treffpunkt hatte dem Kongreß eine schwere missionarische Aufgabe gestellt. Es galt zunächst eine so große christliche Kundgebung mitten in einer andersgläubigen Umgebung zu veranstalten, ohne zu provozieren; die Kirche selbst mußte sich ferner auf dem Kongreß neu auf ihre missionarische Situation und Aufgabe besinnen; und der Sinn dieses Kongresses mußte der weiten nichtchristlichen Umgebung verständlich gemacht werden.

Schon das erste Problem schien schwer zu lösen. Eine entschlossene Gruppe nationalistischer Kreise setzte es sich zum Ziel, den Kongreß unpopulär zu machen und ihn durch Gegenkundgebungen zu stören. Man muß sich bemühen, das Fühlen und Denken solcher Leute zu verstehen: sie betrachten Indien als das Land des Hinduismus, das seine kulturelle Tradition und seinen religiösen Reichtum dem Erbe des Hinduismus verdankt. Sie betrachten deshalb alle, die dieses Erbe nicht annehmen, als Gegner der heimischen Kultur. Es ist begreiflich, daß in dieser Sicht

die großen Vorbereitungen des Kongresses und vor allem die Ankündigung des Papstbesuches Beunruhigung verursachten. Der Widerstand wurde in die Öffentlichkeit getragen; in der Tagespresse und in eigenen Schriften wurde der Kongreß angegriffen; sogar Gerichtsverfahren wurden gegen die staatlichen und städtischen Behörden eingeleitet; man beschuldigt sie, daß sie dem Kongreß unzulässige Vergünstigungen zukommen ließen. Die Agitation flaute freilich langsam ab. Viele einflußreiche Hindus bemühten sich, ein gutes Klima zu schaffen. Alle Sorge wegen möglichen Störungen wurde schließlich durch die allgemeine Freude am Kongreß und den Enthusiasmus des Papstbesuches weggefeht. Man sollte aber doch nicht glauben, daß nun alle Probleme verschwunden wären. Zwar wäre eine unschöne Agitation bei solcher Gelegenheit ganz unindisch gewesen, und sie wäre von den meisten Hindus aufs schärfste verurteilt worden, aber es gibt doch eine weitverbreitete Stimmung gegen die missionarischen Arbeiten und Absichten der Kirche. Man muß mit ihr rechnen, und sie zwingt zum Nachdenken.

Während des Kongresses mußte sich also die Kirche erneut auf ihre Aufgabe in den Missionsländern besinnen. Das geschah besonders in den drei Seminaren, die dem Kongreß vorausgingen und sich mit drei Problemkreisen der Kirche in Indien befaßten:

An erster Stelle ist das „Food and Health Seminar“ zu nennen, das über die Notlage der Entwicklungsländer und die dringende Aufgabe einer größeren landwirtschaftlichen Produktion handelte. Fachleute ersten Ranges sprachen im Seminar, internationale Organisationen wie FAO und andere waren offiziell vertreten. Die Schlußsitzung fand vor der Öffentlichkeit statt. Kardinal Agagianian drückte seine Freude darüber aus, daß hier die Kirche in Zusammenarbeit mit allen Kräften des Aufbaus, über alle staatlichen und konfessionellen Schranken hinweg, an dieses dringende Problem der Menschheit heranging. Jeder Christ und jeder Inder wird diesen Beitrag der Kirche begrüßen.

Das zweite Seminar handelte von dem eigentlich missionarischen Problem. Das Thema „Christliche Offenbarung und nichtchristliche Religionen“ wurde im geschlossenen Kreis von indischen Theologieprofessoren mit Sprechern und Vertretern von auswärts behandelt. Es sprachen Prof. Dr. Hans Küng über die Bedeutung der Weltreligionen in der Heilsgeschichte, Prof. Piet Fransen über Heil außerhalb der Kirche, Prof. P. Massons von Sinn und Aufgabe der Mission, und Dr. R. Panikker über das Verhältnis des Christen zur nichtchristlichen Umwelt. Das Seminar fand genau eine Woche nach der Konzilsabstimmung statt, in der die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen angenommen wurde. Man spürte die Aktualität des Themas. Tatsächlich kamen in diesem Seminar die schweren theologischen und pastoralen Probleme eines modernen Missionslandes zur Sprache. Diese Diskussion mußte zunächst unter Theologen stattfinden, sie war nicht als Dialog mit Andersgläubigen gedacht, sondern als

Klärung unseres eigenen Standpunktes, die einem solchen Dialog notwendig vorausgehen muß.

Das dritte Seminar befaßte sich mit der katechetischen Aufgabe in Indien. Auch katechetische Fragen haben in den Missionsländern eine wesentliche Beziehung zur nichtchristlichen Umgebung, in der die meisten Kinder leben und in der sie als gereifte Christen ihr Leben gestalten müssen.

Die genannten Veranstaltungen fanden natürlich in kleinem Kreise statt. Der Kongreß selbst aber mußte natürlich vor die große Öffentlichkeit Indiens treten und sich nicht nur Christen, sondern auch Nichtchristen verständlich zu machen suchen. Dazu gaben die großen Veranstaltungen die Gelegenheit. Immer war eine große Zahl von Hindus anwesend, auch bei den liturgischen Funktionen. Jeden Tag mußte zum Beispiel ausdrücklich gesagt werden, daß nur Christen zur heiligen Kommunion kommen dürfen. Die Homilien boten also die Möglichkeit, die Botschaft des Kongresses nicht nur an Christen heranzutragen, sondern Worte zu sagen, die auch Nichtchristen den Sinn der Festfeier nahebringen konnten. Das ist auch wohl geschehen. Die Redner haben sich ehrlich bemüht, die esoterische Terminologie unserer Glaubenswahrheiten (dazu gehört schon das Wort „Eucharistie“ selbst) in eine Sprache zu übersetzen, die auch anderen begreiflich war. Es ist schwer genug, aus dem Gefängnis unseres gewohnten Denkens und Sprechens auszubrechen und den Weg zu anderen Menschen zu suchen, und man muß diese Bemühungen hoch einschätzen. Aber man hat vielleicht noch mehr erwartet. In der Erklärung des Themas von der Eucharistie und dem neuen Menschen hat man viel mehr von der Eucharistie gesprochen als vom neuen Menschen. Wäre es nicht gut gewesen, viel direkter zu den Menschen zu sprechen? Sie waren an diesen Tagen so offen, sie sind alle mit ihren persönlichen Fragen und mit den großen Anliegen des ganzen Landes um den Altar versammelt gewesen und haben gehofft, von der Liebe Gottes berührt zu werden. Das Wort von der Liebe, die aus Gott stammt, hätte klarer und überzeugender erklingen müssen, vom Begraben des Stolzes und Hasses, vom Dienst am Nächsten, von der Freude und Hoffnung der Erlösten, von der Unüberwindlichkeit des Glaubens und der Demut des Betens, eben von all dem, was den neuen Menschen ausmacht; das hätte man leichter verstanden.

Dem Anliegen einer geistigen Begegnung mit der nichtchristlichen Umwelt¹ kamen die Studiensitzungen entgegen. Da wurde das Kongreßthema ausdrücklich unter den Gesichtspunkten behandelt, die für den modernen Menschen bedeutsam sind: 1. Lebendiger Glaube: Der Gläubige in der modernen Welt. 2. Christliche

¹ In einem kleinen Büchlein ist der Versuch gemacht, die tieferen Zusammenhänge der religiösen Tradition Indiens und der Eucharistie darzustellen. Unter dem Titel „India and the Eucharist“ sind sieben Beiträge indischer, oder in Indien arbeitender Theologen zusammengefaßt: Bede Griffiths OSB, *Indian Spirituality and the Eucharist*. Richard de Smet SJ, *The Eucharist and the Sacramental Aspirations of India*. Samuel Rayan SJ, *The Eucharist and a new Personalism for India*. Josef Neuner SJ, *The Eucharist and India's social Problems*. Sebastian Kappen SJ, *The Eucharist and the Quest of India for a new Vision of History*. Robert Antoine SJ, *The Eucharist and the Industrialisation of India*. Parmananda Divarkar SJ, *Towards an Indian Liturgy*. — Das Bändchen ist erschienen: Lumen Institute, Ernakulam, Kerala-India, 1964.

Verbundenheit: Menschliche Gemeinschaft und soziale Verantwortung. 3. Ein heiliges Volk: Das Priestertum der Kirche in Klerus und Laienstand. 4. Zeugnis vor der Welt: Die missionarische Aufgabe der Kirche. 5. Gekreuzigt mit Christus: Die Wirklichkeit der Sünde und der Sinn des Leidens. 6. Zusammen in Christus: Christliche Ehe und Familie. In diesen Morgenstunden wurde von bedeutenden Rednern vieles gesagt, was für jeden ernsten Menschen unserer Zeit wichtig ist. Aber die Veranstaltungen waren doch recht akademisch, und eine Diskussion der Themen war nicht möglich.

Es gab außerdem einige Veranstaltungen, in denen man ausdrücklich zu weiteren Kreisen sprach. Dazu gehörte das Ökumenische Treffen. Vertreter der christlichen Gemeinschaften in Indien waren beisammen zu einem Symposium. Den Vorsitz führte Kardinal Alfrink, der von der Eucharistie als dem Symbol der Einheit und zugleich dem tragischen Zeichen der Trennung redete. Als Vertreter des Sekretariates für christliche Einheit sprach Bischof J. G. M. Willebrands, der die ökumenische Haltung der Kirche nach der Veröffentlichung des Dekretes über Ökumenismus darlegte. Es sprachen dann Vertreter der Jakobiten, der Kirche von Südiindien und der anderen größeren Gemeinschaften Indiens.

Auch ein Treffen mit führenden Persönlichkeiten der nichtchristlichen Welt wurde veranstaltet. Kardinal König hatte den Vorsitz und hielt die Hauptrede. Er sprach von den religiösen Gehalten der nichtchristlichen Religionen, von der Haltung der Kirche und von den Regeln des Dialogs. Dieses Treffen wurde durch einen Empfang beim Papst abgeschlossen. Die Rede, die der Papst bei dieser Gelegenheit hielt, war ganz vom Verlangen nach der universalen Gemeinschaft mit allen Völkern getragen. Er zitierte aus Indiens heiligen Büchern den Upanishadentext: „Vom Unwirklichen führe mich zum Wirklichen, von Dunkelheit zum Licht, vom Tod zu Unsterblichkeit.“ Er nannte diesen Text ein einzigartiges Adventsgebet, das gerade in unserer Zeit des Wandels, des Suchens nach neuen Wegweisungen neue Bedeutung erhält. In dieser Zeit der Unsicherheit, beim Bemühen, an einer besseren Welt zu bauen, müssen wir uns zusammenfinden: „Wir müssen zusammenkommen, viel näher. Wir müssen uns finden mit dem Herzen, in Verständnis, Achtung und Liebe füreinander. Wir dürfen uns nicht nur als Touristen treffen, sondern müssen als Pilger ausziehen, Gott zu suchen, nicht in Gebäuden aus Stein, sondern in menschlichen Herzen.“

Hier wurde mehr als anderswo der Sinn des Kongresses auch Andersgläubigen verständlich. Hier wurde auch die erste Aufgabe der Kirche in ihrer missionarischen Sendung gezeichnet: Wir müssen zuerst Zeugnis für die universale Liebe Gottes ablegen, ohne jede Einschränkung. Nur wenn es uns gelingt, diese Liebe glaubhaft zu machen und sie in der Gemeinschaft von Mensch zu Mensch zu verwirklichen, über Kasten, Rassen und religiöse Schranken hinweg, kann auch die Einzigartigkeit Christi in diesem Zeugnis erscheinen. So ist also die missionarische Aufgabe von der caritativen und sozialen Sendung der Kirche nicht zu trennen.

Auch im Kongreß von Bombay mußten beide zusammen erfüllt werden. Das war schon lange vor Beginn des Kongresses klar erkannt worden. Der gemeinsame Hirtenbrief der indischen Bischöfe vom Juli 1964 gibt den Werken der Caritas einen besonderen Platz im Kongreß: „Eine große Zahl von Teilnehmern werden sich täglich, in Gruppen, Werken der leiblichen Barmherzigkeit widmen . . . Der Sinn dieser Werke besteht darin, den Unterdrückten, den Kranken, den Unglücklichen, von denen es unendlich viele in Bombay wie in vielen modernen Städten gibt, Erleichterung, Trost, Mitgefühl und Liebe zu bringen. Waisenhäuser, Krankenhäuser, Altersheime, Aussätzigenasyle, Besserungsanstalten, Gefängnisse und endlich Slums werden während des Kongresses von vielen Teilnehmern zusammen mit Angehörigen anderer Religionen besucht werden. Das soll nicht im kalten Geist sozialer Erhebungen geschehen, noch viel weniger mit der negativen Haltung des Kritikers, der die Fehler heraussucht ohne den ernststen Willen, zu helfen, sondern in dem warmen Geist der Liebe und des Opfers, als Mitmenschen, erleuchtet von Gottes ewiger Liebe, deren Gedächtnis wir in der Eucharistie feiern. Es ist unser Wunsch, daß so viele Kongreßteilnehmer wie nur möglich an dem einen oder anderen dieser Werke teilnehmen sollen . . .“

So hat sich in den Monaten vor dem Kongreß eine rege soziale und caritative Tätigkeit entfaltet, wie man sie in Bombay noch nie in diesem Ausmaß gesehen hatte. Die Arbeit wurde von einem Komitee des Kongresses geleitet, wurde aber von Lokalkomitees auf pfarrlicher Basis ausgeführt. Es gab aber auch Mißverständnisse. Nicht alle konnten sich so leicht von den konventionellen Ideen des „Speisens der Armen“ oder des „Besuchs der Slums“ freimachen. Solche Ausdrücke klingen herablassend und haben daher etwas Verletzendes. So wurde auch die caritative Arbeit in die Agitation gegen den Kongreß mit hineingezogen. Um jede Konfliktmöglichkeit zu vermeiden, hat die Kongreßleitung die Ziele der caritativen Organisation sehr zurückgesteckt. Trotzdem ging die Arbeit weiter. Über die Gesinnung konnte kein Zweifel bestehen: Liebe verletzt nie, sondern sie heilt; Liebe läßt nie den Abstand fühlen, sondern verbindet. Viele nichtkatholische Christen hatten sich unterdessen ebenfalls der Bewegung angeschlossen, und auch eine große Zahl von Nichtchristen war dabei. Hindus und Mohammedaner halfen durch Beiträge, und die großen Firmen Bombays machten bedeutende Geschenke. Alle hatten das Verlangen, die große Liebe der Kinder Gottes in der einen Familie hier auf Erden zu üben und dabei über alle Schranken der Kaste oder des Besitzes, und auch der Religion hinwegzukommen. Wenn das gelang, hatte der Kongreß einen Beitrag zum dringendsten Anliegen des Kasten- und Klassenbewußtseins Indiens geleistet.

So hat man also die Besuche der Kranken, der Blinden, der Aussätzigen ohne jede Rücksicht auf Kaste oder Religion vorbereitet. Eine staatliche Anstalt oder eine Hinduinstitution wurde genauso besucht wie die christlichen Häuser. Man fand dabei die herzlichste Aufnahme. Man kam ja nicht zur Besichtigung, sondern

zu einem persönlichen Besuch, oft zu Menschen, die sehr verlassen sind. Man richtete auch eine Blutbank ein; jeder Besucher, auch Ausländer, konnte für einen der unzähligen Armen, die sich sonst den Luxus einer Bluttransfusion nicht leisten können, sein Blut geben. Vielleicht wurde in solchen persönlichen Gaben manchem der Sinn der Eucharistie nähergebracht als in mancher Predigt.

Die Zusammenfassung der Arbeit bestand in den Agapen, die am Samstag, vor Schluß des Kongresses, in vielen Wohnvierteln Bombays abgehalten wurden. Der Sinn des gemeinsamen Mahles bestand darin, die universale Gemeinschaft aller sichtbar auszudrücken. Der Inder hat noch ein unmittelbares Empfinden für die Bedeutung der Tischgemeinschaft. Eine Kaste kann mit der anderen keine Tischgemeinschaft haben. Wenn er also ein Mahl mit einem andern teilt, dann sagt er damit in verbindlicher Weise, daß er nun die Gemeinschaft mit den andern anerkennt. So wurden also zu diesen Mahlzeiten Menschen aller Klassen und Kasten und Religionen eingeladen. Die Liebe Gottes war die verbindende Kraft. Nicht überall ist natürlich dieser Versuch in gleicher Weise geglückt – die Leute brauchen Zeit, es recht zu verstehen. Aber viele haben es verstanden, gerade die einfachen Leute. Etwas von der kindlich frommen Gesinnung der Leute, die diese Familienmahlzeiten veranstalteten, klang aus den Einladungen, die ausgesandt wurden, von jedem Lokalkomitee anders. In einer solchen Einladung hieß es mit entwaffnender Schlichtheit: „Gott unser Vater läßt Sie, N. . . , sein Kind, ein, sich mit ihm und seinen anderen Kindern zu einer Familienfeier zu treffen, 5. Dez. . . .“ Leute kamen an diesem Tag zusammen, die sich sonst nie getroffen hätten. Alte Parteiongen und Feindschaften wurden überbrückt. In einem Fischerdorf war es zum ersten Mal möglich, alle zusammenzubringen, Christen und Hindus, und alte Zerwürfnisse zu begraben. Irgendwo wurden 400 Slumkinder gesammelt, an einem Berghang wurde alles vorbereitet mit Blumen und Fahnen, und eine Mutter von sechs Kindern dankte mit Tränen: Heute sind sie alle endlich einmal richtig satt geworden. 49 solche Agapen wurden an jenem Tag gefeiert – es waren dabei wohl zusammen 10 000 Gäste.

Ich selbst kam zu einer Agape in einem der größten Slums von Bombay. Ein Hindu hatte die große Terrasse seines Hauses – eines der wenigen guten Häuser der Umgebung – zur Verfügung gestellt, hatte mit Tüchern ein Dach gegen die Sonne darüber gezogen und alles festlich geschmückt. Eine Musikkapelle empfing die Gäste mit tosenden Instrumenten. Man stieg aufs Dach. Der Boden war mit Sacktuch bedeckt für die Gäste, und am Ende standen einige feierliche Tische mit Stühlen. Auch zwei Bischöfe kamen – sie sollten natürlich an den Ehrenplätzen präsidieren, aber sie verstanden die Lage sehr wohl und setzten sich zu den Leuten auf den Boden, obwohl sie das nicht gewohnt waren – die gedeckten Tische blieben unbesetzt –, und dann begann das gemeinsame Mahl. Zuerst wurde gebetet und gesungen, dann wurden die Speisen herumgereicht, – jeder nahm auf seinen Teller, der aus zusammengeflochtenen Blättern bestand, von den Gerichten. Auf einer

Seite saßen die Männer und die Jungen, auf der anderen Seite die Frauen und Mädchen. Als alle genug hatten, begann die Musik, die Jungen führten einen gewaltigen Tanz auf, wie ihn diese Fischerleute kennen, und dann wurden Reden gehalten – ihre Zahl entsprach der Bedeutsamkeit der Feier. Alle waren sich bewußt, daß so ein Mahl zwischen Christen und Hindus, in dem alle verbunden sind, wo der reiche Hausbesitzer seine Dachterrasse seinen armen Slumnachbarn öffnet und mit ihnen zusammen ißt, noch niemals stattgefunden hatte.

Der Sinn des Kongresses bestand also im Erwachen eines neuen Gemeinschaftsbewußtseins über alle sozialen und religiösen Schranken hinweg. Dieser Sinn wurde ganz besonders durch den Besuch des Papstes ausgedrückt. Was dieser Besuch für alle, auch für die Hindus, bedeutete, kann sich ein Europäer kaum vorstellen. Wenn sich Millionen auf die Straßen drängten, dann war das mehr als Neugier. Es war das Verlangen, einen heiligen Menschen zu sehen. Der Papst ist der heilige Mann des Westens. Aber heilige Menschen gehören ja der ganzen Welt. Es ist rührend, wie Hindus ganz einfach von „unserem Papst“ gesprochen haben. Man muß heilige Menschen sehen und so den Segen ihrer Gegenwart empfangen. Ich mußte an ein kleines Erlebnis vor vielen Jahren denken. Ich sollte nach Rom fahren und mußte einem ganz untergeordneten Beamten den Zweck meiner Reise klarmachen. Ich versuchte, ihm die Notwendigkeit weiterer Studien verständlich zu machen, aber das konnte er nicht einsehen: es gebe doch auch in Indien viele Bücher. Ich spürte, ich war auf einem ganz falschen Geleise. Da kam mir ein kluger Gedanke. Ich sagte einfach: „Ich muß nach Rom fahren, ich möchte den Papst sehen.“ Das verstand er sofort. Ein Christ muß seinen obersten Guru, seinen religiösen Lehrer sehen, darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren.

Der Papstempfang war überwältigend. Stunden vor der erwarteten Ankunft des Flugzeugs war die ganze Umgebung des Flugplatzes von unübersehbaren Menschenmengen erfüllt, und alle Straßen in die Stadt hinein waren von einer breiten Mauer von Menschen eingeschlossen. Die Polizei war besorgt, es wäre ja auch unmöglich etwas gegen diese Menschenmassen auszurichten gewesen, wenn eine Unruhe ausgebrochen wäre. Aber vom ersten Augenblick an wurde der Papst von der ganzen Liebe und Verehrung des Volkes umschlossen. Eine heitere Ironie liegt in den Zeitungsberichten, die erzählten, wie die persönliche Polizei, die der Papst mitgebracht hatte, gleich beim Empfang durch die Menschenmassen vom Papst getrennt wurde und selbst mühsam ihren Weg in die Stadt finden mußte. Die spontane Liebe dieser Menschen war sein bester Schutz.

Der Papst hat auch durch sein persönliches Auftreten, den Verzicht auf alle Etikette, und durch seine leuchtende Güte einen außerordentlichen Eindruck auf die Leute gemacht. Der Pilot, der ihn nach Indien flog, ein Hindu, sagte, er habe etwas Göttliches gespürt. Ein gebildeter Hindu, der alle Einzelheiten dieser Tage verfolgte, schrieb: „Wie groß ein Mann Gottes sein kann, wie großmütig, wie gut, wie wohltuend menschlich in seinem Ausblick und in seinen Handlun-

gen! Ich glaube, daß diese guten Menschen, zu welcher Religion sie auch gehören, der größte Schatz der Menschheit sind und dem ganzen Menschengeschlecht gehören.“

Die Reden des Papstes waren meist kurz, oft nur ein paar Sätze. Nur bei der Weihe der sechs Bischöfe auf dem Oval, bei dem Hauptgottesdienst, hielt er eine längere Homilie über die Bedeutung des bischöflichen Amtes. In der Pfarrei St. Paul sprach er über das Verhältnis zu Nichtchristen, und vor den Vertretern der nicht-christlichen Religionen über die Notwendigkeit einer weltweiten Gemeinschaft zum Dienst an der ganzen Menschheit. Jedes Wort, das er sagte, stand im Dienst der überbrückenden Gemeinschaft aller Menschen.

Wenn man fragt, ob sich der Papstbesuch für den Kongreß selbst günstig ausgewirkt habe, so kann man wohl manches anführen, was durch den Enthusiasmus dieser Tage gelitten hat. Wohl am störendsten war die Ankunft des Papstes am Oval während der Priesterweihe. Schon während des Weiheritus war die Aufmerksamkeit stark abgelenkt. Gerade nach Abschluß der Weihen traf der Papst direkt vom Flugplatz ein, grüßte und segnete die ganze Versammlung, und ging dann zur Erzbischöflichen Residenz, wo er wohnte. So eindrucksvoll die Ankunft war, so sehr hatte sie doch die Feier der Priesterweihe gestört. Nachdem der Papst gegangen war, blieb eine stete Unruhe zurück. Es wäre wohl besser gewesen, zuerst den Gottesdienst abzuschließen und dann erst den Papst zu begrüßen.

Wenn man aber von solchen Unzuträglichkeiten absieht, muß man doch sagen, daß der Kongreß erst durch den Papstbesuch seinen Sinn erfüllt hat. Es mußte doch bei diesem Kongreß in einem Missionsland, in einem Entwicklungsgebiet, die Gegenwart der Kirche in der neuen Welt dargestellt werden. Es mußte in diesem Kongreß zu einer starken und allen verständlichen Erklärung der Kirche über die Solidarität aller Menschen kommen, über die Verpflichtung der Christen für alle Völker und ihre Verantwortung für die Zukunft der Welt. All das mußte irgendwie in dem Kongreß erarbeitet werden. Es geschah auch tatsächlich in Seminaren und Studiensitzungen; aber das war nicht genug. Wenn man am Schluß des Kongresses nach seiner Botschaft fragte, dann mußte man sie verstreut in vielen Reden und Kundgebungen suchen. Eine zusammenfassende, leuchtende Darstellung der Bedeutung des Kongresses suchte man vergebens. Das ist nicht zufällig. Die Kirche von Indien hat Hunderte von Jahren ohne tiefere Reflexion über sich selbst gelebt. Auch bei diesem Kongreß hat man mit Recht die Glaubenstiefe der Christen und die organisatorische Leistung bewundert, aber auch hier wird man die tiefere Reflexion über das, was geschehen ist, nur selten finden.

So wäre also die Botschaft dieses Kongresses in ihren Ansätzen steckengeblieben, sie wäre bloß als bewegendes Erlebnis mitgenommen worden, wenn ihr nicht die Papstreise weithin ein leuchtendes Symbol gegeben hätte. In diesem Ereignis ist allen sichtbar geworden, daß die Kirche nicht mehr innerhalb der Kreise des gläubigen Volkes bleiben darf, sondern daß sie sich in die heutige Welt hinein öffnen muß. Nur dann lebt sie ihr eigenes Wesen, wenn sie ihre Sendung erfüllt;

sie versteht sich selbst am besten, nicht wenn sie ihre eigenen Urkunden analysiert, sondern wenn sie über die Welt nachdenkt und den Völkern begegnet; sie löst ihre eigenen Probleme, wenn sie sie im Dienst an den Menschen vergißt. Wenn sie unbekümmert um all ihre eigenen Sorgen hinausgeht zu allen Völkern, wie Jesus ihr sagte, daß sie es immer tun müsse, dann bleibt er bei ihr. Das muß die Kirche wieder lernen. Sie kann ihre Erneuerung in der Konzilsaula wohl beginnen, aber sie muß sie im Dienst an den Menschen verwirklichen. Das mußte in diesem Kongreß sichtbar werden, und das wieder ist im Besuch des Papstes zusammengefaßt, um den sich die Millionen drängen, dessen Segen sie erwarten, durch dessen Begegnung sie sich in die große Gemeinschaft der Liebe eingeschlossen fühlen.

In diesem Symbol ist nun wirklich der Vorhang des Tempels noch einmal zerrissen, die Kirche ist nicht mehr ein abgeschirmter Bereich, der sich gegen die Welt abgrenzt, sie ist wieder Salz geworden, das würzt, und Licht, das leuchtet. Das Symbol der Papstreise läßt sich nicht mehr auslöschen. Aber Symbole sind kein Abschluß. Im Symbol des Pilgerpapstes muß die Kirche ihre große Verantwortung in der neuen Welt erfassen, unter den werdenden Völkern, in der Gemeinschaft der Nationen. Man sollte nicht so sehr vom „Erfolg“ des Kongresses sprechen, sondern von der gewaltigen Aufgabe, die er in der Kirche Indiens und in der Gesamtkirche hinterläßt.

Die Landwirtschaft auf dem Weg in die Industriegesellschaft

Edgar Harsche

Die deutsche Agrarpolitik ist in Bewegung geraten. Mit der Senkung des deutschen Getreidepreises auf ein gemeinsames europäisches Niveau ging eine Epoche deutscher Agrarpolitik zu Ende. Während sich normalerweise bei einer Verknappung der menschlichen Arbeitskraft die Preisrelationen zwischen arbeitsintensiven und kapitalintensiven Erzeugnissen in der Art verschieben, daß arbeitsintensive Erzeugnisse teurer und kapitalintensive Erzeugnisse entsprechend billiger werden, war die deutsche Agrarpolitik bis in die allerjüngste Zeit hinein bestrebt, gerade für den landwirtschaftlichen Betriebszweig, der heute wohl mit am stärksten mechanisiert ist, nämlich für den Getreideanbau, ein möglichst hohes Preisniveau zu fixieren. Die deutschen Getreidepreise sind gegenwärtig die höchsten in Europa.

Sie liegen rund DM 100,- je to höher als die Getreidepreise Hollands, des Landes mit den niedrigsten Getreidepreisen innerhalb der EWG. Die Bemühungen um den Ausbau der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und die Vorgespräche zur Kennedyrunde ließen jedoch die Forderung nach einem gemeinsamen westeuropäischen Agrarmarkt und damit auch nach einem einheitlichen Getreidepreis immer dringlicher werden. Die Bundesregierung konnte sich dem nicht entziehen, ohne ihre gesamten bisherigen Erfolge auf dem Weg zu einer politischen und wirtschaftlichen Einigung Europas aufs Spiel zu setzen.

Bei den Brüsseler Verhandlungen Mitte Dezember einigten sich die EWG-Partner auf einen einheitlichen westeuropäischen Weizenpreis von DM 425,- je to. Der westdeutsche Weizenpreis wurde damit um DM 60,- je to gesenkt. Zweifellos war diese Senkung des deutschen Getreidepreises mit sehr schwerwiegenden innenpolitischen Problemen verknüpft. Von dem deutschen Bauern wird – bei allem Auseinanderstreben der verschiedenen landwirtschaftlichen Interessen – mit dieser Preissenkung etwas verlangt, was in einer Zeit allgemeiner und stetiger Preissteigerungen für die breite Masse der Bauern nur sehr schwer zu verstehen ist. Die Bundesregierung sah sich daher veranlaßt, dem deutschen Bauernverband und der politischen Führung der deutschen Bauern für den Zeitraum bis 1970 zusätzliche Subventionen in Höhe von 6,3 Milliarden DM zuzusichern. Über die Höhe dieser Subventionen, ihre Notwendigkeit, ihre Verwendung und die Art ihrer Verteilung sind inzwischen in der politischen Öffentlichkeit heftige Debatten entbrannt.

Vor allem aber sind die davon Betroffenen, nämlich die Bauern, gezwungen, ein neues Verständnis ihrer selbst zu gewinnen. Es ist sicher schmerzlich, wenn dabei so manche aus der Vergangenheit überkommenen, traditionsreichen und liebgewordenen Vorstellungen aufgegeben werden müssen. Die deutschen Bauern stehen vor der Notwendigkeit, ihre Stellung innerhalb unserer Wirtschaft und Gesellschaft neu zu überdenken. Die Landwirtschaft muß Wege und Formen finden, die es ihr in Zukunft ermöglichen, ihre für das Gedeihen unserer Industriegesellschaft unabdingbaren Funktionen sowohl für sie selbst als auch für die Gesamtnation möglichst nutzbringend zu erfüllen. Gerade die Verhandlungen in Brüssel haben deutlich gezeigt, daß die Frage gemeinsamer europäischer Agrarpreise – bei aller Dringlichkeit und trotz aller Kompliziertheit der Probleme im einzelnen – letztlich nur peripherer Natur ist. Es zeigte sich in Brüssel immer wieder, daß man im Grund über die rechte Einordnung der Landwirtschaft in das europäische Industriesystem verhandelte. Die moderne Industriegesellschaft hat unser gesamtes Leben von Grund auf umgestaltet.

GEWANDELTE SITUATION AUF DEN AGRARMÄRKTEN

Während am Ende des 18. Jahrhunderts der Engländer Robert Malthus davon überzeugt war, daß die Menschheit auf einen allgemeinen Hungertod zusteure,

da die Bevölkerung schneller wachse als die Nahrungsmittelproduktion, stehen die Industrienationen Europas und Nordamerikas heute vor dem Problem der Nahrungsmittelüberproduktion. Die moderne Technik hat die Bauern der Industrieländer in die Lage versetzt, den Nahrungsmittelbedarf der Industriebevölkerung mehr als hinreichend zu decken. Eine Steigerung des Pro-Kopf-Nahrungsmittelverbrauches ist in unserer Industriegesellschaft nur noch insoweit möglich, als es gelingt, die Menschen zum Verbrauch qualitativ hochwertiger Nahrungsmittel zu veranlassen. Während weite Teile der Welt, obwohl dort 80 und mehr Prozent der Erwerbsbevölkerung in der Landwirtschaft tätig sind, trotzdem vom Gespenst des Hungers beherrscht werden, sind die modernen Industrienationen heute bereits bei einem Bevölkerungsanteil der Landwirtschaft von 10% in der Lage, ihren Nahrungsmittelbedarf ohne Schwierigkeiten vollständig oder fast ausschließlich aus inländischer Produktion zu decken. Für die Stellung der Landwirtschaft hat dies weittragende Bedeutung. Denn in einer Industriegesellschaft, in der „nachgewiesenermaßen mehr Menschen an zu reichlicher Nahrung als an Unterernährung erkranken, muß sich die Position der Landwirtschaft radikal verändern“¹. Bei uns in Deutschland erfuhr diese Entwicklung durch zwei Weltkriege und die unselige Autarkiepolitik eines vergangenen Systems eine erheblich zeitliche Verzögerung, um dann allerdings nach 1950 mit um so größerer Heftigkeit zum Durchbruch zu kommen. Es ist daher nur zu verständlich, wenn es heute vor allem der älteren Bauerngeneration meist recht schwer fällt, mit der neuen Situation fertig zu werden.

INDUSTRIEBESTIMMTE RAUMLICHE DIFFERENZIERUNG DER AGRARISCHEN PRODUKTIONSKAPAZITÄTEN

Wie schon Johann Heinrich von Thünen² gezeigt hat, vergrößern sich – im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Vorstellung – die landwirtschaftlichen Produktionskapazitäten in Großstadt- und Industrienähe weit schneller als in industriefernen Agrarzonen. Die Absatzmöglichkeiten, die Kapitalbildungskraft und der Bildungsstand des Landwirts steigen in Industrienähe schneller als in Industrieferne³. Die dadurch ausgelöste Rationalisierung der industrienahen Landwirtschaft bewirkt eine zunehmende regionale Produktivitätsdifferenzierung zwischen der Landwirtschaft der Industrienationen einerseits und der in vorindustriellen Strukturen wirtschaftenden Landwirtschaft Asiens und Afrikas andererseits.

Zudem ist zu bedenken, daß innerhalb der Industriestaaten Westeuropas der

¹ H. Kötter, Die Veränderung der gesellschaftlichen Situation, in: Anpassung der Landwirtschaft an die veränderten ökonomischen Bedingungen, Referate und Diskussionsergebnisse der 3. Jahrestagung der Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften des Landbaues e. V. vom 15.–17. Okt. 1962 in Göttingen, Berichte über Landwirtschaft, 176. Sonderheft (Hamburg und Berlin 1963) 12.

² J. H. v. Thünen, Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie (Hamburg 1826).

³ P. Meimberg, Regionale Anpassungsprobleme, in: Anpassung der Landwirtschaft ... (Hamburg und Berlin 1963) 278.

größte Teil der Agrarproduktion ebenfalls nicht in den agrarischen Randzonen, sondern innerhalb der industriell geprägten Kerngebiete selbst erzeugt wird. In Westdeutschland ist bei den landwirtschaftlichen Betrieben, die innerhalb der industriellen Ballungszonen und in deren teilindustrialisiertem Umland wirtschaften, ihr Anteil an der gesamten westdeutschen Agrarproduktion weit größer als ihr Anteil an den insgesamt in der westdeutschen Landwirtschaft Beschäftigten und größer als ihr Anteil an der landwirtschaftlichen Nutzfläche der Bundesrepublik. Im benachbarten Frankreich erzeugen allein die 13 Départements des Pariser Beckens mit nur 11 % aller landwirtschaftlichen Arbeitskräfte und auf nur 15 % der landwirtschaftlichen Nutzfläche etwa 22 % der gesamten französischen Agrarproduktion⁴. Diese hohen Produktivitäts- und Intensitätsstufen der industrienahen Landwirtschaft „werden stimuliert durch hohe Erzeugerpreise, die ihrerseits aus Transportkostenvorteilen und Verkürzung der Handelsketten resultieren. Selbst im Zeitalter des hohen Lohnniveaus behalten hier auch Lohnarbeitsbetriebe höchste Intensitätsstufen und größte Betriebsvielfalt bei“⁵. In den industriearmen Agrargebieten hingegen besteht offensichtlich zwischen latent vorhandener Arbeitslosigkeit, überwiegend landwirtschaftlicher Erwerbsstruktur, kleinbäuerlich-hauswirtschaftlicher Agrarverfassung und geringer landwirtschaftlicher Produktivität ein enger Kausalzusammenhang.

GRUNDLEGENDE VERÄNDERUNGEN AUF DEM ARBEITSMARKT

In der modernen Industriegesellschaft ist die Landwirtschaft in der Lage, die Nahrungsmittelversorgung der Bevölkerung mit immer weniger Arbeitskräften sicherzustellen. Die durch eine zunehmende Expansion der Industrie ausgelöste Verteuerung der Arbeitskräfte zwingt die landwirtschaftlichen Unternehmer geradezu, menschliche Arbeitsleistung durch Kapitalinvestitionen zu ersetzen. In unserer hochproduktiven Industriegesellschaft ist „industrienahes“ landwirtschaftliches Arbeitseinkommen nur über eine Verringerung der Zahl der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte zu erreichen. Denn die Dynamik des Industriesystems gilt in gleicher Weise für alle Wirtschaftszweige – einschließlich der Landwirtschaft. Sie alle „geben absolut und relativ zur Produktionszunahme und zur Nachfragesättigung Arbeitskräfte ab, die neuen Berufen zuströmen, für deren Leistungen mehr oder neue Nachfrage entsteht“⁶.

So hat denn auch in Westdeutschland mit dem Ausbau des Industriesystems in den letzten Jahrzehnten die Zahl der ständig in der Landwirtschaft tätigen Arbeitskräfte zusehends abgenommen. Parallel dazu hat die Zahl der nichtständigen

⁴ P. Henri de Farcy SJ, Konzentration und Spezialisierung in Frankreichs Landwirtschaft, Ernährungsmittel-industrie und Lebensmittelhandel.

⁵ B. Andreae, Betriebssysteme im Großstadtbereich, in: Agrarwirtschaft – Zeitschrift für Betriebswirtschaft und Marktforschung, 13 (1964) 358.

⁶ H. Kötter, Die Veränderung der gesellschaftlichen Situation, a.a.O. 14.

Arbeitskräfte anfangs zugenommen, um sich dann etwa ab 1957 ebenfalls stark rückläufig zu entwickeln.

Landwirtschaftliche Arbeitskräfte in Betrieben ab 0,5 ha LN und ihren Haushaltungen (in 1000)

Jahr	Ständige Arbeitskräfte			Nichtständige Arbeitskräfte		
	Familien- arbeits- kräfte	Lohn- arbeits- kräfte	zusammen	Familien- arbeits- kräfte	Lohn- arbeits- kräfte	zusammen
1925	4 755	934	5 689	.	.	.
1939	4 433	753	5 186	1 130	360	1 490
1950/51	4 380	766	5 146	1 180	450	1 630
1953/54	3 935	613	4 548	1 275	485	1 760
1956/57	3 423	527	3 950	1 522	531	2 052
1960/61	3 006	327	3 333	1 263	286	1 549
1962/63	2 866	274	3 140	1 209	262	1 471

Neben den unverheirateten Gesindekräften waren es vor allem die nachgeborenen familieneigenen Arbeitskräfte, die die bäuerlichen Betriebe verlassen haben. Auf den meisten bäuerlichen Betrieben führte dies dazu, daß heute die gesamte Arbeitslast von dem Bauern und seiner Ehefrau, allenfalls ergänzt von einem Altbauernehepaar oder von dem den Hof übernehmenden Jungbauernehepaar, getragen wird. In der Regel stehen somit in einem solchen Familienbetrieb für die landwirtschaftliche Arbeit nicht mehr als 1 bis 1,5 Vollarbeitskräfte⁷ zur Verfügung. Da vornehmlich die jüngere Generation aus der Landwirtschaft abwanderte, ist der derzeitige Arbeitskräftebestand der westdeutschen Landwirtschaft sehr stark überaltert. Allein schon aus diesem Grund wird sich die Zahl der in der Landwirtschaft Tätigen in den nächsten Jahren weiter stark vermindern⁸.

Zusammensetzung der Erwerbstätigen nach Altersgruppen in %

Altersgruppen in Jahren	Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Fischerei				alle anderen Wirtschaftsbereiche			
	1957		1962		1957		1962	
	Männer	Frauen	Männer	Frauen	Männer	Frauen	Männer	Frauen
bis unter 25	20,4	18,5	12,8	11,0	24,3	40,5	19,8	33,9
25 „ „ 50	37,6	44,8	39,2	47,4	49,3	43,5	51,7	46,4
50 „ „ 60	21,5	20,9	21,6	24,0	19,3	11,6	19,7	14,8
60 „ „ 70	14,1	12,4	19,3	14,0	6,2	3,7	7,9	4,1
70 und älter	6,4	3,4	7,1	3,6	0,9	0,7	0,9	0,8
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

⁷ 1 Vollarbeitskraft = 2400 Arbeitsstunden im Jahr einer vollwertigen landw. Arbeitskraft zwischen 15 u. 60 Jahren.

⁸ Bericht der Bundesregierung über die Lage der Landwirtschaft gemäß § 4 des Landwirtschaftsgesetzes (Grüner Bericht 1964), Bonn, 15. Febr. 1964, 10.

Gleichzeitig läßt sich seit längerer Zeit eine neue Entwicklungstendenz beobachten. Während die Zahl der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte zurückgeht, steigt sowohl bei den familieneigenen wie bei den familienfremden Arbeitskräften die berufliche Qualifikation beträchtlich. So sind z. B. heute in der westdeutschen Landwirtschaft 30 % der männlichen Lohnarbeitskräfte landwirtschaftliche Facharbeiter. Im Zuge der Übernahme industrieller Wirtschaftsformen zeigt sich hier ein steigender Trend der Betriebe, technisch ausgebildete und qualifizierte Fachkräfte zu beschäftigen⁹.

INDUSTRIALISIERUNG UND LANDWIRTSCHAFTLICHE BETRIEBSKONZENTRATION

Der Abnahme der Zahl der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte und der Steigerung der Arbeitsproduktivität entspricht die Entwicklung der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur. Mit dem ab Mitte der zwanziger Jahre immer stärkeren Einsatz von landwirtschaftlichem Maschinenkapital steigt auch die Größe der Nutzfläche, die von einer Arbeitskraft bewirtschaftet werden kann. Hatte auf dem Gebiet der Bundesrepublik in der Zeit von 1882 bis 1925, in der Epoche der ersten großen Industrialisierungswelle, die Zahl der Kleinbauernbetriebe auf Kosten der großen Betriebe zugenommen, so kehrt sich ab 1925 die Entwicklung mehr und mehr um. Seit dieser Zeit können wir eine zunehmende Betriebskonzentration beobachten. Die Zahl der Kleinbetriebe geht immer schneller zurück. Das dadurch freiwerdende Land wird von den größeren Betrieben übernommen. Die Zahl der Betriebe über 20 ha, bzw. über 50 ha Nutzfläche nimmt seitdem wieder beträchtlich zu.

Landwirtschaftliche Betriebe mit 2 und mehr ha landwirtschaftlicher Nutzfläche

Bundesgebiet ohne Berlin (in 1000)

Jahr	Größenklasse nach der landwirtschaftlichen Nutzfläche					
	2—5 ha	5—10 ha	10—20 ha	20—50 ha	50 ha u. mehr	zusammen
1882	621,4	340,2	210,0	117,1	20,8	1309,5
1907	622,9	373,8	216,5	104,0	16,4	1333,6
1925	631,3	378,0	208,8	92,5	14,0	1324,6
1939	560,6	410,8	252,6	114,4	17,0	1355,4
1949	555,1	404,5	256,8	112,7	15,8	1344,9
1960	388,7	343,8	287,0	122,3	16,7	1158,3

Dabei zeigt sich, daß die Intensität dieser Konzentrationstendenz in der Nähe der hochindustrialisierten Ballungszone weit stärker ist als in den industriearmen

⁹ Grüner Bericht 1964, 40.

Passivzonen der Bundesrepublik, wo teilweise die Entwicklungsperiode des Abbaues der größeren Betriebe zugunsten der Kleinbauernwirtschaft bis zum heutigen Tage noch nicht abgeschlossen ist. Während in den industriearmen Passivzonen neben der Nebenerwerbslandwirtschaft heute vor allem der bäuerliche Familienbetrieb ohne familienfremde Arbeitskräfte vorherrscht, haben in den letzten Jahren im Bereich der industriellen Ballungszonen die Verminderung der Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe und die Flächenaufstockung der verbleibenden Betriebe ein solches Ausmaß angenommen, daß mittlerweile zahlreiche Betriebe die Größe des Familienbetriebes bereits wieder beachtlich überschritten haben¹⁰. Bisher ist noch kein Ende dieser Konzentrationstendenz abzusehen. Niemand kann begründeterweise sagen, bei welcher Flächenausstattung diese Entwicklung zu größerem Betrieb ihren Abschluß finden wird; eine Entwicklung, die heute im Zuge der stetigen Ausweitung der Industriezonen einen immer schneller wachsenden Teil unserer westdeutschen Landwirtschaft erfaßt. Für die Wissenschaft besteht daher ebenso wie für den Agrarpolitiker begründeter Anlaß, aus der Vergangenheit überkommene Wertvorstellungen und Leitbilder erneut daraufhin zu überprüfen, ob sie auch noch in Zukunft weiter Geltung behalten können.

DIE LANDWIRTSCHAFT KEIN „NATÜRLICHES GEWERBE“

Vielfach wird zum Beispiel behauptet, landwirtschaftliche Produktion und industrielle Produktion seien etwas grundsätzlich Verschiedenes. Die Landwirtschaft habe es mit der Natur und die Industrie mit künstlichen Dingen zu tun. Dem ist nicht so. Gewiß haben wir es bei landwirtschaftlichen Produktionsverfahren vorwiegend mit organischen Prozessen zu tun. Doch werden diese organischen Vorgänge genauso von Menschen im Sinn der angestrebten Güterproduktion eingeleitet, gelenkt und überwacht wie in anderen Wirtschaftszweigen anorganische Produktionsabläufe. Zwischen einer Nährhefefabrik, einer Hähnchenmästerei und einer Almwirtschaft in den Hochalpen besteht kein grundsätzlicher Unterschied. Die Unterschiede zwischen diesen drei Produktionsbetrieben sind nur gradueller Art. Sie liegen im unterschiedlichen Grad der technischen Perfektion der angewandten Produktionsverfahren, in der unterschiedlichen Höhe des Kapitalaufwandes je 100 DM Produktionswert. Die Kuh auf der Weide ist nicht mehr „Natur“ als das *Bacterium sacharomyces cerevisiae* in der Nährhefefabrik. Der Getreideacker und die Hochleistungsmilchkuh sind nicht von Natur aus da. Mit dem unkultivierten Flurstück und dem Wildrind haben sie nur noch wenig gemeinsam. Sie sind genauso durch menschliches Können erzeugt wie die Drehbank und der Hochofen. „Die ‚agricultura‘ setzt quasi ex definitione die Technik voraus.“¹¹

Es steht heute außer jedem Zweifel, daß man Getreide, Zuckerrüben, Eier, Mast-

¹⁰ P. Meimberg, a.a.O. 277.

¹¹ H. Kötter, Landbevölkerung im sozialen Wandel (Düsseldorf-Köln 1958) 99.

hähnchen, Schweinefleisch und Milch genauso nach industriellen Produktionsmethoden produzieren kann wie Damenmäntel und Personenwagen. Sicherlich sind der Landwirtschaft bei der Technisierung Grenzen gesetzt. Aber das gilt in gleicher Weise für viele andere nichtlandwirtschaftliche Berufszweige¹². Das Leben auf dem Bauernhof ist weder natürlicher noch unnatürlicher, weder rationaler noch irrationaler als das Leben in irgendeinem anderen menschlichen Bereich. Das Leben des Bauern ist genausoviel und genausowenig durch Gefühl und menschliche Ratio bestimmt wie das eines Industriearbeiters in einem Hochofenwerk. Gegenüber der These, die Landarbeit zeige „eine Gegenentwicklung zur industriellen Arbeit“¹³, ist somit aus guten Gründen Vorsicht geboten.

DAS SOGENANNTLE LEITBILD DES BÄUERLICHEN FAMILIENBETRIEBES

Einer besonderen Betrachtung bedarf das sogenannte Leitbild europäischer Agrarpolitik – der bäuerliche Familienbetrieb. Etwa 80 % aller in der westdeutschen Landwirtschaft vollbrachten Arbeitsleistung wird von familieneigenen Arbeitskräften geleistet. Produktionsprozeß und Familienleben sind daher gegenwärtig in der westdeutschen Landwirtschaft noch so eng ineinander verflochten wie wohl kaum in einem anderen Zweig unserer Volkswirtschaft. Die durch die moderne Industriegesellschaft im Bereich der Landwirtschaft bewirkten Umformungsprozesse haben daher zwangsläufig tiefgreifende Auswirkungen auf die konkreten Formen, in denen unsere Bauernbevölkerung in Zukunft ihr Familienleben gestalten wird.

Die Familie – das „ursprünglichste und kleinste“ gesellschaftliche Gebilde – ist als *societas naturalis* im Wesen des Menschen grundgelegt¹⁴. Sie gründet in der Schöpfungsordnung und ist in ihrer Existenz als Institution dem Ermessen der Menschen entzogen¹⁵. Die sich aus diesem Sachverhalt ergebende Verantwortung verlangt daher von dem Wissenschaftler wie von dem Politiker bei der Beurteilung des bäuerlichen Familienbetriebes eine ganz besondere kritische, behutsame und vorurteilsfreie Betrachtungsweise, die sich insbesondere freimacht von individualistischen und positivistischen Fehlhaltungen des vergangenen Jahrhunderts. Denn gerade in dem Problemereich bäuerliche Familienwirtschaft können vorschnell gebildete und nicht konsequent durchgedachte Meinungen für den davon betroffenen Personenkreis, das heißt für die bäuerlichen Familien selbst, verheerende Auswirkungen haben. Wer etwa versuchen würde, das Leitbild des bäuerlichen Familienbetriebes auf der Basis einer christlichen Ethik oder gar des Naturrechts zu begründen, befindet sich sicher auf dem Irrweg.

¹² H. Niehaus, *Leitbilder der Wirtschafts- und Agrarpolitik in der modernen Gesellschaft* (Stuttgart 1957) 285. 286.

¹³ H. Priebe, *Wer wird die Scheunen füllen? Sozialprobleme der deutschen Landwirtschaft* (Düsseldorf 1954) 41.

¹⁴ O. v. Nell-Breuning, *Zur christlichen Staatslehre*, in: *Wörterbuch der Politik* (Freiburg i. B. 1948) II, 3.

¹⁵ F. Klüber, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre* (Osnabrück 1960) 138.

Als *societas naturalis* ist die Familie zwar menschlicher Willkür grundsätzlich entzogen und kann als gesellschaftliche Institution von uns weder eingerichtet noch aufgehoben werden. Die konkrete Verwirklichung ihrer Existenz ist jedoch Sache des Menschen. Die Entwicklung der an die jeweilige geschichtliche Situation angepaßten Formen des Familienlebens ist uns in immer wieder neuer Weise als ständige Verpflichtung aufgegeben¹⁶. Eine dieser historischen Formen konkreter Verwirklichung familiärer Existenz ist die bäuerliche Familienwirtschaft. Sie ist die der vorindustriellen, kleinbürgerlich-handwerklichen Gesellschaft der frühen Neuzeit angepaßte Form des Familienlebens. In der alten vorindustriellen Gesellschaft war der einzelne auf der Handarbeitsstufe wirtschaftende Familienbetrieb in ein vielfältiges Gefüge überbetrieblicher subsidiärer Hilfssysteme eingebettet. Genannt seien hier nur die Allmendweidewirtschaft, die Zelgenordnung und die Nachbarschaftsordnung. Die technischen und gesellschaftlichen Umwälzungen des industriellen Zeitalters haben nun diese traditionellen Hilfssysteme aufgelöst und ökonomisch bedeutungslos gemacht. Die moderne kapitalintensive und fabrikindustriell bestimmte Produktionsweise erforderte völlig neue Formen der Eingliederung des einzelnen Individuums in die größere produzierende Gesamtheit. Im Zuge des Überganges von der vorindustriellen Gesellschaft zur modernen Fabrikindustriegesellschaft mußten zwangsläufig sowohl der Ort der Familie innerhalb der Gesamtgesellschaft als auch die konkreten Formen der Verwirklichung familiären Lebens wesentliche Veränderungen erfahren. Dabei wurde für die breite Masse der Bevölkerung die Möglichkeit einer eigenen familiären Existenz überhaupt erst durch den Übergang zu industriellen Gesellschaftsformen geschaffen, und dies in einer Art und in einem zahlenmäßigen Ausmaß, wie sie in der vorindustriellen Gesellschaft völlig unmöglich gewesen waren.

Bis in eine noch nicht sehr ferne Vergangenheit hinein galt die selbstproduzierende Familienwirtschaft mit vollem Recht als die Betriebs- oder Unternehmensform, die am ehesten ein gesundes Familienleben ermöglichte, und zwar nicht nur in der Landwirtschaft, sondern genauso in allen anderen Bereichen des wirtschaftlichen Lebens. Denn in der bürgerlich-handwerklichen Welt der vor- und frühindustriellen Gesellschaft konnte nur der eine Familie gründen, der eine eigene Existenz als Handwerksmeister, Kaufmann oder Bauer besaß. Alle anderen waren von der Familiengründung weitgehend ausgeschlossen. Handwerksgesellen, Knechte und Dienstmägde waren von der Gesellschaft zur Ehelosigkeit verurteilt. Einen grundlegenden Wandel brachte hier erst die moderne Fabrikindustriegesellschaft, indem sie den industriellen Arbeitsplatz als eine die Familiengründung einschließende „Stelle“ konzipierte¹⁷ und so Handwerksgesellen und Bauernknechte in die Lage versetzte, durch die Abwanderung in die „Fabrikarbeit“ die Voraussetzungen für die Gründung einer eigenen Familie zu schaffen. In der modernen Industrie-

¹⁶ F. Klüber, a.a.O. 138.

¹⁷ G. Mackenroth, Bevölkerungslehre, Theorie, Soziologie und Statistik der Bevölkerung (Berlin 1953).

gesellschaft gilt es als unbestrittene Selbstverständlichkeit, daß jedes Glied dieser Gesellschaft – ganz gleich ob als selbständiger Unternehmer oder als unselbständiger Arbeitnehmer – ein soziales Anrecht auf die Gründung einer eigenen Familie hat.

Dabei ist jedoch der Tatbestand von grundlegender Bedeutung, daß die im Zug der allgemeinen Verindustrialisierung unserer Gesellschaftsstruktur notwendig immer mehr ausgebauten Systeme der sozialen Sicherung vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Arbeitnehmerhilfspolitik ausgebaut wurden und den sogenannten selbständigen Mittelstand vorerst völlig aus ihrem Aufgabenbereich ausklammerten¹⁸. Im Lauf des weiteren Ausbaues der Industriegesellschaft haben sich infolgedessen die Relationen weitgehend umgekehrt. Das Reden von dem gesunden Familienleben auf dem Bauernhof stimmt längst nicht mehr – weder im biologisch-medizinischen noch im sozialpsychologischen Sinn. Der Gesundheitszustand der landwirtschaftlichen Bevölkerung ist gegenwärtig weit schlechter als der der städtischen Arbeitnehmerschichten. Die bäuerliche Familie ist im Zug der notwendigerweise immer weiter fortschreitenden Auflösung der alten sozialökonomischen Bindungen und Sicherungen der vorindustriellen Agrargesellschaft heute physischen und seelischen Belastungen ausgesetzt, die sie allein kaum noch tragen kann. Bei einem Großteil unserer bäuerlichen Familienbetriebe ist die den Betrieb bewirtschaftende Familie mit Verantwortungen belastet, denen sie ohne subsidiäre Hilfen von außen nicht mehr gewachsen ist. Nicht ohne tieferen Grund stellen Seelsorger, Ärzte, Pädagogen und Soziologen immer wieder fest, daß die industrielle Arbeitnehmerfamilie heute weit besser intakt ist als die Bauernfamilie¹⁹. Die Leitbilder vom „freien Bauern“ und vom „selbständigen bäuerlichen Familienbetrieb“ reichen nicht mehr aus. Sie enthalten nur Teilwahrheiten und gehen an unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbei. Sie übersehen die soziale Bezogenheit des Individuums²⁰. Als *societas imperfecta* ist die Familie allein aus sich selbst heraus, allein mit ihren eigenen Mitteln und Kräften nicht existenzfähig. Sie ist vielmehr auf die ergänzende Hilfe umfassender gesellschaftlicher Gebilde angewiesen²¹.

Die Industriegesellschaft ist nach dem Prinzip der Arbeitsteilung organisiert. Mit ihrem Ausbau wurden wirtschaftliche Leistungen, die bisher im Haushalt vollbracht wurden, mehr und mehr aus dem Haushalt heraus in die gewerblichen Betriebe verlagert²². Mit dem Betrieb und der Unternehmung hatte die Industriegesellschaft zwei gesellschaftliche Gebilde neu geschaffen, die der alten handwerklich-bäuerlichen Welt unbekannt waren. „Nur in den vorindustriellen Lebensformen der bäuerlichen Wirtschaft und des Handwerks ist die Familie bis zu einem

¹⁸ H. Adinger, Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik (Hamburg 1958) 57 ff.

¹⁹ Vornehmlich hierauf dürfte es zurückzuführen sein, daß unser Nachwuchs an Seelsorgern und Lehrern, der früher zu einem sehr großen Teil aus ländlichen Kreisen stammte, heute vornehmlich aus Familien kommt, die dem unselbständigen städtischen Mittelstand zuzurechnen sind.

²⁰ E. Welty, Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens (Freiburg 1952) 31 ff.

²¹ F. Klüber a.a.O. 142.

²² Ernst Michel, Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt (Frankfurt 1960) 65.

gewissen Grade noch selbsttragende wirtschaftliche Einheit; in der modernen industriellen Gesellschaft ist sie es nicht mehr.“²³ Nicht die familiäre Hauswirtschaft, sondern der Betrieb bzw. die Unternehmung sind heute die übergeordneten gesellschaftlichen Gebilde, innerhalb deren der einzelne jenes Einkommen erwirbt, durch das er zum Lebensunterhalt seiner Familie beiträgt. Dies muß durchaus nicht zur Verarmung der Familie führen, eher zum Gegenteil. Denn im familiären Bereich werden dadurch Kräfte freigesetzt für „wertvollere Leistungen“, für „die Pflege höherer Güter im Familienkreise“²⁴.

Sicherlich birgt diese Entwicklung ihre Gefahren und Probleme in sich. Sie ist jedoch ohne Zweifel sachlich notwendig und kann keineswegs wieder rückgängig gemacht werden. Eine wirklichkeitsfremde Agrarromantik vom gesunden Landleben, von den erhabenen Werten einer vergehenden bäuerlichen Welt und vom echten naturnahen Familienleben auf dem Lande wird daran nichts ändern können. Auch jene Begeisterung für die große Bedeutung der bäuerlichen Familienwirtschaft in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Kommunismus²⁵ wäre hier zu nennen. Eine Landwirtschaft, die vor den Grundgegebenheiten der modernen gesellschaftlichen Entwicklung die Augen verschlösse und bewußt in vorindustriellen Organisationsformen verharrete, würde sich selbst zur wirtschaftlichen und sozialen Rückständigkeit und damit auch zur kulturellen Verarmung verurteilen. Man kann zwar keinen daran hindern, ein „Privileg auf Rückständigkeit“²⁶ in Anspruch zu nehmen. Niemand jedoch hat ein soziales Anrecht auf öffentliche Subventionierung selbstgewollter Rückständigkeit. Selbstverschuldete Folgen seines eigenen Verhaltens muß ein jeder selbst tragen. Die Allgemeinheit kann er dafür billigerweise nicht haftbar machen.

DIE NEBENERWERBSLANDWIRTSCHAFT, EINE VOR- BZW. FRÜHINDUSTRIELLE DASEINSFORM

Wenn von mancher Seite so viel von dem „Feierabendbauer auf dem Traktor“ als der landwirtschaftlichen Daseinsform der Zukunft gesprochen wird, so ist dem nur sehr bedingt zuzustimmen. Die sogenannte Nebenerwerbslandwirtschaft ist eine Erscheinung der mittelalterlichen Handwerkswirtschaft, der Hausindustrie und der beginnenden Fabrikindustrie. Im modernen, vollentwickelten, arbeitsteiligen Industriesystem ist für sie kein Platz mehr. Ihre alten Funktionen als hauswirtschaftliche Selbstversorgung hat sie inzwischen überall dort, wo die moderne Industriegesellschaft voll ausgebaut ist, an weit wirksamere Versorgungs- und Sicherungsinstrumente abgeben müssen.

²³ O. v. Nell-Breuning, Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, in: Rheinischer Merkur vom 26. 8. 1955.

²⁴ O. v. Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute (Freiburg 1956) I, 80.

²⁵ H. Priebe, Weiter im alten Trott? – Das Dilemma der deutschen Agrarpolitik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 12. 1964, 5.

²⁶ O. v. Nell-Breuning, Sparen ohne Konsum, in: Der Volkswirt Nr. 11 (1957) 2053.

Die Nebenerwerbslandwirtschaft ist heute eine typische Daseinsform teilindustrialisierter Randzonen mit einem nicht vollentwickelten Industriesystem. Hier wird sie allerdings zweifellos noch auf lange Zeit hinaus eine wichtige soziale Sicherungsfunktion zu erfüllen haben; vor allem auch überall dort, wo – wie heute etwa in Entwicklungsländern – ehemalige Agrargebiete neu in den äußeren Einflußbereich großstädtisch-industrieller Verdichtungszone kommen.

INDUSTRIEANGEPASSTE FORM LANDWIRTSCHAFTLICHER ARBEITSORGANISATION

Die Zukunft der westdeutschen Landwirtschaft liegt weder bei der Nebenerwerbslandwirtschaft noch bei dem Familienbetrieb mit 1 bis 1,5 Vollarbeitskräften. Die Zukunft gehört dem nach industriellen Gesichtspunkten organisierten, hinreichend kapitalstarken landwirtschaftlichen Betrieb mit mindestens vier verheirateten und fachlich qualifizierten Arbeitskräften. Das dem „Grünen Bericht“ zugrunde liegende Buchführungsmaterial zeigt mit unbezweifelbarer Deutlichkeit, daß praktisch bei sämtlichen Bodennutzungssystemen das Arbeitseinkommen je Vollarbeitskraft bei den Betrieben mit 1 bis 1,5 Vollarbeitskräften am niedrigsten liegt und mit zunehmender Zahl der Arbeitskräfte je Betrieb zusehends ansteigt.

In den Betrieben mit Einfamilienarbeitsverfassung führt der notorische Arbeitskräftemangel „und ganz besonders das Fehlen der Männer in den besten Jahrgängen zu einer Verlagerung der Arbeit auf schwächere Schultern. Der Einsatz von Kindern, Jugendlichen, älteren Leuten und vor allem Frauen ist geradezu ein Kennzeichen der Familienarbeitsverfassung“ – ein Notbehelf, dessen Wirkungen wenig erfreulich sind²⁷. Nicht zuletzt ist die Bäuerin die Hauptleidtragende dieser ungesunden Arbeitsverfassung, bei der die gesamte Arbeitslast und die totale Verantwortung für das Gedeihen des Betriebes allein auf den Schultern einer einzelnen Familie ruht. In vielen dieser Betriebe mit 1 bis 1,5 Vollarbeitskräften wird so die Bäuerin zur „tragenden Säule des Betriebes“. „Daneben noch dem Mann eine liebende Gattin, den Kindern eine gütige, Nestwärme spendende Mutter zu sein und ein behagliches Heim zu gestalten, ist fast eine übermenschliche Aufgabe.“²⁸

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine vergleichende Betrachtung der Verhältnisse im Handwerk. Die durchschnittliche Zahl der Beschäftigten pro Handwerksbetrieb liegt heute nur noch in ausgesprochen dünn besiedelten, rein agrarischen und industriefernen Mittelgebirgsgebieten bei 1 bis 1,5 Beschäftigten. Mit zunehmender Nähe zu großstädtisch-industriellen Ballungsgebieten nimmt

²⁷ J. Nußbaumer, Die Lebensverhältnisse der Bauernfamilien im Homburger Tal – Eine agrarsoziologisch-betriebswirtschaftliche Untersuchung (Diss. ETH Zürich 1963) 97.

²⁸ J. Nußbaumer a.a.O. 98.

die Zahl der Beschäftigten pro Handwerksbetrieb schrittweise zu, um in unseren westdeutschen Großstädten heute bei durchschnittlich über 10 Beschäftigten je Betrieb zu liegen.

Parallel dazu steigen mit zunehmender Industrienähe der Handwerksbetriebe ihr Umsatz pro Arbeitskraft, der Anteil der Kapitalkosten an den Gesamtkosten des Handwerksbetriebes und das Arbeitseinkommen pro Beschäftigtem im Handwerk. Von Handwerkszählung zu Handwerkszählung wird diese regionale Differenzierung deutlicher. Das Handwerk paßt heute offensichtlich seine Produktionsweise und seine Arbeitsverfassung mehr und mehr den Verhältnissen in der Industrie an. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Zahl der Handwerksbetriebe schon seit Jahren rückläufig ist, während die Zahl der im Handwerk Beschäftigten zunimmt.

Die Landwirtschaft unterliegt zweifellos den gleichen Gesetzmäßigkeiten. Eine entsprechend differenzierte Aufgliederung unserer Agrarstatistik dürfte mit Sicherheit bereits heute für die westdeutsche Landwirtschaft zu Ergebnissen kommen, die den Verhältnissen im Handwerk weitgehend entsprechen. In den industriellen Ballungszonen des Ruhrgebietes, der Kölner Bucht, des Rhein-Main-Gebietes, des Stuttgarter Beckens und des Münchener Raumes ist die Zahl der Vollarbeitskräfte pro landwirtschaftlichen Haupterwerbsbetrieb nicht unerheblich größer als in den industriefernen Passivzonen des Emslandes, des Rothaargebietes, der Hocheifel, des Vogelsberges, der Schwäbischen Alb und des Bayrischen Waldes. Ähnliches gilt für den Umsatz pro Betrieb, den Kapitalaufwand und die Höhe des Arbeitseinkommens. Diese Unterschiede zwischen der Agrarstruktur industrieller Ballungsgebiete einerseits und der Agrarstruktur industrieferner wirtschaftlicher Passivzonen andererseits sind – zum mindesten in ihrer heutigen Form – erst wenige Jahrzehnte alt und zweifellos auf den unterschiedlichen Grad der wirtschaftlich-industriellen Erschließung zurückzuführen.

Noch ausgeprägter als in Westdeutschland ist diese regionale Differenzierung der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur in Frankreich. Während in den hochindustrialisierten Ballungszonen Nordfrankreichs, im Pariser Becken und in den angrenzenden Départements eine durchschnittliche landwirtschaftliche Betriebsgröße von 30 bis 50 und mehr ha Nutzfläche verbunden mit einem hohen Mechanisierungsgrad und einer industrieähnlichen Arbeitsorganisation vorherrscht, ist die Landwirtschaft der dünn besiedelten wirtschaftlichen Passivzonen Südfrankreichs gekennzeichnet durch eine ausgesprochen familienbetriebliche Agrarstruktur mit Betrieben, „die zu klein sind, um einer Familie ein ausreichendes Einkommen zu gewähren“²⁹.

²⁹ H. W. Tölke und J. Voelkner, *Landwirtschaft in Europa*, eine Bestandsaufnahme von der Vielgestalt der Europäischen Agrarwirtschaft (Schriftenreihe des Gustav-Stresemann-Instituts, H. 2) (Bergisch-Gladbach 1964) 36 u. Karte. Im Pariser Becken konnten die Betriebe mit 50 und mehr ha Nutzfläche ihren Anteil an der Gesamtnutzfläche in den Jahren 1942 bis 1955 von 64 % auf 72 % erhöhen. – J. Klatzmann, *La Localisation des cultures et des Productions en France*. – *La Planification inter-régionale en Agriculture* (Paris 1955).

Die These, der bäuerliche Familienbetrieb sei die an die sozialökonomischen Bedingungen der Industriegesellschaft am besten angepaßte Form der landwirtschaftlichen Arbeitsverfassung, wird also durch die empirisch feststellbaren Tatbestände der regionalen Differenzierung der landwirtschaftlichen Betriebsgrößenstruktur in Frage gestellt. Innerhalb Westeuropas finden wir in den industriellen Ballungszonen vorwiegend landwirtschaftliche Betriebe mit einer industrieähnlichen Arbeitsverfassung. Der Familienbetrieb mit 1 bis 1,5 Vollarbeitskräften hingegen ist die typische Betriebsform der unterentwickelten wirtschaftsschwachen Randzonen.

Nur maschinell voll ausgestattete landwirtschaftliche Betriebe mit mehreren vollwertigen und dem Betrieb ständig zur Verfügung stehenden Facharbeitskräften sind in der Lage, die Arbeitskapazität des Betriebes, die technischen Möglichkeiten des Maschinenkapitals und die technischen Anforderungen des landwirtschaftlichen Produktionsprozesses auf die wirtschaftlich beste Weise aufeinander abzustimmen. Denn nur landwirtschaftliche Betriebe, denen eine solche optimale Kombination der Produktionsfaktoren Arbeit, Boden und Kapital gelingt, sind in der Lage, nachhaltig ein industriegleiches Arbeitseinkommen zu erwirtschaften. Was wiederum die Voraussetzung dafür ist, daß sie verheiratete Fachkräfte beschäftigen können.

Nur in Betrieben mit mehreren vollwertigen Arbeitskräften sind eine geordnete Arbeitswirtschaft und eine modernen Ansprüchen genügende Arbeitszeitregelung möglich. Das gleiche gilt von der Gewährung eines angemessenen Erholungsurlaubes für landwirtschaftliche Arbeitskräfte, der ja heute mit Recht immer drängender gefordert wird, da mit der zunehmenden Mechanisierung der Feldwirtschaft und mit dem Ausbau der tierischen Veredlungswirtschaft der alte traditionale jahreszeitliche Rhythmus zwischen sommerlicher Arbeitsspitze und winterlicher Arbeitsruhe mehr und mehr der Vergangenheit angehört und einer das ganze Jahr über gleichmäßig starken Arbeitsanspannung weichen muß. Fällt im Familienbetrieb mit 1 bis 1,5 Vollarbeitskräften auch nur eine einzige Arbeitskraft wegen Krankheit vorübergehend aus, so ist sogleich die Existenz des ganzen Betriebes in Frage gestellt. Ein Betrieb mit mehreren Arbeitskräften kann diesen Arbeitsausfall durch Krankheit viel eher überbrücken.

Teilweise wird heute empfohlen, der Familienbetrieb möge sich zwecks rationaler Ausnützung seines Produktionskapitals möglichst weitgehend spezialisieren und auf die Erzeugung nur eines einzigen Produktes – oder zumindest einiger weniger Produktarten beschränken. Gelegentlich mag eine solche Spezialisierung durchführbar und wirtschaftlich sein. Grundsätzlich erhöht jedoch jede Spezialisierung das wirtschaftliche Risiko. Zugleich hat für den Einfamilienbetrieb eine solche Einseitigkeit des Betriebssystems die Entstehung von ungenutzten Produktionskapazitäten zur Folge. Unter dem Gesichtspunkt einer möglichst guten Kapitalausnutzung ist eine weitgehende Spezialisierung ohne Zweifel begrüßenswert.

Im bäuerlichen Familienbetrieb dürfte sie aber für die einzelne Bauernfamilie eine nicht tragbare Existenzunsicherheit zur Folge haben.

In Betrieben mit mehreren Vollarbeitskräften kann jedoch mittels eines vielgestaltigeren Betriebssystems sowohl dem Gesichtspunkt des Risikoausgleichs als auch dem Gesichtspunkt der vollen wirtschaftlichen Ausnutzung vorhandener Produktionsmöglichkeiten weit besser Rechnung getragen werden. Zugleich kann – genau wie in der Industrie – mittels einer innerbetrieblichen Arbeitsteilung und Spezialisierung ein den Fachkenntnissen und Interessen der einzelnen Arbeitskräfte angepaßter Arbeitseinsatz und eine optimale Gestaltung der Arbeitsverfahren erreicht werden.

Gewiß sind die Voraussetzungen für die Verwirklichung dieser Grundsätze in der westdeutschen Landwirtschaft bisher nur bei einer Minderheit von Betrieben gegeben. Ein großer Teil unserer bäuerlichen Betriebe befindet sich gegenwärtig noch in der Endphase der Entwicklungsperiode der Abwanderung der ledigen Arbeitskräfte, d. h. der Einschränkung des Arbeitskräftebesatzes auf eine bis allerhöchstens zwei familieneigene Vollarbeitskräfte. Zugleich fehlt es nicht selten an dem für eine ökonomisch rationelle Gestaltung des Betriebssystems notwendigen Aktivkapital. Jedoch hat bereits eine beachtliche Zahl von gut gehenden Betrieben, insbesondere im marktnahen Umkreis der industriellen Ballungszonen und in Gebieten mit günstigen natürlichen Produktionsbedingungen (auf Zuckerrübenböden usw.) Wege gefunden, auf denen eine solche möglichst rationelle, an die sozialökonomischen Gegebenheiten der Industriegesellschaft angepaßte Gestaltung der Betriebsorganisation realisiert werden konnte.

Zweifellos sind einer Vergrößerung der Betriebseinheiten aus produktionstechnischen und gesellschaftspolitischen Gründen Grenzen gesetzt. In der westdeutschen Landwirtschaft ist aber das Höchstmaß der Betriebskonzentration bei der Mehrheit der Betriebe bisher noch bei weitem nicht erreicht. Es spricht vieles dafür, „daß die unbefriedigende Einkommenslage in der Landwirtschaft mindestens teilweise eine Folge der fehlenden Betriebskonzentration ist. Der Vergleich der Betriebsgrößen zwischen der Industrie und der Landwirtschaft ist das klassische Beispiel dafür, welche Rationalisierungsmöglichkeiten in einer Betriebskonzentration liegen, die in einem Fall genutzt, in dem anderen ungenutzt geblieben ist.“³⁰

KAPITALBESCHAFFUNG UND NEUE LANDWIRTSCHAFTLICHE UNTERNEHMUNGSFORMEN

Um einer größeren Anzahl von Mitarbeitern Arbeitsplätze bieten zu können, die nach industriellen Maßstäben als vollwertig anzusehen sind, muß ein landwirtschaftlicher Betrieb heute eine beachtliche Kapitalausstattung besitzen. Durch

³⁰ W. Albers, Erscheinungsformen und Ursachen der Konzentration im modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsleben, Vortrag auf der 5. Jahrestagung der Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften des Landbaues e. V., 13. bis 16. Okt. 1964 in Freising-Weihenstephan, 13–14.

eine industrieähnliche Arbeitsorganisation wird zwar der bei einer familienbetrieblichen Arbeitsorganisation heute benötigte unsinnig hohe Kapitalbesatz je Arbeitskrafteinheit vermieden. Je Betriebseinheit sind jedoch in diesen modern bewirtschafteten Mehrarbeitskräftebetrieben weit größere Kapitalmengen notwendig als im Familienbetrieb. Wurde in der traditionellen bäuerlichen Hauswirtschaft das für die Wirtschaftsführung notwendige Kapital vornehmlich oder fast ausschließlich von der Bauernfamilie selbst angespart, so ist es heute in einem nach modernen Gesichtspunkten geführten landwirtschaftlichen Unternehmen nicht mehr möglich, daß das notwendige Betriebskapital ausschließlich von einer einzigen Familie aufgebracht wird. Es sei denn, man würde von dieser Familie eine Sparleistung verlangen, die ihr unter normalen Umständen billigerweise nicht abverlangt werden kann. Eine einzige Familie müßte nämlich allein die Sparleistungen erbringen, um die Ernährer mehrerer Familien mit dem nötigen Produktionskapital auszustatten. Der Übergang von der Hauswirtschaft zur hochtechnisierten Industriegesellschaft erzwingt eine entsprechende Anpassung der Struktur des Sparprozesses. Das Sparen muß auf mehrere Schultern verteilt werden, es muß breiter gestreut werden. Mit dem Übergang in die Industriegesellschaft wird der Sparprozeß zwar differenzierter, schwieriger, für den einzelnen weniger durchschaubar, aber auch wirkungsvoller. Die Selbstfinanzierung mittels künstlich überhöhter Preise führt zu ungesunden Eigentumsstrukturen. Sie löst inflationäre Prozesse aus und ist im industriellen Wirtschaftssystem weder gesellschafts- noch wirtschaftspolitisch auf die Dauer durchzuhalten. Zudem sind auf den europäischen Agrarmärkten die Möglichkeiten einer Steigerung der Nachfrage nach Agrarprodukten so eng begrenzt, daß die Selbstfinanzierung über den Preis sowieso für den landwirtschaftlichen Unternehmer als Finanzierungsalternative weitgehend ausscheidet.

Ein Sparprozeß, bei dem dies für eine Unternehmung notwendige Kapital nicht mehr allein von einer einzelnen Familie, sondern von einer größeren Zahl von Wirtschaftssubjekten erspart wird, macht jedoch auch entsprechende Unternehmungsstrukturen und Unternehmungsformen notwendig. Weder die traditionale Gutswirtschaft, noch das nach alt überkommenen feudalen Ordnungsvorstellungen organisierte geschlossene Meiergut, noch die Ackerbürgerwirtschaft südwestdeutscher Dorfsiedlungen werden diesen Anforderungen gerecht. Unsere Landwirtschaft steht daher vor der Notwendigkeit, neue, an die moderne Industriegesellschaft angepaßte Unternehmungsformen zu entwickeln; Unternehmungsformen, bei denen sich das Produktionskapital eines landwirtschaftlichen Betriebes nicht ausschließlich im Eigentum einer einzigen Unternehmerfamilie befinden muß, bei denen vielmehr eine Vielzahl von Personen in den unterschiedlichsten rechtlichen Formen zur Bildung dieses Unternehmungskapitals beitragen und eigentumsrechtlich am Unternehmen beteiligt ist. Wenn sich daher etwa in den industrienahen Realteilungsgebieten Südhessens die Eigentumsrechte an einem einzigen landwirtschaftlichen Unternehmen (mit 30, 40, 50 und mehr ha Nutzfläche) in der Regel

in der Hand von 10, 15 ja 20 und mehr Personen befinden, so ist dies keineswegs „ungesund“. Unter dem Gesichtspunkt der Eingliederung der Landwirtschaft in die moderne Industriegesellschaft ist dieser Tatbestand vielmehr ausgesprochen positiv zu bewerten.

Das Unternehmen wird so bezüglich seiner Kapitalbeschaffung auf eine breitgestreute Grundlage gestellt und vor allem von individuellen Erbauseinandersetzungen weitgehend unabhängig³¹. Der landwirtschaftliche Betrieb und die landwirtschaftliche Unternehmung werden zur eigenen Rechtspersönlichkeit; eine Entwicklung, die ja heute in unserer Agrargesetzgebung und -rechtsprechung einen immer deutlicheren Niederschlag findet³². Die offizielle Agrarstatistik zeigt und der nüchterne Praktiker muß es bestätigen, daß sich gerade in solchen industrienahen Gebieten mit einem breitgestreuten Eigentum an landwirtschaftlichen Produktionsmitteln die Betriebsgrößenstrukturentwicklung besonders günstig entwickelt und die bäuerlichen Betriebe eine geradezu erstaunliche Kapitalbildungskraft besitzen. Im Vergleich zu anderen Teilen der Bundesrepublik ist hier der Arbeitskräftebesatz je 100 000,- DM landwirtschaftlichem Rohertrag erstaunlich niedrig und der Kapitaliaufwand je Vollarbeitskraft außerordentlich hoch.

Die hier in der Landwirtschaft tatsächlich bestehenden Unternehmungsformen zeigen eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den in der mittelständischen Industrie üblichen Regelungen nach Handelsrecht, d. h. Ähnlichkeit mit der Kommanditgesellschaft, der offenen Handelsgesellschaft und anderen Formen. Eine zukünftige Agrargesetzgebung wird diesen neueren Entwicklungstendenzen stärker als bisher Rechnung tragen müssen.

Zudem wird bei der Beurteilung der ökonomischen Verhaltensweisen bäuerlicher Unternehmer und der Vermögensstruktur landwirtschaftlicher Unternehmungen in Zukunft mehr als bisher folgendes zu bedenken sein:

1. Im Zug der zunehmenden Kapitalintensität moderner landwirtschaftlicher Produktionsverfahren nimmt der Anteil des Bodenkapitals am gesamten Produktionskapital eines landwirtschaftlichen Betriebes gegenüber den übrigen Kapitalarten wie Gebäude, Vieh und insbesondere Maschinen zusehends ab.
2. Der volkswirtschaftliche Wert eines Grundstückes wird heute mehr und mehr von nichtlandwirtschaftlichen Faktoren bestimmt. Im weiten Umkreis der großstädtisch-industriellen Ballungen ist ein Großteil der Grundstücke zu potentielltem Bauland geworden. Daher sind heute die Grundstückspreise in den letzten Jahren so stark gestiegen, daß der Anteil des landwirtschaftlichen Produktions-

³¹ In der agrarpolitischen Alltagsdiskussion wird häufig übersehen, daß im Erbgang primär das Eigentum an Produktionsmitteln und nicht der Betrieb bzw. die Unternehmung vererbt werden. Während also bei einer Erbauseinandersetzung die Eigentumsrechte unter Umständen unter mehrere Erben aufgeteilt werden, werden der Betrieb bzw. die Unternehmung heute davon in der Regel nur wenig berührt. Sie bleiben mehr und mehr auch über die Erbauseinandersetzung hinaus weitgehend als Einheit erhalten.

³² K. Kroeschel, *Bodenordnung in der modernen Gesellschaft*, 2. Der Betrieb als Strukturelement heutigen Bodenrechts, in: *Ver. der Agrarsozialen Gesellschaft e. V. Göttingen*, H. 34 (Hannover 1961) 50 ff.

wertes am Verkaufspreise nicht selten – auch bei landwirtschaftlich wertvollen Böden – praktisch bedeutungslos geworden ist.

3. Aus diesen Wandlungen in den sozialökonomischen Funktionen des Produktionsfaktors Boden erklärt es sich, daß heute im weiteren und näheren Einflußbereich der großstädtisch-industriellen Verdichtungszone der Anteil des Pachtlandes an der landwirtschaftlichen Nutzfläche sehr groß ist und noch immer weiter zunimmt. Der landwirtschaftliche Unternehmer ist nicht Eigentümer, sondern Bewirtschafter dieses Bodens.
4. Für die wirtschaftliche Situation der landwirtschaftlichen Unternehmung hat diese Entwicklung durchaus nicht nur negative Seiten. Für den landwirtschaftlichen Betrieb sind die nichtlandwirtschaftlichen Bestandteile des Bodenwertes nicht nutzbar und damit totes Kapital, das nur unter dem Gesichtspunkt der Bodenspekulation aktualisiert werden kann.
5. Ob das aus der Zeit des Frühkapitalismus stammende Rechtsgebilde der Landpacht heute noch den Anforderungen genügt, die unter diesen industriell geprägten Verhältnissen daran gestellt werden, ist zweifelhaft. In Zukunft wird man neue rechtliche Formen der Eingliederung nichtlandwirtschaftlicher Bodenkapitaleigentümer in die landwirtschaftliche Unternehmung entwickeln müssen. Was hier für den Produktionsfaktor Boden näher ausgeführt wurde, gilt in analoger Weise auch für die anderen Formen landwirtschaftlichen Produktionskapitals. Das moderne, arbeitsteilige, kapitalintensive und hochproduktive Wirtschaftssystem stellt uns vor völlig neue Situationen, die im Interesse der in der Landwirtschaft tätigen Menschen von uns auch neue Formen ihrer Bewältigung fordern.

ÜBERBETRIEBLICHE KOOPERATION UND VERTIKALE INTEGRATION

Die Voraussetzungen zu einem Zusammenschluß zu größeren landwirtschaftlichen Betrieben sind jedoch nicht immer gegeben. Insbesondere in dem noch nicht vollindustrialisierten weiteren Umland der Ballungsgebiete und in den wirtschaftsschwachen Randzonen Westeuropas ist die Entwicklung der Gesellschaftsstruktur vielfach noch nicht reif für solche Unternehmungsformen. Die bäuerliche Familienwirtschaft wird hier die Agrarstruktur so lange bestimmen, wie diese wirtschaftsschwachen Agrarzonen nicht in die industriell vollentwickelte Zone miteinbezogen sind. Bei dem Bemühen um einen rationellen Einsatz moderner agrartechnischer Hilfsmittel ist man daher außerhalb der eigentlichen Industriezonen auf die überbetriebliche Kooperation angewiesen. Von den in den letzten Jahren entwickelten vielfältigen Formen der sogenannten „überbetrieblichen Landwirtschaft“ seien hier nur die Maschinengemeinschaft, der Maschinenring³³ und der gemeinsame Betrieb

³³ E. Geiersberger, *Die Maschinenbankmobilmachung der Landwirtschaft* (München, Bonn, Wien 1959).

einzelner Produktionszweige, wie Kälbermast, Milchkaltung, Ferkelaufzucht, genannt. Zweifellos handelt es sich bei all diesen verschiedenen Formen der überbetrieblichen Kooperation nur um Vorstufen einer vollen Integration in größere wirtschaftliche Einheiten, die sich in dem Ausmaß als notwendig erweist, wie sich industriell vollentwickelte Strukturen in Form von Innovationswellen³⁴ regional ausbreiten und verdichten.

Ähnlich wie in der Produktionssphäre die überbetrieblichen Kooperationen immer dringlicher werden, so gewinnt im Bereich der Vermarktung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse in jüngster Zeit die vertikale Integration über genossenschaftliche Absatzorganisationen und privatwirtschaftliche Absatzketten zusehends an Aktualität.

Bei Gesprächen mit bäuerlichen Betriebsleitern staunt man immer wieder, in welchem Ausmaß gerade in marktfernen Gebieten die Bereitschaft der Bauern zur überbetrieblichen Kooperation und die Bereitschaft zu langfristigen Lieferverträgen zugenommen hat. Der Landwirt gibt dabei zwar einen Teil seiner unternehmerischen Freiheit auf. Er glaubt aber offensichtlich, dafür wirtschaftliche Sicherheit und Dispositionsfreiheiten in anderen Bereichen zu gewinnen. Auch hier wird also die staatliche Agrarpolitik vor völlig neue Probleme gestellt, die mit den herkömmlichen agrarpolitischen Instrumenten nicht bewältigt werden können.

AGRARSUBVENTIONEN UND SOZIALE GERECHTIGKEIT

Bei der Diskussion über die Höhe und Berechtigung von Agrarsubventionen sollte man nicht in ideologische Einseitigkeiten verfallen. Zum Aufgabenbereich der staatlichen Agrarpolitik gehört es zweifellos, den Teil unserer Landwirtschaft – und es ist leider der größere Teil –, dem der Anschluß an die industrielle Entwicklung noch nicht gelungen ist, bei seinen Bemühungen um diesen Anschluß durch entsprechende Hilfsmaßnahmen zu unterstützen. Subventionen werden in Westdeutschland nicht nur an die Landwirtschaft gezahlt. Zweifellos sind jedoch 6,3 Milliarden DM in den Augen des großstädtischen Steuerzahlers eine Menge Geld. Um so berechtigter ist daher die Forderung nach einer sachgerechten Verwendung dieser Subventionsgelder. Agrarsubventionen haben zwar bei der Überwindung punktueller und temporärer Notsituationen helfend einzugreifen. Vor allem sollten sie aber dazu beitragen, daß die in der Zukunft in der Landwirtschaft tätigen Menschen imstande sein werden, ihren im Interesse des Gemeinwohls notwendigen Beitrag zum Sozialprodukt auf einem industrieangepaßten Produktivitätsniveau zu leisten. Agrarsubventionen sollten daher vornehmlich für folgende Zwecke verwendet werden:

³⁴ T. Hägerstrand, *The Propagation of Innovation-Waves* (Lund Studies in Geography, Ser. B, Nr. 4) (Lund 1953).

1. Kapitalbeschaffung und Zinsverbilligung für landwirtschaftliche Unternehmen, die die Voraussetzungen dafür bieten, daß sie auch in Zukunft lebensfähig sind.
2. Aufbau leistungsfähiger landwirtschaftlicher Vermarktungsorganisationen.
3. Flurbereinigung und Ausbau der Infrastruktur ländlicher Räume.
4. Steigerung der Leistungsfähigkeit der landwirtschaftlichen Sozial- und Altersversicherung.
5. Entwicklung eines modernen Anforderungen genügenden landwirtschaftlichen Bildungswesens.

Die neuerdings teilweise propagierte Einkommensumverteilung durch direkte staatliche Einkommenszahlungen an die Landwirtschaft ist gesellschaftspolitisch außerordentlich problematisch. Sie schließt zwangsläufig auch die Überführung wesentlicher Unternehmerfunktionen in die Hände staatlicher Behörden mit ein. Mit den Vorstellungen vom freien Bauern und selbständigen Unternehmer und mit dem Ordnungsbild der sozialen Marktwirtschaft sind generelle Einkommenshilfen dieser Art wohl schwer zu vereinbaren. Solchen direkten Einkommenszahlungen wäre nur dann zuzustimmen, wenn durch sie Gruppen von Landwirten, die ohne eigenes Verschulden im Zug der industriellen Wirtschaftsexpansion in vorübergehende Notlagen geraten sind, bei der Überwindung dieser zeitlich beschränkten Notsituation geholfen würde.

Vollends abzulehnen sind Einkommenshilfen entsprechend dem steuerlichen Einheitswert der Betriebe. Sie würden die innerhalb der deutschen Landwirtschaft bestehende Einkommensdisparität nicht beseitigen, sondern eher verschärfen. Ob sie einer dauerhaften Beseitigung genereller Einkommensdisparitäten zwischen Landwirtschaft und gewerblicher Industrie dienen würden, muß aus guten Gründen bezweifelt werden. Zudem kann der für das Jahr 1934 ermittelte Einheitswert heute nicht mehr als verlässlicher Maßstab zur Bestimmung der Größe eines landwirtschaftlichen Betriebes angesehen werden. Auch würden sie die „Wanderung des Bodens zum besten Wirt“ und die Anpassung der landwirtschaftlichen Betriebsstrukturen an die Dynamik des industriellen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems weitgehend blockieren. Von der sozialen Gerechtigkeit her sind staatliche Agrarsubventionen nur dann zu rechtfertigen, wenn die Art der Zahlung und der Verwendung dem dynamischen Charakter der *justitia socialis*³⁵ Rechnung trägt, wenn sie nicht auf die Zementierung von aus der Vergangenheit überkommenen Strukturen und Privilegien abzielen, sondern einer optimalen Einordnung der Subventionsempfänger in eine sich auf neue Strukturen hin wandelnde Gesamtgesellschaft dienen.

³⁵ G. Gundlach, *Solidarismus*, in: *Staatslexikon* (Freiburg 1931), IV 1616. – O. v. Nell-Breuning, *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, in: *Wörterbuch der Politik* (Freiburg 1951) V 367 ff. – F. Klüber a.a.O. 70.

Mutation: Änderung im Erbgefüge

Paul Overhage SJ

Die Evolution des Lebendigen im Verlauf der Erdzeitalter, deren erstaunliches und großartiges Ergebnis wir in der Überfülle unterschiedlicher Organismen der Vorzeit und Gegenwart vor uns haben, läßt sich nur dann verstehen, wenn während ihres Ablaufs an den Organismen immer wieder Wandlungen und Umformungen der äußeren Gestalt und inneren Struktur in großer Vielfalt und erheblichem Ausmaß aufgetreten sind, die an die nachfolgende Generation weitergegeben, vererbt wurden. Nur durch solche erblichen Änderungen, die man Mutationen nennt, konnte sich das Organismenreich der Pflanzen und Tiere in seiner gradweise abgestuften und ungeheuer reichhaltigen Mannigfaltigkeit aufbauen. Leider lassen sich die genetischen Grundlagen und kausalen Vorgänge dieses Gestalt- und Strukturwandels an den fossil überlieferten Organismen nicht mehr feststellen, wohl aber an den lebendigen Organismen der Gegenwart. Es vollzieht sich nämlich innerhalb eines, allerdings weit engeren Rahmens auch heute noch eine Abwandlung der lebendigen Gestalten, sowohl in der freien Natur, als auch beim Experiment, bzw. bei der Domestikation (Züchtung). Dieses in der Gegenwart ablaufende Wandlungsgeschehen steht der Forschung zur Verfügung, um in das Geheimnis der Mutationen einzudringen, ihre Unterschiedlichkeit analysieren und ihre Entstehung und Verursachung erklären zu können. An dieser Analyse des Mutationsprozesses wurde und wird bis zur Stunde auf weltweiter Basis intensiv gearbeitet, weil die Phase der Mutation die einzige ist, die, wie Zimmermann sagt, „dazu führt, daß am Ende phylogenetischer Reihen, also bei den Nachfahren, das Erbgut anders ist als am Anfang bei den Vorfahren, daß also das eingetreten ist, was wir Evolution oder Phylogenie nennen“. Die Mutationsforschung trägt damit wesentlich zum kausalen Verständnis der Evolution bei.

M u t a t i o n

Es bestehen heute wegen der außerordentlich verbesserten technischen Hilfsmittel und der erheblich verfeinerten Untersuchungsmethoden zahlreiche Möglichkeiten, das gegenwärtig ablaufende Wandlungsgeschehen bis in seine molekularen Tiefen hinein zu verfolgen und so die Natur des Erbsubstrates und seine Abänderungsweisen experimentell zu erforschen. Vor allem gestattet die mutagene Wirksamkeit von ultravioletter Licht und noch energiereicheren ionisierenden Strahlen (Röntgen-, Gamma- und Korpuskularstrahlen), von körpereigenen oder der Um-

welt zugehörigen chemischen Verbindungen (Alkaloide, Coffein-Derivate, Senf- und Knoblauchöl, Urethan usw.), von hohen und niedrigen Temperaturen und neuerdings auch von Nukleinsäuren, die in den Organismus eingeführt werden, Erbänderungen in großer Zahl und Verschiedenheit experimentell auszulösen.

Hunderte verschiedener Mutanten ließen sich auf diese Weise, z. B. bei dem so günstigen Versuchsobjekt, der Taufliege „*Drosophila*“, erzeugen. Sie unterscheiden sich von der Ausgangsform in der Augenfarbe (hellrote, aprikosenfarbige und weiße statt roter Augen), in der Augenform (bandförmige, fehlende oder abweichend angeordnete Augeneinzelteile statt runder Augen), in der Körperfarbe (gelb oder schwarz statt grau), in der Flügelausbildung (Stummelflügel, keulenförmige, verdoppelte oder fehlende Flügel), in der Zahl und Form der Körperborsten, in der Ausbildung und Zahl der Beine (Umwandlung der Antennen oder Flügel in Beine), in der Vitalität, Lebensdauer und Fruchtbarkeit, im Verhalten, im Ablauf der physiologischen und biochemischen Prozesse, in der Gestalt der Eier, Larven und Puppen, um nur einiges zu nennen. Das gewaltige Beobachtungsmaterial und die Gunst des Versuchsobjektes mit Riesenchromosomen in den Speicheldrüsen erlaubte es sogar, „Chromosomenkarten“ zu zeichnen, in denen der Aufbau der einzelnen Chromosome und die Lage der verschiedenen Genorte, d. h. der die unterschiedlichen Merkmalsbildungen steuernden Erbträger, als Bänder eingetragen sind, und die Abänderungen, die durch Mutation bewirkt werden, im Chromosom zu lokalisieren.

Die verschiedenen spontanen Mutationsvorgänge, die von unterschiedlichen, in der Umwelt der Organismen und überraschenderweise auch im Organismus selbst vorhandenen oder jeweils dort entstehenden Faktoren ausgelöst werden, durchbrechen die Konstanz, bzw. die unveränderte Wieder- und Weitergabe des Erbgutes und ändern es ab. Man kann deshalb als Mutation im weitesten Sinn mit Dobzhansky jede Änderung des Genotypus bezeichnen, die nicht durch Rekombination mendelnder Erbfaktoren, wie sie bei jeder Befruchtung durch Vereinigung zweier Chromosomensätze oder Genome geschieht, hervorgerufen wird. Weil die Mutation den Genotypus abändert, unterscheidet sie sich von andern naturhaften Abänderungen dadurch, daß sie eine Replikation, d. h. Selbstreproduktion, erfahren kann. Anders ausgedrückt: Wird das Erbmaterial des Genotypus, in dem die Mutation zuerst auftrat, repliziert, dann sind in diesem Vorgang auch die Änderungen eingeschlossen. Die Mutationen werden vererbt.

Der Erbträger

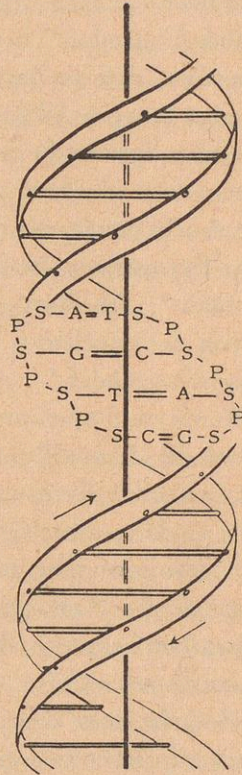
Die eigentliche Erbsubstanz, die zu mutieren, die Mutation zu erhalten und weiterzugeben vermag, besteht, wie vor allem biochemische Analysen und Versuche an Bakterien und Viren ergaben, in der Nukleinsäure, einem unverzweigten,

hochpolymeren Kettenmolekül, das gegenüber den Proteinen (Eiweißstoffe) als relativ einfach und eintönig zusammengesetzt erscheint. Je nachdem es als Zuckerkomponente Desoxyribose oder Ribose enthält, tritt es als Desoxyribonukleinsäure (DNS) oder Ribonukleinsäure (RNS) auf. Weitere wichtige Bestandteile dieser langen Kettenmoleküle, deren Glieder (Nukleotiden) der Zahl nach zwischen 60 und 100 000 schwanken, sind vor allem die Purinbasen, Adenin und Guanin, und Pyrimidinbasen, Cytosin und Thymin (in DNS) bzw. Uracil (in RNS). Während die RNS vorwiegend als Einzelstrang vorliegt, sind bei der DNS (vgl. Abb.)

Abb.: Watson-Crick-Modell des DNS-Doppelmoleküls.

S = Zucker, P = Phosphor,
A = Adenin, C = Cytosin,
G = Guanin, T = Thymin.

Aus Ross 1962.



jeweils zwei Nukleotidketten zu einem Doppelmolekül in Form einer Doppelspirale vereinigt, in der je eine Purinbase der einen Kette mit einer Pyrimidinbase der anderen durch Wasserstoffbrücken zusammenhängt, und zwar auf Grund der Affinitätsverhältnisse Adenin mit Thymin und Guanin mit Cytosin (Watson-Crick-Modell). An den Zuckern jeder Kette können die Basen zwar in vielerlei Weise in beliebiger Reihenfolge ansetzen, aber zu einer bestimmten strukturierten Kette gehört jeweils nur eine einzige entsprechende Partnerschaftskette, deren Basenfolge in umgekehrter Richtung verläuft. Die Verteilung der Sequenzen der vier Basen in den Ketten erlaubt eine große Abwandlungsfähigkeit, in der man die

Grundlage für die Übermittlung von Informationen von größter Mannigfaltigkeit an die Zelle erblickt. Die große Bedeutung der Nukleinsäuren besteht also darin, daß sie die Grundstruktur für die Determinierung der Aminosäuren der Proteine und für die Synthese von Proteinen und damit auch die den Aufbau der Gestalt und Struktur des Organismus bestimmenden Informationen, also den „genetischen Code“, das Gesetz oder den „Schlüssel“ zum Entziffern einer chiffrierten genetischen Nachricht, enthalten.

Das Problem des genetischen Code ist erst seit 1960 experimentell angreifbar und wird seither in zahlreichen Laboratorien der Welt erforscht, so daß weitere neue und überraschende Ergebnisse zu erwarten sind, besonders was die „Kodierungseinheit“ („Codon“) betrifft, die eine Aminosäure bestimmt. Man weiß unter anderem schon, daß die Basenanordnung, wie Bresch (1964) sagt, „schriftartig ist, d. h. in einer unregelmäßigen, aber sinnvollen Folge besteht, die in einer noch unverständlichen Sprache die genetische Information der Organismen wiedergibt. Diese Erkenntnis einer schriftartigen Erbsubstanz ist ebenso erregend wie Mendels Entdeckung von Faktoren, die für die Entstehung einzelner Merkmale verantwortlich sind. Die Basensequenz stellt einen Code dar, der Syntheseanweisungen für die Zelle enthält.“ „Schriftartige Großmoleküle treten als das wesentlich Neue beim Schritt von der unbelebten zur lebenden Natur auf. In ihnen ist das Wesen des Lebendigen begründet.“

Eine Reihe von Experimenten, z. B. die Versuche von Abel und Trautner (1964) – Infektion des Heubazillus mit dem von seiner Eiweißhülle befreiten, die Nukleinsäure enthaltenden Kernstück des Kuhpockenvirus –, weisen darauf hin, daß der genetische Code in seiner Grundstruktur universal ist, d. h., daß es nur einen Code für alle Organismen gibt, oder genauer, daß die gleichen Codonen bei allen Organismen zu gleichen Aminosäuren führen und damit alle Organismen gleichsam das gleiche Lexikon benutzen, das die Beziehungen und Bindungen zwischen Codonen und Aminosäuren enthält. Im Fall des Kuhpockenvirus wurde allem Anschein nach der DNS-Code eines Virus, der sich normalerweise in Zellen höherer Tiere vermehrt, auch in Bakterien gelesen und führte zu Hüllproteinen, die zur Montage kompletter Partikel Verwendung finden.

Die Nukleinsäuren sind die einzigen bekannten Substanzen, die zu einer „identischen Replikation“ („identischen Reproduktion“) befähigt sind und auf diese Weise die genetische Information von Zelle zu Zelle und auf die Nachkommenschaft übertragen können. Wie diese Replikation im einzelnen geschieht, ist vorerst noch hypothetisch. Es kann eine „Kopierung“ nach Art eines Matrizenmechanismus vorliegen, es kann sich aber auch die DNS-Doppelspirale mit der Komplementarität ihrer Basen durch Trennung der Wasserstoffbrücken gleichsam wie ein Reißverschluß öffnen, worauf gewisse Versuchsergebnisse hinweisen. Anschließend würden beide Stränge, von denen ja jeder in der Folge der Basen die Information

enthält, aus dem Vorrat an einzelnen Nukleotiden je einen neuen, passenden Partner bilden, wodurch immer neue Stränge mit Nukleotiden richtiger Sequenz entstehen.

Beim Prozeß der Übertragung der in der DNS gespeicherten genetischen Information auf die Mechanismen der Zelle, die Protein herstellen, spielt die RNS eine vermittelnde oder Boten-(messenger-)Rolle. Die Nukleotidreihenfolge der DNS wird in die komplementäre Nukleotidreihenfolge der RNS übertragen. Diese wirkt dabei als eine Art Matrize für die Synthese von Proteinen, „deren primäre Struktur, d. h. deren Aminosäuresequenz von der Nukleotidreihenfolge der ‚messenger‘-RNS bestimmt wird. Auf diese Weise wird die Sprache der Nukleinsäuren, die vier Buchstaben (die 4 Nukleotidbasen) umfaßt, in diejenige der Proteine, die aus 20 Buchstaben (den 20 Aminosäuren) besteht, übersetzt. Es wird angenommen, daß je drei aufeinanderfolgende Nukleotidbasen der Matrizen-RNS eine Aminosäure bestimmen, daß also der genetische Code ein ‚triplet-code‘“ (Ochoa 1964) oder ein „Triplet-Raster-Code“ (Bresch 1964) sei. Zur Zeit ist eine größere „Begriffsrevolution“ im Gange, die Anzeichen bietet, daß sich das Thema „Vererbung“ in Termini aus dem molekularen Bereich zur Darstellung bringen läßt.

Der Mutationsprozeß

Der Mutationsprozeß ist durchaus nicht, wie man vielfach annahm, ein verhältnismäßig einheitliches und einfaches Geschehen. Es hat sich mit Sicherheit ergeben, daß er einen hochkomplexen Ablauf von Primär- und Sekundärvorgängen im nuklearen Bereich, also ein mehrphasiges Geschehen darstellt, das schließlich mit der definitiven Mutation abschließt. Vom Augenblick der Energieübertragung durch ionisierende Strahlen auf die organische Materie bis zur Realisierung der Mutation können deshalb Bruchteile von Sekunden, aber auch Stunden vergehen. Die Temperatur z. B. wirkt nach Dubinin auf das genetische Material „nicht direkt, sondern löst komplizierte, vielstufige physikalische, chemische und physiologische Prozesse aus, die dann letzten Endes zur Mutation führen“. Der Mutationsprozeß unterliegt auf diese Weise zugleich einer genetischen, chemischen und physiologischen „Kontrolle“, ganz abgesehen von den Einflüssen, die gleichzeitig von andern Genen ausgehen.

Zur Zeit unterscheidet man beim Mutationsprozeß drei Phasen: die Phase der Auslösung infolge von Energieübertragung, die Phase des Weiterwirkens dieser Zufuhr in prämutativen Reaktionen (labile Vormutationszustände) und die Phase des identisch reproduzierbaren Zustandes der Erbstruktur oder die Fixierung (Kaplan, Fritz-Niggli). Der Übergang von Phase 2 zu Phase 3 hängt von dem physiologischen Zustand der Zelle und den Milieufaktoren ab. Nach Fritz-Niggli

ist für die Fixierung möglicherweise wesentlich, wie der Zustand der Chromosomen beschaffen ist, wenn sie die ersten, labilen Abänderungen erleiden, ob sie sich z. B. vor oder in der Verdoppelung befinden. Mit der Bildung eines neuen, identisch reproduzierbaren Zustandes ist der eigentliche Mutationsprozeß abgeschlossen. Jedoch erfolgen bisweilen noch weitere Mutationen, bis schließlich der stabile Zustand der Erbsubstanz erreicht wird, der in der Natur meist zu beobachten ist.

Über den Ort der Treffer, bzw. der Primärvorgänge besteht noch viel Unklarheit. Nahm man bisher an, daß sie sich an demjenigen Genort vollziehen, an dem im Chromosom die Mutation nachgewiesen wird, so verlegt man sie jetzt in dessen Nachbarschaft. Man vermutet, wie Marquardt des weiteren darlegt, daß durch sie nicht eigentlich die gentragenden, fadenförmigen Makromoleküle, also die Skelettsubstanz des Chromosoms, sondern die akzessorische Substanz getroffen wird, die die Skelettsubstanz umgibt und durchtränkt. Der Primärvorgang kann aber auch außerhalb des Kerns im Cytoplasma stattfinden. Die an ihn anschließenden Sekundärvorgänge lösen dann „eine neue, mutagene Substanz aus, die in den Zellkern diffundiert und an einem bestimmten Genort einen zweiten Primärvorgang bewirkt; erst dieser führt nach entsprechenden Sekundärvorgängen zu der nachweisbaren Mutation“. Der Einfachheit halber wird dabei angenommen, daß am Anfang nur ein einzelner Primärvorgang steht und nach einer langen Kette verschiedener Sekundärvorgänge zum Mutationsvollzug führt. Einen derartigen Ablauf hintereinander geschalteter Vorgänge legen Untersuchungen und Ultraviolettbestrahlung an Bakterien und Pilzen nahe, weil nicht nur die Bestrahlung der Organismen selbst, sondern auch des Nährmediums allein, in das anschließend unbestrahlte Mikroorganismen eingebracht werden, Mutationen, wenn auch in geringerer Zahl, hervorruft. „In diesem Fall sind also im unbelebten Nährmedium Primärvorgänge geschehen, die zu mutagenen Substanzen geführt haben. Diese sind in die belebte Zelle hineindiffundiert und haben dort ihrerseits Primärvorgänge bewirkt, in deren Gefolge dann bestimmte Genorte mutierten.“

Gen- und Chromosomenmutation

„Worin die definitive Mutation besteht, ist noch nicht bekannt. Es ist möglich, daß die Folge der Einheiten der Desoxyribonukleinsäure (in der vermutlich die genetische Information weitergeleitet wird) und insbesondere die Folge der Basen verändert wird“ (Kaplan). Jedoch gewinnt man häufig den Eindruck, als ob die heute beobachteten Mutationen zu einem großen Teil auf ein und denselben Mutationstyp zurückgehen, nämlich auf sogenannte „Chromosomenmutationen“, die letztlich auf Chromosomenbrüchen beruhen. Durch sie wird der normal gegebene Längszusammenhang in einem Chromosom an bestimmten Stellen, z. B. zwischen

zwei aufeinanderfolgenden Genorten, auf verschiedene Art und Weise unterbrochen. Die Bruchstücke können sich dabei ohne Verminderung der Genorte innerhalb des Chromosoms um 180° drehen oder umlagern (Inversion). Sie können auch verdoppelt werden (Duplikation), verlorengehen (Deletion), in andere Chromosome gelangen (Transposition) oder an sie angeheftet werden (Translokation). Durch derartige Abänderungen und Ummusterungen entsteht eine andersartige Genkombination mit neuen Lageverhältnissen, eine neue Chromosomenarchitektur. Solche Umbauten mit ihren fast unübersehbaren Möglichkeiten bringen eine gewaltige Fülle verschiedenartiger Chromosomenbilder und, falls sie die Filterwirkung der Mitosen und Meiosen bei den Zellteilungen überstehen, oft unerwartete Ereignisse, wie „Positionseffekte“, zustande. Sie sind durchaus keine seltenen Ereignisse. Kennt man doch z. B. von der Art „*Drosophila willistoni*“ die Rekordzahl von 50 Inversionen, die aber, wie Dobzhansky sagt, nur einen Bruchteil aus der Fülle von Inversionen darstellen, die im Verlauf der Evolution dieser Art zu verschiedenen Zeiten und Orten entstanden sind.

Diese gehäuften Feststellungen machen immer deutlicher, daß die Grundannahme der bisherigen Mutationsforschung, der Mutationsvorgang sei ein verhältnismäßig einheitliches Ereignis, etwa ein Umschlag der Genmolekeln selbst oder der Molekelkonfiguration des Gens aus einem stabilen in einen veränderten, ebenfalls stabilen Zustand, und diesem einheitlichen mutativen Ereignis entspreche ein einheitlicher Mutationseffekt, nämlich ein spezifisch abgewandelter Phänotyp, nicht mehr vollständig zutrifft. Es ließ sich nämlich, wie Marquardt sagt, „experimentell aufweisen, daß derselbe mutative Effekt von verschiedenartigen mutativen Ereignissen hervorgerufen werden kann, von Brüchen im empfindlichen Bereich des Genortes, welche die verschiedenartigsten Stückverluste oder Umbauten von Chromosomensegmenten bewirken, und weiter von submikroskopischen Änderungen ohne nachweisbare Bruch-Rekombination“.

Diese Beobachtungen haben zu einer Revision des korpuskulären Genbegriffs geführt. Die Gene erscheinen nicht mehr, wie die klassische Genetik annahm, als „letzte, mosaikartig zusammengefügte und voneinander weitgehend unabhängige Erbinheiten“ oder als völlig getrennte „beads-on-string“ (Perlen an einer Schnur). Ihre völlige korpuskuläre Selbständigkeit ist fragwürdig geworden. Die „Korpuskulartheorie“ weicht zum Teil einer „Strukturmuster-Hypothese“, nach der das Chromosom mit seinem hierarchisch aufgebauten Strukturmuster als Ganzes eine genetische Einheit bildet und ein Großteil der Mutationen Umordnungen des Musters chemischer Strukturen durch Unterbrechung des hierarchischen Chromosomenaufbaues in der Längsachse des Chromosoms darstellen, wodurch die Genorte jeweils in eine andere Umgebung und Nachbarschaft gelangen.

Tatsächlich haben sich zahlreiche Mutationen, die man für „Genmutationen“ („Punktmutationen“), d. h. für am Gen selbst erfolgte und dessen chemische Be-

schaffenheit wandelnde Abänderungen, hielt, als „Chromosomenmutationen“ erwiesen, die durch Fragmentation zustande kommen. Ein Chromosom besitzt nämlich einen komplexen Feinbau, bei dem sich „Subfibrillen“ und „Elementarfibrillen“, die sich zu „Chromonemen“ und diese wieder (bis zu acht) zu „Chromatiden“ bündeln, unterscheiden lassen. Nicht nur das ganze Chromosom, auch die Chromatiden und ihre Untereinheiten können eine Fragmentation erfahren. Sie betrifft dann aber derart kleine Chromosomenabschnitte, daß sie bei lichtmikroskopischer Betrachtung nicht mehr diagnostiziert werden kann. Aus diesem Grund läßt es sich bisher nicht ausschließen, daß „Genmutationen“ nicht doch unentdeckte, auf winzigsten Ummusterungen beruhende Chromosomenmutationen sind. Es ist also noch nicht exakt nachgewiesen, daß es wirkliche Genmutationen, die die chemische Beschaffenheit der Erbträger abändern, gibt. Es wäre jedoch erstaunlich, wenn es sie nicht geben sollte, zumal aus phylogenetischen Gesichtspunkten zu fordern ist, daß, wie Auerbach sagt, „einige Genmutationen aufgetreten sein müssen“. Man kann deshalb annehmen, daß die Unterscheidung zwischen strukturellen Chromosomenmutationen und chemisch-molekularen Genmutationen gültig ist.

Transduktionen

Gerade am Beginn ihrer Erforschung stehen die „Transmutationen“ oder „Transduktionen“. Sie können dadurch hervorgerufen werden, daß Nukleotide oder Nukleoproteide direkt, d. h. unter Umgehung der Befruchtung, oder indirekt, etwa mit Hilfe von Bakteriophagen, z. B. in Bakterienzellen eingebracht werden. Sie wirken und vermehren sich in ihnen dann gleichsam als zusätzliche Gene und bringen auf diese Weise neue Merkmale hervor. Züchtet man z. B. auf dem Kulturmedium eines abgetöteten, virulenten und kapselbildenden Bakterienstammes einen nicht virulenten Stamm, der keine Kapseln bildet, so wird dieser Stamm virulent und kapselbildend. Die einzelnen Bakterien des nichtvirulenten Stammes haben die im Kulturmedium verteilte genetische Substanz des abgelösten Stammes in sich aufgenommen und eingebaut. Sogar bei Wirbeltieren konnten derartige Transduktionen mit erheblichem phänotypischen mutativen Effekt erzielt werden. So hat man, wie Benoit, Leroy und Vendrely (1960) berichten, frisch geschlüpften Pekingenten 90 Tage lang Desoxyribonukleinsäure (DNS) von Khakienten injiziert. Die Nachkommen dieser so behandelten Enten waren weder Peking- noch Khakienten, sondern zeigten eine andersartige Merkmalsausprägung. Die Bedeutung dieser Versuche und Ergebnisse ist noch nicht abzuschätzen, kann aber sehr hoch sein, weil sie vielleicht einen Weg zu experimentell gerichteten Mutationen eröffnen, zumal nach Zimmermann ganz vereinzelt sogar eine Reaktionsfolge ausgelöst werden kann, die sich adaptiv auswirkt.

Genommutationen

Bei der Genommutation wird die Chromosomenausrüstung des Kerns, die für gewöhnlich aus zwei gleichen Chromosomensätzen oder Genomen besteht, durch Vermehrung oder Verminderung der Chromosomenzahl verändert. Es tritt dabei entweder eine Vermehrung oder ein Verlust einzelner Chromosome ein – die „Aneuploidie“ – oder eine Vermehrung des gesamten Chromosomensatzes über die Norm hinaus – die „Polyploidie“ (Vielsätzigkeit). Durch Polyploidie wird der normale haploide, bzw. diploide Zustand mit einem, bzw. zwei Genomen in einen triploiden, tetraploiden bis polyploiden Zustand mit vielfachen Chromosomensätzen umgewandelt, meist infolge von Störungen während der Kernteilung (Mitose, Meiose) oder der Verschmelzung der Keimzellen. Bei diesem Vorgang bleiben aber die einzelnen Chromosome in ihrer Architektur und ihrem Gengehalt unverändert. Je nachdem sich die Vermehrung der Genome bei Vertretern der gleichen Art oder bei Organismen ereignet, die durch Kreuzung von Vertretern verschiedener Arten mit entsprechender unterschiedlicher Chromosomenzahl und Chromosomenstruktur entstanden sind, unterscheidet man die „Autopolyploidie“ und die „Allopolyploidie“. Beide Formen der Polyploidie können zu sofortiger Bildung von neuen Arten führen, falls die durch Genommutation entstandenen polyploiden Bastarde von den Elternarten durch Sterilitätsbarrieren getrennt und selbst untereinander fruchtbar sind, so daß sie den Ursprung einer Population begründen können.

Polyploidie findet sich bei Tieren mit zweigeschlechtlicher Fortpflanzung, wie es scheint, relativ selten. Beobachtet wurde sie bei der augenlosen Höhlenplanarie „*Dendrocoelum infernale*“ ($2n = 32$ Chromosome, wobei n das Genom bezeichnet), die durch Verdopplung der Genome des nahe verwandten „*Dendrocoelum lacteum*“ ($2n = 16$), also durch Autopolyploidie, entstand. Sie kommt vor bei Amphibien und bei hermaphroditen oder parthenogenetischen Formen, z. B. vieler Insekten, bei denen sich neben diploid-bisexuellen Arten und Rassen einer Art auch tetraploide- und triploid-parthenogenetische finden. Bei Säugern tritt Polyploidie des öfteren in einigen stark beanspruchten Geweben wie Drüsen auf. Gates gelang es, durch Zugabe von Colchicin zum Sperma triploide und haploide Mäuse zu erzeugen. Den berichteten Fällen von Polyploidie bei verwandten Nagetieren aus der Gruppe der Hamster und Gerbilis liegt nach Tobias wohl eine Pseudopolyploidie zugrunde, die durch vollständige Fragmentation der Chromosome hervorgerufen sein dürfte.

Bei Pflanzen, sowohl bei Wild- als auch bei Kultur- und Nutzpflanzen, ist Polyploidie häufig anzutreffen. So schätzt Stebbins die Zahl der polyploiden Arten bei den Blütenpflanzen (Angiospermen) auf 30–35 %, die sich allerdings sehr unregelmäßig auf verschiedene Familien verteilen. Der höchste Prozentsatz findet sich bei

perennierenden Kräutern, ein geringerer bei einjährigen Pflanzen, der niedrigste bei Holzgewächsen. Bei den Nadelbaumartigen (Gymnospermen) kommt Polyploidie selten vor (höchstens bis zu 4,6 %). Häufig ist sie jedoch bei Farnen, besonders Tüpfelfarnen, die sehr hohe Chromosomenzahlen aufweisen. Polyploide Pflanzen zeigen des öfteren Großwüchsigkeit und sollen, besonders unter extremen Bedingungen, z. B. in hohen geographischen Breiten des Nordens, eine Lebensüberlegenheit besitzen.

Die allopolyploiden Bastarde unter den Pflanzen weisen morphologische und physiologische Eigenschaften auf, wie sie sich in dieser Kombination bei den Ausgangsarten nicht finden. Zahlreiche sind inzwischen bekannt geworden. So entstand die neue Art „*Raphanobrassica*“ mit (diploid) 36 Chromosomen ($2n = 36$) aus Rettich (*Raphanus sativus*) mit 18 und Kohl (*Brassica oleracea*) ebenfalls mit 18 Chromosomen und eine neue Tabakart (*Nicotiana digluta*) mit 72 Chromosomen aus der Kreuzung von „*Nicotiana tabacum*“ ($2n = 48$) und „*N. glutinosa*“ ($2n = 24$). Auch in der Natur vorkommende Arten ließen sich auf diese Weise experimentell nachschaffen, z. B. der Gemeine Hohlzahn (*Galeopsis tetrahit*) mit 32 Chromosomen durch Kreuzung von „*G. pubescens*“ mit „*G. speciosa*“, beide mit je 16 Chromosomen. Andere aus ihren mutmaßlichen Ausgangsformen künstlich noch einmal aufgebaute Arten sind: Raps (*Brassica napus*, $2n = 38$) durch Kreuzung von Rübsen (*Br. campestris*, $2n = 20$) und Kohl (*Br. oleracea*, $2n = 18$), „*Brassica carinata*“ ($2n = 34$) aus „*Br. nigra*“ ($2n = 16$) und „*Br. oleracea*“ ($2n = 18$); Bauerntabak (*Nicotiana rustica*, $2n = 48$) aus „*N. undulata*“ ($2n = 24$) und „*N. paniculata*“ ($2n = 24$); Zwetschge („*Prunus domestica*“, $2n = 48$) aus Schlehe (*Pr. spinosa*, $2n = 32$) und Kirschkpflaume (*Pr. cerasifera*, $2n = 16$). Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich anführen. Die gebotenen machen wohl deutlich, daß die Herstellung von Polyploiden das mächtigste Werkzeug ist, das bis jetzt den Genetikern zur Verfügung steht, um die lebende Substanz in neue Formen umzugießen¹.

Plasmonmutationen

Außer den soeben besprochenen Typen von Mutationen, die im Kern der Zelle stattfinden, gibt es noch weitere, die außerhalb des Kerns im Zellplasma zu lokali-

¹ Es ist auch gelungen, in polyploiden Pflanzen die Beziehungen zwischen den Genomen (genomatische Beziehungen), aus denen sich ihr Kernapparat aufbaut, zu analysieren. So ließen sich in der Gattung „*Brassica*“ (Kohl) drei verschiedene Chromosomensätze feststellen, nämlich A ($n = 10$), B ($n = 8$) und C ($n = 9$), die bei den einzelnen Arten natürlich in doppelter Anzahl vorhanden sind. Den Chromosomensatz A bergen die Arten „*Br. campestris*“, „*Br. rapa*“, „*Br. chinensis*“, „*Br. pekinensis*“ und „*Br. japonica*“; den Chromosomensatz B besitzt „*Br. nigra*“; den Chromosomensatz C enthalten „*Br. oleracea*“ und „*Br. alboglabra*“. Die Chromosomensätze A und B finden sich vereinigt bei „*Br. juncea*“ und „*Br. cernua*“; die Sätze A und C bei „*Br. napus*“ und „*Br. napella*“; die Sätze B und C bei „*Br. carinata*“. Die Richtigkeit dieser Analyse konnte durch die künstliche Synthese von Raps (*Br. napus*, $2n = 38$) aus Gemüsekohl (*Br. oleracea*, $2n = 18$) und Feldkohl (*Br. campestris*, $2n = 20$), also durch Vereinigung der Chromosomensätze A und C, und durch den künstlichen Aufbau von Rutensenf (*Br. juncea*, $2n = 36$) aus Feldkohl (*Br. campestris*, $2n = 20$) und Schwarzem Senf (*Br. nigra*, $2n = 16$), also aus den Genomen A und B, bestätigt werden.

sieren sind. Ihre Analyse ist allerdings von der Methode her gesehen äußerst schwierig, zumal die Plasmaforschung ein Gebiet von neuartiger und selten komplizierter Problematik ist. Es liegt das zum Teil daran, daß bei der Erforschung der plasmatischen Erbträger, des Plasmons, keine Vorgänge zu Hilfe kommen, durch die, wie z. B. bei den Paarungen und Teilungen der Chromosomen des Kerns, Einzelelemente im Plasma klar gesondert werden. Ja, die plasmatischen Veränderungen entziehen sich der direkten Beobachtung im Gegensatz z. B. zu den Riesenchromosomen von „*Drosophila*“.

Nach Michaelis besteht das Plasmom aus einer Summe verschiedener Erbkomponenten, die zwar einer Umkombination durch Mischung bei der Befruchtung mit nachfolgender Entmischung zugänglich sind, aber während der Zellteilung durch keinen Mechanismus erbgleich aufgeteilt werden. Es liegt hier eine „nichtmendelnde Vererbung“ vor. Im einzelnen ergab sich durch Untersuchungen, vor allem am Weidenröschen (*Epilobium*), daß die Plasmagene im Gegensatz zur Gene des Genoms nicht in Zweizahl, sondern in Vielzahl vorhanden sind. Deshalb erscheint ihre zahlenmäßige genaue Verteilung bei der Zellteilung auf die Tochterzellen kaum möglich, zumal im Plasma ein Mechanismus, der die plasmatischen Erbträger (Plastiden, Chondriosomen, Mikrosomen usw.) ebenso genau wie die Chromosomen bei der Kernteilung verteilen könnte, fehlt. Plasmagene werden wohl nur in durchschnittlich gleicher Anzahl auf die Tochterzellen übertragen. Dadurch sind quantitative Verschiebungen in der Zusammensetzung, also sowohl Anreicherung und Abnahme einer bestimmten Plasmagene als auch Umkombinationen und Entmischungen des plasmatischen Erbgutes, möglich. Was aber davon im einzelnen, z. B. bei den Plasmavarianten des Weidenröschens, vorliegt, ist noch unentschieden. Es fehlt noch eine „exakte Methode zur Analyse des Plasmons“ (Michaelis). Jedoch wurden zweifelsfrei Plasmonmutationen festgestellt, und zwar am Erbmaterial der Plastiden im Plasma vieler Pflanzen.

Die Wechselbeziehungen zwischen den Erbträgern des Kerns, dem Genom, und denen des Plasmas, dem Plasmom, sind noch nicht geklärt. Jedoch machen die bisherigen Untersuchungen am Weidenröschen, wie Michaelis sagt, wahrscheinlich, „daß in den Zellen ein kompliziertes genetisches System besteht, in dem die Wirkung einzelner Erbträger – sowohl genischer als auch plasmatischer – nicht nur von der Eigenart dieser Erbträger selbst, sondern ebenso von der Struktur des gesamten Systems abhängig ist. Das harmonische Funktionieren eines solchen Systems ist von der fein aufeinander abgestimmten Wechselwirkung aller system- und lebenswichtigen Erbkomponenten abhängig.“ Schwanitz kommt auf Grund dieser ersten und vorläufigen Ergebnisse zu dem Schluß, „daß wir heute auch dem Plasmom und seinen erblichen Veränderungen einen unter Umständen recht bedeutenden Einfluß auf die phylogenetische Entwicklung der Pflanzen zuschreiben müssen“.

Dauermodifikationen

Auf Änderungen identisch sich reproduzierender Strukturen des Plasmas geht auch ein Teil der sogenannten „Modifikationen“ zurück. Sie offenbaren die Plastizität oder besser die „Elastizität der Art“ (v. Frankenberg), d. h. ihre Fähigkeit, ihre Angehörigen vorübergehend (modifikativ) in eine veränderte Situation hineinzupassen, um nach erneutem Umweltwechsel gleichsam wieder in ihre Ausgangsform zurückzufedern. Diese Modifikationsbereitschaft und das Eingestelltsein auf den richtigen, auslösenden Faktor, kurz der Modifikationsmechanismus, ist im Erbgut verankert. Die Modifikationen selbst sind nicht erblich. Jedoch bleiben unter ihnen die sogenannten „Dauermodifikationen“ nicht wie die einfachen Modifikationen nur so lange erhalten, als die sie bedingenden Umwelteinflüsse wirken, sondern auch noch während einiger Generationen nach deren Aufhören und klingen erst allmählich ab. Die veränderten Plasmabestandteile müssen sich deshalb in diesem abgeänderten Zustand nach Beendigung der Umwelteinwirkung noch weiter vermehren und im Plasma der Keimzellen etablieren können.

Es wäre nun denkbar, daß erbteste Plasmaunterschiede durch eine unsere bisherigen Versuche weit überschreitende Einwirkungsdauer im Lauf zahlloser Generationen bewirkt werden könnten, aber gesicherte Beobachtungstatsachen für eine solche „Vererbung erworbener Eigenschaften“, d. h. von Merkmalen, die von der Umwelt ausgelöst (injiziert) sind und zu dieser auslösenden Umwelt in einer direkten Bedürfnisabhängigkeit stehen, liegen bisher nicht vor. Alle angesetzten Versuchsreihen haben ein negatives Ergebnis gehabt. Natürlich widerlegen solche negativen Experimente, wie Remeane sagt, „nicht die Existenz des Erblischwerdens von Modifikationen – das würde eine Verkennung der Bedeutung negativer Experimentalergebnisse in der Biologie bedeuten – aber solange keine wiederholt bestätigten positiven Experimentalbefunde vorliegen, bedeutet ein Arbeiten mit dieser Theorie ein Arbeiten mit unbestätigter Voraussetzung“. Die Frage nach der „Vererbung erworbener Eigenschaften“, die seit Lamarck immer wieder, auch von Darwin, gestellt wurde und auch heute noch gestellt wird, bleibt damit weiterhin offen.

Diese gedrängte Übersicht über den Mutationsprozeß und die zur Zeit bekannten Erbänderungen, die Genmutationen, Chromosomenmutationen, Transduktionen, Genommutationen und Plasmonmutationen, macht wohl deutlich, wie tief die Forschung in das Wesen und die Abwandlungsweisen der Erbträger schon einzudringen vermochte. Die naturwissenschaftliche Analyse und ursächliche Erklärung dieser mutativen Vorgänge ist aber auch heute bei weitem noch nicht abgeschlossen. Es muß noch eine ungeheure experimentelle Forschungsarbeit geleistet werden. Deshalb läßt sich auch noch nicht mit Sicherheit sagen, alle Möglichkeiten und Mechanismen, die eine erbliche Abänderung der Form und Struktur eines Organismus herbeiführen können, seien tatsächlich erkannt. Solange wir sie aber noch

nicht vollzählig kennen, läßt sich der Erklärungswert der bisher beobachteten Mutationen, der „Realmutationen“ (Remane), für die außerordentlichen gestaltlich-strukturellen Umformungen der Organismen, von denen die Evolution des Lebendigen während ihres gesamten Ablaufs gezeichnet ist, nicht eindeutig und endgültig bestimmen. So lange aber bleibt die Möglichkeit offen, daß in den bisher erschlossenen Mutationen nur erst eine der möglichen Änderungsweisen des Organischen erfaßt worden ist.

Abel, P.-Trautner, T. A., Formation of an animal virus within a bacterium, in: Zschr. Vererbungslehre 95 (1964) S. 66–72. – Auerbach, Ch., Mutation, Pars I: Methods (Edinburgh-London 1962) XII u. 176 S. – Benoit, J., Leroy P., Vendrely, C., Vendrely R., Experiments on Peking ducks treated with DNA from Khaki Campbell ducks, in: Trans. N. Y. Acad. Sci. 27 (1960) 494–503. – Bresch, C., Klassische und molekulare Genetik (Berlin 1964) VIII u. 319 S. – Dobzhansky, Th., Genetics and the origin of species, 3. Aufl. (New York 1953) X u. 364 S. – v. Frankenberg, G., Die „Elastizität“ der Arten, in: Naturwiss. Rundschau 5 (1952) 454–457. – Fritz-Niggli, H., Strahlenbiologie, Grundlagen und Ergebnisse, in: H. R. Schinz, H. Holthusen, H. Langendorff, B. Rajewsky, G. Schubert (Hrsg.): Strahlenbiologie, Strahlentherapie, Nuklearmedizin und Krebsforschung. Ergebnisse 1952–1958 (Stuttgart 1959) 157–210. – Gates, R. P., Polyploidy and the chromosomes, in: Acta biotheoretica 11 (1953) 27–44. – Kaplan, R. W., Strahlen-genetik der Mikroorganismen, in: H. R. Schinz, H. Holthusen, H. Langendorff, B. Rajewsky, G. Schubert (Hrsg.): Strahlenbiologie, Strahlentherapie, Nuklearmedizin und Krebsforschung, Ergebnisse 1952–1958 (Stuttgart 1959) 96–156. – Marquardt, H., Natürliche und künstliche Erbänderungen (Hamburg 1957) 177 S. – Michaelis, P., Probleme, Methoden und Ergebnisse der Plasmavererbung, in: Naturwiss. 50 (1963) 581–585. – Ochoa, S., Chemical basis of heredity, the genetic code, in: Experientia 20 (1964) S. 57–68. – Remane, A., Die Grundlagen des Natürlichen Systems, der Vergleichenden Anatomie und der Phylogenetik, 2. Aufl. (Leipzig 1956) VI u. 364 S. – Schwanitz, F., Genetik und Evolutionsforschung bei Pflanzen, in: G. Heberer (Hrsg.): Die Evolution der Organismen (Stuttgart 1959) 425–551. – Tobias, P. V., Trends in the evolution of mammalian chromosomes, in: S. Afr. Journal of Science 50 (1953) 134–139. – Zimmermann, W., Kritische Beiträge zu einigen biologischen Problemen, IV. Die Ursachen der Evolution, in: Acta Biotheoretica 14 (1962) 121–206.

ZEITBERICHT

Chinas Verkehrswege

Aus dem Reisebericht des japanischen Mönches Ennin (Die Reisen des Mönchs Ennin, hrsg. Edwin O. Reischer, Stuttgart 1963, Kohlhammer) wissen wir, daß das China des 9. Jahrhunderts n. Chr. über ein ausgezeichnetes Verkehrsnetz verfügte. Es gab große Fernstraßen, gut gekennzeichnete, und daneben ein aus Flüssen und Kanälen bestehendes Wassernetz, auf dem sich ein dichter Verkehr abspielte. Dieses Verkehrsnetz war das Rückgrat der staatlichen Verwaltung. Und noch „um 1800 war Europa dem fernöstlichen Reich im Straßenbau wohl kaum überlegen. Immer war es in China der Staat gewesen, der die Fernverbindungen unter Aufbietung seiner Bevölkerungsmassen, die dafür in keiner Weise entschädigt wurden, instand hielt oder neu anlegte“ (Kolb, Ostasien, Heidelberg: Quelle & Meyer 1964).

Dann aber fiel China zurück. Und als die Erfindung der Dampfmaschine ganz neue Verkehrsmöglichkeiten erschloß, die in Europa sofort genutzt wurden, schlief China einen Dornröschenschlaf. Erst die ausländischen Mächte sorgten um die Jahrhundertwende dafür, daß in China Schienenwege gebaut wurden. Ihrem Interesse entsprechend bauten die ausländischen Mächte die

Bahnen von der Küste ins Innere, soweit sie es für gut hielten: die Russen legten ihre transsibirische Bahn durch die Mandschurei, die Japaner bauten die südmandschurische Bahn, die Deutschen die Strecke von Tsientsin nach Puko. Die Briten schufen auch die Linie Schanghai-Nanking, und die Franzosen drangen von Tongking nach Yünan vor. Die große Nord-Südverbindung von Peking nach Kanton, die schon 1899 von Chinesen ihrer Regierung vorgeschlagen worden war, konnte erst 1957 durch eine Brücke über den Yangtse geschlossen werden. Der chinesische Bürgerkrieg hemmte die Entwicklung sehr, ebenso der japanisch-chinesische Krieg. Immerhin bauten die Japaner in der von ihnen besetzten Mandschurei das Eisenbahnnetz bedeutend aus.

1949 gab es rund 26 000 km meist eingleisige Schienenwege, 1963 waren es nach dem Jahrbuch für das neue China 32 000 km. Zwar ist durch die Nord-Südverbindung, die an das gut entwickelte Netz der Mandschurei angeschlossen ist, der volkreiche Küstenstreifen mit einem Gitter von Eisenbahnlinien überzogen, aber sowohl im Nordwesten wie im Südwesten gibt es kaum große Linien.

Der Ausbau neuer Strecken geht nur langsam voran, jährlich sind es seit 1949, ohne die Wiederaufnahme von im Krieg zerstörten Strecken, etwa 838 km. Trotz aller Anstrengungen hat damit die Volksrepublik China die Leistungen der nationalen Regierung in der vorrevolutionären Zeit nicht übertroffen.

Das Problem ist für China um so drängender, als ein großer Teil der Güter, die mit der Eisenbahn befördert werden, Erzeugnisse der Schwerindustrie sind: Kohle, Eisen, Stahl. Der wirtschaftliche Fortschritt Chinas hängt also zum großen Teil mit dem Ausbau seines Eisenbahnnetzes zusammen, wobei die Modernisierung des Maschinen- und Wagenparks Hand in Hand gehen müßte. 1961 hat China von Frankreich fünf elektrische Lokomotiven gekauft, die auf der Strecke von 90 km zwischen Paochi und Fengsien eingesetzt sind. Wie es scheint, geht man daran, in Suchow selbst elektrische Lokomotiven zu bauen, die man auf einer 9 km langen Strecke bei Peking ausprobiert.

Mit dem Ausbau des Eisenbahnnetzes bemüht man sich auch um eine Verbesserung der Hauptverkehrsstraßen. Nach einem Bericht wurden von 1949 bis 1958 15 950 km Straßen gebaut, die für Autos befahrbar sind. Allerdings fallen 4731 km davon auf zwei Straßen, die 1954 nach Tibet gebaut wurden, nachdem Tibet im Oktober 1950 „befreit“ worden war. In dem Rechenschaftsbericht über die „Zehn Großen Jahre“ wird für 1958 der Bau von 400 000 km Straßen angegeben. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um feste Straßen, sondern oft nur um Verbindungswege zwischen Dörfern, auf denen oft nur ein Handkarren gezogen werden kann. Es handelt sich also nicht um Straßen in unserm Sinn. Immerhin sind die Anstrengungen gewaltig.

UMSCHAU

Italienische Barockkonzerte

Der Christophorus-Verlag Herder GMBH, Freiburg/Breisgau legt in Verbindung mit „Erato“-Paris ebenso wohlgelungene wie instruktive Schallplatten mit Barockmusik vor. Das nun schon lange anhaltende Interesse für diese Mu-

sik ist ja zweifellos nicht nur begründet in der leichten Ausführbarkeit ihrer kleineren Formen – der Musikfreund braucht nicht mehr vor allzu hohen technischen Anforderungen zurückzuschrecken, er kann wieder selbst musizieren –, sondern in der natürlichen und dadurch überzeugenden Verbindung subjektiver und objektiver Elemente. Diese Verbindung sichert innere „Distanz“, die dem Spieler und Hörer seine Existenz noch beläßt, sie durch das Musikerlebnis steigert, ohne sie hochromantischer Übersteigerung auszusetzen, deren Abbruch notwen-

dig unbefriedigend lassen muß. Nicht als ob Barockmusik bequem wäre! Im Gegenteil – sie stellt in ihren großen Werken oft respektable Anforderungen, ihr weiter Radius, in dessen Kreis Intimität und Repräsentation, Meditation und Aggression, Heiterkeit und Leidenschaft Raum finden, hat sehr gegensätzliche künstlerische Individualitäten angezogen. Diese Individualitäten beharrten keineswegs in der Tradition, sondern haben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts formal und inhaltlich neue Wege gewiesen, haben auf ihnen vom chorischem zum solistischen Musizieren, vom Concerto grosso zum Solokonzert geführt und damit eine Entwicklung eingeleitet, die in der Wiener Klassik ihren Abschluß gefunden hat.

Wie lebhaft die Stile damals ineinandergriffen, zeigt die Schallplatte „Italienische Barockkonzerte“. Das großlinige Adagio g-moll für Streichorchester und Orgel von TOMASO ALBINONI (1671–1750), bearbeitet von Giazotto, repräsentiert die konzertante Kirchenmusik jener Zeit, zeigt aber in rezitativen Partien der Solovioline schon konzertante Neigungen, die im Recitativo aus einem Geigen-Concerto des FRANCESCO-ANTONIO BONPORTI (1672–1749) noch eindrucksvoller hervortreten. Hier ist alles auf intensive Verdeutlichung der „Affekte“ gestellt. Das begleitende Orchester gibt lediglich den Klanggrund, über dem sich die plastischen Phrasen des Soloinstruments ausbreiten.

Die Platte bietet außerdem noch zwei Konzerte von ANTONIO VIVALDI (um 1678–1741). Dieser geniale Musiker, der sein Metier so gut verstand, weil er es liebte, hat seine Liebe in einer Unzahl von Werken immer neu bestätigt. Das Konzert für Streicher c-moll ist chorisches geschrieben, hat prägnante, typisch Vivaldische Kopft Themen, die die Situation sogleich klären, und zeigt des Komponisten Satzkunst in bestem Lichte. Nicht nur in den Imitationen des Largo, sondern mehr noch im prachtvollen Final-Allegro, einer virtuos Fuge mit nur knappen Zwischensätzen zwischen den Durchführungen. Straffes Tempo gibt dem Satz zügigen Schwung. Er fängt sich nach einem neuntaktigen Orgelpunkt erst in den breiten Schlußtakten.

Einer Seltenheit begegnet der Hörer in Vivaldis Konzert für 2 Trompeten und Streichorchester (C-dur). Voller Vitalität, in einfachen Harmonien, wie die Naturtrompete sie vorschrieb, musiziert der Komponist mit barocker Freude am Spiel und am Klang. Allerdings bedarf es zweier gleichrangiger Solisten, die an Technik nicht zu denken brauchen. Maurice André und Marcel Lagore spielen auf und mit ihren Instrumenten. Ob Staccati mit frappanten Echowirkungen, ob Kantilenen wie im Seitensatz des Finales – alles kommt so selbstverständlich, daß man sich der seiltänzerischen Schwierigkeiten nur mit leisem Schwindel erinnert.

Die Werke werden unter Mitwirkung von Huguette Fernandez (Violine) und Anne-Marie Beckensteiner (Orgel) vom Kammerorchester Jean-François Paillard klar disponiert und klanglich differenziert dargeboten.

„Die vier Jahreszeiten“, ein Zyklus von vier Konzerten für Streichorchester und Continuo (um 1737) waren schon zu VIVALDIS Lebzeiten sehr beliebt. Die Konzerte lösen sich vom Concerto-grosso-Typ und bereiten den Übergang zum Solistenkonzert vor. Um so begreiflicher, als Vivaldi ein hervorragender Geiger war, der nicht nur als Komponist, sondern auch als Instrumentalist gern experimentierte und dadurch der Spieltechnik viele Neuerungen erschlossen hat. Die Konzertsätze basieren, in Anlehnung an die Rondoform, auf dem Wechsel zwischen Tuttiritornellen und Soloepisoden. Vivaldi vermeidet aber jede schematische Reihung, indem er die einzelnen Gruppen, sowie Anfangs- und Schlußgruppen der Sätze motivisch verbindet. Frühling, Sommer, Herbst und Winter werden nicht nur in ihren Grundstimmungen charakterisiert, sondern bis in realistische Einzelheiten geschildert. Das geschieht mit dem scharfen Auge und dem wachen Ohr des Romanen, der jeden Vorgang, jeden Naturlaut registriert, Situationen blitzartig erfaßt und zu reizenden Genrebildern gruppiert. So sind vor allem die Mittelsätze der Konzerte voll eigenartiger, für die Jahreszeiten bezeichnender Stimmungen, die durch aparte Instrumentaleffekte noch verdeutlicht werden. Hier differenziert Vivaldi die

Klangfarben bis in feinste Werte und geht damit über die übliche Terrassendynamik weit hinaus. Vivaldi traf in diesen Konzerten den Zeitgeschmack. Waren doch auch in der Oper Seestürme und Gewitter beliebte Sinnbilder für die Stürme in Held und Heldin. Den Konzerten sind Sonette vorangestellt, die auf die Musik vorbereiten sollen, Bedeutungen der Motive und Figuren sind in der Partitur bis ins Einzelne bezeichnet (*Il cane che grida; Zefiretti dolci spira; l'ubriaco*), aber der Hörer kann dieser Hinweise entraten, weil unter Vivaldis Händen alles Musik geworden ist, die aus sich selber wirkt.

Die vorzügliche Wiedergabe durch das Kammerorchester „Pro Arte“, München, Leitung Kurt Redel, läßt keinen Wunsch offen. Die Präsenz des Streicherklanges, seine Elastizität und Intensität in Tutti- und Solopartien fesseln vom ersten bis zum letzten Takt. Eine empfehlenswerte Aufnahme!

GIOVANNI BATTISTA PERGOLESI (1710–1736) hat trotz seiner nur kurzen Schaffensspanne den neapolitanischen Gesangsstil seiner Zeit mitbestimmt. Anmut und Empfindsamkeit der Melodik, abwechslungsreiche Rhythmik, Originalität der Einfälle und handwerkliche Präzision geben Pergolesis Musik ihren eigenartigen Charme. Er blieb unnachahmbar – das haben viele mißlungene Versuche bewiesen. Auch Pergolesis Instrumentalmusik zeigt seine frische Inspiration, seine ziselierende Hand bei der Durchformung der thematischen Substanz.

Der intime Charakter gesellschaftlichen Musizierens ist in den beiden Flötenkonzerten in D-dur und G-dur ideal getroffen. Im D-dur-Konzert bieten die Orchestereinleitungen der beiden ersten Sätze das Motivmaterial für den weiteren Verlauf. Er ist dialogisch im Wechsel der Solo- und Tuttiptien. Im Allegro verknappten sich die Distanzen oft zu schlagfertigem Frage- und Antwortspiel. Der durchsichtige Orchestersatz bietet dabei den graziösen Figurationen des Soloinstruments das notwendige leichte Gerüst. Der langsame Satz ist eine große melodische Soloszene, hier excelliert die biegsame Tongebung Jean-Pierre Rampals; im Finale, einem munteren Tanzsatz im $\frac{3}{8}$ -Takt,

dominiert wieder das dialogische Prinzip. Aus den Ecksätzen des G-dur-Konzerts grüßt die Opera buffa. Witzig werden die Motive aus den Orchestereinleitungen zwischen Solo und Tutti gegeneinander ausgespielt, der 1. Satz hat sogar ein zweites, verschiedentlich wieder auftauchendes Thema. Dem Adagio gibt Pergolesi durch einen punktierten Rhythmus in der Mittelstimme eine besondere Note und zugleich den rhythmischen Halt, dessen die mit barockem Figurenwerk verzierten Melodielinien bedürfen.

Jean-Pierre Rampal, berühmter Vertreter französischer Bläserkunst, musiziert in bester Harmonie mit dem Saarländischen Kammerorchester unter Karl Ristenpart. Alle Feinheiten, alle Ausdrucksnuancen der Pergolesi-Melodik kommen zur Geltung in einer Kunst des „Divertierens“, die technische Anforderungen nur zur Kenntnis nimmt, um spielend ihrer Herr zu werden.

Dankbar sei der sachkundigen Einführungen auf den Plattentaschen gedacht. Biographischen Notizen über die Komponisten sind historische und stilistische Hinweise beigelegt. Sie kennzeichnen die Situation, in der die Werke entstanden sind und lenken die Aufmerksamkeit des Hörers auch auf charakteristische Einzelheiten, die die Handschrift des Komponisten kennzeichnen. Willibald Götz

Plattennachweis: Alle Platten aus dem Christophorus-Verlag Herder GMBH, Freiburg im Breisgau. – Italienische Barockkonzerte, Huguette Fernandez (Violine), Anne-Marie Beckensteiner (Orgel), Maurice André und Marcel Lagorge (Trompete) Kammerorchester Jean-François Paillard. – CLP 75 502.

Antonio Vivaldi: „Die vier Jahreszeiten“, Kammerorchester „Pro Arte“, München, Leitung: Kurt Redel. Mono CGLP 75 787, Stereo SCGLP 75 788.

Giovanni Battista Pergolesi: Flötenkonzerte, Jean-Pierre Rampal, Saarländisches Kammerorchester, Leitung: Karl Ristenpart. CLP 75 501.

Mario Venzo SJ – ein moderner Maler

Daß der Jesuitenorden in der Barockzeit den Bau vieler und architektonisch bedeutender Kirchen veranlaßt hat, ist bekannt. Man hat sogar

in der Zeit, als die Barockkunst allgemein gering gewertet wurde, verächtlich von einem „Jesuitenstil“ gesprochen. Bahnbrechend wurde Il Gesù in Rom, eine Kirche, die von Vignola und Giacomo della Porta zwischen 1568 und 1575 gebaut wurde. In München war es die St.-Michaelskirche, die im ausgehenden 16. Jahrhundert beispielhaft für den Kirchenbau in Süddeutschland wurde. Sicher waren nicht alle Künstler selbst Jesuiten; aber die Patres haben oft intensiv mitgearbeitet. So hat man selbst einen der Rektoren von St. Michael in München in Rom bei der Ordensleitung angezeigt, daß sich der Obere schon vor der hl. Messe auf dem Bauplatz befände, anstatt seine Morgenbetrachtung zu halten.

Weithin bekannt wurde Andrea dal Pozzo (1641–1709), der die Deckenmalereien von St. Ignazio in Rom und der Universitätskirche in Wien schuf. P. Seyfried SJ und P. Gilbert SJ haben im Auftrag des Fürstbischofs von Würzburg im Jahre 1735 „Ohnmaßgebliche Gedanken für die Malheroy des grösseren hochfürstlichen Speis-Saals“ entwickelt, die mit zu den Grundlagen der einzigartigen Gemälde des Giovanni Battista Tiepolo gehören¹.

Neben diesen Leistungen in der bildenden Kunst stehen die literarischen Werke der Lyrik von Jakob Balde oder der Schauspiele von J. Bidermann und Avancini. Sogar in der Kunst des Balletts waren die Jesuiten der Barockzeit von Bedeutung: „Gerne gestatte man auch Tänze, da sie dem kunstsinnigen Menschen Vergnügen bereiten und für die Jugend eine nützliche körperliche Übung sind. Dazu kommt, daß solche dramatische Tänze eine Art Poesie sind, die durch Körperbewegung dar-

stellen, was die Schauspieler in Versen ausdrücken.“²

Diese ganze, große Kultur ist seit der Aufhebung des Ordens und den Revolutionen und Säkularisationen so sehr zusammengebrochen, daß man gelegentlich ein Gesetz daraus abgeleitet hat, als hätte der Jesuit grundsätzlich mit der bildenden Kunst nichts gemein. Hinter dieser Meinung der Moderne steht jedoch eher ein a-religiöses Prinzip als ein Grundsatz der Frömmigkeit. Das säkularisierte und differenzierte Bewußtsein des 19. Jahrhunderts hatte nämlich weithin das geistige Schaffen und in besonderer Weise die Kunst aus den religiösen Bindungen entlassen: Religion und Kunst, Religion und Wissenschaft, Religion und Politik gehen seitdem sehr oft eigene Wege.

Um so erfreulicher ist es, wenn mit Mario Venzo wieder ein Jesuitenbruder erscheint, der malt, der in einen Bezirk vordringt, der in der geistigen Auseinandersetzung der Gegenwart ohne Frage an der Spitze steht.

Mario Venzo wurde 1900 in Rossano (Venedig) geboren. Sein Diplom in der Malerei erwarb der Künstler an der Akademie von Venedig. Von 1925–1939 lebte Venzo – wie er selbst schreibt – als „Bohémien“ in Paris³. „Ein altes Bett, ein Stuhl, ein armseliges Waschbecken, eine Petroleumlampe und eine Decke waren sein ganzer Hausrat.“⁴ Das Mitleid einer benachbarten Arbeiterfamilie und der „Traum vom großen Los“ hielten den Künstler aufrecht. Auch die Versuchungen der Welt traten an ihn heran – etwa in Gestalt von Angeboten einer reichen Dame, im Rahmen eines Varietés oder einer music-hall mitzuwirken; aber Mario blieb sich selbst und der Malerei treu.

Der Tod eines Freundes und der Besuch eines Priesters aus der Heimat haben jene Melancholie, die den großen Städten – und namentlich der Stadt Paris – eigen ist, verstärkt; aber es wurde eine Traurigkeit zum Heile. Im Jahre 1940 – am Ende von Exerzitien – reifte in Mario Venzo der Entschluß, Jesuit zu werden. Sosehr der Frömmigkeit mit diesem Entschluß gedient war, so wenig gewann der Künstler Venzo von seinem Eintritt in den Orden. Ein Laienbruder des Jesuitenordens muß oft Arbei-

¹ Staatsarchiv Würzburg, Miscell. 6060. Zit. n. Max H. von Freeden und Carl Lamb, Das Meisterwerk des Giovanni Battista Tiepolo: Die Fresken der Würzburger Residenz (München 1956) 31 u. 107 ff.

² P. Herbert Schade SJ, Die Berufung der Jesuiten nach München und der Bau von St. Michael. In: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen Münchens (München 1960) 209–256, bes. 255.

³ Renato Giani, Fratel Venzo SJ. Milano 1962 bino Rebollato. Editore Padova. Centro Culturale S. Fedele.

⁴ Ebd. 5.

ten verrichten, die wenig mit der bildenden Kunst gemein haben. Aber es fehlte nicht an gutem Willen von seiten der Vorgesetzten im Orden. Einer der Oberen ließ den Bruder – wohl im besten Wunsch seine künstlerischen Anlagen zu fördern – alte Gemälde kopieren, bis die Nerven des guten Bruders versagten. Ein Erholungsaufenthalt in den Bergen von Bormio gewährte dem eigenen Schaffen neuen Raum. Ihm schloß sich ein Gutachten des Sekretärs des italienischen Künstlerbundes in Mailand an, das der dortige Rektor in gewissenhafter Weise auf Grund der Arbeiten Venzos einholte. Seitdem kann Mario Venzo wieder frei schaffen und ausstellen.

Nicht zuletzt mag das Kulturzentrum S. Fedele (Centro Culturale S. Fedele) in Mailand auch dem Jesuitenbruder eine größere Wirksamkeit ermöglicht haben. Dieses Zentrum, das jetzt P. Giovanni Capelletto SJ verantwortlich leitet, besitzt eine Reihe von Räumen, die den Ausstellungen moderner Kunst vorbehalten sind. Dabei stellen die italienischen Jesuiten durchaus nicht nur christliche Kunst aus, sondern öffnen auch anderen Künstlern der Gegenwart ihre Türen.

Zu den Ausstellungen Venzos in Mailand, Padua, Turin, Vicenza und Triest traten die repräsentativen Veröffentlichungen seiner Werke in Rio de Janeiro (1959) und in Zürich (1964). Die Ausstellung in München bietet nur 2 Werke und ist damit sehr viel kleiner als die von Zürich im vorigen Jahre, die der Verfasser selbst sehen konnte. Das „Atelier Monpiti“ in Schwabing – eine Galerie, deren Direktor Bruno Cioci besonders die Beziehungen zur italienischen Kunst pflegt, hat jedoch in großzügiger Weise auch diese Brücke zwischen Mailand und München geschlagen.

Die Welt des Mario Venzo ist die Landschaft. Vielleicht kann man sie für den Leser, der die Bilder noch nicht gesehen hat, am einfachsten mit dem Wort expressionistisch charakterisieren. Es lebt etwas von Noldes oder Vlamincks Geist in den Bildern Venzos. Jedoch sind seine Farben weicher und von einer lyrischen Stimmung getragen. Um den Aufbau der Kompositionen der Bilder zu verstehen, sollte

man zuerst die Zeichnungen Venzos betrachten. Ihre Linien sind von einer großen Klarheit. Es gibt nur selten scharfe Formen. Berg und Baum, Haus und Weg bevorzugen die geschwungene Linie und alle gemeinsam betonen den klaren Aufbau. Ein italienischer Expressionist, der die Form und Harmonie zertrümmert, wäre ja wirklich ein Widerspruch. Die zeichnerische Gestalt gibt den farbig so intensiven Bildern ebenfalls eine Grundlage zu ihrer Harmonie. Es bevorzugen nämlich auch die Farben die lyrische Stimmung. So wird der Eindruck der dunklen Schatten und die Melancholie der Welt dieses Malers, die uns gelegentlich in die Nähe der Landschaften von Georges Rouault führt, ein wenig gemildert. „Die Malerei von Venzo ist eine Forschung, die unternommen wird aus der Verzweiflung an der Epoche“, schreibt Renato Giani⁵. Und so wird es nicht auffallen, wenn der Maler, der kaum die religiöse Thematik kultivierte, auch einen Kreuzweg gemalt hat. Wenn man von den etwas zu grell reproduzierten Tafeln des Centro absieht und die Mappe von Carlo Munari bevorzugt, erkennt man auch in den religiösen Darstellungen die Schwerkraft des Malers⁶. Dabei fällt auf, wie sehr die Vorzeichnungen zu den Passionsbildern akademisch gekonnt sind und wie auch manche Zugeständnisse an die traditionelle Frömmigkeit gemacht werden. In der Gesamtanlage und in vielen Details zeigt sich jedoch immer wieder der Versuch, die Schwermut des eigenen Erlebens mit der christlichen Frohbotschaft zu versöhnen.

Sicher kann man Mario Venzo nicht mehr zu den führenden Expressionisten oder Fauvisten des 20. Jahrhunderts zählen. Der Maler hat jedoch eine Reihe von Landschaftsbildern geschaffen, die von bleibendem Wert sind. Er ist aber darüber hinaus als religiöser Mensch in das so große und gefährvolle Gebiet der modernen Malerei eingedrungen.

Herbert Schade SJ

⁵ Giani a.a.O. 9.

⁶ Carlo Munari, „Via Crucis“ di Fratello Venzo SJ. Centro Culturale S. Fedele di Milano (Milano 1964). – C. Munari, *Imagini di Passioni di Fratello Venzo SJ* (Padova 1962). Rebellato Editore.

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

VAN BAAREN, Th. P.: *Menschen wie wir*. Religion und Kult der schriftlosen Völker. Gütersloh: Gerd Mohn 1964 (240 S.) Lw. 28,-.

Der Titel sagt schon, wogegen sich der Verf. wendet, nämlich gegen alle jene religionswissenschaftlichen Theorien, die behaupten, zwischen dem abendländischen Menschen und den primitiven, schriftlosen Völkern beständen wesentliche Unterschiede sowohl im Denken wie in den übrigen menschlichen Fähigkeiten. Man schrieb ihnen sogar ein prälogisches Denken zu, das sich nicht an die ersten Grundgesetze des Denkens hielte. Schon von vornherein kann man dagegen sagen, daß wir dann diese Menschen überhaupt nicht verstehen könnten und alles, was die Verteidiger dieser These über die Primitiven geschrieben haben, rein willkürliche und unbeweisbare Auslegungen von unserem Standpunkt aus wären.

Zum gleichen Ergebnis kommt der Verf. hier auf Grund der Tatsachen. Die schriftlosen Völker leben wohl in einer andern Umwelt als wir; ihr Gesichtskreis ist beschränkter, und sie kennen natürlich die Ergebnisse unserer Wissenschaften nicht. Aber ihr Denken und Benehmen ist, von ihren Voraussetzungen aus gesehen, ebenso vernünftig und menschlich wie das unsere; sie sind Menschen wie wir. Vor allem wendet sich der Verf. gegen die dynamistische Theorie, die auch van der Leeuw vertreten hat, wohl aus einem theologischen Vorurteil heraus, nach der die Religion aus dem Glauben an das Mana, eine in Menschen und Dinge innewohnende unpersönliche Kraft, die man zuweilen mit der Elektrizität verglich, hervorgegangen sei und daß personhafte Gottheiten erst in späteren Stadien der Entwicklung erschienen seien. Der Verf. weist die Willkürlichkeit der Auslegungen auf, zu der man sich gezwungen sah, um die Theorie zu stützen. Alle wichtigen Erscheinungsformen der Religion werden in den einzelnen Kapiteln durchgesprochen und durch viele Beispiele veranschaulicht. Wie wir dies schon früher getan haben (vgl. A. Brunner, *Die Religion*. Freiburg 1956. Kap. 15, 1: Uneigent-

liche Magie), so weist auch der Verf. darauf hin, daß das meiste, was als Magie bezeichnet wird, gar nichts mit Magie zu tun hat. Die Formeln und Riten haben vielmehr die, meist nicht ausdrücklich bewußte, Wirkung, Ruhe und Selbstsicherheit zu schenken und auf die bevorstehende Aufgabe vorzubereiten, so zum Beispiel die Jagdzeremonien. Man weiß sehr gut, daß diese Formeln und Riten in der äußeren Welt nicht ohne weiteres etwas ändern, und ist nicht überrascht, wenn sie dies nicht tun. Zudem wenden sie sich in den meisten Fällen an Gottheiten oder Geister, und man glaubt nicht, eine unpersönliche Macht zu manipulieren. Hinzufügen wäre wohl zur Erklärung auch noch das Ganzheitsdenken dieser Völker (vgl. a.a.O. 303 ff.), das in keiner Weise unserem analytischen Denken gegenüber minderwertig ist. Der Verf. schlägt darum vor, nicht von Magie zu sprechen, sondern von „Beruhigungsriten und Bereitschaftsriten“ (211).

Das Buch, das viele umlaufende Irrtümer richtig stellt, ist sehr zu begrüßen und allen, die sich für die schriftlosen Völker und für Religion inaeressieren, zu empfehlen.

A. Brunner SJ

CUTTAT, Jacques Albert: *Hemisphären des Geistes*. Der spirituelle Dialog von Ost und West. Stuttgart: Ehrenfried Klotz 1964. 39 S. (Das Gespräch der Religionen, H. 1.) Br. 5,20.

Wir sind vor die Aufgabe gestellt, den Dialog mit den Religionen des Ostens aufzunehmen. Vorbedingung dafür, daß dieser fruchtbar werde, ist einerseits das Eingehen auf den Partner, Ehrfurcht vor seiner Überzeugung und Verstehenwollen, andererseits Klarheit über die Unterschiede, die man wegen oberflächlicher Ähnlichkeiten nicht verwischen darf, da sonst der Dialog von falschen Voraussetzungen ausgeht. Den grundlegenden Unterschied zwischen Ost und West sieht C. darin, daß für den Osten die Einzelexistenz etwas Negatives und Aufzulebendes ist, die Welt ein Abfall von der All-einheit des Göttlichen, während für den Westen die Welt die Schöpfung Gottes ist, darum etwas Positives. Der Osten strebt nach einer Innerlichkeit, in der Ich und Welt aufgehoben sind, der Westen nach einer Innerlichkeit der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten. Diese vermag jene als Moment in sich aufzunehmen, was umgekehrt jene nicht vermag. In diesen grundlegenden Haltungen stehen sich Ost und

West bei allen Unterschieden innerhalb der Gruppen als Hemisphären des Geistes gegenüber. Die Arbeit ist selbst ein Beispiel für einen fruchtbaren Dialog. *A. Brunner SJ*

TILICH, Paul: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1964. 57 S. Br. 3,80.

Vom protestantischen Standpunkt aus behandelt T. das gleiche Problem, aber unter Einbeziehung der heutigen quasi-religiösen Bewegungen wie Nationalismus, Kommunismus, Säkularismus. Und er verlangt auch die gleiche verstehende Haltung dem Gesprächspartner gegenüber. Diese bedeutet aber nicht, daß man den eigenen Standpunkt einfach aufgibt; auch der Skeptiker nimmt das Recht in Anspruch, seinen Skeptizismus zu verteidigen und alles abzulehnen, was ihn aus den Angeln heben würde. Vielmehr muß man unterscheiden und danach einzelnes, mit der eigenen Religion Vereinbares aufnehmen, anderes ablehnen. Den grundlegenden Unterschied zwischen Ost und West beschreibt er so: der Osten ist mystisch, der Westen sozial-ethisch eingestellt; darum ist hier die Grundhaltung *agape*, dort *compassio*. Aber beide Religionen stehen negativ zur Existenz, der Westen auf das Reich Gottes hin, der Osten, weil sie eigentlich nicht sein sollte. Hier scheint die Formulierung von Cuttat besser. Unter quasi-religiösen Bewegungen versteht T. solche, die um ihren religiösen Charakter nicht wissen noch einen solchen vortäuschen, aber durch Verabsolutierung eines irdischen Bereiches in Wirklichkeit religiös sind. Er meint, der Protestantismus sei für manche dieser Bewegungen wie Humanismus anfälliger als der Katholizismus. Aber das Christentum als Religion der Liebe zu Gott und zum Nächsten sei imstande, sie zu verstehen und in sich aufzunehmen. Der protestantische Standpunkt macht sich in einzelnen schiefen Urteilen über den Katholizismus bemerkbar sowie in einem gewissen Gegensatz zu dem, was T. Religion nennt, über die das Christentum hinausgehen müsse und die offenbar vor allem in Kultus und Mythos besteht, also wohl, daß das Christentum ohne Dogmen und möglichst ohne sakramentalen Kult sein müsse. *A. Brunner SJ*

BRY, Carl Christian: *Verkappte Religionen*. 3. Aufl. Lotham-München: E. Gans 1963. 335 S. Lw. 14,80.

Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Buch, das in den zwanziger Jahren viel gelesen wurde, neu aufgelegt wurde. Denn verkappte Religionen gibt es auch heute; zum Teil sind es die gleichen wie damals, zum Teil neue, von denen aber alles gilt, was der Verf. im allgemeinen aussagt. Manche sind harmlos und eher lächerlich; daß sie aber auch furchtbare Wirkungen haben können, dafür hat unsere Zeit einen schrecklichen Anschauungsunterricht erhalten. Verkappte Religionen sind Bewegungen, die irgendeinen Bereich des Irdischen verabsolutieren und davon das Heil, ein irdisches Heil, eine ideale Zukunft erwarten; so Kommunismus, die heute gefährlichste unter ihnen, dann Rassenlehre und Antisemitismus, Okkultismus, Entwicklungslehre und andere mehr. Sie treten nicht als Religionen auf und sind sich meist ihres religiösen Charakters gar nicht bewußt, der eben in der Verabsolutierung liegt. Diese verhindert gewöhnlich, daß das Richtige, was gemeint wird, zum Zuge kommt und verwirklicht wird.

Das Buch ist frisch und lebendig geschrieben, und wenn auch einiges heute nicht mehr aktuell oder schief gesehen ist, so ist es als ganzes immer noch beherzigenswert. E. W. Eschmann hat eine Einführung dazu über Leben und Werk des früh verstorbenen Verfassers hinzugefügt. Auch enthält die jetzige Ausgabe ein Nachwort von Bry, das in den früheren Auflagen noch nicht erschienen war. *A. Brunner SJ*

Anthropologie

Der Mensch als soziales und personales Wesen, Hrsg. v. G. WURZBACHER (u. a.) Stuttgart: Enke 1963. VIII, 261 S. Lw. 33,-.

Die Aufsätze dieses Bandes entstanden aus der Arbeit des Fachausschusses für Familien- und Jugendsoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie auf Tagungen und in zahlreichen schriftlichen wie mündlichen Begegnungen. Sie wollen einen Beitrag leisten zu Begriff und Theorie der Sozialisation aus der Sicht von Soziologie, Psychologie, Arbeitswissenschaft, Medizin, Pädagogik, Sozialarbeit, Kriminologie, Politologie.

Durch die große Zahl und fachliche Differenzierung der Mitarbeiter wird das Problem „Sozialisation“ in seiner ganzen Breite dargestellt.

Leider fehlt die rechte Tiefe, was schon daraus ersichtlich wird, daß der Philosoph nicht zu Wort kommt, obgleich er bei der Frage nach dem Menschen als sozialem und personalem Wesen als erster mitzureden hätte. Dieser Mangel scheint vor allem dort auf, wo es um Begriffe wie Person, Persönlichkeit, Personalisation geht. Hier vermißt man die Klarheit, was teilweise sicher auch dadurch entschuldigt wird, daß die Autoren der verschiedenen Beiträge sich nicht gänzlich untereinander absprachen.

Der entscheidende, kritische Beitrag stammt von dem Pädagogen Theodor WILHELM: „Sozialisation und soziale Erziehung“ (120–163). Der Verf. räumt wohl ein, daß der Pädagoge durch den soziologischen Begriff „Sozialisation“ (oder Sozialisierung) auf die dringliche Aufgabe einer sozialen Erziehung hingewiesen werde (122–126), und er gibt auch zu, daß man anstelle des mißverständlichen und beschönigenden Begriffes „Funktionale Erziehung“ in Zukunft „Sozialisation“ sagen solle (153–155); trotzdem hält er die Theorie der Sozialisation wegen ihrer Nähe zu biologischen Konzeptionen und Denkfiguren (129, 135) wie zum Kollektivismus (149–153) für höchst gefährlich. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über „die Grenzen der sozialen Belehrbarkeit“ (143), die sich aus dem Übergang von der Primärgruppe zur Sekundärgruppe ergeben.

Das Buch führt gut in das Problem der Sozialisierung ein und bietet erste, wenn auch nicht endgültige Antworten in dieser heute bedrängenden Frage, zumal wie Friedrich H. Tenbruck schreibt, „die Sozialisierung der Jugendlichen in wichtigen, gerade auch die Person betreffenden Bereichen zu einer Sozialisierung in eigener Regie geworden ist“ (in: *Jugend und Gesellschaft*, Freiburg 1962, S. 92. Vgl. *Stimmen der Zeit*, 1964, S. 398).

R. Bleistein SJ

ESSER, Albert: *Das Phänomen Reue*. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. Köln: Hegner 1963. 207 S. Lw. 15,80.

Nach einer Einleitung über die Geschichte und das Selbstverständnis der Reue, besonders in der Antike, wird das Wesen der Reue, wie es sich zeigt, sorgfältig herausgehoben. Reue setzt das vom Willen unabhängige Auftreten des Schuldbewußtseins voraus. Diesem Bewußtsein gegenüber sind verschiedene Haltungen möglich, Flucht ins Vergessen, Resignation vor der

Unmöglichkeit, das Vergangene ungeschehen zu machen, Verzweiflung oder Trotz, der sich zu der bösen Tat in ihrem Bösesein stellt. Aber alle diese Versuche werden mit der Schuld nicht fertig, wie sie es doch versuchen. Schuld bedeutet eine Zerrissenheit des Ich zwischen dem unaufhebbaren Faktum der eigenen Tat und der ebenso unaufhebbaren idealen Forderung. In der wahren Reue bekennt sich der Täter als schuldig, bekennt er sich als der freie Täter einer Tat, die er als böse beurteilen und als böse verwerfen muß. Da Schuld wesentlich immer Schuldigwerden an jemand ist, am Mitmenschen, an Gott oder an sich selbst, letztlich immer gegen alle drei Instanzen, die man nicht als eigentliche Partner, sondern als Mittel behandelt hat, so bringt man das Eingeständnis der Schuld vor sie, um von ihnen das Urteil zu vernehmen. Zugleich erhebt sich die Hoffnung, daß sie vergebend darin einwilligen, die Partnerschaft wiederherzustellen. –

Die Untersuchung ist klar geführt und verständlich dargelegt. Sie verrät einen guten Blick für geistige Wirklichkeiten. Man kann sich aber fragen, ob Scheler wirklich meinte, in der Reue wolle man das Verschuldetsein einfachhin loswerden. Muß man nicht sagen, daß die Schuld durch die Reue aufgehoben wird, aber in dem Doppelsinn des Wortes, daß die durch die Tat bewirkte Verstricktheit ins Böse verschwindet, daß aber das Wissen um das Schuldiggewordensein nie mehr aufhören darf, aber jetzt mit dem Sinn eines Anspruchs zur Genugtuung durch gute Taten? Nur deswegen hat das Wort von der *felix culpa* einen Sinn. A. Brunner SJ

DEMSKE, James M.: *Sein, Mensch und Tod*. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Freiburg: Karl Alber 1963. 207 S. Br. 16,80.

Der Tod ist bekanntlich bei Heidegger nicht die Tatsache des Ablebens, sondern ein Existenzial, das mit den anderen Existenzialien das Ganze des Daseins ausmacht. Darum kann das Todesproblem bei ihm nicht behandelt werden, ohne daß dieses Ganze und seine Auffassung vom Sein erläutert werden. So ist diese Arbeit eine Darstellung der ganzen Philosophie Heideggers, gesehen eben vom Todesproblem aus, wie dieses umgekehrt von der Seinsauffassung her bestimmt wird. Dabei kommt die Entwicklung dieser Philosophie ausdrücklich zur Sprache. Die vielbesprochene Kehre wird mit Recht nicht als ein Bruch angesehen, sondern als eine

Verschiebung der Gewichte und des Gesichtspunktes; stand zuerst das Dasein wenigstens dem Schein nach im Vordergrund, wobei es aber letztlich immer schon um das Verstehen von Sein ging, so liegt später alle Ursprünglichkeit beim Sein, von dem das Dasein gebraucht wird. Die neue Sicht bedingt vor allem eine andere Gestimmtheit, sowohl im ganzen wie auch in der Auffassung des Todes. Der heroisch-pessimistische Ton des Anfangs verwandelt sich in eine freundlichere Gelassenheit.

Die Darstellung ist, gemessen am Gegenstand, klar und lesbar. Eine Auseinandersetzung und Beurteilung war offenbar nicht beabsichtigt. Wohl aber hat man den Eindruck, als ob D. die phänomenologischen Beschreibungen Heideggers für vollständig hält. Wäre dies der Fall, dann folgte logisch aus der reinen Zeitlichkeit die absolute Geschichtlichkeit und reine Bewegtheit des Seins, die H. vertritt. Nun aber ist das, was in „Sein und Zeit“ über die Zeitlichkeit gesagt wird, zwar richtig, aber nicht vollständig. Das Moment der Selbstgleichheit, das allein die Erkenntnis von Zeitlichkeit und Bewegtheit ermöglicht, ist vollständig unterschlagen und kommt in dem gesamten Werk Heideggers nie mehr zur Geltung, wird vielmehr mit der Ablehnung der Person ausdrücklich gelehnet (vgl. A. Brunner, *Geschichtlichkeit*. Bern-München 1961, Kap. 5 u. 6). Beachtet man auch dieses Moment, so verwandelt sich die Geschichtlichkeit, und auch der Tod bekommt ein anderes Gesicht. A. Brunner SJ

JEANNIERE, Abel: *Anthropologie Sexuelle*. Paris: Aubier-Montaigne 1964. 204 S.

Der gewaltige Umbruch, den wir erleben, hat auch die bisherige Form der Familie und die Auffassung vom Sinn der Geschlechtlichkeit erschüttert und viele Menschen ratlos gemacht. Eine Lösung kann nur die Besinnung auf das Wesen der menschlichen Geschlechtlichkeit bringen; und dies hat sich das vorliegende Buch zur Aufgabe gesetzt.

Zwischen tierischer und menschlicher Geschlechtlichkeit besteht kein stetiger Übergang, sondern ein Bruch, wie ja alles Menschliche einen Bruch mit der bloßen Natur bedeutet. Die eheliche Liebe ist auch keine Sublimation des tierischen Triebes; das gilt nur von der Erotik, die darum dem Naturhaften verfallend auf den Menschen zerstörerisch wirkt. Die menschliche Geschlechtlichkeit ist als solche wohl

vom Naturhaften, aber ebenso sehr von der Geschichte bestimmt. Darum ist es unmöglich, das Naturhafte rein herauszustellen; man läuft dann Gefahr, eine bestimmte Form des Verhältnisses von Mann und Frau zueinander als die natürliche und wesentliche zu verabsolutieren. Die Verschiedenheit der Geschlechter ist beim Menschen weder rein naturhaft, wie ein praktischer Naturalismus dies behauptet, noch rein geschichtlich bestimmt, so wie der Existenzialismus von Sartre und Simone de Beauvoir es darstellen. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist gegenseitiges Füreinander bis zum Selbstopfer, Anerkennung und Förderung der Freiheit des Partners. Sie ist autonom in dem Sinn, daß man sie nicht von unten her verstehen und begründen kann; sie begründet sich selbst und nimmt die Erotik verwandelnd in ihren Dienst als Ausdruck und Vermittlung der Liebe; aber die Erotik ist weder Ursache noch Ziel. Die Frau hat Anrecht auf die gleiche Selbstständigkeit und Mündigkeit wie der Mann, aber nicht durch eine Angleichung an die männliche Art. Das Geschlechtliche strebt aus sich allein nach einer verzehrenden Totalität und gerät dadurch in Gegensatz zur Arbeit und zur Gesellschaft. Durch das Kind wird aber die eheliche Verbindung von selbst hineingenommen in die Geschichte. Es handelt sich also darum, immer aufs neue das Gleichgewicht zwischen diesen verschiedenen Bereichen zu finden. Den Sinn der ehelichen Liebe in der heutigen Form sieht der Verf. darin, daß sich der moderne Mensch, der seinen selbstverständlichen Platz im Gesamt der Seienden verloren hat und den ihm keine Geschichts- und noch weniger eine Naturwissenschaft wiedergeben kann, in der neuen Form der Familie eine neue Heimat schafft. Allerdings ist menschliche Liebe immer gebrechlich und bedroht; sie muß jeden Tag neu erobert werden.

Diese Bedrohtheit liegt doch wohl an dem ständigen Zug nach unten, der von der naturhaften Grundlage ausgeht. Vielleicht ist diese Grundlage, sosehr sie anerkannt wird, in ihrem Einfluß auf die Gesamteinstellung doch nicht genügend zu Wort gekommen, so richtig es ist, daß sie vom Geschichtlichen her immer schon geformt ist. Oder anders gesagt: alle selbstlose Liebe ist Anerkennung der Freiheit des andern und Füreinandersein; die eheliche Liebe ist eine eigene Art dadurch, daß zwei Menschen verschiedenen Geschlechts für einan-

der sind; das gibt ihr eine eigene Atmosphäre. Es war wichtig, die geschichtliche Bedingtheit der Geschlechtlichkeit als seelischer Haltung einmal herauszustellen, und es mag sehr schwer sein, aus der Beziehung Mann-Frau ein Bleibendes herauszulösen; aber zu dieser Beziehung bringen Mann und Frau doch etwas mit, was bei aller geschichtlichen Überformung doch bewirkt, daß die beiden Seiten zwar gleichwertig, aber doch nicht gleich sind.

Jedenfalls aber bringt das klar und für weitere Kreise verständlich geschriebene Buch einen schönen und wichtigen Beitrag und deutet einen Weg an, der aus dem heutigen Chaos der geschlechtlichen Beziehungen wieder herausführen kann.

A. Brunner SJ

Pädagogik

Pädagogisches Lexikon. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages hrsg. von H. H. GROOTHOFF und M. STALLMANN. 2. Aufl. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1964. 1264 Sp. Lw. 58,-.

Dieses pädagogische Lexikon liegt nun in zweiter, unveränderter Aufl. vor (nur der Artikel über das Bildungswesen der Bundesrepublik Österreich wurde neu geschrieben, das Register wurde erweitert und das Mitarbeiterverzeichnis auf den neuesten Stand gebracht). Daß innerhalb von drei Jahren diese Ausgabe nötig wurde, weist auf die Güte des Werkes hin, das einmal über pädagogische Einrichtungen und Aufgaben unterrichten, zum anderen Fragen und Probleme behandeln will. Die einzelnen Artikel sind sachlich und zuverlässig. „Wo es um Entscheidungen geht, wird auf eine Stellungnahme nicht verzichtet. Wir hoffen aber, daß der Leser an keiner Stelle das Gefühl hat, ihm würden wertende Urteile aufgedrängt“ (Vorwort der Hrsg.). Weiter heißt es im Vorwort: „Wir meinen, daß der Versuch einer ‚Evangelischen Pädagogik‘ der Vergangenheit angehört. Ebenso wenig halten wir allerdings ein voraussetzungsloses pädagogisches Denken für möglich.“ Dabei erhebt sich die Frage: Macht sich hier der Herausgeber die Ansicht über „evangelische Erziehung“ zu eigen, die O. Hammelsbeck in „Evangelische Lehre von der Erziehung“ vorträgt? Widersprüche nicht die Tatsache dieses Lexikons dieser Ansicht?

Zuerst fällt bei diesem pädagogischen Lexikon auf, daß sich in ihm theologische Beiträge finden, so über Erlösung, Eschatologie, Jesus Christus, Reich Gottes, Sünde und Vergebung usw. Den Grund dafür gibt der Artikel „Theologie und Pädagogik“ (944): Diese theologischen Ausführungen sollen zur Verständigung über die „Sache“ der Theologie beitragen. „Sie beanspruchen nicht, der Pädagogik theologische oder anthropologische Prinzipien vermitteln zu können, sie wollen überhaupt nicht auf die Ausbildung der päd. Theorie einwirken. Sie sollen die Aufgabe der Theologie illustrieren, die darin besteht, die christliche Verkündigung auf die in ihr begründete Entscheidung des Glaubens hin verständlich zu machen.“ Es geht um eine Begegnung von Theologie und Pädagogik, wie in den dort folgenden Zeilen ausgeführt wird.

Gerade aber durch diese ausgesprochen theologischen Beiträge wird die Grundlage zu dem gelegt, was unter „Anthropologie“, „Philosophie“, „Ethik“, „Gewissen“, „Konfession und Erziehung“ zu lesen ist. Das entspricht – in Berufung auf W. Flitner – der Auffassung des Lexikons: „Von da aus kann sie (die Pädagogik) dem ‚gläubigen‘ Erzieher eine bes. ‚Sichtweise‘ zubilligen, ebenso kann sie anerkennen, daß im christl. Denken, bes. in der theol. Anthropologie und Ethik ein ‚päd. Grundgedanke‘ enthalten sei, wie denn Predigt und Seelsorge ebenso wie der Religionsunterricht erzieherische Funktionen der Kirche darstellten, die einer päd. Durchdringung fähig und bedürftig seien“ (943). Was hier dem „gläubigen“ Erzieher zugestimmt wird, gilt das nicht in gleicher Weise zuvor für die pädagogische Wissenschaft? Oder muß man hier gewichtige Unterschiede anbringen?

Wenn man die einzelnen philosophisch bedeutsamen Artikel liest, kommt man wohl zur Ansicht, daß es sich um eine „evangelische Pädagogik“ handelt, da eben ein bestimmtes Menschenbild zugrundeliegt, wenn auch ein sehr pessimistisches (z. B. liest man: „Damit hat sie (die Theologie) nach einer Antwort zu suchen auf die Frage, welcher Sinn dem Geschäft der Erziehung zukommt angesichts der Unheilbarkeit des menschlichen Verderbens und einer im Gericht vergehenden Welt“ (944). (Vgl. ebenso „Sünde“ [932], „Schöpfung“ [798], „Gnade“ [353] usw.) Dieses Menschenbild zu schützen wird als Aufgabe der Theologie betrachtet.

„Im echten Gespräch zwischen Theologen und Pädagogen hat die Theologie der Erziehungswissenschaft gegenüber vom Worte Gottes her kritisch jeder Verkürzung des Menschen- und Weltbildes zu wehren und damit zum rechten Verständnis von Grenzen und Aufgaben der Erziehung beizutragen“ (501). Es liegt also doch ein „Menschenbild“ zugrunde, was ja in den Spalten über „Anthropologie“ (23–31) noch klarer wird. Allerdings finden wir dort die Aussage, daß die Pädagogik aus christlichem Glauben kein christliches „Leitbild“ errichte und kritisch sei gegen jedes leitbildhafte Postulat (31), ein Gedanke, den wir unter „Ebenbild“ (183–186) wieder entdecken, was allerdings dem in Spalte 502 zitierten Satz der Spandauer Synode von 1959 widerspricht: Grundlage und Voraussetzung einer christlichen Erziehung bilden „das rechte biblische Verständnis von Menschen und die rechte biblische Haltung zur Welt und ihrer Kultur“ (502). Läßt sich das in einem „Aktualismus“ einer „reformatorischen Aufgabe“ bewerkstelligen? Oder fordert das nicht wenigstens Strukturen einer Zielgestalt? Ob wir dies dann „Leitbild“ nennen, ist eine Frage zweiter Ordnung.

Wie versteht sich nun diese „Evangelische Pädagogik“? „Nicht von Erziehung zum Glauben oder zum Evangelium, sondern nur von Erziehung vom Evangelium her oder von Erziehung im Glauben kann geredet werden“ (501). Wenn wir diese Aussage mit dem Vorwort des Buches konfrontieren, enden wir wiederum im Dilemma. Dort steht: „Pädagogisches Denken ist überall da redlich und sachgemäß, wo es sich der Wirklichkeit des Menschen aussetzt und ihr in Gewissenhaftigkeit verpflichtet bleibt. Der einzig mögliche Maßstab für die Gültigkeit pädagogischen Fragens und Antwortens ist ihre Bewährung an der menschlichen Wirklichkeit.“ Selbst wenn an dieser Stelle noch auf die Erfahrung hingewiesen wird, die der Mensch in der Geschichte mit sich selbst macht, einer Geschichte, in der auch Gott je neu nicht zu übersehen ist, so ist dies zu wenig als „einzig möglicher Maßstab“ und ist ebenso keine „Erziehung vom Evangelium her“.

Trotz dieser theoretischen Bedenken ist das Lexikon als Quelle der Information über das Selbstverständnis einer „Evangelischen Pädagogik“ wertvoll, zumal die psychol., soziol. und „rein“ pädag. Beiträge sich durch ein hohes Niveau auszeichnen.

R. Bleistein SJ

Handbuch der Sozialerziehung. Hrsg. von E. BORNEMANN und G. von MANN-TIECHLER in Verbindung mit dem Willmanninstitut München-Wien. Bd. 1: Grundlagen der Sozialerziehung. Freiburg: Herder 1963. XIII, 467 S. Lw. 38,-; Bd. 2: Praxis der Sozialerziehung im geordneten sozialen Feld. 1964, XVI, 540 S. Lw. 39,80; Bd. 3: Praxis der Sozialerziehung bei gestörten sozialen Beziehungen 1964, XVIII, 586 S. Lw. 42,-.

Was ist Ziel der Sozialerziehung? L. Prohaska gibt die Antwort: „Das Ziel der Sozialerziehung ist a) die Personentfaltung des einzelnen im Sozialgefüge (seiner Welt und Umwelt) und seine Hinführung zu verantwortungsmenschlicher Haltung dieser Gesellschaft gegenüber; b) die humane ‚Regeneration‘ und der kulturelle Fortgang der Gesellschaft“ (I, 278). Diese Definition, die mit allen Fachbearbeitern des Handbuches beraten wurde, faßt kurz das Ziel dieses dreibändigen Werkes zusammen.

Ist Sozialerziehung heute nötig? Sie ist nötig; denn wir hatten bisher eine individualistische Pädagogik, da die Grundlagen des deutschen pädagogischen Denkens aus einer Hauslehrerperspektive stammten. Rousseau, Kant, Fichte, Schleiermacher, Fröbel, Herbart waren Hauslehrer. Sowohl Rousseaus „Emile“ wie Herbarts „Allgemeine Pädagogik“ spiegeln diese Tatsache in einem großen Individualismus wieder (vgl. dazu auch I, 245). Diese Ansätze pädagogischen Denkens gilt es endgültig zu überholen. Dies geschieht sicher in diesem dreibändigen Werk, das von seinen Herausgebern als „Versuch“ (Vorwort, VI) bezeichnet wird, das in der Tat ein Wagnis war, das aber heute als gelungener Wurf bezeichnet werden kann.

Die Herausgeber waren sich darüber klar, daß bei dem weiten Feld der Probleme und Fragen nie alles in rechter Weise gewürdigt und dargestellt werden konnte. Sie sind sich daher bewußt, einen „Gesamtüberblick über die Sozialerziehung in Theorie und Praxis“ (Vorwort) zu bieten, und geben durch ausgezeichnete Literaturhinweise Anregung zum Studium, weisen durch umfangreiche Adressenlisten Wege zu weiterer Information und wecken durch typische Berichte über praktische Sozialerziehung die Nachahmung in zeitgemäßer Pädagogik im Sozialen. Durch das ausführliche Sach- und Namensregister am Ende des dritten Bandes gewinnt das Werk den Wert eines Lexikons.

Im einzelnen soll die gediegene Fundierung

der ganzen Sozialerziehung hervorgehoben werden, wie sie im ersten Band von A. Vetter, L. Prohaska, H. Schomerus, E. Bornemann und G. v. Mann-Tiedler geboten wird. Es wird hier von den letzten Gründen her gedacht und geplant, wo Philosophie und Theologie den Menschen sieht. In diesen metaphysisch-anthropologischen Auffassungen wissen sich die Mitarbeiter einig: eine Ausgangsposition, die sich nicht zuletzt auch bei praktischen Fragen bemerkbar macht.

Des weiteren enthält der erste Band neben der anthropologischen und theologischen Grundlegung die Darstellung der heutigen industriellen Gesellschaft als der soziologischen Gegebenheit, die Begründung der Sozialerziehung als Wissenschaft, die Stellung der Sozialerziehung im Bereich der Erziehungswissenschaften wie der Sozialwissenschaften und beschreibt die Sozialerziehung endlich als Aufgabe und Beruf. Im Anhang werden sozial-erzieherische Einrichtungen aufgeführt.

Der zweite Band stellt die Praxis der Sozialerziehung im geordneten sozialen Feld dar. Sein Ziel ist, einen Überblick über die vielfältigen konkreten Aufgaben und Wege der Sozialerziehung zu geben. So wird nacheinander unter dieser Rücksicht besprochen: Städtebau und Wohnform, Familie, Heim, Schule, Arbeitswelt, Universität und Hochschule. Als besondere Aufgabengebiete werden betrachtet: Gesundheitserziehung, Erholung, Freizeit, Wirtschaft (Publizistik, öffentliche Meinung), Verkehr, Politik, die religiöse Lebensordnung. Gemäß den einzelnen Lebensphasen finden Darstellung Jugendführung (organisierte und offene Arbeit), Erwachsenenbildung (z. B. über evang. und kath. Akademien), Altershilfe. Hier bieten treffende Beispiele Einblick in heutige Leistungen (z. B. Montessori-Kinderhaus, SOS-Kinderdörfer, Bauorden, Selbstdarstellungen der Jugendverbände).

Der dritte Band gilt der Praxis der Sozialerziehung bei gestörten sozialen Beziehungen. Es geht darin um den Lebensweg jener, denen gegenüber wir eine größere Verpflichtung zur Hilfe haben. Nach einer Analyse der Störungen im sozialen Feld werden Wege der Sozialerziehung für den benachteiligten jugendlichen Menschen (durch und für die Familie, durch gesetzliche Erziehungshilfe in öffentlichen Einrichtungen), für den eigentlich Heilbedürftigen (in Heilerziehung, für Körperbehinderte, Blinde

und andere) und für den Erwachsenen (in Sozialhilfe: Sozialamt, Dienst am kranken Menschen, Rehabilitation bei gefährdeten Menschen) gewiesen. Ein Überblick über die Sozialerziehung in der Rechtspflege und über die Methoden der Sozialarbeit findet sich vor der abschließenden Selbstdarstellung der Wohlfahrtsverbände.

Wie aus dieser kurzen Inhaltsangabe zu entnehmen ist, hat das Werk – im Willen nach einer umfassenden Antwort auf die Fragen eines industriellen Zeitalters – nur ein Ziel: den Menschen heute. In seinem Anliegen und seiner Ausführung empfiehlt sich das Werk selbst!

R. Bleistein SJ

Geschichte

SPAEL, Wilhelm: *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert*. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890–1945. Würzburg: Echter Verlag 1964. 376 S. Lw. 19,80.

Nicht erst seit 1933 hat der deutsche Katholizismus eine bewegte Vergangenheit. Spael gebührt das Verdienst, die Interessenfixierung auf die Hitlerzeit mit einem Rückblick zu durchbrechen, der die sozialpolitischen, kulturellen und organisatorischen Bewegungen zwischen Kulturkampf und zweitem Weltkrieg einzufangen sucht. Eine solche Zusammenschau der markanten Phasen und Gestalten des katholischen Deutschland gab es bislang weder für die Wilhelminische noch für die Weimarer Epöche, und es ist nicht verwunderlich, wenn diese Kapitel die Wißbegier mehr reizen als die öfter abgehandelte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Was sich in den Jahrzehnten vor 1933 im deutschen Katholizismus begab, das zu erfahren, ist im höchsten Maße spannend und aufschlußreich. Zwar vollzogen sich die geistigen Umbrüche nicht mit konziliarer Unvermitteltheit, doch mußte um sie nicht weniger erbittert gerungen werden, und vieles, was nachher selbstverständlich aussah, wurde unter Schmerzen geboren. Gegenstand des Buches ist der vielzitierte Ausbruch aus dem katholischen Getto. In der Schilderung von Spael gewinnen die Führergestalten Farbe und Umriß, die Brandts und Hitze, Schell und Ehrhard, Helene Weber und Hedwig Dransfeld, Sonnenschein und Guardini, Muckermann und Wolker. Eine Orientierungshilfe, die in dem Dschungel der Vereinsgründungen Pfade auf-

spürt, ist um so willkommener, als man auf sich allein gestellt durch diese organisationsfreudige Epoche nicht hindurchfinden würde. So nimmt der Leser teil am Auf und Ab des Volksvereins, dem Literaturstreit und der Gewerkschaftskontroverse, am Akademikerverband und der Jugendbewegung, an der Umbesinnung in Literatur und Kirchenbau. Es mindert den Wert dieses historischen Durchblicks nicht, wenn er sich nicht auf Einzeluntersuchungen berufen kann, die es für die allermeisten Bereiche noch gar nicht gibt. Dafür bringt der Verf. ein wertvolles Kapitel persönlichen Miterlebens ein, das der Personenzeichnung trefflich zugute kommt, ohne daß jemals die Distanz des Chronisten verlorengehe. Da das Register fast 800 Akteure verzeichnet, ist es nicht erstaunlich, wenn vielen nur ein kurzer, dafür aber einprägsamer Auftritt verstattet ist. Auf 16 Fotoseiten sind eine Anzahl von ihnen im Bild festgehalten.

L. Volk SJ

GISEVIUS, Hans Bernd: *Adolf Hitler*. Versuch einer Deutung. München: Rütten u. Loening 1963. 565 S. Lw. 28,-.

In seiner Hitlerbiographie, die er, die Historikerkunft im voraus beschwichtigend, den Versuch einer Deutung nennt, geht G. eigene Wege. Ihm schwebt nichts Geringeres vor, als die psychischen Anstöße und Abläufe zu ergründen, die Adolf Hitlers eminent einsame Entschlüsse im Aufstieg und Absturz geformt haben. Aufzudecken, was hinter der Stirn des Diktators vorging, wird durch Hitlers fabelhafte Verstellungskunst ebenso erschwert wie durch das Fehlen tendenzfreier Selbstzeugnisse. G. indessen vertraut auf eine virtuose Einfühlungsgabe, die das Tatsachengerüst lediglich als Sprungbrett benutzt, um von daher tiefer in das Phänomen Hitler einzudringen. Dabei gelangt er tatsächlich zu bemerkenswerten Einsichten. Die Darstellung ist in neun Kapitel gegliedert, deren jedes den negativen Helden in einer Rolle schildert, die er an den Wendemarken seines Lebens ergriffen hat. Vom Visionär spannt sich der Bogen über den Illegalen, den Legalen, den Legitimen, den Liquidator, den Triumphator, den Usurpator, den Gescheiterten bis zum Wanderer ins Nichts. Der Ansicht nachgebend, daß bis zum Jahr 1939 das Repertoire Hitlerscher Verhaltensweisen durchgespielt sei, begnügt sich der Autor mit einer mehr als knappen Darstellung der Kriegsgeschehnisse.

Wie Gisevius verborgene Motivationsreihen freilegt, gegeneinanderstellt oder miteinander verwebt, um den innersten Antrieben eines skrupellosen und instinkthaft reagierenden Machthungers auf die Spur zu kommen, ist oftmals bestechend, meistens bedenkenswert, zuweilen auch gewaltsam konstruiert. Mit Nachdruck untersucht er die Fähigkeiten des Agitators zur Massenverzauberung wie zur Gestaltung des politisch rechten Augenblicks und charakterisiert den erfolgreichen Volksverführer als eine für seine Zeit perfekte Mischung von Verrücktheit und Wirklichkeitssinn. Eindrucksvoll werden beispielsweise die hintergründigen Zusammenhänge und Bezüge für die Röhm-Affäre oder die Sudetenkrise herausgearbeitet. Niemand dürfte bisher so eindringlich wie G. das Vorherrschen medialer Anlagen in Hitlers Wesen unterstrichen haben, seinen sechsten Sinn für die Schwächen der Gegenspieler und die optimale Verwertbarkeit an sich gefährlicher Krisensituationen zu seinen Gunsten. Als Fazit seiner Analysen definiert der Verf. den kleinbürgerlichen Diktator als einen Detektor des Morbiden. Das hat zur Folge, daß der Makel des Morschen auf alles fällt, was unter Hitlers brutalem Zugriff zusammenbricht. G. spart denn auch nicht mit Spott für Politiker, Militärs und Prälaten, die sich vom Führer der NSDAP bluffen, verführen, überrumpeln ließen.

Mit seinem biographischen Ehrgeiz zielt der Autor auf eine Schicht in Hitlers Wesen, die sich nur einem intuitiven Verfahren öffnet. Er schwingt sich damit auf eine Ebene, wo es die Historiker schwer haben dürften, mit ihm zu rechten. Immerhin werden sie dem versierten Porträtisten zugute halten müssen, daß er mit dem brillant geschriebenen Deutungsversuch tiefer in das Rätsel Hitler eindringt. Seinerseits verbirgt der Seelenforscher G. nicht, etwa wenn er gönnerhaft Fleißaufgaben für Zeitgeschichtler verteilt, daß er Exaktheit in der Tatsachenfeststellung für Pedanterie hält, auf die der Psychologe, von einer Gesamtkonzeption beflügelt, verzichten kann. So ist es nicht purer Zufall, wenn er den Revolutionszug von 1923 am falschen Ende der Feldherrnhalle auf den Odeonsplatz dirigiert oder die Wannsee-Konferenz ins Jahr 1938 verlegt. Im Bildanhang kann jeder, der nicht Hitler heißt, von Glück reden, wenn sein Name fehlerlos aufs Papier kommt.

L. Volk SJ

Stimmen aus Maria Laach - Stimmen der Zeit

1865 - 1965

Das erste Heft der „Stimmen aus Maria Laach“, wie die „Stimmen der Zeit“ bis Oktober 1914 hießen, ist im März 1865 erschienen, vor hundert Jahren also. Damit dürften die „Stimmen der Zeit“ die älteste heute noch bestehende Zeitschrift dieser Art in Deutschland sein.

Schon im Herbst 1863 hatten die Patres Florian Rieß und Daniel Rattinger in Maria Laach, dem damaligen Studienkolleg der deutschen Jesuiten, den Plan zu einem wissenschaftlichen Unternehmen gefaßt, das sie mit dem Arbeitstitel „Kirchliche Statistik“ bezeichneten. Sie verstanden darunter nicht Statistik im heutigen Sinn, sondern eine umfassende Beschreibung der Kirche und des kirchlichen Lebens der Gegenwart unter Einbeziehung von Geographie und Statistik im eigentlichen Sinn. In etwa, wenn auch nicht ganz, deckte sich ihr Plan mit dem, was wir heute Religionssoziologie nennen.

Der Vorschlag, den sie dem damaligen Provinzial und späteren General des Ordens, P. Anderledy, vorlegten, nahm im Herbst 1864 konkretere Formen an. Im August 1864 setzten sich einige Patres aus Maria Laach zusammen und erarbeiteten einen Plan für eine zu gründende Zeitschrift, „die zu ihrem Hauptinhalte Mitteilungen aus dem Gebiete der historischen Statistik der Kirche hätte, aber prinzipielle Erörterungen gleichfalls aufnahm, nicht sofast für die Gelehrtenwelt, als für gebildete Katholiken überhaupt verfaßt“. Wieweit der Plan, eine Zeitschrift zu gründen, durch die schon bestehenden beiden Jesuitenzeitschriften ähnlicher Art beeinflußt wurde, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Da sich aber sowohl die *Civiltà Cattolica*, die seit 1850 zunächst in Neapel, dann in Rom erschien, wie auch die *Études*, deren Gründung in das Jahr 1856 fällt, in der Bibliothek von Maria Laach befanden, so darf man wohl annehmen, daß die deutschen Jesuiten dadurch in ihrem Plan mindestens bestärkt wurden.

Die Überlegungen wurden im September unter Hinzuziehung der Professoren von Maria Laach weitergeführt, und P. Florian Rieß, der sich am stärksten für die Gründung einer Zeitschrift einsetzte, wußte manche Bedenken, die dagegen erhoben wurden, zu zerstreuen. Ausdrücklich wurde betont, daß man keine Konkurrenz für den Mainzer „Katholik“ werden wolle.

Noch war man sich nicht klar, ob die neu zu gründende Zeitschrift als Monat- oder Quartalschrift erscheinen solle, obwohl man eher zur Herausgabe einer Monatschrift neigte. Daß sie aber keine rein wissenschaftliche Zeitschrift sein sollte, son-

den wissenschaftliche Abhandlungen in allgemein verständlicher Form darbieten müsse, wurde in den Beratungen der Professoren allen Einwänden zum Trotz festgehalten. Und noch eines stand von Anfang an fest: die Form. Die wissenschaftlichen Abhandlungen sollten durch Notizen, Rezensionen, kirchliche Nachrichten und kirchliche Aktenstücke ergänzt werden. Beides, das Bemühen um allgemein verständliche Darstellung wissenschaftlicher Probleme wie die innere Form der Zeitschrift, wurde bis auf den heutigen Tag mit geringen Abweichungen durchgehalten. Darin gleicht sie übrigens ihren beiden älteren Schwesternzeitschriften in Rom und Paris, und auch die nach ihr entstandenen Jesuitenzeitschriften des gleichen Charakters weisen eine ähnliche Struktur auf.

Interessant ist die Liste der zu behandelnden Gebiete, die damals aufgestellt wurde und auf der sich die einzelnen Professoren als Fachreferenten eintrugen, etwa für Naturrecht P. Theodor Meyer, für Kirchengeschichte P. Schneemann, der spätere Herausgeber der *Collectio Lacensis*, für die Arbeiterfrage P. Lehmkuhl. An der Liste fällt auf, daß die Naturwissenschaften den ersten Platz einnehmen. Sie sollen freilich nur insofern behandelt werden, als sie gegen die Offenbarung mißbraucht werden. Die Theologie steht an letzter Stelle. Sie erregt das Interesse der künftigen Schriftsteller nur so weit, als sie als Apologetik in Erscheinung tritt. Es wird zwar von „Theologischen Zeitfragen“ gesprochen, aber man darf auf Grund der ersten Hefte annehmen, daß damit nur apologetische und fundamentaltheologische Gegenstände gemeint sind. Noch ist die Dogmatik eine nahezu ausschließliche Angelegenheit des Klerus, die „gebildeten Katholiken überhaupt“ befassen sich damit nur wenig, sie begnügen sich mit dem Katechismuswissen, das gewiß oft beträchtlich war. Aber ihr theologisches Interesse richtet sich wohl meist auf die Apologetik, die „Verteidigung des Glaubens“. Die Dogmatik selbst scheint der Meinung zu sein, daß im Grund schon das meiste gesagt ist, und die Sorge, die uns heute alle bedrängt, wie das alte Dogma auf eine neue Weise dem Verständnis des „Menschen überhaupt“ nahegebracht werden könne, scheint den damaligen Überlegungen fremd gewesen zu sein. Die Jesuiten dachten darin nicht anders als der übrige deutsche Katholizismus. Durch die Ereignisse, die den Beginn des Jahrhunderts eingeleitet hatten, und durch seine starken Bindungen an die feudalen Ordnungen der Vergangenheit war der deutsche Katholizismus eher konservativ eingestellt, und man betrachtete den Liberalismus des 19. Jahrhunderts mit Mißtrauen als das Produkt protestantischer und rationalistischer Geisteshaltung. Daß dies nicht schlechthin falsch und nicht der Ausdruck einer bornierten Gesinnung war, daß man den Liberalismus zu Recht kulturkämpferischer Neigungen für fähig hielt, zeigte wenige Jahre später das berühmte Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, ein Ausnahmegesetz, wie es nur je eines gab. Obwohl es die vom Liberalismus so hoch gepriesenen Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit aufs schlimmste verletzte, fanden sich nur ganz wenige Liberale, die damals für diese Grundsätze eintraten, als es galt, sie auch für die Jesuiten anzuwenden. Man scheute vor keiner Ver-

leumdung zurück. Damals fiel auch die Zeitschrift dem Gesetz zum Opfer. Sie verlor ihre Heimat Maria Laach und mußte sich auf Wanderschaft begeben, die erst 1918 mit dem Erwerb eines Hauses in München endete, wo sie heute noch untergebracht ist, das sie aber noch in diesem Jahr verlassen wird, um am Schloßpark in Nymphenburg ein neues und hoffentlich dauerhafteres Domizil zu finden.

Wir haben ein Jahrhundert überschlagen und müssen zurückkehren zu dem Zeitpunkt, von dem unsere Betrachtung ausgegangen ist, zum September 1864. Die Zeitschrift war also noch gar nicht gegründet, wenngleich schon konkrete Pläne bestanden, die Aufgaben verteilt, sogar finanzielle Mittel bereitgestellt waren. Zu welchem Zeitpunkt Verhandlungen mit dem Verlag Herder in Freiburg aufgenommen wurden, bei dem die Zeitschrift ununterbrochen seit ihrer Gründung erscheint, ist nicht mehr klarzustellen, da alle Unterlagen den Stürmen des letzten Weltkrieges zum Opfer gefallen sind.

Bevor jedoch die Zeitschrift endgültig ins Leben trat, geschah etwas, was den ursprünglichen Plan ein wenig änderte. Am 8. Dezember 1864 erschien die Enzyklika „Quanta cura“ und der mit ihr verbundene Syllabus. Was lag von der Blickrichtung der Überlegungen im Herbst 1864 und von den Erfordernissen der Zeit her gesehen näher, als daß man mit einer Stimme zur Enzyklika ins Leben trat? Diese, ihre Lehrverpflichtung, die wichtigsten ihrer Probleme, der Liberalismus, das Verhältnis von Kirche und Staat, die Grundsätze von Sittlichkeit und Recht, um nur einige zu nennen, das war ja im Grund das inhaltliche Thema jener Überlegungen von Maria Laach gewesen. Kein Wunder also, daß sich das erste Heft der „Stimmen aus Maria Laach“, dessen Vorwort am 7. März 1865 unterschrieben wurde, ausschließlich mit der Enzyklika befaßt, und auch die nächsten zwölf Hefte der „Stimmen aus Maria Laach“ haben die sachliche Problematik der Enzyklika und des Syllabus zum Gegenstand. Von der Struktur her sehen diese zwölf Hefte und ebenso die nächsten zwölf der anschließenden zweiten Reihe über das Ökumenische Konzil vielleicht nicht gerade wie eine Zeitschrift aus. Sie entsprechen aber ihrem Sinn nach und in zunehmendem Maß auch mehr in der äußeren Form dem, was die Patres damals beabsichtigten: einem Organ, worin sie schnell und gründlich zu Fragen der Zeit Stellung nehmen konnten. Daß diese ausschließlich zunächst durch die Enzyklika und die darin angeschnittenen Probleme gestellt waren, daß nicht auch naturwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Themen berührt wurden, ergab sich aus der Situation der Zeit. Die Enzyklika hatte einen wahren Sturm der Ablehnung und der Empörung hervorgerufen, die darin angeschnittenen Probleme bewegten das öffentliche Leben nicht nur Deutschlands, sondern der gesamten Welt, und damit verglichen traten die Probleme, die andere Wissenschaften stellten, in den Hintergrund. Es galt schnell und gründlich zu den wichtigsten Themenkreisen der Enzyklika Stellung zu nehmen.

Das ist in den ersten zwölf Heften der „Stimmen aus Maria Laach“ geschehen, und auch die zweite Reihe mit wieder zwölf Heften versuchte, sich dieser Aufgabe

zu unterziehen, indem sie zunächst von den Vorbereitungen des Vatikanischen Konzils, seinem Verlauf und seinen wichtigsten Entscheidungen berichtete.

Aber die Patres waren sich bewußt, daß ihre Absicht noch nicht durch solche lockere Reihen verwirklicht wurde, die, so zeitgemäß sie auch waren, doch noch zu wenig dem Charakter einer Monatschrift entsprachen. Ihre Aufgabe war aber nicht mehr die der Gründung einer Zeitschrift, sondern lediglich nur mehr die einer Umwandlung. Das kommt in dem Vorwort zum Ausdruck, das dem ersten Band der „Katholischen Monatschrift“, wie sich nun die „Stimmen aus Maria Laach“ ab Juli 1871 nennen, zum Ausdruck. Es heißt darin: „Die ‚Stimmen aus Maria Laach‘ behandelten in ihren beiden ersten Serien (1865 bis Juni 1871, vierundzwanzig Hefte oder vier Bände gr. 8^o) ausschließlich jene Zeitfragen, auf welche sich der feindliche Angriff concentrirt hatte, die Encyclica von 1864 und das Concil.

Mit der Vertagung des Concils und der allgemeinen Annahme der päpstlichen Unfehlbarkeit innerhalb der Kirche sehen sich die ‚Stimmen aus Maria Laach‘ veranlaßt, ihre Tätigkeit nicht mehr auf specielle, in sich abgeschlossene Punkte zu beschränken, sondern im Vertrauen auf Gott und seine heilige Sache die katholischen Grundsätze auf der ganzen Linie, auf welcher sie von den Gegnern befehdet sind, im kirchlichen, staatlichen und socialen Leben, sowie auf dem wissenschaftlichen Gebiete zu vertheidigen.“

Man nimmt also das auf, was man ursprünglich geplant, offenbar nie aus dem Auge verloren und auch in etwa, wenn auch nicht ganz, in den beiden bisher erschienenen Reihen als verwirklicht betrachtete.

Erster Hauptschriftleiter der Zeitschrift war P. Georg Michael Pachtler, dem seither sechzehn weitere folgten. Sie alle wurden vom Orden in diesen Dienst gerufen, und jeder gab die Zeitschrift, die nicht die seine war, an den anderen weiter. Ihre Namen, es sind große und bedeutende darunter, tun nichts zur Sache. Es ist natürlich auch in einer Jesuitenzeitschrift nicht gleichgültig, wer Schriftleiter ist. Trotzdem sind die Zeitschriften des Ordens weniger ein Werk des einzelnen, als vielmehr des Ordens selbst. Wahrscheinlich sind die Schriftleiter der Jesuitenzeitschriften sehr viel freiere Männer als irgendein Schriftleiter, der einem Verlag verantwortlich ist. Es ist nicht so, als ob die oberste Leitung des Ordens ständig oder auch nur im Einzelfall in die Redaktion der Zeitschrift eingriffe. Das ist weder ihre Aufgabe, noch wäre sie dazu in der Lage. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß die geistige Prägung durch den Orden, die geistliche und geistige Schulung eine die Grenzen des Raums und der Zeit überwindende Kraft besitzt. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Jesuiten des Jahres 1965 noch genau so dächten und noch genau so die Probleme ihrer Zeit angingen wie die Patres von 1864. Aber es gibt doch in allem Wandel der Geschichte, in aller Bedingtheit des Raumes eine Gemeinsamkeit des Geistes, die allen Wandel bestehen kann, ja die ihn erst ermöglicht. Mag auch die äußere Verbindung unter den Zeitschriften des Ordens nicht gerade eng sein, sie dürfte immerhin enger sein als unter ähnlichen Zeitschriften verschie-

dener Länder, so wissen sie sich doch eins in manchen, man darf wohl sagen den entscheidenden, Grundauffassungen des Lebens. Das verbindet bei aller Verschiedenheit des Lebensgefühls, bei aller Verlagerung der Akzente, wie sie gerade bei einer näheren Betrachtung der Geschichte unserer Zeitschrift sichtbar werden, die verschiedenen Generationen der Schriftleiter und der Mitarbeiter.

Diese Gemeinsamkeit dürfte eher in einer gewissen Grundhaltung zu sehen sein, in dem Willen, aus dem katholischen Glauben „die neue Zeit zu deuten, zu werten und in ihr zu leben“, als in der Gleichförmigkeit der Ansichten und Lösungen, die die Zeitschrift ihren Lesern bot. Es wäre utopisch zu glauben, daß die etwa 500 Jesuiten und die Mitarbeiter aus dem Klerus- und Laienstand, denen sich die Zeitschrift seit November 1927 öffnete, in allen Fragen jeweils einer Meinung gewesen seien. Rudolf Cornely, Theodor Meyer, Alexander Baumgartner, Erich Wasmann, Heinrich Pesch, Stanislaus von Dunin-Borkowski, Peter Lippert, Gustav Gundlach waren doch zu starke und eigenwillige Persönlichkeiten, als daß man sie auf einen uniformen Geist hätte bringen können.

Es ist darum nicht leicht, wenn nicht überhaupt aussichtslos, bei der Vielfalt der Gegenstände und der behandelten Themen eine gemeinsame inhaltliche Linie zu finden, ein Programm, das sich in der Einheitlichkeit der Ansichten und Meinungen äußerte. Vielleicht ist so etwas überhaupt nur bei kurzlebigen Zeitschriften möglich, bei solchen, die sich einer bestimmten Richtung verschrieben haben. Die Art der „Stimmen“ war anders, bewußt und gewollt. Sie waren nie in einem besonderen Sinn avantgardistisch, ein Vorzug, den man zu einem Jubiläum vielleicht gerne an ihnen rühmen hörte, den wohl auch heute manche an ihnen vermissen.

Sie haben trotzdem, man darf dies in aller Bescheidenheit sagen, einen wesentlichen Beitrag zum Leben des deutschen Katholizismus geleistet. Ihre Impulse waren vielleicht leiser, trotzdem auf die Dauer nicht weniger wirksam. Sie haben an dem Aufbruch des deutschen Katholizismus nach dem 1. Weltkrieg ihren Teil beigetragen, der vermutlich vor der Geschichte bestehen kann. Hans Wulf hat im Märzheft 1963 das Werk Erich Przywaras gewürdigt, der 20 Jahre der Schriftleitung der Zeitschrift angehört hat. Schwer zugänglich, haben seine Schriften, von denen die meisten zuerst, wenigstens in ihren Grundgedanken, in unserer Zeitschrift erschienen sind, doch einen entscheidenden Durchbruch zu neuen, theologischen Denkrichtungen bedeutet, die heute am deutschen Katholizismus sichtbar sind. Karl Rahners Theologie ist neben anderen Einflüssen auch aus Przywaras Denken erwachsen.

Vielleicht aber, und das darf hier auch einmal erwähnt werden, haben diese neuen Impulse in jener Haltung ihren Ursprung genommen, die in dem Beitrag Franz Ehrles aus dem Jahr 1880 sichtbar wird. Hier, so scheint uns, ist zum erstenmal das Tor aufgestoßen, das zu den neuen Wegen führte. Im 18. Band unserer Zeitschrift kommentierte er damals die Thomasenzyklika Papst Leos XIII. „Aeterni Patris“. Und gegen gewisse kirchliche Kreise, die in Thomas Höhe- und Endpunkt

des theologischen Denkens sehen wollten, schrieb er: „Nach dem Gesagten lag es also nicht in der Absicht des heiligen Vaters, in der Encyklika uns jenen Auctor zu bezeichnen, bei dem sich gewissermaßen die Endpunkte der im Verlauf des 18. Jahrhunderts abgebrochenen Entwicklung der Scholastik finden, bei dem also zur Fortführung derselben einfachhin wieder anzuknüpfen ist. Er wollte uns den Ausgangspunkt und das leitende Princip der auf diese Wiederanknüpfung und Fortführung abzielenden Studien aufweisen . . .“ (496). Ein solcher Satz war damals nicht selbstverständlich. Und nur weil die Festlegung auf Thomas als dem Anfang und Ende aller Theologie damals verhindert werden konnte, gelang der entscheidende Durchbruch, auch wenn es noch lange dauern sollte.

Weil eben der Name Franz Ehrles erwähnt wurde, sei auch darauf hingewiesen, daß aus seiner Feder – er war damals Schriftleiter der Zeitschrift – 1916 vier Beiträge zur Römischen Frage erschienen, die jene Lösung vorschlugen, die 1929 in den Lateranverträgen verwirklicht wurde, als Ehrle schon Kurienkardinal war. Wieweit Pius XI., der Nachfolger Ehrles als Bibliothekar der Vaticana und sein besonderer Freund, auf diese damaligen Vorschläge Ehrles zurückgriff oder sie von anderer Seite erhielt, läßt sich aus den uns zur Verfügung stehenden Akten nicht ersehen.

Der Durchbruch der Theologie, der sich im Werk Przywaras abzeichnet, hat seinen Widerpart um die gleiche Zeit in den Artikeln und Vorträgen Peter Lipperts gefunden. 99 Beiträge hat dieser begnadete Seelenführer für die „Stimmen“ geschrieben. Manche von ihnen sind für uns Heutige vielleicht etwas zu subjektiv, zu psychologisierend, zu wenig biblisch-theologisch, aber der Klage des „Incipit lamentatio“ im Band 106 (1923/24) kann sich wohl auch heute noch niemand entziehen. Das war ein neuer Klang im deutschen Katholizismus, und so solid die Beiträge P. Meschlars auch gewesen sein mögen, die er um die Wende des Jahrhunderts geschrieben hat – durchaus übrigens in Einklang mit dem, was auch sonst auf diesem Gebiet in Deutschland veröffentlicht wurde –, in Lippert war das geistliche Schrifttum in die deutsche Literatur eingeführt.

Nicht unerwähnt darf hier bleiben, daß um eben diese Zeit in der Zeitschrift auch insofern ein neuer, damals keineswegs noch selbstverständlicher Ton einzog, als P. Pribilla seine im besten Sinn irenischen Beiträge über die Wiedervereinigung der Kirchen und das Verhältnis der Konfessionen zueinander schrieb. Seine Artikel, weniger dogmatisch als für das praktische Verhalten der Katholiken geschrieben, sind auch heute noch lesenswert, obwohl inzwischen die Verfolgung des Dritten Reichs und neuestens das Vatikanische Konzil die Atmosphäre gründlich bereinigt haben.

Aber zunächst, als die „Stimmen“ ins Leben traten, ging es noch gar nicht um derartige Fragen. Der Katholizismus, ja das Christentum überhaupt stand mitten in einer der schwersten Auseinandersetzungen seiner Geschichte, die um so schwieriger zu meistern war, als es um einen Grundbegriff des christlichen Lebens ging, um

den der Freiheit. Wer hätte dieses Wort lieber vernehmen müssen als eben das Christentum und wie war dieses Wort mit vielen anderen christentumsfeindlichen Elementen aufgefüllt! Es ist kein Zufall, daß es im Vorwort zum ersten Band der nun ausdrücklich zur Monatschrift gewordenen „Stimmen aus Maria Laach“ heißt: „Ein großer Principienstreit bewegt die Gegenwart. Der Liberalismus strebt darnach, gegenüber der Kirche ein sogenanntes reines Vernunft- und Naturreich zu gründen, geht demgemäß darauf aus, die ganze christliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft zu untergraben, das Uebernatürliche zu ignorieren oder zu läugnen, und den Menschen, die Familie, den Staat, die Wissenschaft ohne Gott hinzustellen.“ Die monistische Staatskonzeption des kontinentalen Liberalismus, die der Kirche ihre Rechte verweigert – im Grund eine sehr anti-liberale Haltung –, läßt es verständlich erscheinen, daß sich der Liberalismus mit dem engen Nationalbewußtsein verband und sich zum Vorkämpfer der Nationalbewegungen machte. Man findet den Niederschlag dieser Auseinandersetzung schon im ersten Heft der „Stimmen aus Maria Laach“ in einem Artikel des Schriftleiters, „Deutsche Nationalkirche“, der sich zunächst gegen Döllinger richtet, im Grund aber diesen Liberalismus meint. Es ist also verständlich, daß sich die ersten Jahrgänge der Zeitschrift vor allem mit diesem zeitgemäßen Thema befassen, und als 1872 die Jesuiten aus Deutschland vertrieben wurden, eine Rechtsverletzung, die ganz besonders die junge Zeitschrift auf lange Zeit traf, schrieb P. Ludwig von Hammerstein einen Artikel „Was ist der Staat?“. Darin heißt es: „1. Der Staat ist omnipotent; so lautet die heute von allen Seiten uns entgegenschallende Parole ... Vermöge seiner Omnipotenz kann der Staat jeden ihm nicht genehmen völkerrechtlichen Vertrag, jedes ihm nicht zusagende, wenn auch noch so wohlerworbene Recht eines Andern aufheben und zerstören, und diejenigen seiner Unterthanen, die ihm nicht zusagen, auch wenn sie nichts verbochen haben, ohne Weiteres aus seinen Grenzen entfernen; dazu bedarf es nur eines neuen Gesetzes, zu dessen Herstellung durch bereitwillige Majoritäten bestens gesorgt ist.“ Solche Sätze klingen bereits wie das ferne Grollen eines heraufziehenden Unheils. Und das Ganze mutet an wie das makabre Vorspiel zur deutschen Tragödie, die 60 Jahre später in ihr letztes Stadium trat. Das Ausmaß der Zerstörung konnte damals noch niemand ahnen. Es wäre ungerecht, das Bismarckreich für die Verbrechen des Dritten Reiches haftbar zu machen. Aber es muß uns klar werden, daß solche Verbrechen nicht einfach aus einem unvorbereiteten Boden erwachsen, daß sie eine Mentalität voraussetzen, die sich langsam vorbereitet.

Die frühen Rufer waren da. Ganz ausführlich wird das Thema noch einmal von Viktor Cathrein im 21. Ergänzungsheft der „Stimmen aus Maria Laach“ aufgegriffen – insgesamt erschienen zwischen 1876 und 1915 119 solcher Ergänzungshefte, die einen mehr wissenschaftlichen Charakter trugen. Besonders intensiv werden die Abhandlungen über diese Thematik mit dem Erscheinen der Enzyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ über den Staat. Zu Beginn des Jahrhunderts bis nach dem Welt-

krieg tritt diese Problematik zurück. Offenbar war das Interesse des deutschen Katholizismus an solchen Fragen erlahmt. Man beschäftigte sich mehr mit der sozialen Frage im engeren Sinn. Politisch hatte sich der deutsche Katholizismus offenbar mit dem Staat arrangiert, und niemand dachte an das Böse, das unterschwellig weiterlebte. Es ist natürlich leicht, von heute her daran Kritik zu üben. Wir wollen hier nur feststellen, daß die Jahre vor dem ersten Weltkrieg auf dem Hintergrund der späteren Ereignisse enttäuschend sind, vermutlich nicht nur bei den „Stimmen aus Maria Laach“. Wieweit diese durch den allgemeinen Ruf des Kulturkatholizismus mehr und mehr vereinsamen – durch manche schiefe Stellungnahme vielleicht aus eigener Schuld –, wieweit die kircheninterne Krise des Modernismus und des Integralismus viele gute Kräfte lähmte, das alles bedürfte noch eingehender Untersuchungen. Tatsache ist, daß die Zeitschrift auf diesem Gebiet merkwürdig lahm ist, vergleicht man sie mit dem frischen Wind der 80er Jahre. Wir würden es dagegen nicht als ein besonderes Symptom des Versagens bezeichnen, daß sie sich – anders als 1939 – zu Beginn des ersten Weltkrieges nicht von der allgemeinen nationalen Begeisterung freihalten konnte, zumal sich in eben diesen Bänden ganz überlegene und mäßigende Beiträge von P. Dunin-Borkowski zum Krieg und den damit verbundenen Folgen finden. René Marlé hat im Septemberheft 1964 der *Études* eine interessante Studie über die patriotische Haltung der beiden Schwesternzeitschriften im Jahre 1914 angestellt, der *Études* in Paris, der „Stimmen der Zeit“ in München.

Als dann das Unheil des totalitären Staates über Deutschland hereinbrach, keineswegs plötzlich und unerklärlich, haben sich die „Stimmen der Zeit“ durchaus tapfer geschlagen. Dieses Urteil kann auch durch einige, kaum ins Gewicht fallende Mißgriffe nicht erschüttert werden. Man muß sich nur bemühen, hinter die damals notwendige Camouflage der Sprache, hinter die Tarnung mit Harmlosigkeiten in das einzudringen, was eigentlich gemeint war. Dazu ist freilich eine Kenntnis der jeweiligen konkreten Situation unbedingt notwendig, die in München nicht selten anders war als in Berlin oder Köln. Da ist Dunin-Borkowskis pädagogischer Artikel über „Einseitigkeiten“, Lipperts frommer Beitrag über „Die Gemeinschaft der Heiligen“, und wie hat Overmans seinen jeweiligen Kulturbericht kaschiert mit Harmlosigkeiten! Mitten in die Auseinandersetzung, in letzter Stunde vor der Machtergreifung und doch zu spät, um dem Verhängnis zu gebieten, kam Gundlachs Beitrag „Grundsätzliches über Partei und Parteien“ (Dezember 1932). Auch seine anderen Beiträge dieser Jahre – solange ihm das Schreiben in unserer Zeitschrift noch möglich war – kreisen um die Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat. Nicht anders war es mit den Artikeln von P. Pribilla, und Anton Koch griff direkt Rosenbergs Mythos an. Das alles war nicht selbstverständlich, und es gehörte Mut dazu, sowohl von seiten der Autoren wie von seiten der Redaktion. Denn anders als irgendeine beliebige Zeitschrift stand die Zeitschrift der Jesuiten unter der „liebenden Sorge“ der Partei und Gestapo. Viele

Schikanen, Hausdurchsuchungen, ein zeitweiliges Verbot vom Dezember 1935 bis März 1936 zeigten, was eigentlich beabsichtigt war: die Zerstörung der Zeitschrift, die dann auch eintrat. Am 18. April 1941 wurde das Haus der Schriftleitung enteignet. Die Zeitschrift konnte zwar noch bis Juni 1941 erscheinen, mußte dann aber wegen der Kriegseignisse eingestellt werden. Es wäre aber nur eine Frage von Monaten gewesen, daß sie auch ohne diesen Eingriff eingegangen wäre, da sie keine Hilfsmittel, vor allem keine Bibliothek mehr hatte, die zusammen mit dem Zentralkatalog der Enteignung zum Opfer gefallen ist. Das alles muß in Zusammenhang mit dem unerbittlichen Kampf gesehen werden, den die Machthaber des Dritten Reiches den Jesuiten angesagt hatten. Wurde doch um die gleiche Zeit ein Geheimbefehl des Führers vorbereitet, der alle Jesuiten als wehrunwürdig aus der Wehrmacht ausschloß, ganz gewiß nicht, um ihr „kostbares“ Leben für höhere Aufgaben zu retten, sondern um ihnen ein ähnliches Schicksal zu bereiten wie den Juden. Einer aus der Schriftleitung, Alfred Delp, wurde schließlich am 2. Februar 1945 hingerichtet. Es gab keine Gemeinsamkeit zwischen den Jesuiten und dem Dritten Reich.

Der totalitäre Staat hatte zunächst gesiegt. Die Zeitschrift war untergegangen. Sie konnte sich aber sagen, daß sie vor dem omnipotenten Staat schon zu einer Zeit gewarnt hatte, als man es noch in der Macht gehabt hätte, den Anfängen zu wehren, freilich umsonst.

Darf man auf diesen beiden Gebieten, auf dem des theologischen Denkens und auf dem der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, die wichtigsten Beiträge sehen, die die Zeitschrift zum Leben des deutschen Katholizismus geleistet hat? Sähe man die Sache nur vom Erfolg her, dann wäre wohl nur das erste Gebiet zu nennen. Aber gerade das zweite Gebiet ist noch etwas auszuweiten: die Zeitschrift und ihre Mitarbeiter, vor allem Augustinus Lehmkuhl, Heinrich Pesch, Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, haben gewichtige Beiträge zur katholischen Soziallehre geliefert. Dies geschah vielleicht weniger systematisch, weil das in einer Zeitschrift gar nicht ohne weiteres möglich ist. Aber namentlich durch einen Heinrich Pesch wurde die Meinung begründet, in Deutschland seien die Jesuiten in sozialen Fragen führend. Wir sind nicht dieser Ansicht, wenngleich wir den Beitrag unserer Zeitschrift nicht unterschätzen. Es war Heinrich Pesch, der durch seine ausgleichende und vermittelnde Haltung viel zur Beilegung des Gewerkschaftsstreits beitrug. Als auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung Pius X. mit seiner Enzyklika „Singulari quadam“ eingriff, haben die „Stimmen aus Maria Laach“ kein Wort zu ihrer Empfehlung und Verteidigung gebracht, worüber sich viele Freunde der Zeitschrift erregten. Der damalige P. General Franz X. Wernz nahm jedoch die „Stimmen“ in Schutz, indem er auf den Unterschied zwischen dem Unfehlbarkeitsdogma und dem Gewerkschaftsstreit hinwies. Vierzig Jahre später haben die „Stimmen der Zeit“ in der Gewerkschaftsfrage eine analoge Haltung eingenommen. Die „Stimmen“ haben damals im gesamten Integralismusstreit be-

ruhigend und klärend gewirkt, was ihnen den Zorn einiger integraler Blätter eingetragen hat. Man solle sich darum nicht kümmern, war die Antwort aus Rom an den damaligen Redakteur.

Wenn wir uns fragen, worin wir heute den Hauptbeitrag der Zeitschrift zu den Problemen des gesellschaftlichen Lebens sehen, dann dürfte die Antwort wohl dahin gehen, daß sie versucht hat, feste, allzu feste Vorstellungen von dem, was katholische Soziallehre ist, aufzulockern und zu zeigen, daß auch der katholische Sozialpolitiker, so sehr er von seinem festen Glauben durchdrungen sein mag, keine Patentlösungen anzubieten hat, sondern sich ehrlich und rechtschaffen um Lösungen bemühen muß in der sachlichen Auseinandersetzung mit der Welt.

In den Überlegungen von 1864 standen an erster Stelle die Naturwissenschaften, freilich nicht in sich, sondern insofern sie „gegen die Offenbarung mißbraucht werden“. Gemeint war damit zunächst der Darwinismus, vor allem seine Abstammungslehre. Man hat jedoch den Eindruck, daß das vielleicht noch grundlegendere Problem der Methodenfrage, daß es nämlich neben der naturwissenschaftlichen Methode eine durchaus eigenständige und nicht weniger wissenschaftliche Methode der Geisteswissenschaften gibt, nicht gesehen wurde. Noch war man selbst zu sehr vom naturwissenschaftlichen Denken beeinflusst, und noch glaubte man, man brauche nur die naturwissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse recht anzuwenden, um den Glauben, wenn auch nicht zu begründen, so doch in jeder Hinsicht zu verteidigen. Man dachte noch naturwissenschaftlich, nicht geschichtlich, um es etwas vereinfacht auszudrücken.

Damit sollen Wert und Notwendigkeit der damaligen Fragestellung nicht geleugnet sein, wenngleich wir heute ihre Grenze sehen. Die Grenze der damaligen Patres lag aber wo anders. Sie hatten keine Naturwissenschaftler, und sie wollten wohl in kluger Selbstbescheidung auch nicht den Eindruck erwecken, als wären die damaligen Jesuiten große Naturwissenschaftler, wie das noch im Orden vor der Auflösung von 1773 der Fall war, wo ein einzelner noch mit geringen Mitteln erstaunliche Erkenntnisse auf naturwissenschaftlichem Gebiet erzielen konnte. Aber schon 1864 nicht und noch weniger heute hat ein einzelner, noch dazu ohne die nötigen finanziellen Mittel, die Möglichkeit, auf diesem nahezu ins Unendliche aufgefächerten Gebiet etwas zu leisten.

Die ersten Hefte der „Stimmen aus Maria Laach“ bringen, von der damaligen Sicht ausgehend, einige Beiträge zur Abstammungslehre. Aber aufs Ganze gesehen wirken diese dürftig; sie erscheinen mehr sporadisch als systematisch, und dies nicht nur, weil die konkrete Situation keine Systematik ermöglichte. Es fehlen einfach die Mitarbeiter, die forschend auf diesem Gebiet tätig sind. Und so ist es im Grund bis auf den heutigen Tag geblieben. Damals kam vielleicht noch dazu, daß die Austreibung aus Deutschland die Zeitschrift sehr traf, gerade in naturwissenschaftlicher Hinsicht. Der oftmalige Umzug der Redaktion – bis 1914 mußte sie viermal um-

ziehen – ließ ein ruhiges Arbeiten, was gerade für die Naturwissenschaften mit ihren Instituten notwendig gewesen wäre, nicht zu.

Insofern war es ein besonderer Glücksfall für die Redaktion, daß sie von 1883 ab einen Naturwissenschaftler fand, der bis 1930 für sie arbeitete und als Gelehrter Weltruf errang: Erich Wasmann. Seine Jugenderinnerungen erschienen ein Jahr nach seinem Tod in den „Stimmen der Zeit“ (1932). An ihm, dem berühmten Ameisenforscher, ist vielleicht am ehesten zu zeigen, was heute noch einer katholischen Zeitschrift auf dem Gebiet der Naturwissenschaften möglich ist. Wasmann hat sich ein kleines Gebiet zur Forschung ausgesucht, wozu er weniger finanzielle Mittel, als vielmehr Geduld und Zähigkeit brauchte: das Leben der Ameisen. Noch heute lesen sich seine Beiträge in den „Stimmen“ frisch wie am ersten Tag, wenn er etwa „Aus dem Leben einer Ameise“ (1886) berichtet: „Ich bin eine kleine, grauschwarze Emse und heiße *Formica fusca*.“ Tierpsychologie in bester Form wird hier erzählt in einer Anschaulichkeit ohnegleichen, und dies alles auf Grund jahrelanger Beobachtungen. Im Nachruf auf Wasmann schreibt Hermann Schmitz: „Im Herbst 1899 siedelte P. Wasmann mit der Schriftleitung der ‚Stimmen‘ nach der Hauptstadt von Luxemburg über. Der Entschluß dazu war nicht leicht geworden, verlor er doch dadurch das einzigartige Beobachtungsgebiet für *Formica sanguinea*, seine ‚Lieblingsameise‘, rings um das Kloster Exaten. Dort hatte er auf einer Landkarte eine Fläche von vier Quadratkilometern eingetragen und darauf 412 Kolonien der genannten Ameise mit etwa 2000 Nestern und rund fünf Millionen Ameisen verzeichnet! Alle diese Ameisenhaufen hatte er fünf Jahre unter Kontrolle gehalten und nach Möglichkeit jeden Monat je einmal besucht. Dank dieser umständlichen, aber lohnenden Arbeitsweise war es ihm gelungen, den Ameisen viele Geheimnisse abzulauschen und rätselhafte Zusammenhänge aufzudecken!“ Das konnte noch von einem einzelnen ohne große Kosten geleistet werden, und der Orden war großzügig genug, ihm freie Bahn zu lassen.

Wasmann hat die Ergebnisse seines Forschens vor allem im Kampf gegen Haeckel verwandt. Berühmt wurden seine Berliner Vorträge im Februar 1907, wo er sich in öffentlicher Diskussion seinen Gegnern, den Monisten, stellte. 2000 Menschen besuchten am 18. Februar dieses Streitgespräch, das sich bis Mitternacht hinzog.

Es war natürlich ein Glücksfall, daß die Zeitschrift einen solchen Mitarbeiter hatte, wie sie nicht immer zu finden sind, wie sie gerade in einem Orden nur selten sind, da dessen ganze Ausrichtung anders verläuft als die der modernen Wissenschaften, nämlich auf die Deutung, Verteidigung und Verkündigung der Heilswahrheiten, ihrer Voraussetzungen und ihrer praktischen Forderungen. Nicht so sehr die Sache an sich interessiert da, als vielmehr ihre Stellung in der gesamten Verkündigung der Kirche, ein Problem, das zweifellos noch nicht gelöst ist und das für die Zukunft noch gewaltige Aufgaben für die Theologie stellen wird.

Das wird besonders deutlich in der Stellung der „Stimmen“ zur Literatur. Sie ist als zu behandelnder Gegenstand in den Überlegungen von 1864 nicht einmal

aufgetaucht, ja, wie es scheint, nicht einmal erwähnt worden. Die Literatur existierte für die Professoren von Maria Laach offenbar nicht, und sie scheinen hier nicht sehr viel anders gedacht zu haben als der übrige deutsche Katholizismus, der ja am Aufschwung der deutschen Literatur der letzten Jahrhunderte kaum beteiligt war. Aber die Tatsachen waren stärker als die theoretischen Überlegungen, und so setzte schon 1874 in den „Stimmen“ die Literaturkritik ein mit den ersten Aufsätzen von Alexander Baumgartner und Wilhelm Kreiten. Bald läßt sich in der Zeitschrift ein dreifach gerichtetes Interesse erkennen, ein apologetisches, ein innerkatholisches und ein literaturgeschichtliches. Das apologetische Bemühen richtete sich gegen die zeitgenössischen unchristlichen und antikatholischen Tendenzen. Die innerkatholische Literaturbetrachtung wollte die Leser mit katholischen Autoren der Gegenwart bekanntmachen. Die literaturhistorischen Arbeiten sollten den Lesern Themen universalgeschichtlicher literarischer Bildung darstellen. Sie führten zu Baumgartners siebenbändiger „Geschichte der Weltliteratur“ (Freiburg 1911/12).

Die apologetische Literaturbetrachtung meldete sich mit dem 2. Ergänzungsheft der „Stimmen“ von 1877 selbstbewußt zu Wort. Es ist eine Studie zu „Lessings religiösem Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des ‚modernen Gedankens‘“. In den gleichen Ergänzungsheften folgten 1879–86 Baumgartners Goethe-Studien, die den gesamten Lebensweg Goethes und sein Verhältnis zu Schiller darstellten. Der apologetische und pädagogische Nenner dieser Schriften und der kleineren Aufsätze muß auf dem historischen Hintergrund, einmal des Kulturkampfes, sodann des umfassenderen, mächtig um sich greifenden Säkularisierungsprozesses, der z. T. im Namen der „Wissenschaft“ auftrat, gesehen werden. Im Jahr 1875 war „Der alte und der neue Glaube“ von D. F. Strauß erschienen. Das Buch konnte nach drei Monaten bereits ein viertes Mal aufgelegt werden und erlangte eine ungewöhnliche Publizität. Die übernatürliche, geschichtlich ergangene, christliche Offenbarungsreligion wurde darin abgelehnt. Als „Ersatzmittel für die Kirche“ empfahl Strauß die Dichter, vorab Lessing und Goethe. Wer „modern“ sein, mit der „Zeit“ gehen wollte, mußte den neuen humanitären „Glauben“ annehmen. Gegen solchen Geist warf sich Baumgartner als Anwalt des „alten Glaubens“ auf. „Es wäre an der Zeit“, schrieb er, „der katholischen Jugend offen und rund heraus zu sagen, daß bei einem Lessing weder christliche, noch wahre nationale Bildung zu haben ist, daß ihm das Ideal der wahren Menschlichkeit, der Gottmensch Christus, völlig abgeht, daß er mit den Idealen der christlich-deutschen Vergangenheit sich in keinem Zusammenhang befindet, daß er die christliche Religion verachtet, rationalisiert und bekämpft.“ Ebenso hart und entschieden schoß Baumgartner seine Pfeile gegen den Goethekult ab. „Goethes Philosophie, Religion und sogenannte Weltanschauung ist weiter nichts als der seichteste Naturalismus, wie ihn das Vatikanische Konzil feierlich mit dem Banne belegt hat.“ „Wäre die schöne Form das Höchste in Kunst und Leben, so wäre Goethe ... wirklich als ein Ideal deutscher

Bildung zu betrachten . . . Das beherrschende Grundprinzip des glänzend begabten Dichters ist keine vom Himmel stammende und gen Himmel strebende Inspiration. Es sind nicht die christlichen Ideale, sondern der mächtige Eros des heidnischen Altertums.“ Im Verlauf seiner Darstellungen deutete Baumgartner immer wieder das Kunstwerk vom Biographischen und das Biographische vom Kunstwerk her. Dieses methodische Prinzip erscheint uns heute ungerechtfertigt, war aber damals allgemein verbreitet. Bei der Förderung der innerkatholischen Belletristik war man sich deren Zweit- und Drittrangigkeit einigermaßen bewußt. W. Kreitens Grundsatz wurde von A. Stockmann – er schrieb in den „Stimmen“ 1905–1937 – übernommen. Dieser lautete: „Unsere katholische Poesie hat vor jeder andern vor allem den entschiedenen Vorzug, daß sie durchweg auf dem Boden der Religion und der Sittlichkeit steht. Auf ihren künstlerischen Wert dürfen wir bis jetzt noch nicht so stolz sein“ (1906). Der „katholische Gehalt“, die erhebende Darstellung des Idealisierenden und des „Schönen“ stand bei solcher Betrachtung im Vordergrund. Maßstab für die ästhetische Gestalt war ein klassizistisch-romantisches Gebilde harmonischer Art, das man aus der Vergangenheit abstrahierte und zur Nachahmung empfahl. Daß dann die echten literarischen Aufbrüche der Zeit, die wir heute als „Naturalismus“ und „Expressionismus“ bezeichnen, in denen ein neues Verhältnis zu der sich verändernden Welt gesucht und neue sprachliche Mittel ausprobiert wurden, zu einem Teil nicht erkannt, zu einem andern Teil einseitig abgeurteilt wurden, mag uns heute verwundern, wird aber von der damaligen katholischen und neuscholastischen Abwehrhaltung und Abgeschlossenheit her verständlich.

Im bekannten katholischen Literaturstreit zwischen Karl Muth und seinem „Hochland“-Kreis und dem „Gral“, hrsg. von F. Eichert und R. von Kralik, nahm Baumgartner in seinem Aufsatz „Literarische Gegensätze unter den deutschen Katholiken“ (1909) für Kraliks Streitschrift und Programmatik gegen Muth und den „Hochland“-Kreis Stellung. Muth war der moderne, der bloße katholische Gesinnung an Stelle von literarischem Rang auf dem Gebiet der Literatur nicht gelten ließ, der auch in der literarkritischen Betrachtung der Mitwelt aus dem katholischen Getto ausbrechen wollte. Kralik plädierte für eine Erneuerung der Literatur im Sinn der katholischen Romantik. Wenn Muth „die Tendenzlosigkeit der echten Kunst“ fordere, erwiderte Kralik und mit ihm Baumgartner, dann habe „der Katholizismus als Weltanschauung seine erobernde Kraft verloren“. „Der Standpunkt des Veremundus“ – Muths Pseudonym – sei „genau der der Aufklärer“ (77). Baumgartners Tod, 1910, markiert das Ende des ersten Abschnitts der Literaturkritik in den „Stimmen“. Der kämpferisch-polemische Ton wurde in den folgenden Jahrzehnten merklich zurückgenommen. J. Overmans, zwischen den beiden Kriegen, und H. Becher, vor allem nach dem zweiten Krieg, schrieben zwar auch noch vom pädagogisch-sittlichen Standpunkt her, öffneten sich aber mehr und mehr einem positiveren Verhältnis zur nichtkatholischen Literatur. Eine Literar-

kritik, die das komplizierte historische Phänomen der Literatur in einer säkularisierten und auch „weltlichen Welt“ zur Kenntnis nimmt und dann Prinzipien einer möglichen christlichen Ästhetik und Literarkritik in der modernen Welt aufzuzeigen sucht, wurde bis jetzt kaum entwickelt. Vielleicht war dazu das zweite Vatikanische Konzil als Voraussetzung notwendig, das den Katholiken neu, und in dieser Weise zum erstenmal, die Tore zur gegenwärtigen Welt aufstößt.

Eine ähnliche, wenn nicht vielleicht noch schwierigere Situation lag in der Kunstgeschichte vor. Die wiederholten Revolutionen und Vertreibungen hatten die geistigen Zentren der Orden zerstört, viele, ja die meisten Bereiche von Kunst und Wissenschaft hatten sich emanzipiert von Religion und Kirche und führten ein autonomes Leben. Die neuen Formen in Realismus, Naturalismus und Impressionismus entstanden aus einer Geistigkeit, die von Religion und Metaphysik abstrahierte, wenn nicht gar sie leugnete.

So ist es nicht zu verwundern, wenn man im katholischen Raum dieser säkularisierten Kunst eine besondere Pflege der Tradition entgegensetzte, besonders der religiösen Kunst des Mittelalters und hier vor allem wieder der Gotik. Diese Haltung macht sich auch in den „Stimmen aus Maria Laach“ bemerkbar. Die Arbeit dreier Patres ist hier vor allem zu beachten: Stephan Beissels, Joseph Brauns und Joseph Kreitmaiers, von denen jeder wieder seine eigenen Wege ging.

So hat Braun eine Auseinandersetzung mit der modernen Kunst gar nicht erst versucht. Sein Interesse war rein historisch. Hier hat er grundlegende Werke geschaffen (Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes 1898, Die belgischen Jesuitenkirchen 1907, Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten I 1908, II 1910, Der christliche Altar 1924, Die Reliquiare 1940, Tracht und Attribute der Heiligen 1943). In der Zeitschrift selbst erschienen entweder die Vorarbeiten oder die Frucht dieser wissenschaftlich außerordentlich wertvollen Werke.

Auch Stephan Beissel hat seine großen Werke zur Erhaltung und Weiterführung der Tradition geschaffen: Geschichte der Trierer Kirchen 1888, Geschichte der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien 1890–1906. Anders als Braun hat er sich jedoch auch mit der Moderne auseinandergesetzt und eine Reihe bedeutender Aufsätze zu diesem Thema geschrieben. Das Ideal der christlichen Kunst sah er in Overbeck, Cornelius und Steinle verwirklicht.

Am intensivsten setzte sich Joseph Kreitmaier mit der modernen Kunst auseinander. Er lehnt zwar den Impressionismus, den „Blauen Reiter“ und den Expressionismus ab – ganz unbegründet waren die Vorbehalte gegen die moderne Kunst, die auf liberalen oder auf ethisch anfechtbaren Anschauungen aufruhte, keineswegs –, aber er war nicht engstirnig und er war mit einem guten Schuß Skepsis gegen sich und seine Urteile begabt. Die neue christliche Möglichkeit im Kunstschaffen sah Kreitmaier vor allem in der Beuroner Kunst. Er hat zweifellos deren Bedeutung überschätzt, aber ihr Grundanliegen dürfte er richtig gesehen haben:

eine neue christliche Kunst sollte aus neuen religiösen Impulsen wachsen. Dies war in Beuron durch die gleichzeitige Erneuerung und Pflege der Liturgie der Fall.

Die plötzliche Übernahme der modernen künstlerischen Formenwelt der Abstrakten, Kubisten, Surrealisten in den modernen Kirchenraum, die wir seit 1945 erleben, ohne daß die weltanschauliche Herkunft dieser Kunst beachtet wird, zeigt, daß die Fragen, vor die die Mitarbeiter der Zeitschrift in den 100 Jahren, nach außen hin jeweils verschieden, im Grund aber doch auf dieselbe Weise gestellt wurden, noch nicht beantwortet sind. Eine bloß ästhetische Übernahme des Kubismus oder der Abstraktion ist der Neugotik, über die wir uns heute so gerne lustig machen, innerlich verwandt. Die Übernahme moderner Formen ist nur dann legitim, wenn sie von der christlichen Offenbarung integriert sind.

Damit stehen wir vor dem Grundproblem der Zeitschrift heute. Aber ist es im Grund ein anderes als jenes, vor das sich die Patres im Jahr 1865 gestellt sahen? Vielleicht konnten sie es mit den Mitteln ihrer Theologie noch nicht so erkennen und ausdrücken: wie kann der legitime geistige Pluralismus unserer Zeit in ein einheitliches Weltbild hineinintegriert werden? Darin einen Weg zu suchen, wird auch in Zukunft die Aufgabe der Zeitschrift sein.

Der bisherige Verlauf des II. Vatikanischen Konzils und die Einheit der Christen

Augustinus Kardinal Bea

Mit dem am 21. November v. J. erfolgten Abschluß der dritten Konzilsperiode hat das II. Vatikanische Konzil, zeitmäßig gesprochen, schon dreiviertel des Weges hinter sich. Verschiedene Konzilsdokumente sind schon definitiv angenommen und promulgiert worden und andere sind dem Abschluß nahe. Die nächste Periode, die am 14. September beginnt, ist offiziell als die letzte angekündigt worden. Was eines seiner Hauptthemen, die Einheit der Christen, angeht, so ist die diesbezügliche Vorlage, das „Ökumenismusdekret“, verabschiedet und offiziell promulgiert worden. Auch manche anderen Dokumente, die dieses Thema in verschiedener Weise berühren, sind entweder schon verabschiedet oder für die endgültige Be-

handlung im wesentlichen vorbereitet. Daher ist eine rückblickende Besinnung möglich und durchaus am Platz*.

Diese Besinnung ist auch mit Rücksicht auf die durch den Abschluß der 3. Konzilsperiode hinterlassene Stimmung sehr nützlich. Es ist bekannt, daß einige Vorkommnisse der letzten Woche der Sitzungsperiode eine gewisse Unruhe verursachten, die in manchen Kreisen das Urteil über das Gesamtergebnis der Periode oder gar des Konzils überhaupt getrübt haben, wie die von Franz Hillig in dieser Zeitschrift gebotene Presseübersicht¹ zeigt. Der Verfasser dieser Übersicht stellt allerdings im 2. Teil seiner Ausführungen mit Recht fest, daß diese Trübung nur teilweise vorhanden war und daß man entsprechende Äußerungen nicht aufbauen sollte, zumal da nach und nach eine ruhigere Betrachtung und Bewertung eingetreten seien und sich immer mehr behaupteten. Im Hinblick auf diese Lage ist eine sachliche, rückblickende Besinnung über die Stellung des Ökumenismusthemas im Gesamtverlauf des II. Vatikanischen Konzils gewiß sehr berechtigt. Selbstverständlich handelt es sich nicht darum, irgend etwas zu vertuschen oder zu „verharmlosen“, sondern nur darum, die Einzelheiten im Rahmen des großen Ganzen und damit im rechten Lichte zu sehen und in ihrer wahren Bedeutung zu bewerten.

*

Vom Standpunkt der Einheit der Christen ist das wichtigste Ereignis des bisherigen Verlaufs des Konzils ohne Zweifel die definitive Verabschiedung und Promulgierung des Ökumenismusdekretes, das die offizielle Stellungnahme der höchsten Instanz der katholischen Kirche zum Anliegen der Einheit überhaupt und zur ökumenischen Bewegung insbesondere darstellt. Nach der Veröffentlichung dieses Dekretes ist gelegentlich unterschieden worden zwischen den „schönen Worten“, d. h. dem Wortlaut des Dekretes, und dem konkreten Rahmen, in dem es zustandegekommen und verabschiedet worden sei. Dabei hat man zuweilen beinahe ausschließlich an die Ereignisse der letzten Tage dieser Periode gedacht und aus diesen Vorkommnissen die Berechtigung hergeleitet, an den praktischen Wir-

* Als Vortrag gehalten in der Katholischen Akademie Bayerns in München am 18. Januar 1965.

¹ Vgl. Dritte Konzilsperiode im Spiegel der Presse, Januarheft 1965, 276–286. Neben der von Hillig dargestellten deutschen Presse kann man noch Beispiele der Reaktion der internationalen Tages- und Wochenpresse vergleichen, wobei ebenfalls öfters durch den kleineren oder größeren Abstand von den Ereignissen die ruhige Objektivität behindert oder begünstigt wird (Die Zeitschriften werden einfach in alphabetischer Reihenfolge angeführt): *Commonweal* (Wochenschrift, New York) vom 11. Dez. positiver, als der vom 25. Dezember (Artikel des Beobachters beim Konzil McAfee Brown); *Die Presse* (Wien) vom 23. Nov.; *Journal de Genève* vom 14. Dez.; *Gazette de Lausanne* vom 17. Dez.; *La Liberté* (Fribourg) vom 9. Dez.; *La Réforme* (Paris) vom 28. Nov.; *La Tribune de Genève* vom 24. Nov.; *La Vie Protestante* vom 11. Dez.; *Le Monde* (zu vergleichen die Artikel vom 19. Nov., 24. u. 25. Nov.); *Neue Zürcher Zeitung* vom 21. Nov.; *Newsweek* (New York) vom 14. Dez.; *New York Herald Tribune* vom 23. Nov.; *New York Times* vom 24. Nov.; *Time* vom 27. Nov.

Zur Beschreibung, sei es der in Frage stehenden Ereignisse, sei es der Reaktion der Presse, sei es auch der durch die Ereignisse geschaffenen Stimmung, kann man noch vergleichen:

Mario v. Galli, Brief aus Rom, *Orientierung* 28/1964; 245–249; *Herderkorrespondenz* 19/1965; 184–190; *Choisir*, n. 62, Déc. 1964, 16 s; *Informations Cath. Internat.*, n. 229, 1, déc. 1964; 10–13; n. 232, 15 Janvier 1965, 15–25; R. Rouquette, *Etudes* 322, 1965, 100–120; *Carrefour oecuménique* après la 3ème session, avec Nikos A. Nissiotis,

kungen des Dekretes zu zweifeln oder sogar den ökumenischen Willen der katholischen Kirche überhaupt in Frage zu stellen.

Aber den konkreten Rahmen, in dem das Dekret geworden ist, oder wie die Exegeten sagen, seinen „Sitz im Leben“, bildet nicht dieses oder jenes nebensächliche Vorkommnis, das im Lauf der Verhandlungen oder bei deren Abschluß eingetreten ist, sondern der lebendige Zusammenhang, in dem es im Lauf der letzten Jahre entstanden ist und zu der Gestalt heranwuchs, in der es heute vor uns steht. Wenn je, dann gilt von diesem Dekret, daß es sozusagen nur die schriftliche Fixierung dessen ist, was in der Kirche, besonders bei denen, die am Konzil in irgendeiner Weise teilgenommen haben, in diesen Konzilsjahren vor sich gegangen ist (oder genauer, was der Geist Gottes in ihnen gewirkt hat). Ich darf hier kurz die Tatsachen nennen, die diesen konkreten, lebendigen Zusammenhang bilden.

Da ist einmal die von Papst Johannes XXIII. am 5. Juni 1960 vollzogene Gründung des Sekretariates für die Einheit der Christen², mit all dem, was dieses Konzilsorgan nach allen Seiten an Kontakten mit nichtkatholischen Kirchen oder Kirchengemeinschaften gebracht hat. So war z. B. die Einladung an diese kirchlichen Gemeinschaften, Beobachter-Delegierten zum Konzil zu senden, eine erste greifbare und folgenreiche Frucht dieser Gründung.

Die Anwesenheit und Teilnahme nichtkatholischer Beobachter-Delegierten am Konzil, nahm immer größere Ausmaße an. In der ersten Konzilsperiode waren es 49, in Vertretung von 17 Kirchen oder Weltbünden, in der zweiten 66, in Vertretung von 22, in der dritten 76, in Vertretung von 23 Kirchen oder Weltbünden. Wir haben uns inzwischen an die Anwesenheit dieser Beobachter und ihre Teilnahme an den Konzilverhandlungen schon so gewöhnt, daß sie uns fast als selbstverständlich vorkommt. Aber am Anfang, als sie vorbereitet wurde, war sie alles andere als selbstverständlich. Die Gegenwart nichtkatholischer Beobachter in der Konzilsaula, beim Gebet und bei allen Diskussionen, die ihnen in die Hand gegebenen Entwürfe („Schemata“), die mannigfachen Kontakte und Aussprachen mit den Konzilsvätern, auch außerhalb der Konzilsaula, haben, wie ich schon mehrmals erklärt habe, einen entscheidenden Beitrag zum Zustandekommen der ökumenischen Atmosphäre und Ausrichtung des Konzils und damit zum Zustande-

Lukas Vischer et Raymond Bréchet, in *Choirs* 6 (1965) n. 63, 16–20; Symposium über das Konzil, in *Orientierung* 29 (1965) n. 1, SS. 1–9; C. Colombo, *La terza Sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, in: *La Riv. del Clero Ital.* 46/1965; 3–8.

Daneben einige Beschreibungen und Stellungnahmen bekannter nichtkatholischer Autoren (in alphabetischer Reihenfolge): D. O. Cullmann, *Die „offenen Türen“ des Konzils*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes Bensheim*, 15 (1964) 101–103; W. Dietzfelbinger, *Der Abschluß der dritten Session des Vatikanischen Konzils*, in: *Lutherische Monatshefte*, 3 (1964) 576–584; vgl. bes. 581–584; Joh. Christ. Hampe, *Das Konzil, ein Bußruf an die ganze Christenheit* (K N A, *Konzilsdienst* Nr. 96/97/64 SS. 7–10); ders., *Hierarchie, Dienerin der Kirche und der Menschen* (ebd. 103/104/64 SS. 20 f.); Dr. Peter Meinhold, *Die Resultate der dritten Konzilssession* (K N A, *Konzilsdienst* 98/99/64 SS. 15–17); D. Wolfgang Suker, *Die dritte Sitzungsperiode des Römischen Konzils*, in *Evang. Welt* 18 (1964) 689 f.; man mag auch den Bericht der Agentur Kipa über den vom Beobachter-Delegierten der EKD Dr. E. Schlink abgestattete Relation vergleichen, der den charakteristischen Titel trägt „Zwischen der katholisierenden Schwärmerei und polemischer Kälte“ (Kipa-Konzil 18. Dez. 1964, n. 681).

² Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 433–437; vgl. S. 436.

kommen des Ökumenismusdekretes geliefert, und ich freue mich, auch hier allen beteiligten Kirchen oder Kirchengemeinschaften dafür meinen Dank aussprechen zu können.

Ein weiteres wichtiges Geschehnis ist das langsame, aber stetige und tiefe Hineinwachsen des Episkopates der katholischen Kirche in das ökumenische Problem. Man darf nicht vergessen, daß eine beträchtliche Mehrheit der Konzilsväter infolge der konkreten Umstände im Konzil tatsächlich zum ersten Mal die Gelegenheit hatte mit der Spaltung der Christenheit vom Leben her konfrontiert zu werden. Schon in der 2. Konzilsperiode, als erstmals über das Ökumenismusdekret abgestimmt wurde – also kaum ein Jahr nach der Konzilseröffnung – zeigte sich als überraschendes Ergebnis dieser Konfrontierung die neue Haltung, die bei dieser vorläufigen Abstimmung des Schemas eine Mehrheit von über 90 Prozent positiver Stimmen ergab, eine Mehrheit, die schon für sich allein ein klares Zeugnis ablegt von dem inneren Wandel, der inzwischen eingetreten war.

Durch das Konzil und insbesondere durch die Vorbereitung des Ökumenismusdekretes ist also die Mentalität des katholischen Episkopates weitgehend geformt worden. Das Dekret ist somit nur der Ausdruck dieser Mentalität des Gesamtepiskopates der katholischen Kirche und bietet die Gewähr, daß sein Inhalt nach dem Konzil in die konkret praktische Wirklichkeit umgesetzt wird. Dieses oder jenes Einzelvorkommnis, auch wenn es bedeutsamer wäre, als was in den letzten Sitzungstagen geschah, spielt dabei keine Rolle. (Man darf die Gnade nicht unterschätzen, die der Herr seiner Kirche durch das Werden, Wachsen und Reifen dieser Frucht gewährt hat.)

*

Es kann sich hier natürlich nicht darum handeln, das ganze Dekret zu kommentieren; es mögen nur die Hauptpunkte berührt werden, durch die die neu-geschaffene Situation bestimmt ist.

Ein erster, äußerst wichtiger Schritt auf dem Weg zur Einheit ist die Schaffung und theologische Begründung einer echt christlich-brüderlichen Atmosphäre zwischen den Katholiken und ihren nichtkatholischen Brüdern. Ich habe seit drei Jahren bei verschiedenen Vorträgen, vor allem in Deutschland, hervorgehoben, wie sehr unsere nichtkatholischen Brüder darauf dringen, daß sie von der katholischen Kirche als einzelne, weil getauft, als Brüder in Christus, und ihre Gemeinschaften als „Kirchen“ anerkannt werden³. Dies ist nun in unserem Dekret vor aller Welt und in feierlichster, für alle Katholiken verbindlichen Form geschehen. Ich kann nur stichwortartig die Hauptpunkte nennen. Das Dekret stellt fest: die Wirkung jeder gültig gespendeten Taufe ist, daß die Getauften, auch wenn sie äußerlich nicht der katholischen Kirche zugeschrieben sind, unsere Brüder in Chri-

³ Vgl. A. Bea, *Die Einheit der Christen*, Freiburg i. Br. 1963, SS. 127 f.

stus sind und als solche in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Das Dekret weist ferner hin auf die Reichtümer Christi an Gnade und Wahrheit, die diese nichtkatholischen Brüder besitzen. Es betont weiterhin, daß diese Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften – trotz der großen Unterschiede in den Glaubenslehren – vom Hl. Geist als Werkzeuge des Heiles gebraucht werden und daß die von ihnen vollzogenen gottesdienstlichen Handlungen – je nach deren verschiedener Verfaßtheit – in den Teilnehmern das Leben der Gnade zeugen oder mehren können⁴. Herr Professor Cullmann bezieht sich wohl vor allem auf solche Aussagen, wenn er schreibt: „Nie hat ein offizielles katholisches Dokument in dieser Weise von den nichtkatholischen Christen gesprochen.“⁵

Eine andere Frage, die wiederholt aufgeworfen wurde und für die ökumenische Haltung von grundlegender Bedeutung ist, betrifft die Natur der Einheit der Kirche und ihre praktischen Folgen.

Das Dekret zeigt eingehend an Hand der neutestamentlichen Stellen, worin die Einheit der Kirche besteht, und schließt: „Jesus Christus will, daß sein Volk durch die treue Predigt des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente durch die Apostel und durch ihre Nachfolger, die Bischöfe mit dem Nachfolger Petri als Haupt, und durch ihre Leitung, unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes in Liebe wachse. Er vollendet dessen Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes“ (n. 2). Im Hinblick auf das Fehlen eines oder mehrerer dieser Grundelemente bei den von der katholischen Kirche getrennten Kirchen oder Gemeinschaften betont das Dekret in aller Offenheit: „Die von uns getrennten Brüder, sowohl einzeln oder in ihren Gemeinschaften und Kirchen, erfreuen sich nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu einem Leibe und einem neuen Leben wiedergeboren und belebt hat, jener Einheit, die die Hl. Schrift und die ehrwürdige Überlieferung der Kirche bekennen. Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Heilmittel ist, kann man der ganzen Fülle der Heilmittel teilhaft werden“ (n. 3). Sosehr die Taufe ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen schafft, die durch sie wiedergeboren sind, so ist sie doch nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus und der Einheit mit Christus und in Christus.

Soweit die Darlegung des Dekrets über die Natur der Einheit der Kirche. Aber man darf diese Einheit nicht verwechseln mit Einförmigkeit. Bei aller Wahrung der Einheit im Notwendigen, soll auch, so mahnt das Dekret, die gebührende Frei-

⁴ Der Wortlaut des Ökumenismusdekretes wird in Anlehnung an die deutsche Übersetzung zitiert, die am Ende der Sitzungsperiode von der deutschen Sektion des offiziellen Konzilspresseamtes verteilt wurde, wobei diese aber öfters sachlich und stilistisch verbessert wird. Die Randnummern sind die des offiziellen Originalwortlautes, wie er im Osserv. Rom. 28. Nov. 1964 S. 1 erschienen ist.

⁵ a.a.O. (s. Anm. 1) S. 102.

heit walten in den verschiedenen Formen des religiösen Lebens, in der Lebensordnung, in den verschiedenen Riten der liturgischen Feiern, ja sogar auch in der theologischen Ausarbeitung und Darstellung der Offenbarungswahrheiten. In bezeichnender Weise wird hinzugefügt: „Auf diese Weise werden sie (die Katholiken) die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche von Tag zu Tag vollständiger zum Ausdruck bringen“ (n. 4). Ein praktisches Beispiel dafür bietet das 3. Kapitel des Dekretes, wo das Konzil bezüglich der orientalischen Kirchen feierlich erklärt, daß deren „ganzes geistliches und liturgisches, disziplinäres und theologisches Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört“ (n. 17), daß daher dies alles bewahrt werden muß, „damit die Fülle der christlichen Tradition (selbst) in Treue bewahrt“ werde (n. 15). Dies gilt aber nicht nur von den Orientalen. Denn bei der Darlegung der katholischen Prinzipien des Ökumenismus sagt das Dekret ganz allgemein: „Alles, was durch die Gnade des Hl. Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, kann auch zu unserer eigenen Erbauung beitragen. Was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener verwirklicht werde“ (n. 4).

Das Suchen der Einheit aller derer, die in Christus getauft sind, ist somit auch deshalb so wesentlich für die Kirche, weil gerade „die Spaltungen der Christen für die Kirche ein Hindernis sind, daß sie selbst die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer vollen Gemeinschaft getrennt sind, wirksam werden läßt. Ja, es wird dadurch für die Kirche selber schwierig, die Fülle der Katholizität in jeder Hinsicht in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“ (n. 4).

*

Neben diesen mehr theoretischen Grundlagen für eine neue ökumenische Situation entwirft das Dekret auch einen Gesamtplan für die praktische Arbeit an der Wiederherstellung der Einheit. Sehr tieferschürfend deckt es die letzten religiösen Grundlagen der Einheit auf. Bei der Darstellung des „hl. Geheimnisses der Einheit der Kirche in Christus“ wird gesagt: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes des Vaters und des Sohnes im Hl. Geist, in der Dreiheit der Personen“ (n. 2). Von da aus wird dann für die ökumenische Arbeit praktisch gefolgert: „Je fester das Band ist, das sie (die Christen) mit dem Vater, dem Wort und dem Geist verbindet, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu mehren“ (n. 7). Die Arbeit für die Einheit setzt also bei allen, bei Katholiken ebenso wie bei Nichtkatholiken, ein tiefes Glaubensbewußtsein und eine ernste Religiosität voraus. Wo diese fehlen, fehlt die wesentliche Grundlage für alle ökumenische Arbeit.

Das Programm für die praktische Einzelarbeit läßt sich kurz in folgende Punkte zusammenfassen:

Zunächst wird feierlich erklärt, daß die Wiedergewinnung der Einheit Pflicht und Aufgabe der ganzen Kirche ist, sowohl der Gläubigen, als auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seinen Kräften (n. 5).

Als Hauptmittel wird, ganz im Sinn dessen, was oben über die echte Religiosität als Grundlage gesagt wurde, die Erneuerung der Kirche genannt. Soweit die Kirche eine aus Menschen bestehende Einrichtung ist, bedarf sie immer wieder der Erneuerung auf dem sittlichen Gebiet, in der Lebensordnung und selbst in der Lehrverkündigung (wobei die Art und Weise der Verkündigung genau zu unterscheiden ist vom Glaubensschatz selbst): „*Ecclesia semper reformanda*“.

Für den einzelnen Katholiken besagt diese Erneuerung die innere Umkehr („*Metanoia*“) und, als deren Folge, ein echt christliches Leben in treuer Pflichterfüllung, Selbstverleugnung, Demut, geduldigem Dienst und brüderlicher Liebe mit allem, was mit dieser Liebe zusammenhängt: gegenseitige Verzeihung, Achtung und brüderliche Hilfe. Alle Gläubigen sollen überzeugt sein, „daß sie die Einheit der Christen desto besser fördern, ja üben, ein je reineres Leben sie nach dem Evangelium zu führen“ streben (n. 7).

In diesem Zusammenhang beachte man insbesondere, was von der Bitte um Vergebung gesagt wird: „Auch von den Sünden gegen die Einheit gilt das Zeugnis des hl. Johannes: ‚Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn (Gott) zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns‘ (1 Joh. 1, 10). In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, so wie auch wir unsern Schuldigern vergeben“ (n. 7).

Besonders empfohlen wird das einmütige Gebet. Es wird erlaubt, ja gewünscht, daß bei besonderen Anlässen, wie z. B. bei dem Gebet für die Einheit oder bei ökumenischen Versammlungen, die Katholiken sich mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. „Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen, und eine echte Bezeugung für die Bande, durch die die Katholiken schon jetzt mit den getrennten Brüdern verbunden sind“ (n. 8).

Unter den Mitteln, die einzelnen Klassen eigen sind, wird besonders das theologische Gespräch eindringlich empfohlen, d. h. das Gespräch unter wohlunterrichteten Sachverständigen der verschiedenen Kirchen oder Gemeinschaften, „wobei ein jeder die Lehre seiner Gemeinschaft tiefer und genauer erklärt, so daß das Charakteristische daran klarer hervortritt. Durch dieses Gespräch erwerben alle Beteiligten eine tiefere Kenntnis der Lehre und des Lebens jeder der beiden Gemeinschaften und eine gerechtere Würdigung davon“ (n. 4). Nachdem das Dekret so das Wesen und den Zweck des Gespräches beschrieben hat, kommt es nochmals darauf zu sprechen und umschreibt dessen wesentliche Eigenschaften: Die gesamte Lehre muß ehrlich und klar vorgelegt werden, ohne jeden falschen Irenismus. Sie

muß aber zugleich tiefer und richtiger erklärt werden, auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann. Dabei muß das Gespräch von der Liebe zur Wahrheit getragen sein und mit Liebe und Demut geführt werden (vgl. n. 11).

Mit diesen Ausführungen ist auch die Antwort gegeben auf den Einwurf, den man nicht selten hört, mit der katholischen Kirche sei überhaupt kein Gespräch möglich, weil der Katholik auf seine Dogmen verpflichtet sei. Sehr treffend sagt das Dekret, ein jeder solle die Lehre seiner Gemeinschaft genauer darlegen und tiefer erklären. Für die Begründung und das Verständnis der Lehre haben wir Christen alle eine gemeinsame Grundlage: die Hl. Schrift und die Lehre der alten Kirche. Auf dieser Grundlage können wir ein sehr ernstes Gespräch führen, von dem beide Partner großen Nutzen haben werden. „Die Hl. Schrift“, sagt das Dekret, „ist beim Gespräch selbst in Gottes mächtiger Hand ein ausgezeichnetes Werkzeug, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet“ (n. 21). Das theologische Gespräch geht von der religiösen Lehre aus, zu der sich jeder der beiden Gesprächsteilnehmer, ob er katholisch oder nichtkatholisch ist, bekennt, und jeder sucht diese seine Lehre zu erklären und zu begründen. Es darf die bestehenden Unterschiede nicht verwischen oder vertuschen, sondern soll deren Gründe in brüderlicher Gesinnung vorlegen und begründen. Es ist nicht einzusehen, weshalb das ein Katholik nicht tun könnte.

Allerdings muß der katholische Gesprächsteilnehmer für ein solches Gespräch gebührend vorbereitet sein. „Dazu, so sagt das Dekret, bedarf es notwendig eines Studiums, das der Wahrheit gemäß und im Geist des Wohlwollens (gegen die nicht-katholischen Brüder) durchzuführen ist“ (n. 9). Hilfen für dieses Studium können sehr viele wissenschaftliche Fächer geben⁶. Man denke nur daran, wie weit ökumenische Fragen in die Kirchen- und Weltgeschichte eingreifen oder in das Kirchenrecht, ja selbst in die Kunst und Literaturgeschichte. Darauf weist das Dekret im Zusammenhang mit dem theologischen Studium hin, wenn es sagt: „Der Unterricht in der Theologie und in anderen, besonders den historischen Fächern, muß auch unter ökumenischen Gesichtspunkten erteilt werden, damit er genau der Wahrheit der Sache entspricht“ (n. 10). Besonders betont wird dies für die Ausbildung der künftigen Priester: „Es liegt viel daran, daß die zukünftigen Seelenhirten und Priester über eine Theologie verfügen, die ganz in diesem Sinne, nicht polemisch, gearbeitet ist, besonders bei jenen Gegenständen, die die Beziehungen der getrennten Brüder zur katholischen Kirche betreffen. Von der Ausbildung der Priester hängt ja die notwendige Unterweisung und geistige Bildung der Gläubigen und der Ordensleute in besonderer Weise ab“ (ebd.). Durch diese Einstellung des theologischen und, allgemein, des akademischen Unterrichts wird das ökumenische Gespräch im engeren Sinne des Wortes, entsprechend der wissenschaftlichen

⁶ Vgl. Bea, *Die Einheit der Christen*, 105–122.

Vorbereitung der Beteiligten, auf eine breitere und weitere Ebene gestellt, und es ist leicht zu sehen, welch große Bedeutung das auf die Dauer haben kann.

Ein ganz besonders wichtiges Mittel zur Erreichung der Einheit ist endlich die brüderliche Zusammenarbeit auf allen Gebieten, wo der Glaube nicht in Frage gestellt wird. Solcher Möglichkeiten gibt es viele. Das Dekret nennt u. a. die Bewältigung der Aufgaben, die die heutige Welt den Christen stellt: der menschlichen Persönlichkeit zu ihrer wahren Würde zu verhelfen; zu arbeiten für die Förderung des Friedens, die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geist, die Bereitstellung von Hilfsmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, z. B. gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Aufgerufen zum gemeinsamen Dienst an solchen Aufgaben sind, sagt das Dekret, „alle Menschen ohne Ausnahme . . . besonders diejenigen, die an Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja durch den Namen Christi gekennzeichnet sind. Die Zusammenarbeit aller Christen bringt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und offenbart das Antlitz des dienenden Christus in hellerem Licht“ (n. 12).

*

Das Dekret über den Ökumenismus ist somit ein umfassendes, großzügiges und weitblickendes Programm für die Arbeit an der Einheit aller, die in Christus getauft sind. Es würde schon allein genügen, um zu zeigen, daß das Konzil ernstlich bemüht ist, das Ziel zu erreichen, das Johannes XXIII. ihm gesteckt hat. Aber auch in anderen Konzilsvorlagen findet das ökumenische Anliegen weitgehende Berücksichtigung.

Da ist zunächst die dogmatische Konstitution über die Kirche, die schon als Ganzes von höchster ökumenischer Bedeutung ist, vor allem aber durch die Lehre vom Bischofsamt und der kollegialen Struktur und Einheit des katholischen Episkopates. Es ist abwegig zu behaupten, daß diese Lehre der Konstitution durch die bekannte erläuternde „Vorbemerkung“ annulliert worden sei; sie ist meines Erachtens dadurch nicht einmal abgeschwächt worden, sondern wird nur vor Mißverständnissen geschützt. Wie könnte man sich übrigens sonst vorstellen, daß die Konstitution auch nach der Kenntnisnahme der Vorbemerkung von der größten Mehrheit der Konzilsväter angenommen worden wäre? Man darf wohl nach der Erfahrung von drei Konzilsperioden genug Vertrauen auf die Einsicht, die Ehrlichkeit, den Mut und die Gewissenhaftigkeit der Konzilsväter haben, um ohne weiteres anzunehmen, daß sie ganz gewiß auch in diesem Fall mit „ja“ gestimmt haben, weil sie der Überzeugung waren, daß die echte und reine Lehre der Kirche von der Kollegialität der Bischöfe durch die Vorbemerkung nicht angetastet wird.

Diese Lehre ist vom Hl. Vater selbst als eine Ergänzung der Darlegungen des

I. Vatikanischen Konzils über den Primat hingestellt worden⁷. Wenn man weiß, welche Rolle das Bischofsamt und die besondere Organisation der Bistümer in Patriarchate oder autokephale Kirchen mit ihrer weitgehenden Autonomie im Orient gespielt haben und heute noch spielen, dann sieht man ohne weiteres die Bedeutung der diesbezüglichen Darlegungen der Konstitution über die Kirche für den christlichen Orient⁸. Deren Bedeutung für den nichtkatholischen christlichen Westen stellt der anglikanische Beobachter im Konzil Kanonikus B. Pawley folgendermaßen dar: Diese Lehre des Konzils lade die andere Hälfte der Christenheit zur Besinnung ein. Wenn Rom mit dem Problem einer zu großen Konzentration der Autorität ringe, so müßten die anderen christlichen Kirchen das entgegengesetzte Problem lösen: einen zu großen Individualismus. „Die Spaltungen und die Unabhängigkeit, die Unverantwortlichkeit und der Mangel an Organisation haben zu einem theologischen, pastoralen und liturgischen Chaos geführt, das für die echte Religiosität sehr schädlich ist.“⁹

Weiterhin ist die Vorlage über die Religionsfreiheit von größter ökumenischer Bedeutung. Es wäre gewiß erfreulich gewesen, wenn man auch diese Vorlage hätte verabschieden oder wenigstens zu einer ersten Abstimmung vorlegen können. Andererseits ist es nur zu natürlich, daß ein so wichtiges und schwieriges Dokument, das in seiner letzten Fassung wesentlich Neues brachte, mehr Zeit zur Prüfung und Beurteilung verlangte, als unter den gegebenen Umständen verfügbar war¹⁰. Wir haben die Garantie, daß die Vorlage als eine der ersten in der nächsten Sitzungsperiode behandelt wird, und ich zweifle nicht, daß ihr eine um so größere Zustimmung zuteil werden wird, je mehr Zeit und Ruhe zu ihrer geistigen Verarbeitung zur Verfügung stand.

Wie bekannt, ist auch das dornige Problem der Mischehen wenigstens schon in Angriff genommen worden. Die sorgfältig ausgearbeitete Vorlage kommt in größtmöglichem Maß den Schwierigkeiten entgegen und es besteht berechtigte Hoffnung, daß auch dieses Problem zu einer befriedigenden Lösung kommt.

Zuletzt sei noch die Vorlage über die Stellung der Kirche zur modernen Welt erwähnt. Diese Vorlage versucht, soweit es in einem Konzilsdokument überhaupt möglich ist, eine eingehende Stellungnahme zu den brennendsten Problemen der modernen Welt und Gesellschaft. Es ist bezeichnend, daß gerade dieses Unternehmen von unseren nichtkatholischen Brüdern warm begrüßt worden ist. Die Lösung dieses Problems kann tatsächlich eines Tages eine hochbedeutsame Plattform bilden für die Zusammenarbeit der Christen an der Lösung der schwierigsten Auf-

⁷ Die Ansprache zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode am 29. Sept. 1963, Act. Ap. Sed. 55/1963; 841–859; vgl. SS. 849 f.

⁸ Man vgl. dazu die neueren Studien von M.-J. L. Guillou, *L'expérience orientale de la collegialité épiscopale et ses requêtes*, in: *Istina* 10/1964; 111–124.

⁹ Vgl. *The Anglican* (Sydney 3. Dez. 1964).

¹⁰ Die Vorlage konnte aus sachlichen Gründen in ihrer endgültigen Fassung den Konzilsvätern erst am 17. November übergeben werden. Am 19. November, zwei Tage vor dem Abschluß der Konzilsperiode, hätte die Abstimmung erfolgen müssen.

gaben unserer Zeit und damit entscheidend beitragen zur Verwirklichung des Ideals der gemeinsamen Arbeit aller Christen, die durch das Christentum verlangte Durchdringung der Menschheit mit den Grundsätzen des Evangeliums in weitestgehendem Maße zu erreichen.

Faßt man alles zusammen, was wir im vorigen ausgeführt haben, so darf man gewiß feststellen, daß das Konzil eine hochbedeutsame Arbeit der Vorbereitung für die Verwirklichung des großen Gedankens der Einheit aller Christen geleistet hat. Wenn man sich erinnert, daß der Mangel einer solchen Vorbereitung der Grund war, weshalb mancher ehrlich gemeinte Unionsversuch in vergangenen Jahrhunderten mißlungen ist, dann versteht man die entscheidende Bedeutung der durch die Konzilsvorbereitungen und den Konzilsverlauf geschaffenen ökumenischen Mentalität, die sich so rasch in den führenden Kreisen, aber auch in den breiten Schichten des Volkes ausgebreitet hat. Das Konzil hat damit die breite Plattform geschaffen, auf der sich die Einheitsbewegung mit der Gnade Gottes erfolgreich durchführen läßt.

*

Es mag merkwürdig klingen, wenn ich sage, daß es zum Zweck einer klaren Sicht über die Ergebnisse der Konzilsarbeit für die ökumenische Begegnung nützlich sein wird hinzuzufügen, was das Konzil nicht geleistet und geboten hat.

Es hat – um hier ganz klar zu sprechen – keine eigentlichen dogmatischen Definitionen anderer Konzilien oder Päpste zurückgenommen, abgeschwächt oder auch nur abzuschwächen versucht. Es hat wohl in vielen Fragen neue Gesichtspunkte der alten Wahrheit herausgestellt oder näher beleuchtet – so z. B. in der Lehre von der Kirche – und damit manche Lehre unter besonderer Berücksichtigung der heutigen Mentalität, Sprache und Problemstellung vorgelegt, aber immer unter voller Wahrung des Glaubensschatzes selber und der einmal definierten Wahrheiten, ohne diese abzuändern oder auch nur abzuschwächen. Es ist gut, daß derjenige, der Gegenteiliges erhofft hat, ernüchtert wird, je früher, desto besser. Ich habe immer wieder davor gewarnt, so etwas vom Konzil zu erwarten, und brauche hier die Gründe für dieses Vorgehen der Kirche nicht zu wiederholen. Es genügt, auf die Geschichte aller Konzilien, auch der vorreformatorischen, hinzuweisen. Wenn eine Tatsache klar und sicher ist, dann ist es die, daß in allen Konzilien die einmal festgelegten dogmatischen Definitionen als unantastbar galten. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß die Konzilien solche Definitionen keineswegs, wie man gelegentlich gesagt hat, als „verschlossene Türen“ auf dem Wege zur Wahrheit betrachten, sondern vielmehr als unentbehrliche Wegweiser in der Unsicherheit unserer irdischen Pilgerreise. Es wäre vor Gott und den Menschen nicht zu verantworten, solche unentbehrliche Hilfen wegzunehmen, zumal in dem Ideenchaos, in dem der heutige Mensch zu leben hat. In diesem Sinne hat das Konzil auch keine in früheren Konzilien ausgesprochene „Verdammung“ zurückgenom-

men. Nicht als ob es irgendeinen Menschen bei Lebzeiten in die Hölle „verdammten“ würde. Wir haben oben gesehen, wie die Kirche über die nichtkatholischen Christen denkt und redet. Soweit dagegen die Verurteilungen dem Irrtum in der Lehre gelten, werden sie von der Kirche immer aufrechterhalten bleiben: aus Liebe zur Wahrheit und zur Einheit, aber auch aus Liebe zu den Menschen und aus dem Verantwortungsbewußtsein für deren ewiges Heil.

Hier ist wohl auch der Ort, ein Wort zu sagen über ein besonderes Dogma, den päpstlichen Primat und dessen konkrete Ausübung im Konzil. Ich beziehe mich dabei auf die viel beklagten Ereignisse der letzten Konzilswoche, wie z. B. die an dem Ökumenismuskonkordat angebrachten Korrekturen und andere ähnliche Eingriffe des Hl. Vaters in das Konzilsgeschehen, soweit es wirklich seine Eingriffe waren. Sehen wir vorläufig von deren Inhalt ab. Wir kommen noch darauf zu sprechen. Was die Frage der Opportunität dieses oder jenes dieser Eingriffe betrifft, so glaube ich, daß man sich das Urteil in solchen Fällen oft viel zu leicht gemacht hat, ohne sich ernstlich zu fragen, ob man auch nur einigermaßen über diejenige Kenntnis der Lage verfügt, die ein auch nur irgendwie zutreffendes Urteil ermöglicht. Wenn man auf dem Gebiet der Ökumene mit Recht immer wieder die Pflicht der Wahrheitsliebe, der Gerechtigkeit und Nächstenliebe unterstreicht, so sollte man die gleiche Regel – und wohl mit noch mehr Recht – auch hier walten lassen. Hier muß man sich nicht nur die jeder Autorität geschuldete Ehrfurcht vor Augen halten, sondern auch jene tief religiöse höchste Ehrfurcht in Betracht ziehen, die nach katholischer Lehre dem Papst als dem Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi auf Erden gebührt.

Hier beschränke ich mich auf die grundsätzliche Seite des Problems. Man hat beanstandet, z. B. im Fall der genannten Korrekturen am Ökumenismuskonkordat, daß sie vom Konzil schon „gefaßte Beschlüsse“ betrafen und an dem von den Bischöfen schon approbierten Text angebracht worden seien. Wer so spricht, betrachtet die Bischofsversammlung (ohne den Papst!) als das Konzil und als höchste Autorität in der Kirche, zu deren Beschlüssen der Papst sozusagen nur seinen Segen zu geben hätte. Eine solche Auffassung entspricht nun ganz gewiß nicht der Lehre der Kirche von der Kollegialität. Man möchte fast meinen, einige Kritiker hätten zu denken begonnen, die Kirche sei daran, mit der Kollegialitätslehre die „Demokratie“ im eigentlichen Sinne einzuführen, ein Gedanke, der unvereinbar ist mit der Struktur, die Christus selbst seiner Kirche gegeben hat. Demokratie im Sinn der modernen Staatslehre ist mit dieser Struktur nicht zu vereinigen. Nach der Lehre der Kirche hat der Papst auch im Konzil die letzte Entscheidung; er könnte einer von der Mehrheit der Konzilsväter approbierten Entscheidung die Approbation und Promulgation verweigern. Aber die christliche Klugheit und – sagen wir es klar – die ihm als dem Stellvertreter Christi auf Erden im besonderen verheißene Führung durch den Hl. Geist wird ihn daran hindern, es so weit kommen zu lassen. Er wird also vorher eingreifen und, wie jeder andere Konzilsvater,

seine Ansicht geltend machen. In welcher Form und zu welchem Zeitpunkt dies geschieht, ist vielfach eine Frage der konkreten Umstände, deren Beurteilung für jeden, der die Situation nicht vollständig kennt, eine schwierige Sache ist.

In diesem Zusammenhang hat man auch von „Zentralisation“ gesprochen. Primat bedeutet nicht ohne weiteres Zentralisation. Wenn man die Geschichte sprechen läßt, so sieht man, daß die päpstliche Primatialgewalt gerade in den wichtigsten und entscheidendsten Augenblicken sehr umsichtig und in engem Kontakt mit den Bischöfen ausgeübt worden ist. Es genüge z. B. hinzuweisen auf die Art und Weise, wie die beiden dogmatischen Glaubensentscheidungen, die Definition der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. und die der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Pius XII., vorbereitet worden sind. Nicht nur, daß ein Studium von langen Jahren angestellt wurde, um die Glaubensquellen wissenschaftlich auf die betreffende Wahrheit zu überprüfen, sondern es wurde in beiden Fällen dem gesamten katholischen Episkopat der Welt eine doppelte Frage vorgelegt: ob die betreffende Wahrheit in der Verkündigung und im Glauben ihrer Diözesanen vorliege und ob ihre Definierung opportun sei. Erst nachdem die große Mehrheit der Befragten bejahend geantwortet hatte, ist der Papst zur Definition geschritten. Die praktische Handhabung der primatialen Vollgewalt weist also nicht jene steife Strenge auf, die die Präzision vermuten lassen könnte, die der theologisch-juridischen Formlierung eigen ist. Paul VI. hat, noch bevor irgendeine Entscheidung des Konzils über die Frage der Kollegialität vorlag, die Schaffung eines an der Seite des Papstes wirkenden Bischofsrates angekündigt. Nach der definitiven Abstimmung der Konstitution über die Kirche sagte er dann, mit Bezugnahme auf die Kollegialität, es sei nicht leicht abzusehen, welche Wirkungen die Darlegung dieser Lehre in der Praxis hervorbringen werde, fügte aber sofort hinzu: „Ohne Mühe läßt sich jedoch ihre Fruchtbarkeit für theologische Forschungen und kirchenrechtlich verankerte Einrichtungen ahnen.“¹¹

In diesem Zusammenhang fordert, so glaube ich, die Pflicht des brüderlich-freimütigen Gespräches über alle unsere Schwierigkeiten auch ein Wort über die Verkündigung der Gottesmutter Maria als Mutter der Kirche. Was die Frage der Opportunität der Verkündigung angeht und soweit hier der Primat in Frage kommt, genüge es auf das eben Gesagte hinzuweisen. Ich füge nur noch eine Bemerkung hinzu, die für die Bildung eines richtigen Urteils sehr wichtig scheint. Es ist behauptet worden, der Papst habe sich durch diese Verkündigung in Gegensatz zur Konzilsmehrheit gesetzt. Nun ist aber über die Frage des Titels „Mutter der Kirche“ nie im Konzil abgestimmt worden. Mit welchem Recht kann man dann etwas von der angeblichen Meinung der Konzilsmehrheit wissen? Es mag sein, daß die Mehrheit derer, die im Konzil über diesen Titel gesprochen haben, sich gegen dessen Verwendung in einem Konzilsdokument geäußert haben. Die Erfahrung

¹¹ Vgl. L'Osserv. Rom. 22. Nov. 1964, S. 1.

im Konzil zeigt aber, daß dies noch kein auch nur einigermaßen zuverlässiges Mittel ist, um die Meinung der Mehrheit der Konzilsväter festzustellen.

Was dann die Sache selbst angeht, so habe ich schon vor ungefähr drei Jahren in einem Vortrag an der Universität München kurz die Gründe aufgezeigt, die auf die Funktion der seligen Jungfrau als „Mutter der Lebendigen“ hinweist¹². Genau in diesem Sinne hat nun der Papst selbst den Titel „Mutter der Kirche“ bei dessen Verkündigung erklärt. Maria sei „Mutter der Kirche, d. h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen wie der Hirten, die sie ihre liebevolle Mutter nennen“¹³. Wir befinden uns also nicht, wie öfter gesagt worden ist, auf dem Gebiet der Poesie, sondern auf dem Gebiet echter und gesunder Theologie, die sich neben der Hl. Schrift auch auf die älteste kirchliche Tradition, von Irenäus an, stützen kann.

Gewiß habe ich selbst außerhalb des Konzils und im Konzil die Meinung vertreten, man solle unsern nichtkatholischen Brüdern den Weg zu einer echten Marien-Verehrung nicht erschweren durch Gebrauch relativ neuer Titel oder solcher Titel, die sie nicht gut verstehen können¹⁴. Auch das Ökumenismusdekret gibt die Anweisung, man solle den katholischen Glauben tiefer und richtiger darlegen, auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann (n. 11). Ich weiß aber auch, daß dieser Gesichtspunkt, so wichtig er ist, auf keinen Fall allein in Frage kommt. Es gibt noch viele andere Gründe, die den Hl. Vater zu seinem Schritt bewegen konnten. Diesen Schritt vorausgesetzt, gilt jetzt der Grundsatz, daß die Einheit auch Opfer, nicht der Wahrheit, wohl aber der persönlichen Meinung des einzelnen fordern kann. Und die Einheit ist jedes, auch des größten Opfers wert – wenn es nur mit dem Gewissen vereinbar ist –, wie uns die schmerzliche Zersplitterung der heutigen Christenheit eindrücklich zeigt.

Was die konkrete Bedeutung des Eingreifens des Papstes in diesen oder jenen Konzilstext angeht, so sei hier nur ein Fall berührt, der beklagt worden ist: die im Ökumenismusdekret angebrachte Änderung, wo es sich um die Schriftlesung unserer getrennten Brüder und deren Früchte handelt. Ursprünglich lautete der Text: „Bewegt vom Hl. Geist finden sie (die reformatorischen Christen) in der Hl. Schrift Gott, der zu ihnen in Christus spricht.“ Der Text wurde so geändert: „Unter Anrufung des Hl. Geistes suchen sie in der Hl. Schrift Gott, der in Christus gewissermaßen zu ihnen spricht.“¹⁵ Es tut mir aufrichtig leid, daß diese Änderung unsere nichtkatholischen Brüder so schmerzlich berührt hat. So viel kann ich aber aus genauer Kenntnis der Vorgänge versichern, daß hinter der Veränderung nicht nur

¹² Vgl. Bea, Die Einheit der Christen, S. 138 f.

¹³ Vgl. L'Osserv. Rom. 22. Nov. 1964, S. 2.

¹⁴ Vgl. Bea, Accord de la doctrine et de piété mariale avec l'esprit oecuménique, in: H. du Manoir, Maria, tome VII, Paris 1964, III–XIII; dessen deutsche Übersetzung in dieser Zschr. 174 (1964) 321–330.

¹⁵ Das im lateinischen Text stehende „quasi“ ist nicht einfach das „als ob“ der lateinischen Schulgrammatik, sondern hat, wie oft im biblischen, aber auch im klassischen Latein den Sinn: „gewissermaßen, sozusagen“. Man vergleiche z. B. „philosophia laudatarum artium quasi parens“; „aliquem philosophiae quasi heredem relinquere“. Das Sprechen Gottes zu uns in der Schrift ist ja nicht ein eigentliches „Sprechen“, sondern ein Sprechen in übertragenem Sinn.

keine verletzende Absicht steht, sondern im Text selber nichts Verletzendes ausgedrückt ist. Auch in seiner jetzigen Form leugnet das Dekret keineswegs die neutestamentliche Lehre – und könnte sie auch gar nicht leugnen –, daß die nichtkatholischen Brüder, wie jeder Getaufte im allgemeinen, unter der Leitung des Hl. Geistes stehen („von Hl. Geist bewegt werden“)¹⁶ und daß dies um so mehr der Fall ist bei einer so heiligen Handlung, wie es die Lesung des Wortes Gottes in der Hl. Schrift ist. Das Konzil spricht es an anderer Stelle klar aus, daß die Hl. Schrift das inspirierte Wort Gottes ist. Es ist also Gott selbst, der bei der Schriftlesung zum Menschen spricht¹⁷. Daher ist die vielfach gegebene Übersetzung des entsprechenden Passus des Dekretes, wonach die getrennten Brüder in der Hl. Schrift Gott suchen, „als ob er (Gott) zu ihnen in Christus spräche“, direkt falsch. Der Satz muß vielmehr lauten: „Unter Anrufung des Hl. Geistes suchen sie (die nichtkatholischen Christen) in der Hl. Schrift Gott, der in Christus gewissermaßen zu ihnen spricht.“ So beinhaltet die Textänderung keine Leugnung irgendeiner der genannten Wahrheiten. Sie will lediglich klarer die Intention des Textes unterstreichen, zunächst nur und ausschließlich die subjektive Einstellung der nichtkatholischen Brüder bei der Schriftlesung, nicht aber die objektive Wirkung dieser Schriftlesung darlegen. Die Bewertung der objektiven Wirkung folgt weiter unten, wo gesagt wird, daß nach dem katholischen Glauben dem authentischen Lehramt der Kirche bei der Erklärung und Verkündigung des geschriebenen Wortes Gottes eine besondere Rolle zukommt (n. 21). Dieser Satz gilt voll und ganz auch bei der Schriftlesung der Katholiken.

*

Wenn man alles übersieht und den Blick realistisch vor allem auf das Ganze richtet, dann darf und muß man, glaube ich, mit den ökumenischen Ergebnissen dieser Sitzungsperiode sehr zufrieden sein und Gott, dem Herrn der Kirche, dafür danken. Selbstverständlich bleiben auf dem Wege zur Einheit auch weiterhin noch große Hindernisse und turmhohe Schwierigkeiten. Schwierigkeiten sind aber kein Grund, daß die Brüder sich mißtrauisch voneinander abwenden. Vielmehr soll unsere brüderliche Liebe und die Liebe zur Einheit uns den Mut zum offenen Gespräch auch über schwierige Fragen geben. Daher müssen die bisherigen Kontakte fortgesetzt, ja noch weiter ausgebaut werden – was Gott sei Dank schon geplant ist und langsam auch schon in die Tat umgesetzt wird. Das Ökumenismusdekret stellt fest, daß das, was der Geist Gottes in der ökumenischen Bewegung der nichtkatholischen Brüder gewirkt hatte, für das Konzil selbst ein Ansporn gewesen ist, sich mit dem Anliegen der Einheit auseinanderzusetzen und den Katholiken Weisungen für die Teilnahme an der ökumenischen Arbeit zu erteilen (n. 1). In der

¹⁶ Das Ökumenismusdekret selbst erkennt völlig an, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche, neben dem Leben in der Gnade, neben den göttlichen Tugenden, auch „andere innere Gaben des Hl. Geistes“ geben kann (n. 3).

¹⁷ In der noch nicht verabschiedeten Konzilsvorlage über die göttliche Offenbarung heißt es: „In der Hl. Schrift begegnet der himmlische Vater liebevoll seinen Kindern und unterhält sich mit ihnen“ (Kap. VI).

gleichen Weise ist zu wünschen, daß das, was der Geist Gottes bisher im Konzil und durch das Konzil gewirkt hat, seinerseits zu einer Einladung und Aufforderung für unsere nichtkatholischen Brüder werde, die von Christus gewollte Einheit immer eifriger zu suchen und anzustreben. Das ist der Wunsch, den Papst Johannes XXIII. bei der Konzilsankündigung ausgesprochen hat und der auch immer wieder in den Berichten nichtkatholischer Berichterstatter über die letzte Sitzungsperiode ein freudiges Echo findet.

Am Schluß des Ökumenismusdekretes heißt es, das Konzil erkläre sich überzeugt, „daß dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi, die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt“. Diesem Bekenntnis der menschlichen Ohnmacht folgt aber sofort ein Akt des vollen Vertrauens auf Gott. Das Dekret fährt fort: „Darum setzt (das Konzil) seine Hoffnung gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Hl. Geistes. „Die Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist“ (n. 24).

Romano Guardini zum 80. Geburtstag

am 17. Februar 1965

Helmut Kuhn

Der Tag, an dem Romano Guardini in Verona geboren wurde, der 17. Februar 1885, schenkte uns einen großen Lehrer. Jetzt feiern wir seinen 80. Geburtstag und bringen dem verehrten Meister unsere Glückwünsche dar. Die Worte der Wertschätzung, der Dankbarkeit und der Huldigung, die uns dieser Tag eingibt, wollen nicht an dem gemessen werden, was er uns geschenkt hat – sie würden sonst teils armselig, teils überlaut erscheinen. Wann und wo immer er sprach oder sich im gedruckten Wort mitteilte, stets sprach und spricht er zu uns als ein von der Wahrheit, die er sucht, Ergriffener. Sein Werk ist eine einzige Einladung zum Nachdenken und Mitdenken. So täten wir ihm Unrecht, wenn wir an dem festlichen Tag anders als besonnen und nachdenklich zu ihm und von ihm reden wollten.

Zuerst denken wir der Geschichte seines Lebens nach. Er war noch ein Knabe, da er mit seinen Eltern nach Frankfurt am Main übersiedelte. Als Jüngling hat er sich für Deutschland entschieden, rückhaltlos; und doch hat diese Entscheidung

ihn nicht gehindert, ein treuer Sohn Italiens zu bleiben. Er, durch Geburt ein Bürger der hellen Mittelmeerwelt, hat für die karge Größe des altertümlichen Nordens, von grauen Meeren umbrandet, von Nebeln umwallt, dieselbe Sehnsuchtsliebe empfunden, die den Deutschen bei dem Gedanken an Italien überschleicht. So hat er als einer der ersten die Sammlung der ins Deutsche übertragenen altnordischen Dichtung und Prosa gewürdigt, die in den zwanziger Jahren unter dem Titel „Thule“ bei Eugen Diederichs erschien.

Der junge Romano begann sein Studium an der Universität München, als Schüler – seltsam genug – des Nationalökonomen Lujo Brentano. Er wußte noch nicht, wer er war. Dann kam die Stunde der Einkehr und der Berufung. Alles weitere folgte mit unausweichlicher Notwendigkeit. Auch dem Wunder eines innerlich komplexen, von geistiger Sensibilität vibrierenden, auf dem schmalen Grat der Affirmation über Abgründe des Zweifels hinwandelnden Lebens – auch ihm und gerade ihm kann etwas sehr Einfaches zugrunde liegen. Er hörte und gehorchte – lautet die Formel. Nach außen stellte sich das so dar: Studium der katholischen Theologie, entscheidende Studiensemester an der Universität von Tübingen 1906 bis 1908, Priesterweihe, Promotion und schließlich Habilitation in Bonn; dann das lebensbestimmende Ereignis, die Berufung im Jahre 1923 auf einen Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung“, der formell der Universität Breslau zugehörte, tatsächlich eine Lehrtätigkeit als ständiger Gast der Universität Berlin begründete. Ein Lehrstuhl mit einem noch undefinierten Lehrgebiet am Rande einer großen Universität – das war die schwierige Aufgabe, die der junge Professor bewältigen mußte. Er hatte sie gelöst, ehe er sich's versah. Die Jugend hörte auf ihn, und ihre Aufmerksamkeit, nicht seine amtliche Stellung, rückte ihn in die Mitte der Universität. Ich denke an Freunde und Studiengefährten dieser vergangenen Zeit – da war keiner von uns, der nicht bei Guardini hörte. Sein Leben hob sich damals mit schnellem Aufstieg in ein helles und freudiges Licht. Der erfolgreiche Dozent und Autor, überströmend von Gebefreudigkeit, nahm sich der Jugendbewegung an, die eine vielversprechende, aber auch äußerst gefährdete Generation mit sich riß; und durch ihn wurde Burg Rothenfels zu einer im glückhaften Augenblick gelungenen Vereinigung von Kultstätte und fröhlicher Wanderherberge. Das ungebärdige Freiheitsverlangen, das sich gegen die bürgerliche Gesellschaft der Alten aufbäumte, ward entschlackt und verwandelt durch Glaubensglut, und in den Meßfeiern von Rothenfels trat die deutsche liturgische Erneuerung den Weg an, der im II. Vatikanischen Konzil Ende und Erfüllung finden sollte. Guardini aber, als Persönlichkeit geprägt von der Erfahrung der Einsamkeit des Ich, als Denker vertraut mit dem Sinn menschlicher Beziehung, erfuhr das Glück der nicht nur gedachten und erhofften, sondern der verwirklichten Gemeinschaft.

Indessen wuchs und wuchs im Lande die böse Macht und schickte sich an, das politisch-erzieherische Werk Guardinis wie auch alle verwandten Hoffnungen,

Pläne und Ansätze zu vernichten. Das Volk, besiegt, verarmt und gedemütigt, hörte auf die lauten Ratgeber, welche es überredeten, die Demut zusammen mit der Menschlichkeit in Verachtung von sich zu werfen. Die Bitterkeit, die vereinsamt, schlug in den Rausch der Volksgemeinschaft um. Als das Hakenkreuzbanner über Deutschland flatterte, war kein Raum mehr für Guardini – weder für den akademischen Lehrer noch für den Prediger, Schriftsteller und priesterlichen Herbergsvater. Sein Lehrstuhl wurde kurzerhand eingezogen, und er selbst begab sich in das innere Exil. Nach dem Zusammenbruch von 1945 berief ihn erst die Universität Tübingen und bald darauf München in ein dem Berliner Lehrstuhl nachgebildetes Lehramt. So ward ihm und uns noch einmal das Geschenk zuteil, daß eine Jugend auf ihn wartete und sich um ihn scharte, diesmal, dem Fortschritt der Jahre entsprechend, nicht so dicht um ihn gedrängt, doch dafür in noch viel größerer Zahl. Eine zweite große Zeit in der Laufbahn des Lehrers und Predigers hob an, und erst ganz kürzlich hat sich der Staatsminister dazu entschließen können, den Bitten Guardinis um Emeritierung nachzugeben.

Das schriftstellerische Werk Guardinis, nach Hunderten von Titeln zählend, in die Sprachen der nahen und fernen Welt übersetzt, ist wie in konzentrischen Ringen aufgebaut. Im innersten Kreis die Bücher des kontemplativen Lebens, des Gebets und des Glaubens, der Schriftauslegung und der liturgischen Handlung, der theologischen und philosophischen Besinnung. Und in diese Gruppe gehört das über die ganze Welt verbreitete Buch „Der Herr“. Um den Innenraum der Kontemplation legen sich als zweite Sphäre die Schriften der Zuwendung zur Welt und ihren Nöten – zu den Problemen der Erziehung und der Universität, der politischen und persönlichen Lebensgestaltung unter den Bedingungen der Gegenwart und der herausziehenden Zukunft. Hier finden sich auch Erklärungen zu konkreten und drängenden Fragen, wie sie dem geschichtlichen Augenblick entspringen, zu dem deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und den Sinn des Attentats vom 20. Juli 1944 oder zur Frage der Sühnung der unter Hitler begangenen Verbrechen. Schließlich folgen, als dritter Ring, die Bücher der Interpretation. Durch seine Interpretationen hat Guardini zuerst seinen großen Erfolg als akademischer Lehrer und Schriftsteller errungen. Plato, Augustin, Bonaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Dostojewskij, Rilke sind durch ihn für seine Hörer und Leser neu zum Sprechen gebracht worden. Diese Werke sind nicht als Beiträge zur historischen Biographik oder zur Ideengeschichte gedacht. Der Autor verzichtet fast überall auf Auseinandersetzung mit der geistesgeschichtlichen Literatur, obwohl es ihm an lebendigen Beziehungen zu ihr nicht fehlt. Wohl läßt er sich tief in das Denken und Dichten der von ihm behandelten großen Gestalten ein. Ihre geschichtliche Realität bleibt unangetastet. Niemals werden sie ihm zu bloßen Illustrationen von allgemeinen Sätzen. Aber die Bedeutung, die er aus seinem Umgang mit ihnen gewinnt und über die er berichtet, geht über sie, über jeden einzelnen von ihnen, hinaus. Sie alle werden zu Gehör gebracht als Zeugen der religiösen,

philosophischen und künstlerischen Wahrheit, die in der abendländischen Tradition lebt und die ihr aus zwei schon in der frühchristlichen Kirche vereinten Quellen immer neu zuströmt – aus griechisch-römischer Weisheit und aus biblischer Überlieferung. Solche Pflege der Tradition ist dankbare Hinnahme und Kritik zugleich. Doch die Dankbarkeit überwiegt die Kritik. Das sorgsame Hinhören auf die verschleierte Stimme der Wahrheit, das Heimholen verstreuter Schätze – darin besteht die Kunst, mit der uns Guardini zuerst bezauberte. Das kritische Moment tritt dann besonders bei der Auslegung der modernen Autoren hervor. Die Ehrfurcht vor der Wahrheit ist größer als die vor ihren menschlichen Verkündern. Nicht als solche liebt Guardini die Geschichte – ihre Zerstörungskraft flößt ihm vielmehr Grauen ein –, sondern sofern sie als Wahrheit in uns lebt. Er hat sich durch den „Historismus“, will sagen, das intellektuelle Leiden an der Geschichtlichkeit, nicht beirren lassen. Getreu der klassischen Tradition des Abendlands wurde er ein Denker des Werdens und der Zeit nur, sofern er zuerst ein Denker des Seins und der Ewigkeit war und geblieben ist.

Der Theologe schreibt für den Theologen, der Philosoph für Philosophen, der Fachmann in Literaturgeschichte für seine Kollegen; die Erkenntnis ist als fachgegliederte Forschung organisiert, jeder arbeitet in seinem Gebiet mit der Sicherheit, die ihm seine fachlich anerkannte Kompetenz verleiht – und alle sind in Gefahr, ihren Gegenstand zu verlieren. Guardini ist Theologe und Philosoph, dazu ein gelehrter Kenner der Geistesgeschichte, mit dem sich nur wenige an Breite und Tiefe des Wissens messen können. Aber aus der Sicherheit, die sich auf zünftige Zuständigkeit in diesem oder jenem Fach beruft, ist er herausgetreten. Er tat diesen Schritt in die Freiheit wahrlich nicht, um der Strenge der Fachmaßstäbe zu entgehen – er hat sich mit unerbittlicher Strenge seine eigene Gedankendisziplin auferlegt –, sondern um als Denkender zu allen Denkwilligen zu sprechen. Zusammen mit der Freiheit vom akademischen Fach erwarb er sich die Freiheit von dem lange Zeit hermetisch in sich abgeschlossenen inner-katholischen Raum. Er denkt und spricht als katholischer Christ, und sein Katholizismus läßt keine jener gefälligen Abstriche zu, die eine sich aufgeklärt nennende Gesellschaft ihm gern abnötigt. Er ist der Glaube ganz und unverkürzt. Aber gerade diese Unerschüttertheit seines Standortes macht es Guardini möglich, nein, zwingt ihn dazu, alle anzureden. Er muß den großen Anspruch, der in dem Wort „Katholisch“ (gleich „allgemein“) liegt, durch die Offenheit für alle bezeugen. Soweit das in der Macht des Sprechers oder Schreibers liegt, soll und darf keiner vom Hören oder von der Lektüre ausgeschlossen sein. Schlichte Eindringlichkeit ist der Grundzug seiner mündlichen und schriftlichen Prosa. Die blendende Antithese, die hallende Periode, das geschliffene Oxymoron – alles, was die Rede zum Funkeln bringt, gibt er dahin um der Geradheit der Aussage willen, die die Dinge zeigt wie sie sind. Für seine Sprache gilt der Wahlspruch des Kardinals Newman: *Cor ad cor loquitur*

(„das Herz spricht zum Herzen“). So kommt das schier Unglaubliche zustande: die intime Öffentlichkeit des Wortes, das nicht bloß alle, sondern jeden anredet.

Der doppelte Durchbruch in die Freiheit des Geistes – aus dem katholischen Abseits und den umzirkten Feldern der Fachwissenschaftlichkeit – konnte nicht Sache eines einzelnen sein. Guardini fand Mitstreiter. Er gehört zu einer Generation, die sich mitten im satten Behagen der Vorkriegsjahre und dann während des ersten Weltkrieges heimlich rüstete, um in den zwanziger Jahren kampfesfroh auf den Plan zu treten. Damals wurde der geistige Raum geweitet, in dem wir noch heute atmen. Die Namen, die in jenen Jahren einen Klang gewannen, sind uns jetzt noch geläufig. Guardini ist einer der noch gegenwärtigen Begründer unserer Gegenwart. Dennoch hob er sich frühzeitig als anders von den verwandten Geistern ab, und diese seine Andersheit steht uns in unseren Tagen noch deutlicher vor Augen.

Drei Wesenszüge unterscheiden ihn. In den zwanziger Jahren herrschte die Lebensphilosophie, die das Lebendige und Konkrete gegen das Mechanische und Abstrakte ausspielte. Auch Guardini sprach und spricht gern von „Leben“ als einer ursprünglichen Kraft, und er ist befeuert von dem Willen, das Konkrete des Wirklichen zu erfassen. Das philosophische Buch, durch das Guardini zuerst etwas von der ihn leitenden Idee verriet, „Der Gegensatz“ (1925) trägt den bezeichnenden Untertitel „Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten“. Aber er war nie ein „Lebensphilosoph“ im Sinne jener Metaphysik, die, unter Berufung auf Bergson und Nietzsche, in der Lebenskraft ein höchstes Prinzip erkennt. Ähnlich darin Martin Buber, war und ist er ein Philosoph des seine natürliche Lebendigkeit übersteigenden Lebens, will sagen, ein Philosoph der Transzendenz. Das Lebendige liebt und ehrt er, weil es von dem lebendigen Gott stammt. Das Individuum, als verantwortliche Person in liebender Untertänigkeit hingewendet zu dem personalen, in sich lebendigen und daher trinitarisch zu denkenden Gott – das ist die Achse in Guardinis Sinnen und Denken.

Das deutsche Philosophieren in der Zwischenkriegszeit verstand sich selbst als die Besinnung des in seiner Sicherheit erschütterten Menschen. Es ließ sich von Kierkegaard ergreifen und entwickelte, seinen Spuren folgend, eine Philosophie der Krise. In seiner Verzweiflung vor der Sinnlosigkeit des Daseins wird der Mensch von der Angst des Nichts gepackt – und dann, in dieser Not, entdeckt er sich selbst, das existierende Ich. Aus solchem Krisidenken entstand die Existenzphilosophie. Nun ist auch Guardini nichts weniger als ein beruhigter Denker. Aber selbst als der Existentialismus, der heute verblichen wirkt, noch an der Tagesordnung war, wurde er – und darin sehen wir den zweiten unterscheidenden Zug – kein Existenzphilosoph. Er ist vertraut mit der Tiefe, in die das Krisidenken vorstoßen will. Aber die dramatische und allzuoft melodramatische Zuspitzung der existentialistischen Gedankenentwicklung blieb ihm fremd. Die lauten Worte und die grellen Farbtöne sind unverträglich mit der stillen Eindringlichkeit seiner Rede. Ihn leitete ein Herrenwort aus dem Matthäusevangelium (10, 39), das die

Tiefe des Geheimnisses der heilsamen Gefährdung und der rettenden Umkehr behutsamer auslotet: „Wer sein Leben zu erhalten sucht, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es erhalten.“ Dieses Wort, zunächst wohl gemünzt auf das Martyrium, erschloß ihm seinen Tiefsinn durch Nachdenken über das griechische Wort für Leben, das *psyche* lautet und zugleich „Seele“ bedeutet. Was heißt „denkerisch leben?“ Vielleicht treffen wir Guardinis Meinung, wenn wir, auf ihn selbst blickend, antworten: aus Sorge um die Seele denkend die Seele aufs Spiel setzen.

Noch ein dritter Zug unterscheidet Guardini von der Mehrheit der Wortführer des deutschen Geistes. Das Denken, das um das erregende Krisenerlebnis kreiste, war wie benommen von dem Drama des Umschlags von Zweifel und Verzweiflung zu leidenschaftlicher Gewißheit. Aus Liebe zur Wahrheit verachtete es die Vernunft. Die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft wurde als die „hartnäckigste Widersacherin des Denkens“ denunziert¹. Diesem Irrationalismus mit seiner Furcht vor Allgemeinbegriffen hat Guardini niemals gehuldigt. Wohl belebt ihn ein waches Bewußtsein von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Doch geleitet vom Prinzip des Gegensatzes weiß er, das diskursive Vermögen mit dem Vermögen der geistigen Anschauung in ein Verhältnis der Ergänzung und des Gleichgewichts zu setzen. Das Verständnis dieser Polarität ermöglicht ihm weiterhin die Unterscheidung zwischen dem Irrationalen und dem Supra-rationalen, wie auch zwischen Wissen und Glauben. Diese zweite Unterscheidung freilich versteht Guardini nicht in thomistischer Weise als feste Grenze, die das natürliche von dem übernatürlichen Licht trennt. Durch Anlage und Wahl gehört er der augustinischen Tradition an. So geht es ihm mehr um die lebendige Einheit der geistig-geistlichen Person als um die scharfe Trennung ihrer Vermögen. Als Glaubender weiß er vom Glauben als einer Gewißheit, die den Intellekt sucht und von ihm erleuchtet werden will. Und als Denkender findet er im hellen Licht des Intellekts die dunkle Unruhe des Nichtwissens, die ihn über den Intellekt hinaus zum Glauben treibt. Die Vernunft, die ihre Grenzen vergißt, wird unvernünftig. Doch in ihrer Integrität bewahrt gibt sie uns ein Maß an die Hand. Dieses Maß erlaubt es dem Denker, das Große groß, das Kleine klein und jegliches Ding nach den Maßen seines Wesens und seiner Würde zu sehen. Wenn wir nun Guardini als den Denker des Maßes verstehen, dann fassen wir jene drei ihn unterscheidenden Wesenszüge in einem Begriff zusammen. Das Maß kann nicht zwischen Gegensätzen gefunden werden, die sich gegenseitig relativieren, sondern nur jenseits von ihnen: der Denker des Maßes muß auch Denker der Transzendenz sein. Ferner: angesichts der äußersten Bedrohung muß das Maß ergriffen werden. Aber ausgesprochen werden kann es nur in Gelassenheit, und die ihm gemäße Sprache ist die Philosophie der Wiedergeburt, nicht das Drama der Krise und die Konfrontation mit dem Nichts. Und

¹ M. Heidegger, Schlußsatz des aus den Jahren 1936–1940 stammenden Aufsatzes: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“. Holzwege (Frankfurt a. M. 1950) 247.

schließlich: die heile Vernunft – besser noch, die ihrer Heilung entgegenreifende Vernunft spendet das Licht, in dem der Hellsichtige das Maß wahrnehmen und anderen zeigen kann. In diesem Sinn möchten wir das Werk Guardinis maßgebend nennen; und dieser seiner Eigenschaft wegen glauben wir, daß es über seinen faktischen Abschluß und seine gegenwärtige Wirkung hinaus in die Zukunft zu wachsen bestimmt ist.

Das Denken Guardinis ist philosophisch, weil es eine sinnvolle Verbindung herstellt zwischen der konkreten, hier und jetzt erlebten Welt und der Transzendenz. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß der Philosoph Guardini sich an einen Ort gestellt weiß, in dem jene Verbindung von Weltlichkeit und Göttlichkeit geschichtlich-gesellschaftliche Realität wird – und dieser Ort heißt Kirche. Deswegen ist für ihn die Kirche nicht ein Gegenstand unter andern Gegenständen seines Nachdenkens: sie ist der all-umfassende Rahmen. In seiner nüchternen, unschwärmerischen Art hat er ein scharfes Auge für das Menschliche aller menschlichen Einrichtungen, auch der Kirche. Doch ist sie ihm mehr als eine menschliche Einrichtung. Er verehrt in ihr die sakramentale Gegenwart ihres Herren, die Folge und, wenn man so sagen darf, Fortsetzung Seiner Fleischwerdung, den mystischen Leib Christi. Im Jahre 1922 erschien sein Buch „Vom Sinn der Kirche“, und da findet sich das Wort von der Kirche, die „in den Seelen erwacht“. Jetzt, im Jahre 1965, sehen wir dem Erscheinen seines neuen Buches entgegen, betitelt: „Die Kirche des Herren“. Die Linie, die das frühe mit dem späten Buch verbindet, ist wie ein Bogen, der sein schriftstellerisches Werk überwölbt. Das eine Buch kündigte eine Erneuerungsbewegung an, das andere ist verfaßt im Blick auf deren gegenwärtige Frucht, das II. Vatikanische Konzil. Wenn wir aber von der Kirche als dem Rahmenthema sprechen, engen wir die Bedeutung von Guardinis Werk nicht etwa auf das Kirchliche ein. Zu den von Guardini befürworteten und verwirklichten Neuerungen gehört auch die Rückkehr zu einer alten Form der Meßfeier: der zelebrierende Priester wendet sich, hinter dem Altar stehend, dem Volke zu. Die Zuwendung zum Volk hat außer dem unmittelbar liturgischen einen symbolischen Sinn. Die Kirche wendet sich dem Menschevolk zu, der Welt, die Gott so geliebt hat, daß er seinen Sohn für sie hingab. Nicht nur muß die Kirche die Welt an ihrer Wahrheit teilnehmen lassen – sie muß mit-sorgend und -leidend an der Welt teilnehmen. Als ein großer Lehrer gilt uns Guardini vor allem, weil er diese Erkenntnis für unsere Zeit erneuert, denkend entfaltet und vorgelebt hat.

Kirche im Wandel

Karl Rahner SJ

Es kann nicht bestritten werden: das Zweite Vatikanische Konzil, seine Verhandlungen und Diskussionen, die Meinungsverschiedenheiten, die offen zutage traten, die Presseberichte, die davon berichteten und sie aufbauschen, die Existenz von Richtungen und Parteien, die dabei offenbar wurden, das Ringen nach verschiedenen Seiten um Entscheidungen, die Änderungen in Liturgie und Recht, die schon beschlossen wurden – alle diese Erfahrungen haben in vielen Kreisen der katholischen Christen bis weit in den Klerus hinein eine tiefe Verwunderung, Beunruhigung und Bestürzung hervorgerufen. Das Wort, das man einem konservativen Kardinal andichtete, er möchte noch katholisch sterben, ist nur ein kleines, bizarres Symptom dafür. Während andere katholische Christen das Konzil und seine Arbeit enthusiastisch als die schon längst erwartete und fast schon überfällige apertura, als Öffnung der Fenster der Kirche, um frische Luft hereinzulassen, als Umbau der alten Festung mit kleinen Fensterschlitz zu einem ebenso festen Haus mit weiten Glaswänden, in die die Welt hineinscheint, begrüßten und höchstens noch fanden, Tempo und Ergebnis seien noch viel zu bescheiden, haben jene anderen den Eindruck, tief beunruhigt sein zu müssen.

Ihr bisheriges Kirchnerlebnis hatte die Kirche gesehen als den unerschütterlichen Turm in der Brandung der Zeit – *stat crux dum volvitur orbis* –, als die einzige Macht mit dem Mut zu unveränderlichen Prinzipien, als die Verkünderin des ewigen, granitenen Dogmas, des bleibenden Naturrechtes, der ehrwürdigen diskussionslos gelebten Tradition, des eindeutigen Ja und Nein, der klaren Grundsätze, die immer schon bekannt sind und nur furchtlos angewendet werden müssen, ob es der Welt gefällt oder nicht, so daß diesen Menschen der Kirche die unerschütterliche Unveränderlichkeit der Kirche in Lehre und Leben gerade als das eine entscheidende Charakteristikum der katholischen Kirche sowohl gegenüber anderen christlichen Bekenntnissen als auch gegenüber dem Geist der Zeit überhaupt erschien. Und jetzt haben sie den Eindruck, daß man über alles und jedes diskutiere, alles in Frage stelle, daß alles ins Rutschen komme, daß ihre eigene, vielleicht schwer erkaufte und teuer bezahlte eiserne Anhänglichkeit an die Lehre und vor allem an die überlieferte Praxis der Kirche bis in die kleinsten Konkretheiten des religiösen und profanen Lebensstiles hinein von der Kirche und ihren führenden Repräsentanten desavouiert und fast geringgeschätzt werde. Das bittere Gefühl, von der Kirche im Stich gelassen zu werden, vor der Welt der Nichtkatholiken blamiert dazustehen, „die es immer schon gewußt haben“. Anfechtung im Glauben,

Mißtrauen gegenüber der Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit der kirchlichen Autoritäten sind die Folgen solcher „Konzilserfahrungen“, wie sie faktisch – daran kann kein Zweifel bestehen – mit Recht oder Unrecht von vielen Katholiken gemacht wurden.

Wir brauchen diese Situation jetzt zu Beginn unserer Überlegungen noch nicht mit Einzelbeispielen an Fragen oder Vorgängen zu beleben, aus denen diese Ratlosigkeit erwächst, da wir, soweit nötig und möglich, bei der Stellungnahme zu dieser Situation darauf einzugehen haben. Die gemeinte Situation dürfte auch so schon verständlich sein. Sie ist die Situation des kirchlich Konservativen vor der Erfahrung tiefgreifender Wandlungen in der Kirche, wobei mit dem Wort „konservativ“ grundsätzlich etwas durchaus Positives gemeint ist, weil es auch den Mut zur Kontinuität, zu eindeutigen Prinzipien, zur Distanz gegenüber ephemeren Moden, zur Treue zum Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt, zur Achtung vor der Tradition, vor dem Gewachsenen, vor der Weisheit und Erfahrung der Vorfahren einschließt.

Was ist zu dieser Situation zu sagen? Was hat das Konzil in dieser Hinsicht gelehrt, entschieden, getan und was nicht gelehrt, nicht entschieden, nicht getan? Was ist zu Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit der Kirche in Lehre und christlicher Sitte und Leben zu sagen? Das ist die Frage, die uns hier beschäftigen soll. Dabei handelt es sich nicht um jenen vielseitigen Wandel der Kirche, der in der Kirchengeschichte als Hauptthema beschrieben wird, also um jenen Wandel, der mit dem Eingefügtsein der Kirche in ein Gesamt von geschichtsbildenden Mächten (Staat, Kultur) an sich schon gegeben, der Kirche einfach aufgezwungen ist, sondern um den Wandel, den sie selbst aktiv in ihrem Recht und ihrer Lehre vornimmt, in dem sie sich selbst verändert, nicht nur verändert wird (wenn natürlich auch diese beiden Veränderungen Interferenzphänomene aufweisen).

Um in der Unübersichtlichkeit und Komplexheit der Frage weiter- und hindurchzukommen und um einen Leitfaden für unsere Überlegungen zu finden, ist zunächst eine Unterscheidung zu machen, obwohl wir uns bewußt sein müssen, daß zwischen dem Unterschiedenen mannigfaltige Zusammenhänge kompliziertester Art bestehen. Wir meinen die Unterscheidung zwischen kirchlich verpflichtender, im schärfsten Fall dogmatisch definierter Lehre der Kirche einerseits und dem Kirchenrecht und der kirchlichen Lebenspraxis andererseits. Setzen wir diese Unterscheidung einmal als gegeben und wichtig und in ihrem Sinn verstanden voraus. Sie wird aus dem gleich zu Sagenden sich von selbst ergeben und als in ihrer Berechtigung und Tiefe notwendig verständlich werden.

WANDEL IM RECHT DER KIRCHE

Diese Unterscheidung also vorausgesetzt, fragen wir zunächst: was ist zu sagen zur Frage von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit des kirchlichen Rechtes und

des damit zusammenhängenden katholischen Lebensstiles (wenn wir einmal all das so bezeichnen dürfen, was von Praxis, Spielregeln, Verhaltensweisen im kirchlichen und christlich profanen Leben für einen Katholiken durch Erziehung, kirchlichen Komment eben „gilt“ oder bisher „galt“ und was ja unter Umständen über die strengen Rechtsnormen hinausgeht, gewissermaßen deren alltägliche Konkretheit, deren praktische „Ausführung“ ist)? Was hier für unser Problem konkret mit Kirchenrecht gemeint ist, ist bekannt. Ich zähle nur der Anschaulichkeit halber, willkürlich auswählend, ein paar Beispiele auf ohne jede Systematik und Ordnung nach Bedeutsamkeit: das Freitagsgebot, das Fastengebot, die Norm der eucharistischen Nüchternheit, das Gesetz über die im Normalfall allein gültige Form eines Eheabschlusses für den katholischen Christen, seine Verpflichtung zur jährlichen Beichte und zur Osterkommunion, das Gebot der Erdbestattung der Toten, das eventuelle Verbot, Anhänger bestimmter politischer Parteien zu sein, das Indexgesetz über verbotene Bücher, Normen über das Verhalten gegenüber nichtkatholischen Christen bei ökumenischer Arbeit, Normen hinsichtlich der Mischehe, liturgische Gesetze, Regelungen hinsichtlich kirchlicher Abgaben („Kirchensteuer“), Normen bei kirchlichen Eheprozessen. Solcher kirchlicher Gesetze gibt es sehr viele, und sie greifen auch tief in das Leben des Laien ein.

Was ist ihnen gegenüber hinsichtlich des Wandels und der Unwandelbarkeit der Kirche zu sagen?

Zunächst ist der Unterschied und der Zusammenhang zwischen göttlichem Recht und positivem kirchlichen Recht zu bedenken. Das erste ist unwandelbar, sei es, weil es Recht ist, das aus dem absoluten unwandelbaren Wesen Gottes und des Menschen erfließt, sei es, weil es Recht ist, das die Offenbarung Gottes als göttlicher Wille für die ganze christliche Heilszeit und Kirche verkündigt; das zweite ist grundsätzlich wandelbar und ist von der Kirche zu wandeln, wenn es neue geschichtliche Situation erfordert. Mag dieser Unterschied dem Durchschnittschristen ohne tiefere theologische Bildung nicht immer sehr deutlich bewußt gewesen sein, er ist der Theologie immer deutlich gewesen, und der Christ darf sich deshalb nicht wundern, daß er in der Praxis der Kirche eine Rolle spielt. Wir können hier freilich jetzt nicht hinsichtlich einzelner kirchlicher Rechtsnormen begründen, daß und warum diese unveränderlichen göttlichen Rechtes sind, jene nur wandelbaren kirchlichen Rechtes.

Aber das allgemein Grundsätzliche leuchtet leicht ein: daß eine Ehe zwischen Geschwistern heute ungültig ist unabhängig vom Willen der Kirche, daß eine gültig vollzogene Ehe zwischen Getauften unauflöslich ist und die Kirche keine Macht hat, daran etwas zu ändern, daß die Kirche die Siebenzahl der Sakramente nicht abschaffen, die letzten Verfassungsstrukturen der Kirche selbst nicht ändern kann, solche und ähnliche Gesetze sind auf eine der beiden angedeuteten Arten göttlichen und unveränderlichen Rechtes. Und kein Bischof auf dem Konzil hat das jemals in Zweifel gezogen. Es mag in einem bestimmten Einzelfall zweifelhaft

sein, ob eine konkrete Norm göttlich unwandelbaren oder wandelbaren menschlichen Rechtes sei (etwa ob ein Stiefsohn nach dem Tod seines Vaters die zweite Frau seines Vaters „an sich“, von einem kirchlichen Gesetz abgesehen, gültig heiraten könne). Aber das ändert nichts am Grundsätzlichen: es gibt unwandelbares, göttliches Gesetz in der Kirche, und die Kirche ist sich in ihrem klaren und ungetrübten Glaubensbewußtsein hinsichtlich des Ganzen solcher grundlegender Gesetze auch immer bewußt gewesen. Und es ist einfach nur schlechte theologische Bildung und Voreiligkeit, wollte ein Christ meinen, weil die Kirche ein kirchlich wandelbares positives Gesetz ändern könne oder geändert habe, sei sie auch in der Lage oder verpflichtet, ein Gesetz zu ändern, das sie als göttlich unwandelbares weiß, bloß weil es eine gewisse sachliche Affinität mit dem wandelbaren kirchlichen Gesetz hat. Wenn die Kirche z. B. gewisse bisher trennende Ehehindernisse bloß kirchlichen Rechtes abschaffen kann, wenn sie dies bei der veränderten Situation von heute geraten hält, dann folgt daraus noch gar nicht, daß sie darum schon jedwede ungültige Ehe sanieren und sanktionieren könne, wenn sie nur etwas großzügiger und verständnisvoller wäre.

Aber es gibt auch wandelbares positives kirchliches Recht. Es wird wohl sogar „quantitativ“ den größeren Teil der für einen katholischen Christen verpflichtenden Rechtsnormen ausmachen. Wir können natürlich hier nun nicht auf die Frage näher eingehen, warum die Kirche Recht und Pflicht hat, nicht nur die Normen göttlich unwandelbaren Rechtes zu verkündigen und einzuschärfen und ihre Beobachtung zu überwachen, sondern darüber hinaus auch von sich aus positive Rechtsnormen zu setzen und ihre Beobachtung dem Christen zur Pflicht zu machen, obwohl sie erlassen werden mit dem Bewußtsein, daß sie nicht notwendig ewig gelten, sondern auch abgeändert, ja abgeschafft werden können. Wir sagen dazu nur, daß Christus seiner Kirche eine solche Vollmacht und Pflicht gegeben hat, weil sonst ein kirchliches Gemeinschaftsleben und eine konkrete Hirtensorge der Kirche für das Heil des einzelnen gar nicht möglich wären. Und es sei gleich noch angemerkt, daß auch, solange ein solches kirchliches Gesetz besteht, der Charakter der Verpflichtung, die Möglichkeit eines Entschuldigtseins und einer Dispens von ihm, die Möglichkeit einer Diskussion über seine Zweckmäßigkeit oder Veränderungsbedürftigkeit, die Möglichkeit, sich im konkreten Fall daran nicht gebunden zu wissen, ganz anderer Art sind als bei einem unveränderlichen göttlichen Gebot. Auf jeden Fall aber: es bestehen solche wandelbaren kirchlichen Gesetze, die Theologie der Kirche war sich dessen immer bewußt und hat sich mit Erfolg immer bemüht, die Grenzen zwischen göttlichen und kirchlichen Gesetzen klar zu ziehen und im Bewußtsein zu erhalten. Daß der Eheabschluß vor dem Priester für den Katholiken im Normalfall zur Gültigkeit der Ehe notwendig ist, daß im Normalfall eine Feuerbestattung unerlaubt ist, daß man vor Empfang der normalen Kommunion nüchtern sein müsse, daß bei einer Mischehe auch der nicht-katholische Ehepartner die katholische Kindererziehung versprechen müsse, daß

man bei Vorliegen schwerer Schuld innerhalb eines Jahres zum Bußsakrament hinzutreten habe, daß man jeden Sonntag an der Eucharistiefeier teilnehmen müsse, daß man ohne besondere Erlaubnis ein indiziertes Buch nicht lesen dürfe, auch wenn es keine Gefahr für den eigenen Glauben oder die eigene Sittlichkeit bedeutet, daß man am Freitag kein Fleisch essen dürfe, daß man ohne besondere Dispens keine Ehe mit einem Nichtgetauften oder Verwandten dritten Grades eingehen dürfe, all das sind (oder waren) nicht nur Normen sehr verschiedenen Gewichtes und darum auch sehr verschiedenen Grades der Verpflichtung, der Entschuldigung und Dispensmöglichkeit, sondern sie sind samt und sonders positiv kirchlichen, also grundsätzlich wandelbaren Rechtes. Darüber war sich die Kirche immer im klaren. Daran ändert sich nichts, wenn ein einzelner Christ dies nicht weiß, sondern eine solche Norm zu den unwandelbaren Prinzipien seines Lebens zählt und sich dann wundert, wenn die Kirche solche Normen ändert.

Wenn die Kirche solche Gesetze ändert, sich darin wandelt, wandelt sie sich nur innerhalb der Unwandelbarkeit eines grundlegenden Prinzipes, nämlich, daß sie das Recht und die Pflicht hat, wandelbare Normen zum geistlichen Heil ihrer Glieder zu schaffen. Natürlich satzt und ändert die Kirche solche wandelbaren Normen nicht nach Laune und Willkür. Und die Berechtigung, Angezeigtheit oder Unangezeigtheit solchen Wandels ist bei den verschiedenen Gesetzen sehr verschieden. Sie hätte z. B. schon lange in Japan die Kniebeuge vor dem Allerheiligsten entsprechend dem japanischen Empfinden zugunsten einer tiefen Verbeugung oder die Verwendung des Speichels bei der Taufe abschaffen sollen, wie sie es jetzt getan hat. Sie wird aber wohl kaum einmal die Verpflichtung zur Beichte innerhalb eines Jahres bei Vorliegen schwerer Schuld wieder abschaffen, obwohl diese Verpflichtung als allgemeine erst seit 1215 besteht; denn solche positiven Kirchengebote sind bei all ihrer grundsätzlichen Wandelbarkeit doch letztlich Konkretisationen, Anwendungen, Ausführungsbestimmungen, Verdeutlichungen der unwandelbaren Normen des Evangeliums. Positive Kirchengesetze menschlichen Rechtes haben eben zu den Gesetzen göttlichen Rechtes eine sehr verschiedene Nähe oder Distanz und darum ist auch Möglichkeit und Tempo ihres Wandels mit Recht sehr unterschiedlich.

Solcher Wandel, so legitim er ist und so sehr er von vornherein in der kirchlichen Gesetzgebung einkalkuliert war, kann natürlich in der Praxis des kirchlichen Lebens und vor allem bei den Laien zu Beunruhigung und Unsicherheit führen. Auch hinter einem kirchlichen Gesetz steht insofern die Autorität des heiligen Gottes, als er die Kirche zu solcher Gesetzgebung autorisiert hat. Aber sie steht darum auch anders hinter solchen Gesetzen als hinter den Geboten Gottes, die unmittelbar und zwingend aus der natürlichen oder übernatürlichen Wesenswirklichkeit erfließen, die Gott selbst geschaffen hat, und die somit gesetzt wurden, indem diese Wirklichkeiten von Gott selbst unmittelbar gesetzt wurden. Aber in der durchschnittlichen Praxis des Lebens ist sich der Christ dieses radikalen Unterschiedes

oft nicht deutlich bewußt. Darum empfindet er eine Änderung solcher kirchlichen Gebote fast so, als ob Gott oder das bleibende Wesen der Kirche sich geändert hätten und so auf beide kein Verlaß mehr sei. Er wird unsicher. Es kann für ihn sehr enttäuschend sein, wenn er vielleicht unter großen sittlichen Anstrengungen und persönlichen Opfern ein solches Gesetz beobachtet hat (etwa das der Erdbestattung) und jetzt plötzlich sehen muß, daß es – wenn man so sagen darf – jetzt plötzlich auch „billiger“ geht. Hier hilft nur Geduld und Verständnis dafür, daß auch die Kirche notwendig und pflichtgemäß sich unter das Gesetz der Geschichte beugen muß: was gestern gut war, muß es nicht auch heute sein; neue Zeiten, deren Heraufkommen und Art nicht im Belieben der Kirche stehen, verlangen von der Kirche ein anderes Handeln als in vergangenen Zeiten.

Solche Anpassungen sind notwendig, sie können nicht einfach immer den einzelnen und kleineren Sprengeln der Kirche überlassen werden; dabei kann es sein, daß eine Änderung, die allgemein getroffen werden muß, hier dringend nötig, ja fast schon überfällig ist, dort aber weniger notwendig ist und sogar zur Störung oder zum Verschwinden noch nützlicher und bewährter Institutionen des traditionellen Lebensstiles führt. Eine Abendmesse z. B. kann in einer Großstadt gebietsweise Forderung wacher Pastoral sein, in einem Dorf aber die Frömmigkeit echter traditionsgebundener Art eher nachteilig beeinflussen, und doch muß vielleicht eine gemeinsame Regelung getroffen werden. Es darf auch nicht übersehen werden, daß auch in der Kirche Menschengruppen uhrzeitlich koexistieren, die soziologisch, geistesgeschichtlich, kulturell ganz verschiedenen Epochen angehören, und doch muß für alle dieselbe Regelung getroffen werden. Man kann z. B. in einem neuen Industrieort nur eine Kirche für alle bauen, und doch muß sie besucht werden von den Menschen heterogensten künstlerischen Empfindens, so daß dem einen vielleicht ein Kruzifix als Blasphemie vorkommt, das dem anderen als der echtste Ausdruck seines religiösen Empfindens erscheint.

In früheren Epochen der Kirche konnten solche Wandlungen in Recht und christlichem Lebensstil so langsam vor sich gehen, daß der einzelne sie bei der Kürze seiner Lebenszeit kaum bemerkte oder sie jedenfalls nicht schockierend wirkten. Heute hat sich das Tempo der profanen Geschichte in allen ihren Dimensionen so beschleunigt und hat das Ausmaß der geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Änderungen so zugenommen, daß die Kirche gar nicht anders kann als ihrer Pflicht, jeder Zeit zu entsprechen, dadurch gerecht zu werden, daß sie Tempo und Ausmaß ihres eigenen Wandels in ihrem Wandelbaren beschleunigt und vergrößert.

Wenn ein Konzil sich einer solchen Aufgabe stellt, kann es gar nicht anders sein, als daß es Überraschungen gibt, Liebgewordenes und Altbewährtes geopfert wird, Experimente gewagt und Neuerungen inauguriert werden, deren Fernfolgen niemand sicher voraussehen kann. Gemessen an der Breite und Tiefe der geistigen, wirtschaftlichen, kulturellen, gesellschaftlichen Wandlungen von heute und morgen im profanen, aber für die Aufgabe der Kirche mitbestimmenden Bereich wird man

sogar sagen müssen, daß die Kirche in ihrem „Aggiornamento“ überaus langsam und behutsam vorgeht, so daß man sich eher fragen muß, ob sie schnell, mutig und sicher genug auf die Zukunft, die schon begonnen hat, reagiert, als daß man fürchten muß, sie opfere zu schnell und „modernistisch“ Altbewährtes und Erprobtes. Natürlich bedeutet eine solche Änderung immer eine für Leitung und Kirchenvolk unangenehme Übergangszeit: das bewährte Alte ist nicht mehr; das Neue hat sich noch nicht eingespielt, ist noch nicht zur indiskutablen Selbstverständlichkeit geworden; die geistigen und religiösen Haltungen, die zum guten Erfolg der neuen Institutionen als Voraussetzung notwendig sind, müssen erst langsam wachsen. Und darum kann es so aussehen, als ob das Alte besser gewesen sei als das Neue. Ein scheinbar „laxeres“ Mischehenrecht z. B. kann erst dann echte Früchte positiver Art bringen, wenn eine persönliche, religiöse, eigenverantwortliche Gesinnung der katholischen Christen in dieser Frage nachgewachsen ist. Es kann vielleicht sein, daß die jetzt amtlich von der Kirche übernommene ökumenische Haltung und Gesinnung zu einem Abnehmen der Zahl der Konversionen, wenigstens vorübergehend, oder bei manchen Leuten zu einem Indifferentismus in der konfessionellen Frage führt; und doch ist dieser Ökumenismus ein heiliges Gebot unserer Zeit.

Solche Übergangszeiten sind mit Geduld und Tapferkeit und ohne falsche Nervosität zu überstehen. Es muß kühl gesehen werden, daß jeder, auch der notwendige Umbau Unbequemlichkeiten mit sich bringt und Staub aufwirbelt. Es muß nüchtern gesehen werden, daß kein menschliches Gesetz, weder ein altes noch ein neues, nur Vorteile und gar keine Nachteile hat; daß die alte Zeit immer nur ihren Nutznießern, nicht aber allen unterschiedslos gut tat und meist erst schön zu glänzen beginnt, wenn sie vergangen ist; daß auch die neue Zeit Mühsal, Unzulänglichkeit und Schäden aufweist und die Reform der Kirche nie zu Ende geht. Es ist auch nicht so, daß jede gutgemeinte Änderung im menschlichen Recht der Kirche oder in ihrem parakanonistischen Lebensstil (der oft noch wichtiger als das Kirchenrecht ist) einfach schon darum, weil sie gut überlegt und gut gemeint ist, notwendig das einzig Richtige treffen müsse. Welches z. B. das richtige Firmalter oder Erstbeichtalter sei, darüber kann man noch verschiedener Meinung sein, auch wenn die Kirche darin eine bestimmte Praxis mehr oder weniger verbindlich festgelegt hat. Kurz: wer den raschen Wandel der geschichtlichen Verhältnisse würdigt und nicht vor ihm in ein Getto flüchtet; wer weiß, daß es ein wandelbares, menschliches Kirchenrecht gibt, immer gegeben hat, und daß dieser Wandel auch immer schon praktiziert wurde; wer überdies bedenkt, daß die Kirche nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, ihr Kirchenrecht dem Wechsel der Zeiten entsprechend zu gestalten, also auch zu ändern, der wird sich nicht wundern über den Wandel in vielen rechtlichen Normen, den er heute erlebt, sondern ihn erkennen und annehmen als Zeichen der Lebendigkeit und Heilssorge der Kirche. Er wird gerade im Wandel als solchem das Unwandelbare erkennen, das in starrer Wandellosigkeit

gerade verraten würde: die Treue zum ewigen Evangelium und der Gehorsam gegenüber dem Herrn der Geschichte, die beide zusammen den Wandel im Recht der Kirche ergeben.

Wir haben zu Beginn unserer Überlegungen gesagt, daß man unterscheiden müsse zwischen kirchlicher verpflichtender, im schärfsten Fall dogmatisch definierter Lehre einerseits und dem Kirchenrecht und der kirchlichen Lebenspraxis anderseits. Wir haben schon dabei betont, daß trotz dieser notwendigen Unterscheidung enge Beziehungen zwischen beiden Größen bestehen. Dieser Satz kann jetzt genauer gefaßt werden: Insofern im Kirchenrecht Normen göttlichen unwandelbaren, aus den natürlichen oder übernatürlichen Wesenswirklichkeiten erfließenden Rechtes gegeben sind, gehören sie auch zur Glaubenslehre der Kirche, zu ihrem Dogma, und von ihnen gilt darum das, was von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit der kirchlichen Glaubenslehre gleich zu sagen sein wird. Insofern das Kirchenrecht jedoch wandelbares menschliches positives Recht der Kirche selbst enthält, bildet es einen von der kirchlichen Lehre auch material verschiedenen eigenen Gegenstand, der als solcher nicht unmittelbar Gegenstand des kirchlichen Lehramtes und des Glaubens, sondern der hoheitlichen Gewalt der Kirche, des Gehorsams, der Erwägung der Zweckmäßigkeit ist. Daß die Prinzipien des Wandels und des Bleibens darum für diese Art des Kirchenrechts andere sind als für die kirchliche Glaubenslehre, ergibt sich daraus von selbst.

DAS WANDELBARE IN DER GLAUBENSLEHRE

Damit kommen wir zur Frage nach Wandel und Unwandelbarkeit der kirchlichen Lehre. Dabei muß von vornherein deutlich gesehen werden, daß die Glaubenslehre der Kirche, der Gegenstand ihres Lehramtes, sowohl Aussagen über die göttlichen Wirklichkeiten, wie Dreifaltigkeit Gottes, Inkarnation des Logos, Gnade, Erlösung enthält, als auch ebenso deutlich, ebenso verpflichtend Aussagen über die richtigen sittlichen Normen des Menschen. Mord ist Sünde – das ist ebenso ein Glaubenssatz wie: Gott ist dreipersonlich. Damit ist nicht übersehen, daß die ängstliche Frage der jüngsten Gegenwart nach der Unwandelbarkeit der kirchlichen Glaubenslehre hervorgerufen worden ist durch einen wirklichen oder vermeintlichen Wandel in der kirchlichen Sittenlehre, in der Moraltheologie, besonders auf dem Gebiet des Geschlechtlichen. Was ist zu dieser Unwandelbarkeit und Wandelbarkeit der kirchlichen Lehre zu sagen?

Unwandelbares Dogma

Zunächst einmal: für das katholische Glaubensverständnis ist es selbstverständlich, daß dort, wo das kirchliche Lehramt eindeutig einmal eine absolute, höchste und unbedingte Glaubenszustimmung zu einer bestimmten Lehre als von Gott ge-

offenbart zu irgendeiner Zeit gefordert hat, eine solche Lehre nicht mehr revidierbar, sondern unwiderruflich ist, selbst wenn sie vorher, in früheren Zeiten, nicht mit derselben absoluten Glaubensforderung gelehrt worden war, sondern noch kontrovers gewesen sein mag (was natürlich nie heißt, daß die Kirche einmal absolut und verpflichtend das Gegenteil gelehrt habe). Solches Dogma der Kirche ist wirklich unveränderlich, d. h. es kann nie etwa durch einen Akt der Kirche aufhören, für das Glaubensgewissen des katholischen Christen verpflichtend zu sein. Nur theologisch schlecht unterrichtete Journalisten kommen daher z. B. auf die Idee, das II. Vaticanum könne die Definition der Lehre des I. Vaticanums vom Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes abschaffen oder könne aus ökumenischer Gesinnung und Nachgiebigkeit heraus das Dogma von der unbefleckten Empfängnis oder Aufnahme in den Himmel der Heiligen Jungfrau widerrufen. An so etwas hat auch kein einziger Bischof des II. Vaticanums, auch nicht der avantgardistischste, jemals gedacht. Nie gab es in der theologischen Konzilskommission oder im Plenum des Konzils eine Debatte, die eine solche Wandelbarkeit des Dogmas voraussetzte. Diese Unwandelbarkeit des Dogmas der Kirche schließt aber nicht aus, sondern impliziert, daß es eine Dogmengeschichte gibt. Dies nicht nur insofern, als es sehr viel Zeit und theologische Entwicklung und Klärung benötigen konnte, bis sich das kirchliche Glaubensbewußtsein zur Klarheit durchgerungen hatte, daß diese und diese bestimmte Lehre der Kirche wirklich in der göttlichen Offenbarung enthalten, genuiner Ausdruck des global schon immer Gelaubten oder verpflichtende Abwehr gegen neue häretische Mißdeutungen des überlieferten Glaubens sei.

Legitime Dogmengeschichte gibt es auch noch, wo ein Dogma schon eindeutig vorhanden und ausgesprochen ist. Denn auch ein solches Dogma kann in seinem Sinn noch weiter durchdacht, tiefer geklärt werden, von unwillkürlich mitschwingenden Mißverständnissen, die früheren Zeiten gar nicht bewußt gewesen sein müssen, gereinigt werden, in einen expliziteren Zusammenhang mit andern Glaubenswahrheiten gebracht werden, wodurch Sinn und Grenzen, Tragweite und Bedeutung dieses Dogmas deutlicher werden; es kann in neuen Formulierungen ausgesagt werden, die vom Geist der neuen Zeit angeboten werden und durch die es in ganz andere Perspektiven tritt, die es dem Menschen einer neuen Zeit geistig assimilierbarer machen; es kann im ökumenischen Gespräch mit nichtkatholischen Christen so neu ausgesagt werden, daß diese Christen seine Vereinbarkeit mit den christlichen Wahrheiten leichter erkennen, die diese Christen als Kern ihres eigenen Christseins verstehen.

In diesen und anderen Hinsichten kann auch das unwandelbare Dogma der Kirche noch eine Dogmengeschichte haben, sich noch wandeln inmitten seiner Unwandelbarkeit, nicht wandeln nach rückwärts, nicht abgeschafft werden (wie ein positives Kirchengesetz), sondern sich wandeln nach vorwärts zu seiner eigenen Sinnfülle und Einheit mit dem einen Ganzen des Glaubens und seinen letzten

Gründen hin. Es gleicht dann einem Menschen, der sich und seinem Wesen und dem Gesetz, nach dem er angetreten ist, treu bleibt, seinen Ursprung immer mehr einholt, sein bleibendes Wesen immer mehr ausdrückt, so sich wandelt und gerade so derselbe bleibt. Kein Zweifel, daß es in diesem Sinne auch auf dem II. Vaticanum eine Dogmengeschichte gegeben hat, ohne daß ein altes Dogma abgeschafft oder auch nur verdunkelt worden wäre: wie der Primat und der von Christus gestiftete Episkopat in der Verfassung der Kirche existieren und zusammen wirken können, wie die Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der Heilsmöglichkeit eines Menschen, der ihr nicht angehört, vereinbar ist, wie im Reich der Gnade jeder von jedem Gerechtfertigten und so auch vor allem von Maria abhängen kann und doch nur ein Mittler zwischen Gott und Mensch, Jesus Christus, ist – hinsichtlich solcher und vieler ähnlicher Fragen wurde gewiß eine Einsicht gefördert, geschah wirklich Dogmengeschichte, ohne daß bisherige Dogmen abgeschafft wurden.

Natürlich kann dies sehr erhebliche Wandlungen im Glaubensverständnis des einzelnen mit sich bringen. Wer bisher unwillkürlich das Dogma vom Primat des Papstes dahin verstanden hat, daß deswegen die Bischöfe nur subalterne Provinzbeamte des Papstes seien, der wurde durch das II. Vaticanum gründlich eines Besseren belehrt; aber sein bisheriges Verständnis des Primatdogmas war eben ein Mißverständnis und auch bisher kein Dogma, das abgeschafft werden mußte. Natürlich kann auch ein solcher Wandel seine unabsehbare ökumenische Bedeutung haben, weil auch die katholische Theologie nicht von vornherein absehen kann, was in diesem Sinne und dieser Richtung noch alles möglich ist, sonst wäre dieses Stück der Dogmengeschichte ja schon durchmessen. Und niemand soll sagen, daß solcher künftiger Wandel bei bleibender Gültigkeit des bisherigen katholischen Dogmas sicher von vornherein nicht ausreiche, um die Einheit des Glaubens unter allen Christen zurückzugewinnen. Denn solch ein Wandel innerhalb der Gültigkeit des bleibend selben Dogmas kann ungeheuer sein, kann das „alte“ Dogma aus ganz anderem Aspekt zeigen, die konkrete Gestalt, in der es sich im Denken und vor allem im Leben der Kirche zeigt, sehr tiefgreifend verändern. Wir bekennen auch heute z. B. mit Augustinus das Dogma der Erbsünde, die zu seiner Zeit dogmatisiert wurde. Und doch welchen Wandel hat dieses bleibende Dogma erfahren hinsichtlich seiner genaueren Präzisierung, seiner genaueren theologischen Ausdeutung, seiner Perspektiven, der Folgerungen, die daraus zu ziehen sind, dem Gewicht, das es im religiösen Leben hat. Man müßte das im einzelnen zeigen können, um dem theologischen Laien eine Vorstellung davon geben zu können, welche Dogmengeschichte auch ein schon definiertes Dogma noch erfahren kann, ohne abgeschafft zu werden oder in seinem ursprünglichen Sinn nicht mehr garantiert zu bleiben. So etwas kann man rückwärts vom späteren Punkt der Geschichte sehen, aber am früheren höchstens ahnen. Die Wahrheit Gottes bleibt dieselbe, und doch ist sie lebendig und hat immer eine Geschichte, die erst in der Anschauung Gottes am Ende ist. Vorher ist auch die bleibende, immer gültige Wahrheit Stückwerk,

gesagt in Bildern und Gleichnissen, auf dem Pilgerweg der unvorhersehbaren Geschichte wandernd und so sich wandelnd.

Aber für das innerkatholische Leben liegt der Stein des Anstoßes hinsichtlich des Wandels kirchlicher Lehre gar nicht so sehr bei definierten Dogmen der Kirche, sondern bei anderen Lehren der Kirche in Dogmatik und Moraltheologie, die zwar autoritativ gelehrt werden, aber grundsätzlich nicht als definierte Glaubenslehre, als ein unabänderliches Dogma gelten können.

Nicht definierte Lehren

Zunächst ist zu bedenken, daß es auch eine solche Art von Lehre gibt und geben muß. So wie schon die konkrete Wahrheitserkenntnis eines Menschen nicht vor die Alternative gestellt werden kann, entweder einen Satz mit einer letzten unbedingten Sicherheit und Entschlossenheit zu bejahen oder ihn als schlechthin unsicher und unverbindlich auf sich beruhen zu lassen, sondern es für den Menschen in seinem Leben und seiner Reflexion Erkenntnisse gibt, die, obzwar ohne den letzten Grad von Klarheit, Sicherheit und Verbindlichkeit theoretischer und sittlicher Art, dennoch für ihn Gültigkeit haben und haben müssen, mindestens bis zum Erreichen einer besseren Einsicht. So ist es auch bei der Kirche. Ihre Lehre ist ja nicht eine kleine Summe von ein paar einzelnen, immer schon fertigen Sätzen, die einfach nur wie die letzten Axiome der Geometrie nebeneinander stehen, sondern sagt das eine unermessliche Geheimnis Gottes, seiner Nähe in Christus und der Gnade und der Durchdringung des unübersehbaren menschlichen Daseins durch diese absolute Mitteilung Gottes aus. Eine solche Lehre ist notwendig zugleich eine unermesslich vielfältige. Sie ist unreflex und global immer ganz gegeben in einer unerschöpflichen Tiefe und Weite und steht dennoch selbst noch in der Glaubensgeschichte der Kirche; sie besitzt in ihren Momenten und untereinander unübersehbar viele Querverbindungen, Zusammenhänge, Aspekte; sie zeigt immer neue Seiten, wenn sie im Lauf der geistigen Geschichte der Menschheit mit immer neuen anderen Erfahrungen der Menschheit konfrontiert wird, weil sie das unendliche Geheimnis Gottes als die Mitte unseres eigenen Daseins meint.

Eine solche Lehre kann nicht vor die Alternative gestellt werden, immer und überall Allerletzt-Verbindliches oder überhaupt nichts zu sagen. Man kann schon die Sätze des eigentlichen Dogmas selbst nicht sagen, ohne sie zu erklären, die von ihnen verwendeten Begriffe zu verdeutlichen, Zusammenhänge herzustellen, Verständnishilfen zu bieten. Ohne all das, was selbst nicht auch wieder Dogma ist, würden die Dogmen selbst unverständlich und glaubensmäßig nicht mehr assimilierbar für den Hörer. Tut man dies aber, dann kann man, d. h. das Lehramt der Kirche, zwar nicht anders, als auch Sätze zu sagen, die nicht wiederum absolutes Dogma sind, sondern zwar ernsthafte, gültige Erkenntnisse (und das natürlich

in sehr verschiedenem Grade und in sehr verschiedener Weise), aber eben doch grundsätzlich revidierbare, verbesserungsfähige Erkenntnisse, die vertieft, verdeutlicht, nuanciert werden können, in dieser und jener Hinsicht verbessert, ja fallen gelassen werden können. Wenn solche Sätze vom Lehramt selbst vorgetragen werden, erheischen sie vom einzelnen Gläubigen Respekt und Zustimmung; er muß sie betrachten als die ihm für jetzt gebotenen und pflichtmäßigen Zugänge, Verdeutlichungen, Sicherungen für das Verständnis des auf das Heil bezogenen Dogmas der Kirche. Das kann er und muß er, auch wenn er weder berechtigt noch verpflichtet ist, Art und Grad seiner Zustimmung zu solchen Lehren in derselben Art zu gestalten wie bei eigentlichen Dogmen, weil echte innere Zustimmung und unwiderstehliche Glaubenszustimmung eben nicht dasselbe sind.

Solche Sätze des kirchlichen Lehramtes und (davon abgeleitet oder vorbereitend) der Theologie gibt es vor allem im Bereich der Moralthologie. Denn hier handelt es sich vor allem auch um die Anwendung der letzten Grundhaltungen und Grundlehren des Evangeliums auf die ungeheure Vielfalt menschlicher Lebenssituationen, die zudem in einem beständigen geschichtlichen Fluß und Wandel begriffen sind. Was zu tun ist, wenn Geld langsam Repräsentant von Produktionsgütern wird, was es nicht immer war, ob dann Zins erlaubt ist, was vorher nicht der Fall war; was sittlich zu tun ist, wenn Nuklearwaffen entstehen; was sittlich erlaubt ist, wenn die technisch-physiologischen Möglichkeiten einer Geburtensteuerung auftauchen, die es früher nicht gab; wie der Gefahr einer möglichen Übervölkerung zu steuern ist, die früher völlig außerhalb des Gesichtskreises der Menschen lag; wie die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Frau in Öffentlichkeit und Kirche richtig und gottgewollt sein müsse in Verhältnissen, die vor 200 Jahren überhaupt nicht denkbar waren, für solche und viele andere Fragen kann die Antwort einerseits nicht einfach aus dem Evangelium oder der traditionellen Lehre fertig und eindeutig bezogen werden, weil sie eben darin so noch nicht gegeben ist und auch nicht schon gegeben sein kann. Andererseits kann aber die Kirche die Antwort nicht in allen Fällen den einzelnen Menschen auf eigene Rechnung und Gefahr allein suchen lassen. Die Kirche muß in vielen (ich sage nicht: in allen) Fällen eine solche Antwort erst noch finden, sie muß sie suchen, und dazu braucht es eine Entwicklung, eine Geschichte der Reflexion, Zeit.

In einer solchen Zeit sind Undeutlichkeiten, Schwankungen, Versuche, kleine Einseitigkeiten nicht vermeidbar. Das läßt sich z. B. leicht beobachten in der Zeit des Übergangs von einem feudalen Obrigkeitsstaat mit weltanschaulich geschlossener Gesellschaft zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaftsordnung. Von Gregor XVI. bis zur Toleranz-Deklaration des II. Vaticanums hat die Kirche einen langen Weg durchlaufen, bis sie allseitig und einigermaßen abgeklärt ihre Stellung zur heutigen Gesellschaft formulieren konnte. Sie mußte diesen langen Weg durchmessen, weil die Sache, zu der sie Stellung beziehen mußte, selbst unterwegs war und noch ist. Es wäre kindisch und ungerecht zu meinen, wegen der Geschichtlich-

keit ihrer Lehre in solchen Fragen sage die Kirche heute dieses und morgen das Gegenteil. Sie formuliert vielmehr auch dort, wo sie mit ihrer Lehre selbst noch unterwegs ist, jedesmal aus ihren eigenen, bleibenden Grundüberzeugungen heraus, die immer erkennbar und unwandelbar durch die Haltungen und konkreten Formulierungen hindurchscheinen, die zunächst, auf den bloßen Wortlaut gesehen, verschieden oder widersprüchlich erscheinen. Wenn z. B. die Kirche zunächst im 19. Jahrhundert bis Pius XII. eine sehr reservierte Haltung einnahm gegenüber einer Einbeziehung des menschlichen Bios in den Evolutionsgedanken, dann war sie (und mit Recht) getragen von einer Grundauffassung vom Wesen des Menschen, die mit guten Gründen geschützt werden mußte, von einer Grundauffassung, die auch heute noch die ihre ist, wo sie diese Reserve als aufgebbar erkannt hat. Wenn so ein notwendiger, unvermeidlicher, geschichtlicher Entwicklungsprozeß größeren Ausmaßes in den Lehren, die nicht definiertes Dogma sind, als legitim und selbstverständlich behauptet wird, dann ist damit nicht gesagt, daß es in dieser Geschichte nicht auch Fehler, voreilige (wenn auch nur vorläufige und revidierbare) Festlegungen, Kurzsichtigkeiten, Verständnislosigkeiten gegeben habe. Solches kann und wird vorkommen. Es gehört auch zur Knechtsgestalt und Pilgerschaft der Kirche, die mit Geduld von ihren Gliedern getragen werden muß.

Es gibt also und muß geben eine Lehre der Kirche, die vor dem Glaubensgewissen und dem sittlichen Gewissen des einzelnen Katholiken eine Bedeutung und Verpflichtung besitzt, obwohl sie in ihrer unmittelbaren Aussage keinen Anspruch auf absolute Glaubenzustimmung machen kann und will; obwohl sie nicht irreformabel ist, sondern noch in der weiter klärenden Entwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins steht. Auch das an sich Wandelbare kann eine Verpflichtung für uns bedeuten, wenn es nach dem Urteil der Kirche hier und jetzt das Sicherste ist, das, was am wenigsten Gefahr bietet, mit dem unwandelbaren Geist des Evangeliums in Konflikt zu kommen. Und umgekehrt: das jetzt wirklich Verpflichtende braucht nicht notwendig darum auch schon das absolut Unwandelbare und Endgültige zu sein. Eine Mutter z. B., die sich ihren Kindern erhalten muß und vor einer Operation steht, die nach dem wohlabgewogenen Urteil aller Fachärzte notwendig ist, hat die sittlich unbedingte Pflicht, diese Operation zuzulassen, obwohl sie weiß, daß das Urteil der Ärzte in die Irre gehen kann und reformabel, also selbst nicht unbedingt ist. Eine analoge Haltung muß der Christ in Theorie und Praxis normalerweise gegenüber Lehren und sittlichen Normen der Kirche einnehmen, die ihm von der Kirche autoritativ, wenn auch nicht als unrevidierbares Dogma, vorgetragen werden. Sonst handelte er theoretisch oder praktisch leichtfertig, er brächte seine Glaubensüberzeugung oder die objektive Sittlichkeit unberechtigt in Gefahr. Normalerweise kann er sich in solchen Fällen nur mit dem Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche selbst wandeln, wenn eine solche Wandlung wirklich eintreten sollte hinsichtlich genauerer Nuancierung der sittlichen Grundnormen oder bestimmter Anwendungen dieser auf neue Situationen.

Freilich ist, schon weil sich ein solcher Erkenntnisfortschritt der Kirche zunächst durch einzelne, im Geist einzelner vollziehen muß, der Fall denkbar, daß jemand auch unter selbstkritischer Vorsicht gegenüber seiner eigenen möglichen Kurzsichtigkeit und der Getrübtheit seines Urteils doch bei eingehender Würdigung der Gründe für die augenblickliche Haltung des kirchlichen Lehramtes, bei ernsthafter Prüfung seines Gewissens vor Gott und im Blick auf seine einstige Verantwortung vor dem Richterstuhl des unbestechlichen Gottes zur Überzeugung kommt, daß in diesem oder jenem Einzelfall eine nicht dogmatisierte, also an sich reformable Lehre der Kirche auch wirklich in bestimmten Einzelheiten reformbedürftig sei. Dann ist er unter den genannten Voraussetzungen in seinem privaten Urteil und in seiner privaten Praxis auch berechtigt, von dieser reformablen Lehre des kirchlichen Lehramtes schon jetzt abzuweichen. Damit ist noch nicht gesagt, daß ein solcher Fall konkret häufig vorkomme. Aber die katholische Theologie gibt grundsätzlich eine solche Möglichkeit unbefangen zu, die mit der Geschichtlichkeit der nicht definierten kirchlichen Lehre gegeben ist. Ein paläontologisch hochgebildeter Naturwissenschaftler und Theologe konnte doch z. B. schon 20 Jahre vor Pius' XII. Erklärung unter Umständen für sein Glaubensgewissen das Urteil bilden, daß eine anthropologische Evolutionstheorie mit der dogmatischen Anthropologie vereinbar sei, obwohl damals noch das kirchliche Lehramt durch Indexmaßnahmen innerhalb der katholischen Theologie die Äußerung einer solchen Vereinbarkeit verhinderte. Solche Fälle sind auch auf dem Gebiet der Moraltheologie möglich.

Natürlich kann es nicht Aufgabe dieser grundsätzlichen und allgemeinen Überlegungen sein, jetzt solche konkreten Fälle der Moraltheologie zu besprechen und im einzelnen zu prüfen, ob und warum eine konkrete Revisionsbedürftigkeit hinsichtlich dieser oder jener moraltheologischen, nicht definierten Lehräußerungen der Kirche in den letzten Jahrzehnten vorliegt. Eine solche Aufgabe müßte das Thema neuer und eigener Überlegungen sein. Schließlich soll noch bemerkt werden, daß es nicht in jedem Falle leicht und einfach ist anzugeben, ob eine bestimmte Lehre des ordentlichen Lehramtes schon Dogma ist oder nur authentische, aber an sich reformable Lehre. Diese Schwierigkeit, die letztlich dann nur durch den feierlichen Spruch des außerordentlichen Lehramtes in einer Definition des Papstes oder eines Konzils gelöst werden kann, macht die praktische Anwendung der vorgetragenen Prinzipien noch schwieriger.

ENTWICKLUNG ZUM „OFFENLASSEN“ HIN

Noch etwas sei gesagt, was sich auf den „Wandel“ sowohl der Lehre als des Rechtes bezieht. Es kann sein, ja es sieht schon deutlich so aus, daß die lehrende Kirche in vielen Fragen der Moral, wo es sich mehr um konkretisierende Anwendungen letzter Prinzipien handelt, den Christen von heute und morgen mehr allein lassen wird, als es bisher der Fall war, und seinem Gewissen, seinem eigenen sitt-

lichen Unterscheidungsvermögen überlassen muß¹. Nicht darum, weil die Kirche feig oder „vorsichtiger“ wird oder sich grundsätzlich nicht die Vollmacht zuerkennen würde, materiale sittliche Normen zu vertreten. Sondern darum, weil die Situationen des konkreten menschlichen Daseins im Unterschied zu früheren einfacher strukturierten Lebensverhältnissen so unübersichtlich und komplex, die „Fälle“ so verschieden werden, daß eine einheitliche Normierung lehramtlicher, direkter und konkreter Art vielfach gar nicht mehr möglich sein wird, obwohl die Entscheidung in solcher Situation immer noch sittlich relevant ist.

So wie früher die amtliche Kirche einem Menschen keine autoritative Antwort auf seine Berufsfrage geben konnte und wollte, obwohl sie eine sittliche Heilsfrage sein konnte, so wird heute und morgen die Kirche in vielen Fragen auch von öffentlichem Interesse und weitgehender Bedeutung auch nicht einmal „ratione peccati“ eine eindeutige Antwort amtlich und direkt sagen können. Ob man Nuklearwaffen herstellen darf, welche sittliche Verpflichtung konkret auf manchen Völkern zur Entwicklungshilfe liegt, wie im Ganzen der Welt und in der einzelnen Familie eine Geburtenregelung zu geschehen habe (was eine dunkle Frage bleibt, auch wenn man alle kirchlichen bestehenden oder künftigen Verlautbarungen voraussetzt), wie genau in der Gesellschaft Autorität und Freiheit ein echtes Verhältnis zueinander finden, über solche und unzählige ähnliche Fragen wird gewiß die Belehrung von seiten der amtlichen Kirche in der Zukunft eher spärlicher ausfallen als früher, obwohl die Fragen, auch konkret gestellt, sittliche Fragen sind.

Etwas Analoges kann in der Zukunft auch eintreten hinsichtlich dogmatischer Fragen im engeren Sinn des Wortes. Die Differenzierung der philosophischen und begrifflichen Voraussetzungen für theologische Aussagen wird immer größer (und damit die Allgemeinverständlichkeit solcher Voraussetzungen und die Erreichbarkeit der Position des einzelnen mit Hilfe einer von vornherein bestimmten Terminologie immer kleiner), die Fragestellungen (systematischer und historischer Art) immer komplizierter und darum für einen einfachen, allseits verständlichen amtlichen Spruch der Kirche immer schwerer erreichbar. Beispiele aus jüngster Zeit sind bekannt. Die jüngsten Erklärungen der Bibelkommission oder zu erwartende Äußerungen des Konzils über moderne exegetische Probleme mögen dankenswerte Weisungen und nützliche weite Grenzziehungen sein. Aber die Möglichkeit, sie „amtlich“ allgemein verständlich und verbindlich zu sagen, ist doch auch erkaufte durch eine Vorsicht und Allgemeinheit, die den Eindruck erwecken können, die wirklichen konkreten Probleme seien dadurch eben doch nicht „gelöst“.

Von daher ist es denkbar, daß der eigentliche dogmengeschichtliche „Fortschritt“ in der Zukunft nicht so sehr in Richtung auf eine weitere, noch genauere Ausfaltung und Präzisierung des überlieferten Dogmas geht, sondern einfach in Richtung auf eine lebendigere, ursprünglichere Erfassung und Aussage der letzten Grund-

¹ Vgl. zum folgenden: K. Rahner, *Grenzen der Kirche: Wort und Wahrheit* 19 (1964) 249–262.

dogmen selbst, welche eine, allgemein gültige Aussage begleitet sein kann von ziemlich „pluralistisch“ nebeneinanderstehenden Theologien, die sich zwar nicht widersprechen, aber auch nicht positiv in eine höhere Synthese aufgehoben werden können. Kurz und gut: es ist denkbar, daß der „Wandel“ in der Lehre der Kirche in Dogma und Moral auf eine nicht unerhebliche „Freigabe“ und auf ein „Offenlassen“ hintendiert. Das aber bedeutet nicht ein „Machenkönnen, was man will“, sondern eine größere Bürde der Verantwortung des einzelnen. Ähnliches gilt für die christliche Lebenspraxis und somit rückwirkend für die Bedeutung des kirchlichen Rechtes im Leben des einzelnen und der Gesellschaft.

Es ist unweigerlich ein Raum von Profanität, eine „weltliche Welt“² erwachsen, die nicht mehr so unmittelbar und eindeutig durch christliches allgemeines Brauchtum durchdrungen werden kann, für das nicht in alter Selbstverständlichkeit ein bestimmtes christliches Ethos mit eindeutig geprägten Leitbildern und Verhaltensmustern bereitsteht, und ähnlich läßt dann auch das kirchliche Recht viel mehr als früher diese weltliche Welt frei. Auch hier ist der „Wandel“ für die Zukunft wohl vielfach die Überantwortung der Verantwortung von der unmittelbaren Regelung durch die amtliche Kirche an den einzelnen und sein Gewissen.

MUT ZUM WANDEL

Im Leben, im Recht, in der Lehre gibt es somit auch in der Kirche einen Wandel. Die Kirche ist nicht das endgültig festgebaute und möblierte Haus, in dem es nur den Wandel der es bewohnenden Generationen gibt, sondern eine lebendige Wirklichkeit, die selbst eine Geschichte gehabt hat und noch immer hat. Und darum gibt es eigentlich einen Wandel in der Kirche. Dieser hat eine verschiedene Natur und Größe, je nachdem es sich um Lebensstil, Recht, Dogma oder nicht definierte authentische Lehre handelt. Aber in all diesem Wandel hält sich eines durch: das Wesen der Kirche als gesellschaftliche Präsenz der Gnade Gottes in Christo, in Verkündigung, Kult und Leben. Diese Geschichte des Bleibenden der Kirche ist die Geschichte der Wirklichkeit, die unter den gesellschaftlichen Größen allein Gottes Verheißung hat, daß sie sich, ihr Wesen, nicht verliert oder selbst stirbt, wenn sie in den Fluß der Geschichte hinabsteigt. Sie ist immer in der Geschichte und nicht am unbeweglichen Ufer, aber in dieser Bewegung trägt sich die Ewigkeit Gottes mit, sein Leben, seine Wahrheit und seine Treue, und darum muß sie weniger als alle anderen geschichtlichen Wirklichkeiten Angst vor dieser Geschichtlichkeit haben. Denn der Fluß der Geschichte trägt sie nicht an das Gestade des Todes, sondern des ewigen Lebens. Darum darf und muß die Kirche den Mut haben, sich zu wandeln, indem sie ihr Ewiges, das sie hat, sich immer neu und immer mehr anver-

² Vgl. z. B. J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*: G U L 35 (1962) 165–184; ders., *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*: *Hochland* 56 (1964) 377–391.

wandelt. Denn sie ist die Kirche einer Welt, die das Tempo ihrer Geschichte in einem ungeheuerlichen Maße beschleunigt hat, sie ist die Kirche, die dieser Welt die Wahrheit Gottes glaubwürdig bezeugen, dieser Welt die Gnade Gottes vermitteln, für diese Welt das Sakrament des Heiles sein soll. In dieser Situation ist die Gefahr eines zu langsamen Vorwärtsschreitens größer als die Gefahr des mutigen Sicheinlassens auf den Wandel. Ihr Dogma ist klar und fest und entfaltet genug; Weisheit, Erfahrung und Vorsicht ihrer Führung groß genug, um den Gefahren des Sich-Wandelns zu begegnen. Von Gott gefragt ist sie aber, ob sie den Mut hat zur apostolischen Offensive in diese Zukunft hinein und somit den dafür notwendigen Mut, sich der Welt unbefangen so zu zeigen, daß niemand den Eindruck haben kann, sie existiere nur noch als Relikt aus früheren Zeiten, weil sie noch nicht genügend Zeit gehabt habe zu sterben. Aber auch wenn sie den Mut zum Wandel hat, braucht sie dazu Zeit und darf sich Zeit nehmen. Nicht zu viel und nicht zu lang, aber Zeit. Denn sie muß sich nicht in irgend etwas Beliebigen und Willkürliches wandeln, sondern in die neue Präsenz ihrer alten Wirklichkeit, in die Gegenwart und Zukunft ihrer Vergangenheit, des Evangeliums, der Gnade und Wahrheit Gottes selbst.

Darum muß der einzelne Christ selbst Träger des Mutes und der Geduld der Kirche sein. Er soll sich freuen, wenn er sieht, daß die Kirche das alte bleibende Evangelium neu bedenkt und nicht nur die alten, obzwar wahren und gültigen, Formeln ihres Verständnisses dieses Evangeliums monoton wiederholt. Auch wenn er Liebgewonnenes und Altgewohntes aufgeben muß, soll er sich freuen, wenn die Kirche im Rahmen des göttlichen Rechtes ihr menschliches Recht wandelt und der neuen Situation anpaßt. Er soll sich dafür mitverantwortlich fühlen, daß die Veränderung des Buchstabens nicht an der Unbewegtheit seiner eigenen Gesinnung scheitert. Natürlich verlangt solcher Wandel vom Christen auch Opfer. Er muß seit langem Liebgewordenes aufgeben und ungewohntes Neues tun. Es wird vom Christen verlangt, gerade wenn er Priester ist oder sonst eine gute festgefügte religiöse Bildung in der Jugend erhalten hat, daß er weiterdenkt und nicht nur unbeweglich die einst gelernten Formeln wiederholt und nur die alten Positionen verteidigt. Er muß sich bemühen, das Gewicht neuer Fragen zu empfinden, die Mentalität der Menschen zu verstehen, die diese Fragen aus der Bedrängnis ihrer eigenen Existenz stellen. Er darf nicht meinen, alles sei immer schon klar oder etwas darum schon falsch, weil es neu ist. Er kann das Vertrauen haben, daß auch eine neue Lösung im einzelnen nur das alte Wahre neu lebendig erfahren läßt, aus dem heraus er immer schon dachte und lebte, wenn er wirklich schon als Christ dachte und lebte. Er muß darauf vertrauen, daß auch heute ernst gefragt und gewissenhaft gesucht wird und daß die Leute, die mit den Antworten von gestern nicht in allem zufrieden sind, nicht immer Vorlaute oder Bösewichte sind, die wieder trüben wollen, was schon längst klar geworden ist. Er muß den Dialog mit der Welt wirklich wagen, muß voraussetzen, daß er dabei nicht nur lehrt, sondern auch

lernt, daß die ganze Wahrheit immer reicher und geheimnisvoller ist als das, was er davon schon reflex ergriffen hat, daß zwischen der wirklichen Wahrheit von gestern, von heute und morgen eine tiefere geheime Übereinstimmung besteht, als die vorlauten Neuerer und die konservativen Apologeten des Alten um jeden Preis es wissen. Er wird die Erfahrung machen, daß das Bleibende lebendig ist und die letzte Tiefe des Sich-Wandelnden das Ewige ist, daß das Bleibende das ist, das die Kraft hat, sich zu wandeln. Solch ein Bleibendes aber ist die Kirche. Wir ergreifen ihr Bleibendes, wenn wir uns dem Wandel anvertrauen, den ihr ihr eigener Geist durch die Geschichte schenkt, indem er sie immer mehr in alle Wahrheit und in die Fülle des Lebens Gottes einführt.

Die öffentliche Meinung und wir

Willi Geiger

Es gibt Staats- und Regierungsformen, unter denen die gute Ordnung innerhalb der Gesellschaft, das Funktionieren des Staatsapparats und die Erhaltung eines politischen Systems der Freiheit und Gerechtigkeit für alle entscheidend davon abhängen, daß eine elitäre Minderheit, daß eine relativ kleine Gruppe von Funktionären oder daß die Spitze des Staates die ihr überlassene Macht und Kompetenz richtig, vernünftig und verantwortungsbewußt ausübt. Die Regierten mögen in diesen Fällen die Nutznießer einer solchen staatsrechtlichen und politischen Ordnung sein; Gestalter oder auch nur Mitverantwortliche für die Ordnung, unter der sie leben, sind sie nicht. Von ihnen hängt deshalb auch das Funktionieren eines solchen Staatswesens nicht ab.

In der freiheitlichen Demokratie ist das alles ganz anders. Die Demokratie kann nicht nur nicht funktionieren, sie kann nicht einmal existieren ohne die tätige Anteilnahme der Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten. Das ist gewiß keine Aufforderung an die Bürger zur Geringschätzung der staatlichen Institutionen, zur Mißachtung der verfassungsmäßig ausgeübten Staatsgewalt durch Parlament, Regierung und Exekutive, zu unverantwortlichem Räsonieren, zu ungeordnetem und zügellosem Dreinreden und Einflußnehmen auf die politischen Entscheidungen im Kleinen und im Großen unter Verzicht auf Sachkunde! Der Hinweis, die freiheitliche Demokratie hänge existentiell davon ab, daß es in ihr genügend Demokraten, eben Bürger gebe, die sich für sie engagieren, will sagen, daß es für jeden von uns

die Pflicht gibt, sich mit den politischen Verhältnissen im Land geistig auseinanderzusetzen, sich fähig zu machen, ein eigenes kritisches Urteil darüber zu bilden, zu anstehenden politischen Entscheidungen eine Meinung zu haben und in dem Wirkungskreis, in den jeder gestellt ist, nach dem Maße seiner Kräfte und auf den Wegen, die die Verfassung und die politisch-gesellschaftliche Ordnung anbieten, auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse Einfluß zu nehmen. Dazu zu helfen, darauf vorzubereiten und dahin zu wirken, ist heute eine der elementaren Aufgaben, die dem Staatsbürger gestellt sind.

Unser Thema „Die öffentliche Meinung und wir“ greift einen kleinen Ausschnitt aus dieser politischen Aufgabe und Arbeit in der freiheitlichen Demokratie heraus, zu der auch die Orientierung über die Situation gehört, unter der und in der die Demokraten versuchen müssen, ihrer politischen Verantwortung gerecht zu werden.

Die gegenwärtige Situation

Lassen wir die zahlreichen Elemente unserer Situation einmal beiseite, die in der öffentlichen Diskussion ausgiebig behandelt werden, und deshalb allen Interessierten gegenwärtig sind, – also die augenscheinliche Dominanz einer materialistischen Lebensauffassung, die ja längst nicht mehr das Specificum des westlichen Sozialismus ist, den Pluralismus innerhalb unserer Gesellschaft, der auf dem Mangel an Einverständnis über den Inhalt einer materialen Wertordnung beruht, oder die verzweifelte Unsicherheit, was denn die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl sei und fordere, oder auch eine so spezifisch deutsche Sondersituation wie die der Zuordnung der Bundesrepublik zum freien Westen und der gleichzeitig erhobene Anspruch auf Wiedervereinigung.

Unsere gegenwärtige Situation erhält ihr entscheidendes und sie von früheren Epochen unterscheidendes Gepräge durch drei völlig neuartige Tatbestände, die in radikaler Weise unsere gesellschaftliche Ordnung als eine menschliche Ordnung in Frage stellen, drei Tatbestände, die deshalb besonders gefährlich sind, weil sie entweder aus dem Bewußtsein verdrängt oder aber überhaupt nicht erfaßt werden:

Seit der Entdeckung und Beherrschung der Atomkraft steht der Mensch unter der permanenten Drohung der Vernichtung seiner selbst, seiner Kultur, seiner Welt. Der Untergang nicht des Abendlandes, der Untergang der Menschheit, das Ende des Lebens auf dieser Erde ist eine mögliche Aktion des Menschen geworden. Das Zeitalter der Götterdämmerung in der vollen Doppeldeutigkeit des Wortes ist angebrochen. Das ist das eine, nur allzu leicht und allzu gern und allzu rasch Verdrängte.

Der zweite Tatbestand betrifft den Menschen in seiner personalen Existenz: Die Fortschritte der Naturwissenschaften und die Technik der Medizin machen es heute möglich, den Menschen durch gezielte Eingriffe in die Träger der Erbanlagen,

durch chirurgische Eingriffe oder mit Hilfe von Medikamenten in seiner Grundlage, in seinem Persönlichkeitskern, in seinem Wesen zu manipulieren und zu verändern, seinen Willen und sein Gewissen außer Funktion zu setzen und ihn zum Roboter zu machen. Huxleys *Brave New World* ist keine Utopie mehr.

Womöglich noch bedrückender und unheimlicher ist der dritte Tatbestand; bedrückender, weil er nicht bloß wie die beiden andern als drohende Möglichkeit vor uns steht, sondern schon Wirklichkeit geworden ist; unheimlicher, weil er sich unbemerkt und heimlich vollzieht und wir ihm deshalb wehrlos ausgeliefert erscheinen. Wir leben – wir alle mehr oder weniger – leben in einer Illusion der Freiheit. Günther Anders hat den Zustand in allen Phasen und Variationen beschrieben und analysiert: Die moderne Gesellschaft „funktioniert“, indem sie unablässig und an zahlreichen Stellen zugleich mit einer unaufdringlichen Eindringlichkeit Wünsche, Reize, Bedürfnisse suggeriert. Die unbewußte Identifizierung aller mit dieser Suggestion führt zum Konformismus. Das heißt: Alle wollen von sich aus, was sie nach jener Suggestion wollen sollen. „Sie benötigen also nur noch, was ihnen aufgenötigt wird, sie denken nur noch, was ihnen zugedacht wird, sie tun nur noch, was ihnen angetan wird, es ist ihnen nur noch so zumute, wie es ihnen zugemutet wird“, kurz, sie sind unfrei und leben im Hochgefühl der Freiheit. Ergebnis: Die konformistische Gesellschaft ist ein System sanften Terrors! Natürlich ist dieses System noch nicht vollkommen; aber es hat uns alle schon, die einen mehr, die anderen weniger, erfaßt, ohne daß wir es überhaupt bemerkt haben. Das kann jeder bei sich selbst an Hand dessen kontrollieren, was er konsumiert an Wunschträumen, an Vergnügen, an Hobbys, an Sozialprestige, an Aufwand, an Klischees und Wertvorstellungen, an Arbeitsethos (wenn das damit Gemeinte diese Bezeichnung noch verdient), an politischen Schlagworten und sogen. politischer Ethik, an Kultur, angefangen von den Erziehungsmaximen bis hin zu seinem Verhältnis zum Religiösen.

Nun, in diesem System spielt eine besondere Rolle, spielt die entscheidende Rolle die öffentliche Meinung.

Was ist die öffentliche Meinung?

Offensichtlich ist sie eine geäußerte, eine vernehmbare Meinung, nicht bloß eine irgendwo vorhandene, nicht bloß eine unausgesprochene Überzeugung, nicht bloß eine Meinung, die aus Reaktions- und Verhaltensweisen dessen, der sie hat, unter Umständen erschließbar ist. Öffentliche Meinung ist offensichtlich auch etwas anderes als die unzählig vielen Privatmeinungen der Millionen einzelnen; öffentliche Meinung ist eine Meinung überindividueller Art. Öffentliche Meinung ist auch nicht identisch mit bestimmten allgemeinen Grundhaltungen, die zu allen Zeiten die lebendige Gemeinschaftsordnung eines Volkes unreflektiert bestimmt haben, also nicht identisch mit einer allgemeinen Bewußtseinslage, nicht identisch mit einer

allgemeinen traditionellen Lebensart, nicht identisch mit einem allgemeinen Selbstverständnis des Menschen.

Öffentliche Meinung ist erst möglich geworden mit der Ausbildung bestimmter Einrichtungen, in denen und durch die sie artikuliert wird: Im 19. Jahrhundert waren es Parlament, Theater, Hochschule und Zeitung; im 20. Jahrhundert stehen fast ausschließlich im Vordergrund Presse, Film, Rundfunk, Fernsehen, die modernen Massenkommunikationsmittel. Mittels dieser Massenmedien existiert die öffentliche Meinung. Das gilt so absolut, daß heute eine noch so bedeutsame Meinungsäußerung – bedeutsam, weil sie aus überlegener Sachkunde stammt und eine wichtige Angelegenheit des öffentlichen Lebens betrifft – einfach untergeht, völlig vergeblich gebildet und geäußert wird, wenn es nicht gelingt, sie in einem der sogenannten Massenmedien unterzubringen. Das hat beispielsweise der Wehrbeauftragte Heye sehr genau erfaßt, wenn er sich nicht mit seinem Bericht an das Parlament begnügt, sondern seine Kritik an Mängeln innerhalb der Bundeswehr auch in der Presse veröffentlicht hat. (Erstaunlich ist nur, daß man das nicht sehen, nicht begreifen, nicht wahrhaben will. Und bemerkenswert ist nur, daß man unbequeme Äußerungen an die Öffentlichkeit unterbinden möchte und sie ganz bestimmten amtlichen Stellen reservieren möchte!) Aus demselben Grund haben sich innerhalb der Wissenschaften organisierte Zirkel von Professoren gebildet, die sich in der Presse wechselseitig ihre Werke besprechen, haben sich innerhalb der Literatur ähnliche Kreise, beispielsweise die Gruppe 47, haben sich geradezu Symbiosen zwischen den Literaten und den professionellen Feuilletonpäpsten in den Zeitungen, etwa der „FAZ“ oder der „Welt“ gebildet. Deshalb verfügt jede der politischen Parteien über Kanäle zum Spiegel. Kurz, eine Meinung zu öffentlichen Dingen äußern, ohne daß sie Rundfunk, Fernsehen oder Presse verbreitet, heißt, was Einflußnahme auf öffentliche Dinge anlangt, ganz einfach in den Wind hineinreden. Meinungsäußerung ohne Resonanz in den Massenkommunikationsmitteln hat keine Publizität, ist für die öffentliche Meinung belanglos.

Öffentliche Meinung unterscheidet sich von der privaten Meinung aber auch qualitativ: ihr Gegenstand ist stets das Politische. Politisch hier in dem ursprünglichen umfassenden Sinn verstanden: auf die polis, auf die Gemeinschaft bezogen, das Gemeinwohl betreffend. Öffentliche Meinung handelt nicht nur dann vom Politischen, wenn sie sich zur Außenpolitik, Innenpolitik, Kultur- oder Wirtschaftspolitik äußert oder gar konkret zu einzelnen Maßnahmen der Politik der Regierung oder eines auswärtigen Staates Stellung nimmt; sie betrifft ebenso das Politische, wenn sie sich über die Apathie der Bevölkerung beklagt, wenn sie die Reise lust der Politiker kritisiert, wenn sie Mißstände innerhalb der Justiz bemängelt, wenn sie das Verhalten der Gewerkschaft oder des Bauernverbandes würdigt, wenn sie von der persönlichen Lebensführung der Politiker Notiz nimmt. Ja, es ist immer noch das Politische, was eine Äußerung innerhalb der öffentlichen Meinung qualifiziert, wenn sie beispielsweise das „Schweigen“ lobt oder „Pardon“ ab-

lehnt, wenn sie Dohrn verteidigt oder den Allüren eines Kurt Jürgens oder Gunter Sachs nachgeht, den Beatle-Rummel registriert oder einen zweifelhaften Fortschritt der Mode preist, über das Konzil berichtet oder Bloch, Havemann oder Lucasz zum Gegenstand ihrer Reflexionen macht; selbst der Inhalt der „D-Mark“ und ihres Zwillings, der neuen „Zeitung“, ist öffentliche Meinung im Sinne des Politischen, selbst die Unterhaltung in Rundfunk und Fernsehen hat politischen Gehalt und ist politisch bedeutsam.

Öffentliche Meinung handelt nicht nur vom Politischen, sie ist stets und in jeder ihrer Äußerungen ein Politikum, indem sie in dem angedeuteten umfassenden Sinn einen politischen Effekt erzielt, politische Wirkung erzeugt, gleichgültig ob das bewußtermaßen bezweckt ist oder nicht. Die öffentliche Meinung als Politikum erster Ordnung zu bezeichnen, ist deshalb gerechtfertigt, weil sie erstens an Intensität jede andere an die Öffentlichkeit gerichtete Meinungsäußerung, selbst die der staatlichen Behörden und der Kirchen übertrifft, genauer, weil alle an die Öffentlichkeit gerichtete Äußerungen, auch die der staatlichen und kirchlichen Autoritäten, in den Prozeß der Bildung der öffentlichen Meinung eingehen. Die Kirche hat eben erst da und dort begonnen zu begreifen, daß heute Lehramt, Konzil und Hirtenbriefe nicht mehr genügen, daß sie vielmehr heute der öffentlichen Meinung bedarf, um ihre Gläubigen mit den religiösen Wahrheiten wirksam zu erreichen. Die öffentliche Meinung ist sodann ein Politikum erster Ordnung, weil sie ein Höchstmaß an Breitenwirkung hat, weil sie Massen anspricht und beeinflußt, Masse nicht nur im Hinblick auf die große Zahl der Konsumenten der öffentlichen Meinung, sondern auch im Hinblick darauf, daß die Vielen als Gleiche angesprochen werden, d. h. ohne Rücksicht auf ihr Alter, auf ihre Bildung, auf ihre Einsicht, auf ihre Urteilskraft, auf ihre Dummheit und Indolenz, auf ihre Labilität usw.

Öffentliche Meinung ist schließlich ein Politikum erster Ordnung, weil sie Gruppenbildungen, Gruppenreaktionen, Gruppeninstinkte, Gruppenansprüche auslöst. Die öffentliche Meinung wirkt wie ein Gleichrichter im Bereich des Geistigen. Nur kraft der öffentlichen Meinung kann sich so etwas bilden wie eine Front gegen Franz Josef Strauß oder der Nimbus des Kanzlers Erhard oder das Klischee von der unheilbar gesunden deutschen Wirtschaft oder die fürchterliche Vereinfachung des Gegensatzes zwischen ahnungslosen Koexistenzlern und ebenso ahnungslosen Antikommunisten.

Ihre innere Struktur

Der vollen Wirklichkeit dieser schillernden, nie ganz präzise faßbaren Erscheinung, die man öffentliche Meinung nennt, kommt man erst nahe, wenn man nun noch ihre innere Struktur ins Auge faßt, den Prozeß der Bildung der öffentlichen Meinung.

Der Idee nach entsteht öffentliche Meinung „by discussion“; aus der freien und ungehinderten geistigen Auseinandersetzung mit den den Menschen bewegenden Dingen, aus der Vielzahl der Meinungen und Argumente, die die an einem Gegenstand Interessierten äußern, wechselseitig aufnehmen, geistig verarbeiten, soll sich die öffentliche Meinung bilden. Es findet also ein Prozeß der Korrektur der Vielzahl individueller Meinungen, ein Prozeß der Abschleifung, der Beeinflussung, der Einschmelzung, der Entwicklung zu einer besseren Einsicht statt, an dessen Ende eine überindividuelle Meinung zu einer Frage steht, in der nun die vielen Einzelnen übereinstimmen. Das Bundesverfassungsgericht hat diesen Prozeß der freien Meinungsbildung, die in eine öffentliche Meinung mündet, mit Recht als geradezu konstituierend für eine freiheitlich-demokratische Staats- und Gesellschaftsordnung bezeichnet.

Die Wirklichkeit ist weniger vollkommen als die Idee. Zunächst einmal beteiligen sich an diesem Meinungsbildungsprozeß nur relativ wenige Einzelne kontinuierlich und aktiv; die Mehrzahl derer, die durchaus eine eigene Meinung über eine Sache von öffentlicher Bedeutung besitzen, schweigt. Auch nicht jede geäußerte Meinung des Einzelnen, davon war schon die Rede, vermag sich unter den modernen Verhältnissen der Publizistik so vernehmbar zu machen, daß sie eingeht in den Prozeß der öffentlichen Meinungsbildung; nur die organisierte Meinung, die gruppenrelevante Meinung gewinnt heute noch Bedeutung für die öffentliche Meinung. Damit hängt zusammen, daß die in die Bildung der öffentlichen Meinung eingehenden individuellen Meinungen schon etwas von ihrer ursprünglichen Farbe und gedanklichen Schärfe und Prägnanz verloren haben. Davon abgesehen beziehen sich die allermeisten dieser Meinungen auf einen nicht ganz einfachen Sachverhalt, also auf einen Komplex von Tatsachen, die uns allen nicht unmittelbar zugänglich und erfahrbar sind. Der moderne Mensch reagiert notwendig auf Informationen zweiter Hand; und das bedeutet, seine Meinung geht u. U. von falschen oder teilweise unrichtigen Tatsachen aus.

Die öffentliche Meinung wird auch keineswegs ausschließlich beeinflusst durch die aktuell zu einer Frage geäußerten Meinungen, die aus der Gesellschaft heraus vernehmbar werden, sondern in erheblichem Umfang durch tradierte Vorstellungen, durch Gewohnheit gewordene Institutionen, durch Entwicklungen, die ihre Wurzel in der Vergangenheit haben. Und schließlich handelt es sich bei den in die öffentliche Meinung einfließenden Auffassungen, Urteilen, Forderungen der Einzelnen und Gruppen nicht nur um lautere, um redliche, um gewissenhafte Meinungen; es gibt ebenso viele zweckhafte, emotionelle, unsachlich motivierte und böswillige Meinungen.

Das alles läuft heute durch das Filter der sogenannten Massenkommunikationsmittel, d. h. durch die Hände derer, die es dem Konsumenten der öffentlichen Meinung zurichten und servieren. Natürlich wäre es unfair zu bezweifeln, daß sich die Verantwortlichen in Presse, Rundfunk und Fernsehen im allgemeinen bemühen,

ihrer Aufgabe verantwortungsvoll und nach besten Kräften gerecht zu werden; aber ebenso unbezweifelbar ist es, daß sie ihre Aufgabe nicht einfach darin sehen, bloße Vermittler der vorhandenen Meinung an ihre Hörer, Leser und Zuschauer zu sein. Das gilt nicht einmal für die Nachrichtenagenturen oder für die Mode gewordenen demoskopischen Institute, wie beispielsweise das Allensbacher Institut oder Emnid. Das gilt nicht einmal für den Abdruck von Leserbriefen. Alle diese Einrichtungen, in denen die öffentliche Meinung zum Ausdruck kommt, begreifen ihre Aufgabe als Beitrag zur Veränderung und Verbesserung der politischen Verhältnisse!

Was folgt aus diesen höchst verwickelten Zusammenhängen? Die öffentliche Meinung kann ganz offensichtlich nur ausnahmsweise eine Meinung sein, in der sich praktisch alle Angehörigen der Gesellschaft innerhalb der Bundesrepublik Deutschland einig sind. Sie ist in aller Regel zwiespältig, d. h. es gibt zu den allermeisten Sachfragen mehr als eine Meinung, die für sich in Anspruch nimmt, die öffentliche Meinung zu sein. In vielen dieser Fälle läßt sich allenfalls von einer dominanten Auffassung reden, die dann als „die öffentliche Meinung“ ausgegeben wird. Nicht selten wirkt solche öffentliche Meinung dann als Unterdrückung der damit in Widerspruch stehenden Minderheitsmeinung. Aber selbst wo eine eindeutige öffentliche Meinung feststellbar ist, brauchen durchaus nicht dieselben Motive und dieselben Gründe hinter dieser einen Meinung stehen.

Die öffentliche Meinung über Angelegenheiten politischer Natur ist selten konstant; sie unterliegt aus den verschiedensten Gründen dauerndem Wechsel; sie ist häufig ausgesprochen unbeständig. Öffentliche Meinung ist niemals, einfach weil die große Mehrzahl sie teilt, richtig und verbindlich. Die Behauptung, die öffentliche Meinung sei für oder gegen eine bestimmte Maßnahme, ist deshalb niemals ein sachliches Argument. Öffentliche Meinung ist immer gefilterte Meinung, in der die Meinung der Minderheiten zu kurz kommt. Insofern die öffentliche Meinung heute meist veröffentlichte Meinung ist, kann sie sogar das Werk verhältnismäßig kleiner Kreise unserer Gesellschaft, kann sie vorübergehend gar das Werk einiger weniger sein, die sich geschickt der publizistischen Medien bedienen. So ist im Augenblick beispielsweise der Einfluß der Humanistischen Union auf die öffentliche Meinung unverhältnismäßig größer als die Bedeutung der dahinter stehenden Gruppe. Oder: Wenn Sebastian Haffner oder Rudolf Augstein die Welt durch ihre Brille betrachten, halten sie das, was sie publizieren, für die öffentliche Meinung und das, was sonst an Meinung dazu existiert, für das noch nicht zum Stillstand gekommene Meinungsgeklapper von vorgestern.

Öffentliche Meinung kann schließlich verfälscht sein durch unvollständige Information der Bevölkerung. In welcher extremer Weise die öffentliche Meinung irregeführt sein und irreführen kann, beweisen beispielsweise die erst nachträglich aufgedeckten Machenschaften bei der Berichterstattung über den Regimewechsel in Südvietnam, denen ein Teil der publizistischen Einrichtungen zum Opfer fiel und

ein anderer Teil Vorschub leistete. Ein ähnlich erschreckendes Beispiel bildet die öffentliche Meinung zur Christenverfolgung im Sudan. Aber es gibt näherliegende Beispiele: Die Praxis der Informationspolitik der Behörden in Bund und Ländern besteht im Zweifel darin, so lange als möglich nicht zu informieren, die Information auf das ohnehin bekannt Gewordene und für die Bevölkerung Erträgliche, in Wahrheit auf das der Behörde Zuträgliche zu beschränken, oder mit der Information gleich den obrigkeitlichen Kommentar dazu mitzuliefern.

Einer besonderen Anmerkung bedarf schließlich noch ein Tatbestand, der speziell für unsere Verhältnisse in der Bundesrepublik eigentümlich ist: die Organisation der für die Artikulierung der öffentlichen Meinung entscheidenden Publikationsmittel Presse, Rundfunk und Fernsehen. Die Verhältnisse innerhalb der Presse liegen relativ günstig, insofern eine Vielzahl von einander unabhängiger und miteinander konkurrierender Zeitungen existiert. Dessen ungeachtet bedarf es zweier Vorbehalte: das Gesamtbild der deutschen Presse zeichnet sich der Tendenz nach – alles in allem genommen – durch zwei Einseitigkeiten aus: Unsere Presse überzeichnet das Negative, indem sie in einer ungebührlichen Weise die Mängel, die Skandale, das Unzureichende, das Sensationelle in den Vordergrund stellt und zu wenig das Positive, die Leistungen, die Bemühungen um die Verbesserung unserer politischen Verhältnisse, die Opfer für das Gemeinwohl registriert, kommentiert und würdigt. Und ebenso unverkennbar ist, daß die Presse – wiederum aufs Ganze gesehen – einseitig zu einer liberalen, um nicht zu sagen liberalistischen und in den Kulturbereichen libertinistischen Betrachtung der Dinge neigt, mit der sich gerade der, der die Freiheit für ein unverzichtbar hohes Gut innerhalb einer demokratischen Gesellschaft hält und verteidigt, nicht befreunden kann.

Prekärer verhalten sich die Dinge bei Rundfunk und Fernsehen, die zur Zeit noch in den Händen einiger weniger unabhängiger öffentlich-rechtlicher Anstalten liegen, die unter sich, was die Produktion und Programmgestaltung anlangt, eng verbunden sind und praktisch ein Sendemonopol besitzen. Diese Struktur des Rundfunk- und Fernsehwesens verlangt zur Erhaltung eines Mindestmaßes von freier Meinungsbildung im öffentlichen Raum, daß die auf die Programmgestaltung einflußnehmenden Anstalts-Organen paritätisch besetzt werden, d. h. daß alle gesellschaftsrelevanten Kräfte und Gruppen in einem angemessenen Verhältnis beteiligt werden und zu Wort kommen. Es liegt aber auf der Hand, daß das keine vollbefriedigende Lösung ist. Es besteht die Gefahr – und es ist mehr als nur eine Gefahr –, daß bei dem erforderlichen Ausgleich der Meinungen innerhalb der Anstalten keine unverkürzt zum Ausdruck kommt und zugleich insgesamt so etwas wie eine nivellierende, unbestimmt schillernde, möglicherweise auch verzerrende „Mittelmeinung“ produziert wird. Das ist sehr vorsichtig und wohlwollend formuliert, in Wahrheit ließe sich im einzelnen nachweisen, daß die Unzuträglichkeiten und Mißhelligkeiten dieses Systems zu viel bedenklicheren Fehlleistungen führen. Ich brauche nur an die politisch aktuellen Sendungen wie Panorama oder Höf-

ners Frühschoppen zu erinnern. Deshalb wäre zur Herbeiführung einer wirklich freien Bildung der öffentlichen Meinung nichts vordringlicher als die Bildung möglichst vieler selbständiger Einrichtungen für Rundfunk und Fernsehen, die miteinander in ähnlicher Weise wie die Zeitungen innerhalb des Pressewesens konkurrieren.

Einige grundsätzliche Forderungen

Aus diesem Bild der öffentlichen Meinung als Gesamterscheinung, die nicht nur ein unwiderrufliches Faktum unserer modernen gesellschaftspolitischen Verhältnisse ist, sondern, um es noch einmal zu sagen, schlechthin unentbehrlich ist für das Funktionieren einer freiheitlichen Demokratie, ergeben sich nun allerdings einige grundsätzliche Forderungen an den Bürger, an uns alle, die wir von ihr angesprochen werden. Ich will sie möglichst kurz zusammenfassen:

1. Der Bürger darf nicht einfach zum Konsumenten der öffentlichen Meinung herabsinken; er bedarf vielmehr der kritischen Distanz in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Meinung zur Gewinnung eines eigenen Standpunkts; dazu gehört neben manchem anderen das bewußte Einüben dieser kritischen Haltung.

2. Sich innerlich frei und unabhängig von der öffentlichen Meinung machen, kann nicht gelingen ohne die Entwicklung gültiger Maßstäbe für die Beurteilung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit, der Vertretbarkeit oder Unvertretbarkeit dessen, was die öffentliche Meinung vertritt. Das bedeutet für uns alle die Notwendigkeit, sich erheblich intensiver als in früherer Zeit mit den Grundsätzen der christlichen Ethik, mit den Grundsätzen der katholischen Gesellschaftslehre und den Grundsätzen des Naturrechts zu beschäftigen, um sie bewußt zum Ausgangspunkt für die Bewertung öffentlicher Angelegenheiten zu machen.

3. In einer freiheitlich-demokratischen Ordnung, in der die öffentliche Meinung die dargestellte entscheidende Rolle spielt, darf es keine Abstinenz im Politischen geben. Der Prozeß der freien Meinungsbildung beginnt damit, daß jeder in verantwortlicher Weise und innerhalb des Kreises, in dem er sich Gehör verschaffen kann, dazu durch seine eigene Meinungsäußerung, d. h. durch seine Parteinahme beiträgt. Niemand ist dieser Pflicht schon dadurch ledig, daß er sagen kann, er habe keinen Zugang zur Presse oder zu den andern Massenmedien. Die Verantwortung beginnt schon eine Stufe früher und vorher: in den engeren Kreisen seiner Umgebung unter Gleichgesinnten, innerhalb der beruflichen Organisationen, in den örtlichen Veranstaltungen politischer Parteien usw.

4. Wenn heute nur die organisierte Gruppenmeinung Aussicht auf Resonanz innerhalb der öffentlichen Meinung hat, dann hängt es offenbar von der Unterstützung organisierter Gruppen, mit denen man überzeugungsmäßig übereinstimmt, und von der Lebendigkeit dieser Gruppen und Organisationen ab, daß in der öffentlichen Meinung die eigene, von vielen anderen geteilte Überzeugung zum

Ausdruck kommt und diese eigene Überzeugung nicht durch die öffentliche Meinung in ihrer Einseitigkeit überwältigt wird. Ohne dieses Engagement in der organisierten Gemeinschaft Gleichgesinnter geht es heute nicht mehr.

5. Parteinahme in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Meinung kann heute auch nicht darauf verzichten, die Motive und die Begründung für diese Parteinahme offen darzulegen. Es ist dem Phänomen der öffentlichen Meinung gegenüber nicht mehr ausreichend, von vorneherein nur zu äußern, was politisch erreichbar erscheint, was eben noch vertretbar erscheint, kurz in seinen Äußerungen bloß noch das für möglich gehaltene Kompromiß als Beitrag zur öffentlichen Meinung beizusteuern. Natürlich steht am Ende des Ringens der verschiedenen Meinungen miteinander insbesondere dort, wo um des Gemeinwohls willen eine konkrete politische Entscheidung fallen muß, das Kompromiß, das dann alle hinnehmen müssen. Aber zunächst einmal verlangt die Auseinandersetzung innerhalb der öffentlichen Meinung, daß die daran Beteiligten ihre Überzeugung, ihre Grundsätze, ihre Forderungen, ihre Argumente vollständig, ohne Abstriche mit dem ganzen Nachdruck, dessen sie fähig sind, vortragen und zur Geltung bringen. Mir scheint, daß in diesem Punkt gerade im christlichen Lager, bei uns manches im Argen liegt. Die Beispiele will ich mir ersparen.

Im Grunde geht es bei allem, was hier gesagt wurde, offenbar darum, den „sanften Terror der öffentlichen Meinung“ zu brechen. Dadurch unterscheidet sich die demokratische, wirklich freie Gesellschaft von der konformistischen Gesellschaft im Sinne von Günther Anders. Die Freiheit – ich meine die menschliche Freiheit, die sich an Gewissen und Verantwortung, die sich an eine materiale Ordnung objektiver Werte gebunden weiß – kann nicht nur, wie jenseits der Mauer, durch den Apparat eines Regimes drastisch unterdrückt werden, sie kann auch, wenn wir uns der öffentlichen Meinung wie bisher einfach ausliefern, durch uns selbst ernsthaft bedroht sein.

ZEITBERICHT

Gastarbeiter in Frankreich – Unbefriedeter Kongo – Zur Situation des französischen Buches

Gastarbeiter in Frankreich

Für Frankreich ist der Zustrom der Gastarbeiter nichts Neues; sei es, daß sie als Saisonarbeiter ins Land kommen oder sich ständig dort niederlassen wollen. Dennoch hat auch hier der Rhythmus der Einwanderung in den letzten Jahren eine beängstigende Form angenommen. Als jährliche Zuzugsquote werden genannt: für 1961: 79 000; für 1962: 113 000; für 1963: 140 000. Während die Zahl der Italiener zurückgeht (sie bevorzugen gegenwärtig Deutschland und die Schweiz),

steigt die der Spanier und vor allem der Portugiesen deutlich an. Neben Polen, Griechen, Jugoslawen, Türken und Vietnamesen, denen man an den Arbeitsstätten begegnet, fluten neuerdings auch wieder Algerier in Menge nach Frankreich zurück; man spricht von 300 000; während die Zahl der Farbigen aus Innerafrika 40 000 bis 50 000 betragen soll. All diese Zahlen sind ungefähre Schätzungen. Viele Ausländer kommen heimlich und irregulär ins Land; so bietet die offizielle Statistik nur Anhaltspunkte.

Warum kommen sie? Was erwarten sie und wie leben sie? Diesen Fragen geht Geneviève Vailland im Januarheft 1965 der *Revue de l'Action Populaire*, Paris, nach (51–62). Sie beschränkt sich im wesentlichen auf Paris, das einen großen Teil der Fremdarbeiter anzieht und wie ein Schwamm aufsaugt. Bei den allermeisten Gruppen spielt neben der Abenteuerlust die Aussicht auf Verdienst die Hauptrolle. Sie kommen, um Ersparnisse zu machen und damit in ihrer Heimat ihre Existenz zu verbessern, wenn sie nicht ganz in Frankreich bleiben. Die Farbigen Afrikas werden zum Teil durch die neue Staatenbildung ins Ausland getrieben. Die neugebildeten Staaten widersetzen sich der bisher geübten Freizügigkeit, die es erlaubte, zur Zeit der Trockenheit als Saisonarbeiter oder Händler über Land zu gehen. Außerdem verlockt es junge Afrikaner, auf ein paar Jahre dem Druck der Familie und den Lasten zu entgehen, die sich mit dem wirtschaftlichen Aufbau der neuen Staaten ergeben.

Der Zustrom der Portugiesen ist ein Novum. Von wirtschaftlicher Not getrieben, hatte sich die portugiesische Auswanderung bisher nach Brasilien, Venezuela, USA oder Kanada gewandt. Doch Inflation und politische Wandlungen erschweren den Zugang in diese Länder. So wendet sich eine wachsende Zahl portugiesischer Gastarbeiter nach Frankreich. Waren es 1961 noch 6700, so belief sich ihre Zahl 1963 bereits auf 24 800.

Bei den Algeriern, die nach der Befreiung zunächst in Massen Frankreich verlassen hatten, spielt neben Armut und Not die Enttäuschung über die Entwicklung in Nordafrika eine Rolle. Unter ihnen finden sich politische Flüchtlinge; oder aber der Wunsch nach einer besseren Ausbildung für ihre Kinder führt sie nach Frankreich. Die Spanier denken vor allem an eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage. Sie lassen nicht selten später ihre Familie nachkommen. Es kommt aber auch vor, daß die Frau zuerst fährt. Junge Spanierinnen gehen nach Frankreich, um die Sprache zu lernen und als Auslandssekretärin eine bessere Stelle zu erhalten. Während die Bedingungen der spanischen Einwanderung mit der Regierung offiziell geregelt sind, wird die der Portugiesen zum großen Teil durch ungesetzliche Kanäle geschleust. Teuer bezahlte „Fluchthelfer“ bieten ihre Dienste an und werden erst nach geglückter Ankunft entlohnt, ähnlich wie auch die Schwarzen das Besorgen der Papiere und die Überfahrt durch zwischengeschaltete Makler teuer zu stehen kommt.

Was nun die Arbeitsbedingungen betrifft, so muß man zwischen den Alt- und Neueinwanderern unterscheiden. Die schon länger im Lande Ansässigen haben sich zum Teil heraufgearbeitet und können nun den Neuankömmlingen mit Rat und Tat beispringen, wie übrigens auch die Kunde von ihren Erfolgen weitere Fremdarbeiter ins Land zieht.

Neben der Arbeitsbeschaffung spielt die Unterbringung eine Hauptsorge. Die Spanier, die bereits über Erfahrung verfügen und eine Art „Auffangsorganisation“ für die nachrückenden Landsleute bilden, sollen meist halbwegs ordentlich wohnen. Dagegen leben die Portugiesen, die, wie gesagt, frisch ins Land kommen und noch nicht von Altemigranten betreut werden können, in Massen zusammengepfercht in Elendsquartieren. In den Vorstädten von Paris sind sie zu 7000, 15 000 in primitivsten Unterkünften untergebracht. Sie arbeiten äußerst fleißig bis zu 60, ja 70 Wochenstunden und wohl auch sonntags. Sie leben äußerst sparsam und können so erstaunliche Summen heimschicken. 1964 waren es 2 Milliarden Escudos, etwa 340 Millionen Francs.

Am schlimmsten ist es um die Unterbringung der Schwarzen bestellt. Sie hausen in schmutzigen Hotels, in irgendwelchen Hinterhäusern, in Schuppen und niedrigen Kellern; die Betten überein-

ander oder dicht aneinandergerückt, am Fußende ein Koffer als Schrank, die Kleider an den Wänden oder Deckenbalken aufgehängt. Oft ist die Tür oder eine Kellerluke die einzige Lüftungsmöglichkeit. Dabei kochen sie im Schlafsaal auf dem Spirituskocher ihr gemeinsames Mahl. Unterernährt, werden sie leicht das Opfer von allerlei Krankheiten, zumal der Tuberkulose. Die Schwarzen leben zum weitaus größten Teil in enger Gemeinschaft unter einem Chef. Sie halten brüderlich zusammen und stehen bei Krankheit oder Arbeitslosigkeit einander bei. Auch sie schicken fleißig ihre Ersparnisse nach Haus (im Schnitt 2500 NF jährlich). Meist halten sie es nicht länger als 3 oder 4 Jahre in der Fremde aus.

Leider kommt es wenig zu menschlichen Kontakten mit den Bewohnern des Gastlandes. Der französische Arbeiter sieht im Gastarbeiter den Mann, „der ihm das Brot nimmt“. Es mißfällt ihm, daß die Gastarbeiter an Streiks oder ausgedehnter Freizeit nicht interessiert sind. Ihnen geht alles darum, schnell und viel zu verdienen. Den Farbigen gegenüber spielen auch Rassenvorurteile eine Rolle. Es kommen auch Fälle von Ausbeutung durch die Arbeitgeber vor. Die Fremdheit von Sprache und völlig anderen Lebensgewohnheiten tut ein übriges, um die Kontakte zu erschweren. Um so erfreulicher, daß G. Vaillant wenigstens von einigen christlichen Initiativen zu berichten weiß, wo Menschen die hier liegenden Probleme sehen und Abhilfe zu schaffen suchen; müßten doch alle Christen sich gegenüber dem Gastarbeiterproblem von wahrer Bruderliebe aufgerufen fühlen.

Unbefriedeter Kongo

Ist die Tragödie am Kongo nur ein Nachspiel der bösen Kolonialzeit oder, was dasselbe ist, die bald vorübergehende Kinderkrankheit eines Staates, der Zeit braucht, sich selber zu finden? Oder ist sie vielmehr das Vorspiel einer allgemeinen afrikanischen Anarchie? Wir wissen es nicht. Aber das wissen wir, daß in diesem unglücklichen Lande Glück und Leben Tausender, Neger und Weißer, einer unreifen Ideologie oder kurzsichtigen diplomatischen und politischen Erwägungen geopfert worden sind.

Es war verkehrt, in der Präsenz europäischer Mächte nur nackte Ausbeutung und Unterdrückung zu sehen. Auch das kam vor, ganz gewiß, genauso wie unter der römischen Herrschaft im alten Mittelmeerraum. Aber ebensowenig wie sich Roms Leistung in diesen Lastern erschöpfte, ebenso wenig erschöpft sich das, was die Kolonialmächte geleistet haben, in den genannten Fehlern. Wie Rom einst, so haben auch seine neuzeitlichen Nachfahren bei ihren Kolonialuntertanen nicht nur Macht geübt und ausgebeutet, sondern auch eine Ordnung von Gesetz und Recht gestiftet. Ja noch mehr: durch die christlichen Missionare hat Europa jene Gebiete mit der Botschaft vertraut gemacht, die über Recht und Gerechtigkeit hinaus alle Menschen in der Liebe Christi brüderlich verbindet.

Und hat nicht gerade das schwarze Afrika erst durch die Europäer den Anschluß an Bildung und Wissenschaft der modernen Welt gewonnen?

Ganz gewiß haben die Afrikaner heute das Recht, eigene Staaten und eine eigene Staatshoheit zu besitzen. Aber mußte es sein, daß man, erschreckt durch eine verantwortungslose Propaganda aus Ost und West, überstürzt von heute auf morgen den europäischen Verwaltungsapparat abbaut, ehe für ihn vollwertiger Ersatz geschaffen war? Was sich daraus ergab, war ein wirtschaftliches Durcheinander. Von allen Seiten drängen Abenteurer an die Macht, und hilflos steht das Volk der zersetzenden Wühlarbeit gegenüber. Unsäglich leiden die Menschen und mit ihnen auch die katholischen Missionen.

Papst Paul VI. übergab am 10. Dezember dem kongolesischen Ministerpräsidenten Tschombé, anläßlich seines Besuches im Vatikan, eine Botschaft an das kongolesische Volk. Der Papst ent-

wirft das Muster einer freien afrikanischen Nation, die bestrebt ist, sich moralisch, kulturell und wirtschaftlich zu entwickeln, und meint, so ein Staat müßte im Kongo verwirklicht werden. Dann fährt er fort: „Deswegen finden die blutigen Unruhen, die den Kongo heimsuchen, ein um so schmerzlicheres Echo in unserem Herzen, und die mit unserem Hirtenamt verbundene Sorge treibt uns an, einen kräftigen Appell an alle Verantwortlichen zu richten. Möchten sie doch verstehen, daß sich auf dem Bruderkrieg kein Staat aufbauen läßt, sondern daß nur ein wahrer Friede, der auf der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit gegründet ist, der jungen Republik des Kongo gestattet, für ihre Söhne eine gefestigte Zukunft zu schaffen und die Stelle mit Ehren einzunehmen, die ihr unter den Völkern zukommt.“ Nachdem der Hl. Vater aller gedacht hatte, die durch die letzten Ereignisse betroffen wurden, sagte er: „Wir können nicht vergessen, daß unter ihnen auch viele Missionare, Ordensleute und Schwestern gewesen sind. Sie haben bis zum Blutzeugnis ihre Treue zum Evangelium und ihre Liebe zum Vaterland Kongo bewiesen. Sie waren gekommen, um der neuen Nation mit ihren besten Kräften zu dienen, und was sie wünschten, war sicher nichts anderes als deren Wohlergehen und friedliche Entfaltung“ (*La Civiltà Cattolica*, 2. Jan. 1965, 93).

Zur Situation des französischen Buches

Jacques Deschanel von den Editions Desclée de Brouwer gibt im Januarheft 1965 der *Etudes*, Paris, einen interessanten Einblick in die Lage des französischen Buchmarktes. Er spricht von Krisenerscheinungen und der Notwendigkeit einer „politique du livre“, womit er eine gemeinsame nationale Planung und Lenkung von Produktion und Vertrieb des französischen Buches meint, das es sich nicht mehr leisten könne, in chaotischer Willkür gedruckt und angeboten zu werden.

Die französische Buchproduktion liegt zur Zeit bei jährlich 12 000 (neuen und alten) Titeln. Davon entfallen auf Roman und Essay nicht weniger als 40 %, auf Wissenschaft und Technik nur 10 %. In England entfallen vergleichsweise bei einer Rekordzahl von 26 000 Titeln auf den Roman nur 16 %, während Wissenschaft und Technik an erster Stelle stehen. Nur 4 % der französischen Titel kommen über eine Auflage von 10 000 Exemplaren hinaus. Was den Papierkonsum angeht, liegt Frankreich an 7. Stelle.

Der Franzose gibt nicht viel für Bücher aus. Sie erreichen in seinem Budget nicht einmal 1 %, während er für Tabak das Fünffache ausgibt. Dem Alter nach wird er erst spät zum Leser. Von der zum Studium nötigen Lektüre abgesehen, findet er erst ab vierzig zum Buch und wird zum „Dauerleser der Abendstunden“, auf die die hohen Auflagen angewiesen sind.

Wie liegt das französische Buch in der Konkurrenz des Weltmarktes? Der Anstieg der Ausfuhr, der in den Jahren 1951–61 zu verzeichnen war und sich auf 100 % belief, darf nicht überschätzt werden. Damals war eine allgemeine Hausse; die deutsche Ausfuhr stieg gleichzeitig um 400 %. Heute liegt die Ausfuhr des angelsächsischen Buches fünfmal höher als die des französischen. Als Grund wird auf den Rückgang des Französischen in der Welt hingewiesen. Nur in Kanada und dem französisch sprechenden Afrika (l'Afrique francophone) behält es seine Vorrangstellung, und in diesen Ländern gibt es sogar eine gesteigerte Nachfrage nach dem französischen Buch.

Als schwerer ins Gewicht fallend wird von Deschanel registriert, daß Frankreich wissenschaftlich zurückliege und damit auch auf dem Markt des wissenschaftlichen Buches überrundet sei, wenn dies auch am wenigsten von den Sektoren Mathematik und Chemie gelte und sich in der Medizin sogar ein leichter Anstieg bemerkbar mache. Ähnlich steht es mit den Übersetzungen. Nach einer Veröffentlichung von R. E. Barker aus dem Jahre 1956 wurden 4400 englische Titel in 16 Sprachen übersetzt; es folgt das Russische mit 2800 Titel, die in 15 Sprachen übersetzt wurden; an dritter Stelle 2000 französische Titel, die in 16 Sprachen (vor allem ins Englische und Japanische) übersetzt wurden; aus dem Deutschen wurden 1300, aus dem Italienischen 250 und aus dem

Spanischen 200 Titel in andere Sprachen übertragen. Der relative Rückgang der Ausfuhr wirkt sich beschränkend auf die Auflagenhöhe aus. Dies wieder hat zur Folge, daß das französische Buch bei schlechterer Ausstattung verhältnismäßig teuer ist.

Ein weiteres Zeichen, daß die französische Buchproduktion nachhinkt, sei das Taschenbuch (le livre de poche). Frankreich ist als letztes großes modernes Land in großem Stil zum Taschenbuch übergegangen. Doch hat sich das Taschenbuch auch hier überraschend schnell durchgesetzt und beginnt, den ganzen Buchhandel zu revolutionieren. Die Produktion steigt sprunghaft an: 1961: 16 Millionen, 1962: 18 Millionen, 1963: 23 Millionen. Vor allem scheint mit dem Taschenbuch erstmalig der enge Kreis der bisherigen Lesergemeinde gesprengt. So ergab die Käuferanalyse einer bedeutenden Taschenbuchreihe: 35 % Studenten, aber auch 28 % Arbeiter.

Welche Rolle spielt das religiöse Buch in der Gesamtproduktion? Es ist unter ihr mit 7 % der Titel vertreten. Das religiöse Buch kennt kaum Riesenauflagen; dafür hat es eine feste Lesergemeinde und ist den Schwankungen der Mode weniger unterworfen. Es ist auffallend stark an der Ausfuhr des französischen Buches beteiligt, was die hohe Einschätzung des katholischen Frankreich im Ausland beweist. Mit zwei großen Serien ist das katholische Taschenbuch auf dem Markt erschienen: *Le livre de poche chrétien* und *Livre de vie*; je 40 bis 50 Titel mit einer Auflage von je 45 000 Exemplaren.

Man stellt in den letzten Jahren ein wachsendes Interesse am religiösen Buch fest und führt das auf die veränderte Geisteshaltung zurück, die das Konzil geschaffen hat. Die Welt der Laien will an dem geistigen Geschehen in der Kirche teilnehmen; aber auch die Geistlichen wollen sich, ganz ähnlich wie die Ingenieure und Ärzte, in ihrem Fach auf dem laufenden halten. Besonders gefragt sind Gesamtdarstellungen der christlichen Botschaft, Glaubenslehren für Erwachsene, allgemeinverständliche Einführungen in die Theologie. Allenthalben drängt man aus der Enge heraus. Man will teilhaben an dem Gespräch, das sich zwischen den Menschen unserer Zeit aufgetan hat.

UMSCHAU

Weiterer alarmierender Rückgang der katholischen Studierenden

In zwei Aufsätzen, die sich mit dem Bildungsrückstand der Katholiken in Deutschland befaßten, hat der Verfasser in dieser Zeitschrift

im vergangenen Jahre auf alarmierende Entwicklungen hinsichtlich der konfessionellen Zahlenverhältnisse in der deutschen Studentenschaft hingewiesen¹. Die Angaben stützten sich auf Veröffentlichungen des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden. Inzwischen hat dieses Amt einen Vorbericht für das Wintersemester 1963/64 über die Studierenden an Hochschulen vorgelegt², der auch eine kleine, aber aufschlußreiche Tabelle über „Deutsche Studierende nach Religionszugehörigkeit und Hochschulen“ enthält³. Die hier angeführten Zahlen konnten in den oben erwähnten Aufsätzen noch nicht berücksichtigt werden. Da sie im Bericht des Statistischen Bundesamtes ohne Zusammenhang zu früheren Jahren stehen, können sie als isolierte Zahlen nicht in ihrer ganzen Bedeutung sichtbar werden. Wir wollen uns daher bemühen, das Gewicht der Zahlen und die für die Katho-

¹ Karl Erlinghagen: Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken, in dieser Zschr. 174 (1964) 50–60. – Katholische Schüler an weiterführenden Schulen, in dieser Zschr. 174 (1964) 375–383.

² Statistisches Bundesamt Wiesbaden: Studierende an Hochschulen (Große Hochschulstatistik) Wintersemester 1963/64, Vorbericht. Bestellnummer A 10/V/3 – j 63 V.

³ a.a.O. 8.

liken gefährliche Entwicklung unter den Studierenden besser sichtbar werden zu lassen.

Die Zahlen, die in dem oben erwähnten Aufsatz einen Zeitraum von acht Jahren umfaßten, sind durch die neueren Angaben ergänzt worden und ermöglichen jetzt einen Überblick über elf Jahre „Normalzustand“ nach dem Kriege. Frühere Daten sind insofern zu vernachlässigen, als sich sowohl das Universitäts- wie auch das Gesellschaftsgefüge zunächst wieder festigen mußte und zudem die statistischen Angaben teilweise noch unvollständig waren. Seit dem Berichtsjahr 1952/53 geben sie aber ein Bild normalisierter Verhältnisse in der Bundesrepublik wieder.

Im folgenden ist von „Iststärke“, „Sollstärke“ und „Überhang“ die Rede. Die Ausdrücke bedürfen einer kurzen Erläuterung. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß bei den Vergleichen um der leichteren Orientierung willen nur Prozentzahlen angegeben werden, weil diese am schnellsten orientieren und allein von Interesse sind. Die prozentuale Iststärke bedeutet jenen Prozentsatz an Studierenden, den die jeweiligen Gruppen, hier die Konfessionen, tatsächlich haben. Bei der prozentualen Sollstärke handelt es sich um jenen Anteil an die Studierenden, den die jeweilige Konfessionsgruppe

nach dem Bevölkerungsproportz hätte erreichen „sollen“. Der konfessionelle Bevölkerungsproportz wird also auf die Studierenden übertragen, wobei unterstellt wird, daß die einzelnen Bevölkerungsgruppen entsprechend ihrem zahlenmäßigen Anteil auch unter den Studierenden vertreten sein müßten. Das gleiche Verfahren wird auch angewandt, wenn etwa der Anteil der Bauern- und Arbeiterkinder auf weiterführenden Schulen und Hochschulen festgestellt wird. Diese Methode enthält insofern eine Fehlerquelle, als die Studierenden nur auf die entsprechende Altersgruppe bezogen werden dürften. Der Fehler, der durch Nichtberücksichtigung der Altersgruppenrelation (z. B. bei der Feststellung des prozentualen Anteils von Abiturienten oder Erstkläßlern an Gymnasien) recht erheblich sein kann, dürfte wegen der breiten Altersstreuung unter den Studierenden zu vernachlässigen sein. Nach den Angaben der gleichen Statistik rekrutieren sich die Studierenden aus über zwanzig Altersjahrgängen, die Hauptmasse umfaßt immerhin deren zehn⁴.

Vergleicht man Iststärke und Sollstärke miteinander, so ergibt sich ein positiver oder negativer Überhang, der für uns hier allein von Interesse ist. An ihm läßt sich die Entwicklung leicht ablesen. Es ergibt sich folgende Tabelle:

Religionszugehörigkeit deutscher Studierender an wissenschaftlichen Hochschulen

Katholiken:						
Wintersemester	52/53	54/55	55/56	57/58	60/61	63/64
Iststärke	42,0	40,9	39,5	37,4	35,1	34,2
Sollstärke	45,2	45,2	45,2	45,2	45,2	45,2
Überhang	-3,2	-4,3	-5,7	-7,8	-10,1	-11,0
Evangelische:						
Iststärke	54,1	54,8	56,5	58,6	60,9	61,1
Sollstärke	51,2	51,2	51,2	51,2	51,2	51,2
Überhang	2,9	3,6	5,3	7,4	9,7	9,9
Sonstige:						
Iststärke	3,9	4,3	4,0	4,0	4,0	4,7
Sollstärke	3,6	3,6	3,6	3,6	3,6	3,6
Überhang	0,3	0,7	0,4	0,4	0,4	1,1

Unter den hier aufgeführten wissenschaftlichen Hochschulen befinden sich 18 Universitäten, 9 Technische Hochschulen, 4 wissenschaftliche Hochschulen mit Universitätsrang, 12 Philo-

sophisch-Theologische Hochschulen, 5 Kirchliche Hochschulen. Diese Angaben treffen für das

⁴ Statistisches Bundesamt, a.a.O. 8.

Wintersemester 1963/64 zu. Für diese Statistik ist es aber ohne Belang, daß die Bergakademie Clausthal, die früher Wissenschaftliche Hochschule mit Universitätsrang war, inzwischen zur Technischen Hochschule avanciert ist. Die 15 Hochschulen für Musik, die 11 Hochschulen für bildende Künste und die Sporthochschule Köln sind nicht berücksichtigt. Es fällt übrigens auf, daß der Anteil der „Sonstigen“ an diesen letztgenannten Hochschulen außergewöhnlich hoch ist. An ihnen studierten 59,6 % Evangelische (= + 8,4 %), 29,7 Katholiken (= - 15,5 %) und 10,7 Sonstige (= + 7,1 %).

Entgegen früheren Zählungen sind in den Berichtszahlen des Wintersemesters 1963/64 auch die Studierenden der Lehrämter für Volksschulen und berufsbildende Schulen an den Pädagogischen Hochschulen und entsprechenden Einrichtungen in Erlangen-Nürnberg, Frankfurt/Main, Gießen, Hamburg, Köln, München, Saarbrücken, Würzburg und an der Technischen Hochschule Aachen einbezogen. Für unsere Frage bedeutet das aber keine Verschiebung, da entgegen früherer Entwicklung die konfessionellen Verhältnisse unter den Studierenden für die genannten Lehrämter ungefähr dem Bevölkerungsproporz entsprechen. Berücksichtigt man das, so muß der wirkliche negative Überhang bei den Katholiken im Wintersemester 1963/64 (= - 11,0 %) als noch zu klein bezeichnet werden. Wir lassen ihn gleichwohl unberücksichtigt.

Als abschließende Erkenntnis aus den jüngsten Zahlen der Statistik kann festgehalten werden, daß die relative Abwärtsentwicklung der katholischen Studentenzahl, die schon in den letzten zehn Jahren zu beobachten war, unvermindert anhält. Auf die bedrohlichen und unausweichlichen Folgen, die aber keineswegs aus einer Benachteiligung durch Nichtkatholiken resultieren, ist bereits eindringlich hingewiesen worden⁵. Ebenso ist bereits dargelegt

worden, daß die Konfessionsverhältnisse an den weiterführenden Schulen für die Katholiken viel besser und in einer stetigen Aufwärtsentwicklung sind⁶. Diese Aufwärtsentwicklung kann jedoch kein Anlaß zu Optimismus und Quietismus sein. Nach wie vor ist entgegen der größer werdenden Zahl katholischer höherer Schüler die Zahl der Abiturienten viel zu gering. Man vermutet nicht zu Unrecht einen Katholikenschwund in den aufsteigenden Klassen der Gymnasien, wengleich verlässliches Zahlenmaterial darüber nicht vorliegt und auch nicht leicht zu gewinnen ist.

Die genannte Veröffentlichung des Statistischen Bundesamtes gibt auch noch einige interessante Aufschlüsse über die Religionszugehörigkeit der weiblichen Studierenden. Sie sollen hier kurz beleuchtet werden. Wenn dabei der Bevölkerungsproporz wiederum als Soll benutzt werden muß, so liegt darin außer der bereits angegebenen Fehlerquelle noch eine weitere: es wird unterstellt, daß sich in der Bundesrepublik im ganzen und in den einzelnen Gruppen die Geschlechter zahlenmäßig wie 50 : 50 verhalten. Tatsächlich ist die Zahl der Personen weiblichen Geschlechtes aber höher als die des männlichen. Die Berücksichtigung dieses Unterschiedes fiele aber nur bei einem Vergleich zwischen männlich und weiblich (wobei wir sie vernachlässigen mußten), nicht aber zwischen den Konfessionen ins Gewicht. Ohne Berücksichtigung dieser Ungenauigkeiten ergibt sich für das Wintersemester 1963/64 folgendes Bild:

Deutsche Studierende an wissenschaftlichen Hochschulen nach Geschlecht und Religionszugehörigkeit WS 1963/64

Insgesamt:	Kath.	Ev.	Sonst.	
Ist	34,2	61,1	4,7	= 100
Soll	45,2	51,2	3,5	= 100
Überhang	-11,0	9,9	1,2	

Weibliche St.:

Ist	32,6	63,0	4,4	= 100
Soll	45,2	51,2	3,6	= 100
Überhang	-12,6	11,8	0,8	

⁵ Erlinghagen, a.a.O. 56 f.

⁶ Erlinghagen, a.a.O. 375-383. Das gesamte Problem ist vom Verfasser in einer Untersuchung mit dem Titel „Das katholische Bildungsdefizit“ (Freiburg i. Br. 1965, Herder-Bücherei) mit umfangreichem statistischen Material und der Frage nach den Gründen in seiner ganzen Breite behandelt worden.

Die Tabelle zeigt, daß der Anteil der katholischen Studentinnen an der Gesamtzahl der weiblichen Studierenden noch tiefer liegt als bei den Studenten insgesamt. Hier wirken vor allem wohl veraltete Vorstellungen von christlicher Mädchen- und Frauenbildung nach, die sich innerhalb des deutschen Katholizismus mit Hartnäckigkeit halten. Sie erschweren, da sie einseitig auf Ehe und Familie ausgerichtet sind, den jungen Mädchen den Zugang zu qualifizierten Berufen und vor allem zum Studium. Ein Vergleich mit dem Wintersemester 1960/61, für das der negative Überhang katholischer weiblicher Studierender noch mit — 13,4 % angegeben wurde⁷, scheint auf eine wenigstens geringfügige Besserung der Entwicklung hinzuweisen. Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß 1960/61 die 1963/64 mitberücksichtigten Lehrstudenten noch nicht einbezogen waren. Von dort ergeben sich wieder leichte Verschiebungen.

Für zwei Studienrichtungen liegen speziellere Angaben vor: für die Theologiestudentinnen und für die Studentinnen an Kunst-, Musik- und Sporthochschulen. Sie seien zur Ergänzung hier angeführt:

*Weibliche Studierende an Philos.-Theol. Hochschulen und Kirchlichen Hochschulen
Wintersemester 1963/64*

Insgesamt:	Kath.	Ev.	Sonst.	
Ist	67,4	32,4	0,2	= 100
Soll	45,2	51,2	3,6	= 100
Überhang	22,2	-18,8	-3,4	
Weibliche St.:				
Ist	14,0	84,4	1,6	= 100
Soll	45,2	51,2	3,6	= 100
Überhang	-31,2	33,2	2,0	

Die Zahlen drücken nicht aus, daß der tatsächliche Bedarf an Theologiestudenten irgendwo überschritten oder unterschritten sei, vielmehr bezeichnen sie nur eine Relation innerhalb der vorhandenen Studenten der Theologie. Es zeigt sich zunächst, daß die Katholiken unter den Theologiestudenten wie schon in früheren Jahrzehnten immer noch relativ stark vertreten sind. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, wie

sehr der weibliche Anteil der Studierenden der Theologie angewachsen ist. Innerhalb der katholischen Theologie war er früher unbekannt, nicht aber in der evangelischen. Für die evangelische Theologie ist der Anteil der weiblichen Studierenden ganz erstaunlich, unter der Rücksicht der pastoralen Aufgaben und als Spiegel der Religionsverhältnisse in der Bevölkerung aber auch wiederum beunruhigend hoch. In den katholischen Fakultäten ist der Anteil weiblicher Studierender immer noch gering, obwohl die Sympathie für diese Studienrichtung unter den Studentinnen stark ist. Das erklärt sich einerseits daraus, daß dieses Studium sich den Frauen erst spät geöffnet hat, andererseits aber auch daraus, daß noch keineswegs alle Fakultäten und Hochschulen bereit sind, Studentinnen zuzulassen. Promotion ist nur an vereinzelten Orten möglich, eine Habilitation ist bislang trotz qualifizierter Bewerberinnen nicht gestattet worden. Sie ist auch noch nicht für männliche Studierende, die nicht die Priesterweihe empfangen wollen, erlaubt. Selbst die Promotion ist den männlichen Laien noch nicht überall möglich.

Welche Affinität die katholische Bevölkerung zu gewissen Studienrichtungen hat, zeigt folgende Tabelle:

Studierende an Kunst-, Musik- und Sporthochschulen im WS 1963/64

Insgesamt:	Kath.	Ev.	Sonst.	
Ist	29,7	59,6	10,7	= 100
Soll	45,2	51,2	3,6	= 100
Überhang	-15,5	8,4	7,1	
Weibliche St.:				
Ist	14,0	84,4	1,6	= 100
Soll	45,2	51,2	3,6	= 100
Überhang	-31,2	33,2	2,0	

Der musische Bereich einschließlich der Körpererziehung war seit eh und je eine Wirklichkeit, die in den traditionellen katholischen Bildungsvorstellungen schwer unterzubringen war. Das Interesse ging durch viele Jahrhunderte auf die

⁷ Erlinghausen, Kath. Bildungsdefizit, Tabelle 10, 65 f.

geisteswissenschaftlichen und in ihnen wiederum auf die philologischen Fächer. An den hier aufgeführten Zahlen zeigt sich das noch einmal deutlich.

Die Bildungsvorstellungen, die in der katholischen Bevölkerung noch unkontrollierte Gültigkeit haben, sich in Plänen und zu fördernden Schulen verdichten und nicht selten die Schulpolitik vereinseitigen, bedürfen dringend einer unvoreingenommenen Besinnung. Darüber hinaus ist vor allem aber der Blick für die Notwendigkeit höherer Studien und eine damit verbundene zielbewußte Studienförderung zu öffnen. Diese Förderung muß heute vorwiegend ideeller Art sein, da für das Materielle durch bereitgestellte öffentliche Mittel meist einigermaßen gesorgt ist. Ein ganz besonderes Augenmerk ist auf die Schüler der Gymnasien zu richten. Von ihrem Durchhaltevermögen (und mehr fast noch von dem ihrer Eltern), ihrem Willen, unter allen Umständen das Abitur zu bestehen und ein Studium zu absolvieren, wird Entscheidendes für die Zukunft des Katholizismus in Deutschland abhängen.

Karl Erlinghagen SJ

Einwände gegen den Römischen Katholizismus¹

Das Erscheinen dieses Buches hat die öffentliche Meinung Englands in einer Weise erregt, die zu seinem Inhalt in keinem Verhältnis steht, und zwar bei Katholiken und Nichtkatholiken. Die bloße Tatsache, daß Katholiken an der Kirche öffentlich Kritik üben, ist in der heutigen Welt etwas so Unerwartetes, daß manche das Buch für höchst bedeutsam hielten, ohne es gelesen zu haben, vielleicht sogar die am meisten, die es nicht gesehen haben.

Das Buch ist in einer Schriftenreihe erschienen. Das ist wichtig zu wissen. Die beiden ersten Bände waren: „Einwände gegen den christlichen Glauben“ von einer Gruppe von Angli-

kanern und „Einwände gegen den Humanismus“. „Einwände gegen den Römischen Katholizismus“ schloß sich ganz natürlich an diese Reihe. Aber während die beiden ersten Bände kein besonderes Aufsehen erregten, wurde das Erscheinen des katholischen Buches zu einer Sensation, daß man fast an Luthers Thesen in Wittenberg erinnert wird. Es gingen in kürzester Zeit 20 000 Exemplare ab, der „Observer“ (eine der beiden „intellektuellen“ Sonntagszeitungen) beschäftigte sich eingehend damit, ebenso das Fernsehprogramm.

Die einzelnen Abschnitte des Buches stammen aus Beiträgen, die in der von Bédoyère vor einigen Jahren gegründeten unabhängigen Korrespondenz „Search“ veröffentlicht wurden. Diese Zeitschrift hat sich als eine nützliche Arbeitsstätte erwiesen, wo Kritiken, Klagen und Vorschläge von Katholiken, und zwar Klerikern und Laien, vorgelegt werden. Die zu dem Buch „Objections“ gesammelten Aufsätze sind alle vorher in „Search“ erschienen, auch der von Erzbischof Roberts über Geburtenbeschränkung, der dann in „The Sunday Times“ abgedruckt wurde. Diese Arbeit enthält nichts, was nicht schon in verschiedenen andern Ländern gesagt worden ist. Nur für England war es das erste Mal, daß einige Fragen offen gestellt wurden. Die Tatsache, daß der Verfasser ein Erzbischof ist, hat natürlich dem Artikel eine besondere Note gegeben.

Die sieben übrigen Kapitel haben alle Laien zu Verfassern. Der Herausgeber, Michael de la Bédoyère, sagt in der Einführung: „Diese ‚Objections‘ sind Einwände gegen die veralteten Traditionen und geschichtlichen Verkehrtheiten, die trotz der von Papst Johannes eingeleiteten Reform weiterbestehen.“

Er schließt aber diese Einführung mit den Worten: „In ihrer wesentlichen geistigen und sittlichen Lehre kann sich die Römische Kirche nicht ändern; aber sie kann, und hat es schon getan, ihr Verständnis der göttlichen Offenbarung vertiefen und damit weiter entwickeln und anderseits den Wildwuchs beschneiden, der durch menschliche Leichtgläubigkeit und Gefühlsseligkeit dazu gekommen ist. Früher hat man solche Dinge eher ertragen können; aber

¹ Objections to Roman Catholicism. Hrsg. Michael de la Bédoyère. London 1964.

ich zweifle, ob das auch in Zukunft so gehen wird. Wir Katholiken müssen jetzt ein religiös strengeres und mehr zeitgemäßes 21. Jahrhundert vorbereiten.“

Es war vielleicht nicht glücklich, das Kapitel „Gedanken über Aberglaube und Leichtgläubigkeit“ an die erste Stelle zu setzen und es dadurch besonders hervorzuheben. Natürlich gibt es auch bei vielen Katholiken Aberglauben. Aber den gibt es überall, wo Menschen sind, und es ist auch nicht richtig, daß diese Dinge für die katholische Kirche besonders typisch sind. Jede Einrichtung, die lange besteht, wird Züge aufweisen, die man kritisieren kann. Die Verfasserin Magdalen Goffin betont, daß sie als überzeugte Katholikin schreibt. Ihre scharfe Verurteilung alles Abergläubischen entspringt ihrer Liebe zur Kirche. Aber vielleicht übersieht sie mit anderen Mitarbeitern des Buches zu sehr die Tatsache, daß die Kirche auch einfache und einfältige Menschen umfaßt, die auf ihre Art Gott finden, durch Dinge, die den Intellektuellen abstoßend vorkommen.

Die andere weibliche Mitarbeiterin, Rosemary Haughton, hat den Beitrag geliefert, der wohl am besten befriedigt: „Freiheit und Persönlichkeit“. Hier legt sie den Finger auf eine Stelle, die in der Tat die Hauptgefahr für kirchliche Autoritäten bedeutet. Die ungeschwächte Zentralgewalt ist eine Lebensnotwendigkeit für die Kirche. Das bezweifelt niemand. Aber für die ausübenden Funktionäre dieser Gewalt besteht die Gefahr, daß sie den berühmten Spruch Lord Actons vergessen: All power tends to corrupt. Gegen Mißbrauch der Autorität protestieren kann daher ein der Kirche geleisteter Dienst sein, wenn dadurch der Geist der Liebe wieder an seine beherrschende Stelle gerückt wird.

Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß zur Liebe zwei gehören, daß wir also nicht nur vom Vorgesetzten Liebe fordern dürfen,

sondern uns auch bemühen müssen, ihm unserseits Liebe zu bezeigen. Das meint übrigens die Verfasserin, wenn sie sagt: „Es gibt keine Liebe ohne Freiheit. Unterwerfung ist nur dann christlich, wenn sie liebend und daher frei geschieht.“

Darin liegt die Lösung des großen Problems Autorität und Persönlichkeit: daß in der Kirche dieser Geist gegenseitiger Liebe und gegenseitigen Vertrauens gefördert wird. Gerade deshalb wäre es zu bedauern, wenn das Erscheinen dieses Buches die Lage verschärfen würde, anstatt die richtige Einigkeit innerhalb der Kirche zu fördern.

Im ganzen ist die Aufnahme des Buches von seiten der katholischen Autoritäten in England überraschend ruhig und sogar freundlich gewesen. Die Mehrzahl der katholischen Blätter hat sich maßvoll, wenn nicht wohlwollend geäußert. Daraus kann man sehen, daß die außerhalb der Kirche immer noch bestehende Ansicht, als ob Katholiken keine eigene Meinung haben dürften, nicht zutrifft. Man kann wohl sagen, daß die Mehrzahl der katholischen Bischöfe mit vielen von den in dem Buch vorgebrachten Kritiken weithin einverstanden ist. Die Sensation ist hauptsächlich dadurch entstanden, daß die Nichtkatholiken das Erscheinen des Buches als ein unerhörtes Ereignis ausposaunt haben. Gewiß ist richtig, daß in der katholischen Kirche seit der Reformation Kritik an der Autorität einen etwas „reformatorischen“ Beigeschmack hatte, aber wenn man die Geschichte der Kirche als Ganzes betrachtet, kann man wirklich nicht sagen, daß Meinungsverschiedenheiten und Diskussionen nicht stets einen breiten Raum eingenommen hätten. In diesem Sinn wird das in Rede stehende Buch unzweifelhaft der katholischen Kirche nützen, weil die anderen daraus sehen können, daß die Katholiken keineswegs so trostlose Gesinnungssklaven sind, wie man sie manchmal hinstellt.

Thomas Corbishley SJ

BESPRECHUNGEN

Altes Testament

SCHEDL, Claus: *Geschichte des Alten Testaments*. Bd. 5: Die Fülle der Zeiten. Innsbruck: Tyrolia 1964. XIX, 395 S. Lw. 27,-.

Mit dem vorliegenden Band ist das Werk abgeschlossen. Er behandelt die Zeit vom Untergang des babylonischen Reiches und dem Aufstieg der Perser bis zu den Makkabäern, damit Deutero-Isaías, Daniel, Judit, Ester, Tobias, die kleinen Propheten dieser Zeitepoche, Nehemias und Esdras, Job, die Weisheitsbücher und Makkabäer. Es ist eine bewegte Zeit, in der Israel in die Händel der Großmächte verwickelt wird und seine nationale Selbständigkeit nur einmal auf kurze Zeit wiedererlangt. Das Auffällige ist, daß Israel dabei nicht wie die meisten andern Völker seine Religion aufgegeben hat; und dadurch konnte es auch als Volk den politischen Untergang überstehen.

Wieder hat der Verf. die Ergebnisse der Forschung in Exegese und Altorientalischer Geschichte gewissenhaft verwendet und die einzelnen Bücher des AT in ihre Zeit hineingestellt und aus ihr verstanden. Er kommt dabei für Daniel, Judit, Ester und Tobias zu überraschenden Feststellungen. Bisher hielt man diese Schriften für ungeschichtliche Erzählungen zur dichterischen Darstellung religiöser Wahrheiten; so sehr schienen ihre geschichtlichen Angaben den gesicherten Ergebnissen der Geschichte zu widersprechen. Sch. sieht aber in ihnen Berichte über wirkliche Ereignisse, die allerdings später in der makkabäischen Verfolgung auf die zeitgenössischen Ereignisse hin ausgelegt und umgestaltet wurden, so wie in den Schriften von Qumran das Buch Habakuk vom Kampf gegen die Römer verstanden wurde. Im Buch Daniel läßt sich noch eine aramäische Urschrift erkennen, die von Ereignissen spricht, die in die ersten Regierungsjahre des Perserkönigs Darius gehören. Damals fiel fast das ganze Reich von ihm ab, weil man in ihm, vielleicht zu Recht, einen Usurpator sah. Unter den besiegten Königen erwähnt Darius in seiner Behistun-Inschrift auch zwei Könige Nabuchodonosor von Babylon, nach denen auch wieder aufgefundene

Tontafeln aus Babylon datiert sind, die sich aber beide nur kurze Zeit behaupten konnten. Der im Buch Daniel erwähnte ist der zweite von ihnen, also Nabuchodonosor IV. und nicht Nabuchodonosor II., der Jerusalem zerstörte, wie man bisher annehmen zu müssen glaubte. Damit verschwinden die größten Schwierigkeiten, die der Geschichtlichkeit dieses Berichtes bisher entgegenstanden, wie dies im einzelnen ausgeführt wird. Der Bearbeiter aus der makkabäischen Zeit hat zu diesem Ur-Daniel noch ganze Kapitel hinzugefügt; auch die siebzig Jahreswochen stammen von ihm. Von Ereignissen aus der gleichen Zeit berichtet das Buch Tobias; auch hier handelt es sich um den gleichen König von Babylon. Das Buch Ester geht auf eine Chronik aus der Zeit von König Xerxes zurück, die aber durch populäre Überlieferungen erweitert wurde. A. Brunner SJ

HEMPEL, Johannes: *Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit*. Gütersloh: Gerd Mohn 1964. 254 S. Lw. 34,-.

Es ist bekannt, daß im Alten Testament die Welt und das Geschehen nicht mythisch erklärt, sondern als Geschichte verstanden werden. In dem vorliegenden Buch untersucht H. die besondere Art und das Zustandekommen dieser Geschichtschreibung. Grundlegend ist die Absicht, in allem das Wirken Jahves hervortreten zu lassen. Der andere, aber dem ersten durchaus untergeordnete Pol ist das Volk. Nur was irgendwie mit der Geschichte des gesamten Israel in Beziehung steht, hat Aufnahme gefunden. Familien- und Volksgeschichte sind die eine der Koordinaten, die die Auswahl bestimmen. Dazu kommt der Bund, in dem das Volk in keiner Weise gleichberechtigter Partner ist. Weiter ist zu erwähnen der Kult. Der Verf. teilt die in protestantischen Kreisen weit verbreitete abschätzige Beurteilung des Kultes nicht und findet sie darum auch nicht bei den Propheten, die nicht grundsätzlich kultfeindlich waren. Kult ist für Israel ebenfalls Gehorsam gegen den Willen Jahves. Er wird nicht magisch verstanden; wo eine solche Auffassung aufkommen will, wird sie energisch unterdrückt. Eine letzte Koordinate ist das Sündenbewußtsein. Sünde ist Verstoß gegen den Willen Jahves, nicht Übertretung einer Norm oder magische Befleckung. H. weist darauf hin, daß die Priester in der Darstellung keine hervorste-

chende Rolle spielen. Ebenso wenig besteht Interesse an einer Biographie der Könige um ihrer selbst willen. Jede Vergöttlichung der Könige, wie man sie in der Umwelt gewohnt war, fehlt. David wird nicht als Idealbild eines Königs hingestellt. Eine Erinnerung an die Zustände im vorisraelitischen Palästina sucht man vergebens. Mit ägyptischen und kananäischen Gottesvorstellungen hat Jahve nichts gemein; ursprünglich ist er Palästina fremd.

Das Buch schließt mit den Worten: „Die Quelle für Wucht und Gehalt seines Glaubens kann in seinem Werden und in seiner Bewährung nur ahnen, wem der Anspruch seiner Propheten, Träger des Wortes Jahves zu sein, mehr ist als ein psychologisches Rätsel, etwas anderes als vielleicht psychopathologischer Wahn“ (236). Nicht nur der Glaube und das Selbstverständnis Israels brechen zusammen, wenn sich ihm Gott nicht geoffenbart hat (15 f.), sondern auch die so einzigartige Religion, die von der der umliegenden Völker so verschieden ist, bleibt ohne Offenbarung unverständlich und unerklärlich.

A. Brunner SJ

SIMON, Marcel: *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*. Einsiedeln-Köln: Benziger 1964. 154 S. Lw. 15,80.

Die Schriften vom Toten Meer haben gezeigt, daß es im Judentum zur Zeit Christi verschiedene Strömungen gab, die zu den offiziellen Parteien der Sadduzäer und Pharisäer in einem mehr oder weniger betonten Gegensatz standen. Dazu kam das Judentum in der Weltstadt Alexandrien. Was wir aus den verschiedenen Dokumenten über diese Sekten wissen, ist hier zusammengetragen und kritisch ausgewertet. Außerdem wird das Verhältnis dieser Sekten zum neu entstehenden Christentum besprochen. Der Verf. hält sich durchweg an die verbürgten Tatsachen und lehnt abenteuerliche und wenig begründete Hypothesen ab.

A. Brunner SJ

Liturgie

Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hrsg. von A.-G. MARTIMORT. Deutsche Übersetzung vom Liturgischen Institut, Trier. Band I. Freiburg: Herder 1963. XXIII, 492 S. Lw. 34,50.

Die Liturgiewissenschaft hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten solche Fortschritte gemacht, daß schon lange ein zusammenfassendes Werk notwendig erschien, das die in vielen Monographien ausgebreiteten Erkenntnisse ordnen und sie in einem systematischen Überblick zugänglich machen sollte. Es ist sehr zu begrüßen, daß das deutsche Liturgische Institut zu diesem Zweck ein bereits seit 1961 vorliegendes französisches Gemeinschaftswerk übernahm. Diese Entscheidung ist den Qualitäten des Buches durchaus angemessen. Sie bedeutet auch ein Beispiel der Zusammenarbeit über die Grenzen der Länder hinweg.

Autoren sind die führenden Liturgiewissenschaftler des französischen Sprachraums. Ihre Beiträge ließ man zu Recht unverändert. Lediglich die für den deutschen Leser wichtige Literatur wurde nachgetragen. Der erste Band (ein zweiter soll in Kürze folgen) behandelt nach einer allgemeinen Einleitung die Grundelemente der Liturgie (Aufbau, Gesetze und Theologie der liturgischen Feier) sowie die Liturgie der Messe und überhaupt des eucharistischen Kults.

Mit diesem Werk haben wir erstmals seit vielen Jahren eine vollständige und deswegen unentbehrliche Übersicht über die Ergebnisse der bisherigen liturgischen, besonders der liturgiegeschichtlichen Forschungen in Händen. Auch der Beginn einer liturgischen Erneuerung durch das Konzil ändert an der Unentbehrlichkeit des Buches nichts; denn jede Erneuerung kann nur aus der Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung heraus verstanden und gestaltet werden. Deswegen bleibt das Handbuch der Liturgiewissenschaft auch für die kommenden Jahre von großer Bedeutung.

W. Seibel SJ

STEFFENS, Hans: *Fürbittenbuch*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1964. 255 S. Kunstleder 17,80.

Die Liturgiereform hat den Fürbitten im Gemeindegottesdienst eine neue Stellung gesichert. Damit erhebt sich zugleich die Nachfrage nach geeigneten Texten. In der vorliegenden drucktechnisch sauberen, klar und schön gestalteten Ausgabe sind die bewährten Fürbitten des Paderborner Lektorenbuches in einem eigenen, der Würde der Eucharistiefeier auch äußerlich entsprechenden Band vereinigt. Sie bieten reiche Abwechslung, sind, was besonders zu be-

größen ist, sprachlich reif gestaltet und auch schon in mehreren deutschen Diözesen in Gebrauch. Im Anhang werden zwei Weisen geboten, die Fürbitten zu singen. So kann man dem Fürbittenbuch nur weite Verbreitung wünschen.

F. Hillig SJ

BOUYER, Louis: *Mensch und Ritus*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1964. 264 S. Lw. 17,80.

Auf Grund der Ergebnisse der Religionsgeschichte, der Psychologie und aus der Besinnung auf die altchristliche Liturgie nimmt der bekannte Verf. Stellung zur liturgischen Reform. Er gibt zunächst eine Darstellung der Entwicklung der Religionsgeschichte und der Tiefenpsychologie. Dann werden die heidnischen Religionen in verschiedenen Punkten, Sakramente, Opfer, Mysterien, mit dem Christentum verglichen. Es bestehen wesentliche Unterschiede. Wohl hat die Kirche uralte, weitverbreitete Riten übernommen. Diese sind Handlungen, die durch sich selbst zeichenhafte Bedeutung haben und das ausdrücken, was der Mensch der Gottheit gegenüber erfährt. Sie gehen jeder Erklärung voraus und sprechen durch sich selbst. Die Kirche hat ohne Scheu die Grundsymbolik übernommen, aber nicht die spätere Erklärung, die übrigens oft wechselte und schon im Heidentum oft mit der ursprünglichen Bedeutung nichts mehr zu tun hatte, vor allem die sehr späten Auslegungen heidnischer Religionsphilosophie, durch die man den Ritus überflüssig machte. Aber bloßer Wortgottesdienst ohne Riten verflüchtigt Gott zur Idee und macht die Begegnung mit ihm unmöglich. Ebenso hat die Kirche den Opfergedanken innerlich verwandelt. Mit den heidnischen Mysterien, ursprünglich Riten agrarischer Natur, hat das christliche Mysterium weder in seinem Ursprung noch in seiner Bedeutung etwas zu tun; es ist keine Geheimlehre, noch eine Idee, die sich nur einer Elite enthüllt, sondern der jeder Kreatur unzugängliche, durch Christus geoffenbarte Heilsplan Gottes. Daraus zieht der Verf. die Folgerung, eine liturgische Reform habe nicht so sehr die Substanz der wesentlichen Riten zu ändern und anzupassen als die späteren nebensächlichen Einkleidungen, damit der ursprüngliche Sinn wieder klar heraustrete. In einer *celebratio versus populum*

wie auch in der Aufstellung des Altares in der Mitte eines Rundbaus, den er sonst für die ideale Form einer christlichen Kirche hält, sieht er die Zerstörung eines grundlegenden urchristlichen Symbolismus und einen historischen Irrtum. Beim Gebet wandten sich Bischof, Klerus und Volk gemeinsam gegen Sonnenaufgang, weil man von dort die Wiederkunft des Herrn erwartete, an die die Eucharistie immer wieder erinnern soll; nur Lesung und Wortverkündigung geschah zum Volke hin, niemals das Gebet und die Feier der Eucharistie. Darum steht auch in den östlichen Rundkirchen der Altar immer in der östlichen Apsis. Auch darf das Geheimnis, das zum Christentum gehört, nicht durch allzu vieles Erklären verdrängt werden. Wichtiger ist die Möglichkeit für das Volk, sich wieder am Gottesdienst zu beteiligen.

A. Brunner SJ

Recht

SCHAMBECK, Herbert: *Der Begriff der „Natur der Sache“*. Ein Beitrag zur rechtsphilosophischen Grundlagenforschung. Wien: Springer 1964. XV u. 153 S. Br. 38,80.

In dem Ringen zwischen Positivismus und Relativismus des Rechts einerseits, naturrechtlichem Denken andererseits ist viel von der „Natur der Sache“ die Rede. Gibt es eine „Natur der Sache“? Wenn Ja, was ist darunter zu verstehen? Sodann: lassen sich aus dieser „Natur der Sache“ Normen ableiten? und wiederum wenn Ja, in welchem Verhältnis stehen sie zum gesatzten Recht? Auf diese Grundfragen läßt sich die vielschichtige Kontroverse zurückführen. – Sollen aus der „Natur der Sache“ allgemeingültige Normen abgeleitet werden, so setzt das offenbar voraus, daß die „Natur der Sache“ selbst keine bloße Faktizität, keine bloß zufällige Gegebenheit, die keine Verallgemeinerung zuläßt, daß sie vielmehr vom Einzelfall unabhängig überall da eindeutig die gleiche ist, wo die „Sache“ getroffen wird. Das würde insbesondere besagen, daß, wo immer wir es mit einem Menschen zu tun haben, diesem Menschen die eindeutig gleiche Menschennatur eignet, daß die Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ in allen Fällen eindeutig die gleiche ist. Nur wenn in jedem ein-

zelen Menschen ein solcher Allgemeinbegriff „Mensch“ verwirklicht ist, können wir aussagen, was der Mensch ist, und aus dem, was er ist, für alle Menschen gültige Folgerungen ziehen. Damit diese Folgerungen jedoch nicht nur explikativ, sondern normativ sein können, ist noch ein weiteres erfordert: es muß ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Sein und Sollen bestehen. Für denjenigen, der an einen allmächtigen, allweisen und heiligen Schöpfer glaubt, versteht sich dieser Zusammenhang von selbst: der Schöpfer, der seinem Geschöpf, hier an erster Stelle dem aus seiner Schöpferhand hervorgegangenen Menschen, diese Menschennatur und keine andere verliehen hat, will auch, daß der sich dem gemäß, was er ist, verhalte, und als das, was er ist, behandelt werde. Für die gesamte nominalistische (einschl. der existenzialistischen) Philosophie verhält sich das anders. Für sie gibt es keine Menschennatur, die sich in jedem einzelnen Menschen immer wieder eindeutig als dieselbe verwirklicht wiederfände; der Gedankenschritt vom Sein zum Sollen ist für sie eine metabasis eis allo genos und damit ein fundamentaler Verstoß gegen die Logik.

Sch. steht ganz und gar auf dem Boden der essentialistischen Philosophie – so unbedingt und so selbstverständlich, daß die Auseinandersetzung mit den ihr entgegengesetzten Positionen zu kurz kommt. Innerhalb der eigenen Position untersucht er einleitend deren Entwicklungsgang in der griechischen Philosophie, sodann die verschiedenen Bedeutungen, in denen die Autoren, namentlich Juristen, von der „Natur der Sache“ sprechen. So versteht es sich ja keineswegs von selbst, daß unter „Sache“ hier auch der Mensch einbegriffen wird, ja daß der Mensch unter all den verschiedenen „Sachen“ geradezu die „Hauptsache“ ist. Im Schlußkapitel berichtet der Verf. über die in jüngster Zeit von bedeutenden Juristen, die nicht – oder jedenfalls nicht unbedingt – auf dem Boden der essentialistischen Philosophie stehen, angestellten Versuche mit Hilfe der „Natur der Sache“ den rechtsphilosophischen Relativismus zu überwinden.

Wäre es im deutschen wissenschaftlichen Schrifttum erlaubt, für das, worauf es ankommt, nicht ein Hauptwort zu gebrauchen oder, wenn keines vorhanden ist, eines zu erfinden, sondern wie es die Lateiner tun, den Sinn des Satzes ins Prädikat zu legen und durch ein Zeitwort auszudrücken, dann hätte der Verf. bestimmt verständlicher geschrieben. Beim Zeitwort erkennt

man sofort, ob es aktivisch oder passivisch zu verstehen ist; beim Hauptwort muß man das erschließen oder erraten, und dabei kann es einem passieren, daß man fehl rät und den Satz falsch versteht. Wäre es gar erlaubt, Überschriften in Satz- oder Frageform zu bringen, dann wäre es dem Verf. sicher gelungen, den Schönheitsfehler zu vermeiden, daß der 2. Abschnitt den Buchtitel selbst als Überschrift trägt, ohne daß man ersähe, was speziell von dem Gesamtthema in diesem Abschnitt abgehandelt wird. Überall, wo sich der Verf. die Freiheit nimmt, von der substantiv(ist)ischen Diktion abzugehen, atmet der Leser beglückt auf, weil er mühe-los versteht.

O. v. Nell-Breuning SJ

DABIN, Jean: *Der Staat*. Neuwied: Hermann Luchterhand 1964. 259 S. Lw. 25,-.

Als 6. Band der eindrucksvollen Sammlung „Politica“ erscheint die deutsche Übersetzung von „L'État ou le Politique. Essai de Définition“ des belgischen Juristen Dabin. Der französische Untertitel macht deutlich, worum es dem Verf. geht, um eine Wesensbestimmung dessen, was wir Staat nennen. Nachdem gesagt wird, was unter dem Wort Staat verstanden wird, nämlich das konkrete Ganze der staatlich verfaßten Gesellschaft, und nachdem abgelehnt wird, daß man den Begriff Staat sinnvoll nur auf eine bestimmte historische Form des politischen Gemeinwesens, etwa den neuzeitlichen Staat, anwenden könne, heißt es ausdrücklich: „Unsere Absicht ist, ihn (den Staat) vom philosophischen, doktrinären Standpunkt aus, nach seinem idealen Typus zu definieren“ (11). Denn, so meint der Verf., „soziologisch wie philosophisch gibt es ein Mittel, von den verschiedenen Beispielen des Staates einen allgemeinen, fundamentalen Typus abzuleiten, der allen besonderen Exemplaren gemeinsam und von keinem von ihnen ganz erschöpft ist“ (9). Der Verf. hat also den Mut, das metaphysische Wesen des Staates zu bestimmen. Er ist kein positivistischer Sammler von Materialien.

In drei Schritten wird seine Intention durchgeführt: Zunächst werden die „unveränderlichen Elemente des Staates“ (22) genannt: „Land und Leute“. In klassisch-aristotelischer Begrifflichkeit würde man sagen, das (wesensnotwendige) Moment der „causa materialis“ wird festgestellt. Das zweite Kapitel behandelt „die

eigentlich konstitutiven Elemente des Staates“ (52). Es ist die Rede vom Staatszweck, seiner ihn organisierenden Form und seinem Ursprung, also seiner Ziel-, Form- und Wirkursächlichkeit. Die sehr erhellenden Untersuchungen schließen mit einem Kapitel über „Merkmale des Staates“ (203); in ihm wird der Staat als „juristische Person“, als „soveräne Gesellschaft“ und seine Unterworfenheit unter das Recht behandelt. – Wir können die Lektüre des Buches nur empfehlen.

H. Wulf SJ

Musik

Hess, Willy: *Vom Doppelantlitz des Bösen in der Kunst, dargestellt am Beispiel der Musik*. München: J. F. Lehmanns 1963. 71 S. 7,-.

Der bekannte und weithin geschätzte Beethoven-Forscher nimmt kritisch Stellung zur Situation der Kunst, insbesondere der Musik, in der Gegenwart. Er geht bei seiner Darstellung über die Wirkung des „Bösen“ von Gedanken aus, die Alfred Schütze in seiner Schrift „Das Doppelantlitz des Bösen“ (Urachhaus, Stuttgart 1937) formuliert hat. Schütze stellt Erd-Entrückung und Erd-Versklavung (Hess: Erdflucht und Erdsucht) als zwei Extreme gegenüber, die – überbetont – das Gleichgewicht des Lebens gefährden. Hess sieht das Charakteristikum der Gegenwart in der Tendenz zur Überbetonung der Extreme und versucht, seine Ansicht mit Beispielen aus dem Musikleben der Zeit oder deren jüngster Vergangenheit zu belegen. Leider überzeugt die Beweisführung des Verf. nicht restlos. Sei es, daß der zur Verfügung stehende Raum zu summarischer Kürze zwang (verschiedentlich wird auf eingehende Darstellungen in anderen eigenen Werken verwiesen), es kommt zu Verallgemeinerungen, die die geistige Trennschärfe vermissen lassen.

Nur einige Beispiele: man mag zum Zwölftonsystem stehen, wie man will – daß Schönberg damit eine Neuordnung des Tonsystems angestrebt hat, ist heute doch wohl unbestritten. Ein Wille zum „Bösen“ kann aus Schönbergs Absichten nicht hergeleitet werden. Daß diese Absichten von Unberufenen mißverstanden, in ihren Folgerungen auch mißbraucht

sind, ist bekannt. Aber ist das mit dem „traditionellen“ Harmoniesystem nicht auch geschehen? – Hat Strawinsky nicht mehr als einmal ermahnt, durch Auslese und Begrenzung „der Ordnung den Vorzug vor dem Chaos zu geben“? – Die Wirkungen des Jazz kann man nicht mit denen des Commercial-Jazz, der Tanz- und Schlagermusik schlechthin gleichsetzen. Der Musizierstil des Jazz ist nicht ungeprüft in die Kunstmusik übernommen, sondern sublimiert worden (Strawinsky, Ravel). – Die Gefahr des Musikkonsums durch Radio ist unbestritten und eine der großen Sorgen unserer Zeit – aber steht es nicht in der Entscheidung jedes einzelnen, auf den Knopf zu drücken? – Und die Wirkung der „Intellektuellen“, bestimmter Rezensenten, die „Richtungen“ hochspielen und dadurch eine Art Diktatur ausüben wollen? Die Praxis zeigt, daß es damit nicht weit her ist. Wer dem täglichen Konzertbetrieb nahesteht, lernt den guten Instinkt der Konzertbesucher mehr fürchten als „Empfehlungen“, die praktisch über einen kleinen Kreis gar nicht hinausdringen. Erst wenn die Neue Musik aus ihren elfenbeinernen Türmen herausgeht und sich den Abendkassen stellt, wird sich zeigen, wer sie hören will. – Entscheidend für die Beurteilung einer künstlerischen Leistung in den vom Verf. zitierten Zusammenhängen ist doch, ob eine solche Leistung aus dem Willen zum „Bösen“ entstanden ist, ob der Musiker also zerstörerisch wirken wollte oder nicht. Daß aus künstlerischen Leistungen destruktive Folgen hervorgehen können, sei unbestritten, aber noch immer haben solche Erscheinungen auch Abwehrkräfte hervorgerufen.

Gut-Böse als moralische Wertungen und Gut-Schlecht als ästhetische Wertungen bedürfen genauer Trennung. Sie wird in der Schrift nicht deutlich genug gewahrt, darum bleibt der Eindruck unbefriedigend. Wenn der Leser einen Wunsch äußern darf, so den, daß Willy Hess dem Fragenkomplex eines Tages eine erschöpfende Darstellung widmen möge.

W. Götze

KRAFT, Lothar: *Martin Deutinger / Das Wesen der musikalischen Kunst*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1963. 178 S.

Die Arbeit gilt der Darstellung und Interpretation der Musikanschauung Martin Deutingers, wie er sie hauptsächlich im vierten Teil seiner „Grundlinien einer positiven Philosophie“ (1845) entwickelt hat. Außerdem sind noch Aufsätze, zahlreiche Briefe und Tagebuchnotizen herangezogen. Dadurch ergibt sich ein sehr lebendiges Bild von Deutingers Einstellung zur Musik. Diese Einstellung wird unter zwei Gesichtspunkten erläutert: „Die Musik als Kunst“ – „Die Kunst als Musik“. Deutinger spricht über Musik als Philosoph und Theologe, nicht als auch handwerklich geschulter Musiker. Um so erstaunlicher ist die intuitive Sicherheit mancher Formulierungen; neben ihnen stehen allerdings auch weniger überzeugende, fragmentarische Äußerungen. Daß Lothar Kraft auch solche anführt, verdeutlicht dem Leser, auf welchen Wegen Deutinger allgemeingültige Kriterien des Kunsturteils zu erarbeiten versucht. In zahlreichen Anmerkungen wird auf Einflüsse Schellings, Hegels u. a. hingewiesen und damit die Position Deutingers in der Denkwelt seiner Zeit umrissen. Für den Musiker ist die Gegenüberstellung der Anschauungen Deutingers und Eduard Hanslicks besonders aufschlußreich. – Die Sorgfalt, mit der das Material gesammelt und gruppiert ist, legitimiert den Verf. zur kritischen Stellungnahme aus der Gegenwart heraus, und er nimmt solche Möglichkeiten überzeugend wahr. Dabei besticht die Klarheit der Formulierungen Krafts. So verdeutlicht er in vielen Fällen Deutingers Gedanken und unterstreicht ihre Gültigkeit, insofern sie mehr als sinnliche Anregung in der Kunst sehen, ja fordern, daß in ihren Werken „die Welt als seelische Wirklichkeit sich spiegle.“

W. Götze

Andersch versteht es wirkungsvoll, in perspektivischer Zusammenschau am Versagen eines gewissen Typs der akademischen Führungsschicht eine immanente Kritik zu üben.

In der spielerischen Ausdeutung des Wortes „Schatten“ durch alle möglichen Sprachvarianten hindurch bietet sich eine thematische Brücke zu den beiden anderen Stücken an. Der „Bereich des Halbschattens“ wird zu einer „neutralen Zone, in der Licht und Schatten sich durchdringen“. Wieder muß ein Intellektueller, diesmal ein führender Industrieller der Papierbranche, die Folgen eines verfehlten Lebensstils in alarmierender Weise an sich selbst erfahren, mit dem Unterschied aber, daß die wissenschaftliche Genauigkeit, mit der er die einzelnen Stadien seiner hysterischen Entwicklung registriert, einen unverkennbaren Willen zur Heilung einschließt. „Opferung eines Widders“ ist diese zweite hintergründige Erzählung in Ichform überschrieben. Das psychotherapeutische Skalpell der subjektiven Traumanalyse könnte die Zertrümmerung des Widders, einer zweitausend Jahre alten chinesischen Grabbeigabe, als eine gewaltsam versuchte Befreiung von der belastenden Vergangenheit analysieren.

„Alte Peripherie“ nennt sich die dritte Studie. Sie meint das Münchener Vorstadtleben der Arbeitslosenzeit zwischen den beiden Weltkriegen. Ein gescheiterter Oberrealschüler, den die Unterlegenheit seiner intellektuell besser begabten Freunde gegenüber dem Dasein zu einer geistigen Neuorientierung antreibt, verfällt nach vergeblichen Versuchen, die Geheimnisse der Innenstadt zu ergründen, schließlich dem Kommunismus.

Die drei Erzählungen muten wie eine Antwort auf die Frage an, die vor gut zehn Jahren bei der Besprechung eines früheren Buches von Andersch in dieser Zeitschrift aufgeworfen worden ist (153 [1953/54] 149 f.).

K. Neumeier SJ

Erzählungen

ANDERSCH, Alfred: *Ein Liebhaber des Halbschattens*. Drei Erzählungen. Olten u. Freiburg: Walter 1963. 123 S. Lw. 11,-.

Der Titel des schmalen Bandes ist der ersten novellistischen Erzählung entnommen und kennzeichnet dort einen trunksüchtigen Intellektuellen, der seine Mutter auf einer Interzonenreise mit dem Auto fahrlässig dem Tod ausliefert.

BERGENGRUEN, Werner: *Der goldene Griffel*. Roman. München: Nymphenburger Verlags-handlung 1962. 304 S. Lw. 16,80.

Mit einem goldenen Griffel schreibt der Engel des Menschen nach einer alten Legende alles aus dessen Leben auf. Der Mensch lebt, fällt in Schuld, und Gottes Gnade holt ihn zurück.

Unter diesem Motto führt uns der jüngst verstorbene Dichter in die hektischen Jahre der

Inflationszeit zurück. Es sind noch nicht die goldenen zwanziger Jahre Berlins; hier herrschen noch Herr Neureich und Herr Raffke. Ein aus dem Krieg zurückgekehrter junger Offizier findet sich in dieser neuen Gesellschaft, die gar keine mehr ist, nicht zurecht. Schließlich kommt er auf den Gedanken, eine große Geldsumme zu entwenden und damit auf Reisen zu gehen. Wider Erwarten geht alles gut. Die Polizei findet ihn nicht, ihn findet jedoch sein eigenes Gewissen, das ihn jagt. Die Geschichte endet mit der Flucht nach Südamerika. Ob der Kassenraub äußerlich geahndet wird, interessiert den Autor nicht so sehr als die innere Läuterung des Diebes.

Es handelt sich um einen „frühen“ Bergengruen, dessen Neuherausgabe wir dem Verlag zu danken haben. *A. Hüpgens SJ*

HOHOFF, Margarete: *Das Fest am Carreio-See*. Roman. München: Ehrenwirth 1961. 386 S. Lw. 16,80.

Eine Sträflingskolonie, in die Menschen aus aller Herren Ländern zusammengeströmt sind, soll sich zehn Jahre bewähren. Dann will der Staat diesen Menschen am Carreio-See das Land für immer zu eigen geben. Diese Zeit ist nun bald gekommen, und die Siedlung bereitet das große Unabhängigkeitsfest vor. Da wird plötzlich auf ihrem Boden Erdöl entdeckt, und die Regierung denkt nicht mehr daran, zu ihrem Wort zu stehen. Alle Mühe scheint umsonst gewesen zu sein, und die Siedler haben den Kampf um ihr Stück Erde verloren gegen einen Staat, dessen Polizeimacht sie nicht gewachsen sind.

Daß diese Verlierer aber die wahren Sieger sind, ist der Inhalt dieses Romans, der deutlich als Zeitkritik angelegt ist. Die Autorin bietet jedoch keine simple Schwarz-Weiß-Zeichnung. Gute und Böse gibt es auf beiden Seiten. Die harten Lebensbedingungen der Siedlung geben der Opferbereitschaft des Menschen die besseren Möglichkeiten, während der korrupte Staat eher Egoismus und Gemeinheit wuchern läßt. In der kleinen Welt der Siedler leben Liebe und Haß, Glück und Verzweiflung, die ganze Fülle des Menschenherzens.

Leider ist die sprachliche Dichte des Romans sehr unterschiedlich. Der Umgangssprache ist ein zu breiter Raum zugestanden. Einen Roman aktuell zu gestalten, gäbe es andere Mittel.

A. Hüpgens SJ

RINSER, Luise: *Septembertag*. Frankfurt: S. Fischer 1964. 143 S. Lw. 9,80.

Auf autobiographischem Hintergrund erzählt die Verfasserin den Ablauf eines Septembertages in Rom: den frühen Weg zur Messe, einen Vormittag sich selbst abgezwungener Arbeit des Schreibens, dazwischen die Briefe Hilfesuchender, das lästige Telefon, mittags eine Ausfahrt zum Strand, nachmittags Sicheinfinden für die Zwischenlandung einer Bekannten auf dem Flugplatz, entgegenzunehmen ihre Ehe-tragödie, einzulassen die Zerbrechende in die geprüfte Hoffnung des eigenen Ich, Rückkehr in die Wohnung, ein einsamer Abend, Gedenken, Nachtgebet. Hinter allen Begegnungen, Erinnerungen, Gesprächen steht die eigene Erfahrung des Dunkels, der Zerreißprobe, der Verwundung des Menschseins, ausgehalten und durchlichtet von Glaube und Gebet, steht ein Ich, ausgeweitet zu liebender Teilnahme am Schicksal des Nächsten. Die Summe eines Lebens durchscheint diesen Septembertag: „Schön ist es, älter zu werden, erlöst von sich, von der gewaltigen Anstrengung, ‚etwas zu werden‘, etwas darzustellen in dieser Welt; gelassen sich einfügen, irgendwo, wo gerade Platz ist, und überall man selbst zu sein und zugleich weiter nichts als einer von den drei Milliarden“ (10). Im Gewöhnlichen eines Tages liegt die Dichte des Außergewöhnlichen. In der Spannung von Zusage und Zweifel, Nichtwollen und Müssen wird an einem deutlich fixierten Punkt Christsein glaubhaft.

P. K. Kurz SJ

RÜBER, Johannes: *Das verdorbene Paradies*. Köln u. Olten: Hegner 1963. 212 S. Lw. 15,80.

Die acht scheinbar verlorenen Jahre des Malers Werner Gall bespricht dieser mit seinem Freund Alfes. Der Roman ist in der Form dieses Dialoges gestaltet, und man merkt erst am Schluß, daß dieser Dialog nicht stattgefunden hat, sondern nur ein Rechenschaftsbericht des Malers vor seinem Gewissen ist. Mitten aus dem Erfolg hat Gall vor acht Jahren sein Wirken in Deutschland verlassen, um im Süden, in Italien, auf dem Kap Palinuro das Paradies zu suchen, das ihm in der Heimat nicht gegeben werden konnte. Dieses Paradies sucht er nicht nur für sich, sondern in dem Knaben Coelest zu erleben. Coelest ist noch nicht geboren. Es ist das Kind der verstoßenen Geliebten seines Freundes Alfes. Gall läßt die Freundin zu sich kommen,

nicht um ihretwegen, sondern des Knaben Coelest wollen. Da erfährt er, daß der Knabe Coelest nicht existiert. Seine Liebe, die sich in Coelest ja nur selbst erleben wollte, findet nicht zu der Freundin. Diese verläßt ihn, und er wartet umsonst auf das Paradies.

Sucht man das Glück in sich selber, findet man es nicht. Sucht man es im anderen, dann findet man es nur in der selbstlosen Liebe. Solche Antworten gibt der Roman nicht, doch man muß zu ihnen gelangen, wenn man nicht das Scheitern zum Endpunkt des Lebens machen will. Die Idee des Malers ist schon richtig. Man muß die Alltäglichkeit und die Routine verlassen und dem Licht entgegengehen in der Hoffnung auf den andern, aber man darf sich nicht nur selbst erleben wollen, sondern muß sich hingeben in Liebe, Arbeit und Opfer. Dies ist auch in dem Roman immer wieder symbolhaft angedeutet. Doch drängt sich diese Symbolik nicht auf. Sie verlangt einen wachen und empfindsamen Leser.

F. Jung SJ

VESAAS, Tarjei: *Frühlingsnacht*. Roman. Einsiedeln: Benziger 1962. 224 S. Lw. 14,80.

Zwei Geschwister bleiben in einer Frühlingsnacht allein zu Hause, da die Eltern verreisen müssen. Das Mädchen und der Junge wollen sich einmal ganz der Stimmung dieser Nacht überlassen, da hält ein Wagen mit fünf Personen vor dem Haus. Sie können wegen eines Motorschadens nicht weiter und bitten um Unterkunft. In dieser Notunterkunft schenkt eine junge Frau aus der Gruppe einem Kinde das Leben, eine andere Frau stirbt plötzlich. So finden sich in dieser Nacht für die beiden Kinder entscheidende Stationen menschlichen Lebens vereint: Jugend und Alter, Kraft und Schwäche, Lebensbeginn und Tod. Diese eine Nacht verändert das Leben aller Beteiligten. Jeder muß auf seine Weise die Verwandlung erfahren und bewältigen.

Vesaas, der den Nordischen Literaturpreis 1964 erhalten hat, erzählt die Geschichte der Frühlingsnacht mit einer verhaltenen Zartheit. Das Eigentliche bleibt unausgesprochen. Die gute Übersetzung von Elisabeth Stahlschmidt ist besonders hervorzuheben. A. Hüppgens SJ

Texte. Prosa junger Schweizer Autoren. Hrsg. von Hugo LEBER. Einsiedeln: Benziger 1964. 328 S. Lw. 14,80.

In großzügiger Aufmachung eine Anthologie zeitgenössischer Prosatexte 22 junger Schweizer Schriftsteller der Jahrgänge 1918 bis 1939, die meisten von ihnen auch in literaturbehafteten Kreisen kaum bekannt. Vorgestellt werden Texte mit einer etwas stark verallgemeinernden „Notiz zur jüngsten Literatur in der Schweiz“, und manche Erzählung (z. B. „Die Konserven des Friedrich Alexander Kropf“ von M. Schmid, von R. Brambach die komödiantische Kurzgeschichte „Für sechs Tassen Kaffee“ oder, mit den Mitteln einer äußersten Beschränkung auf die literarische Aussage selbst, die Notizen E. Gomringers „aus dem tagebuch“) zeigt nur zu deutlich, daß die Behauptung, in der heutigen Welt sei „nichts mehr überblickbar, nichts mehr genau benennbar, alles dem Bewußtsein des Einzelnen nur noch flüchtig bekannt“ (Vorwort), jedenfalls für diese Autoren nicht zutrifft. Durchweg wird nicht nur sehr genau beobachtet, die Verfasser benennen auch zuweilen unbarmherzig treffend die Wirklichkeit ihrer Gegenstände. Indessen ist die materiale wie formale Reduzierung auf eine scheue, zugleich präzise Bestandsaufnahme der Dinge, die wie neu benannt werden, der Geschehnisse und Begegnungen künstlerisches Mittel der Inbesitznahme einer ganzen Welt: Bestandsaufnahme und Benennung erfäßbarer einzelner Beispiele, die nur zu leicht transponierbar sind in die vielfältige Wirklichkeit des modernen Menschenlebens hinein. Manchmal werden sogar ganz unbefangen moralische Lehren erteilt, bisweilen in der Weise kleiner, einprägsamer Parabeln. Auch hier die Bescheidenheit exemplarischer Benennung.

Eine schweizerische Prägung merkt man diesen Texten nicht an. Viele der Autoren leben auch gar nicht in der Schweiz oder waren doch jahrelang außer Landes.

Mag der Gedanke zur Herausgabe dieser Texte auch „von der Neugierde diktiert“ worden sein (Vorwort), die Aufrichtigkeit und das Niveau ihrer Aussagen verdienen einen Leser, der bereit ist, sich ernsthaft auseinanderzusetzen.

P. J. Bodmann SJ

14. MAI 1966

- 2. 2. 70

13. 5. 70

0 1. 12. 1971

5. Juli 1972

23. JULI 1975

12. MAI 1978

14. JAN. 1981

21. JULI 1981

21. JULI 1981

