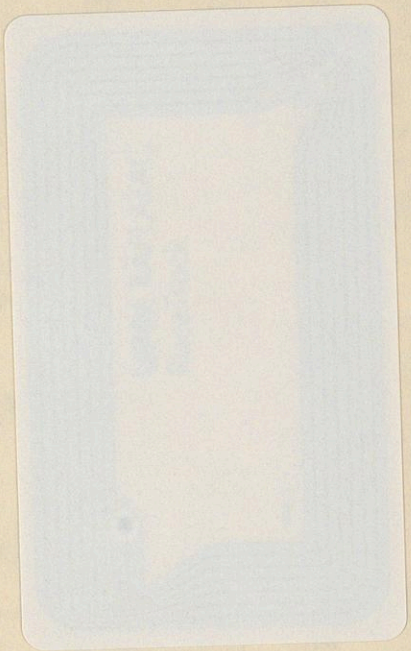

N12<522846531 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 Z66/2769 43

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

Juli 1966

E. KIRSCHBAUM — Kontroversen um das Petrusgrab
E. GÖSSMANN — Der Sinn der Mission
A. STÜTTGEN — Ideologie und Vorurteil
H. KRAUSS — Afrika 1966
J. FEINER — Ökumenisches Institut in Jerusalem
H. SCHADE — Oskar Kokoschka

178. Band
91. Jahrgang
7. Heft

U.-B. TÜB. 12. JULI 1966 Gkn 2449

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

INHALT

Engelbert Kirschbaum SJ	Kontroversen um das Petrusgrab	1
Elisabeth Gössmann	Absolutheit oder Ausschließlichkeit? Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission	11
Albert Stüttgen	Ideologie und Vorurteil. Kritische Bemerkungen zur Urteilsbildung in unserer Gesellschaft	25
Heinrich Krauss SJ	Afrika 1966. Eindrücke von einer Reise nach Westafrika	35

UMSCHAU

Johannes Feiner	Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem	56
Herbert Schade SJ	Oskar Kokoschka – ein „unzeitgemäßer" Künstler	58
Walter Becker	Die rechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik	65

BESPRECHUNGEN

Geschichte	69
Kirchengeschichte	72
Biographien	74
Pädagogik	76
Soziologie	78

ZU DIESEM HEFT 80

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Engelbert Kirschbaum, Roma (204), Piazza della Pilotta, 4 – Dr. Elisabeth Gössmann, 8 München 5, Kolosseumstr. 6 – Dr. Albert Stüttgen, 44 Münster, Burchardstr. 4 – Heinrich Krauss, 68 Mannheim, Werderstr. 52 – Prof. Dr. Johannes Feiner, Chur GB, Priesterseminar St. Luzi – Dr. Walter Becker, 2 Hamburg-Wellingsbüttel, Dannenkoppel 49

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, August Brunner SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. 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 3,60; vierteljährlich DM 10,80, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 3,–. Dreimonatiges Probeabonnement DM 7,20. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 11,10. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

178. BAND

1966

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, August Brunner SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 57 40 96. 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 3,60; vierteljährlich DM 10,80, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 3,–. Dreimonatiges Probeabonnement DM 7,20. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 11,10. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 178. BANDES

BECKER, Walter: *Die rechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik** 65
BIANCHI, Eugene C.: *Vorzensur in der Kirche** 459
BLEISTEIN, Roman: *Tage der Wünsche* 401
– *Ungleiche Bildungschancen** 303
BRUNNER, August: *Gesetz und Gnade* 185
– *Edith Steins geistige Gestalt** 300
– *Weltgeschichte im Zeichen der einen Welt** 229
BÜCHEL, Wolfgang: *Urknall-Strahlung, Gravitationskollaps, Quasars. Entwicklungsgeschehen im Universum* 371
DUFF, Edward: *Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Ein Bericht* 290
EHLEN, Peter: *Die Wende zum Menschen. Der Revisionismus in der osteuropäischen marxistischen Philosophie* 344
FEINER, Johannes: *Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem** . . . 56
FRANKENSTEIN, Carl: *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs* . . . 356
FRIEDMANN, F. G. - RAHNER, Karl: *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch* 81
FRIES, Heinrich: *Ein Friedenspreis für ökumenische Arbeit. Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1966 an Kardinal Augustin Bea und Wilhelm Visser't Hooft* 161
GÖSSMANN, Elisabeth: *Absolutheit oder Ausschließlichkeit? Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission* 11
GRABOWSKI, Z. A.: *Die polnische Literatur der Gegenwart* 268
HAAS, Adolf: *Verhaltensstudien an europäischen Hummeln* 134
HAUSER, Richard: *Der erhöhte Anspruch des Gewissens* 321
HIRSCHMANN, Johannes B.: *Dienst am Frieden. Ein Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils* 113
HOLZAPFEL, Helmut: *Das polnische Millennium* 170
JEDIN, Hubert: *Kirchengeschichte als Theologie** 148
KIRSCHBAUM, Engelbert: *Kontroversen um das Petrusgrab* 1
KRAUSS, Heinrich: *Afrika 1966. Eindrücke von einer Reise nach Westafrika* 35
KURZ, Paul Konrad: *„Fahrt ins Staublose". Die Lyrik der Nelly Sachs* 421
– *Lächeln der Vernunft. Heinrich Bölls Erzählung „Ende einer Dienstfahrt"** 385
LOHFINK, Norbert: *Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments* . 98
MAIERHÖFER, Fränzi: *Die beiden ungleichen Godots** 307
MUTH, Ludwig: *Ökumenische Initiativen des Buchhandels** 388
NELL-BREUNING, Oswald von: *Das Alter im Aufbau der Gesellschaft* 214
– *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage** 150

PODSKALSKY, Gerhard: *Die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung Wladimir Solowjews* 122
RAHNER, Karl: *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil* 404
RAHNER, Karl - FRIEDMANN, F. G.: *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch* 92
SCHADE, Herbert: *Homo caelestis. Zum Menschenbild der Kunst des frühen Mittelalters* . 198
– *Oskar Kokoschka – ein „unzeitgemäßer" Künstler** 58
– *Der Mensch vor dem Geheimnis. Zum Menschenbild der modernen Malerei* 438
– *Religiöse Symbole der Industriekultur. Nachlese zur 33. Biennale in Venedig* . . . 280
SCHIWY, Günther: *Die Stunde der Intellektuellen** 461
SEIBEL, Wolfgang: *Katholikentag nach dem Konzil** 225
STAHL, Norbert: *Öffnung zur Welt. Aspekte einer Amerikareise** 464
STÜTTGEN, Albert: *Ideologie und Vorurteil. Kritische Bemerkungen zur Urteilsbildung in unserer Gesellschaft* 25
VOLK, Ludwig: *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft* 241
VRIES, Wilhelm de: *Zur gegenwärtigen Lage des Moskauer Patriarchats** 381
WEGER, Karl-Heinz: *Sünde der Welt und Erbsünde** 455
WIEDENMANN, Ludwig: *Buddhismus und Katholizismus in Südvietnam* 332
WUERMELING, Winfried: *Ökumenische Vorstöße in Japan** 153
WUTZ, Herbert: *Der mißverstandene Realismus** 311

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE UND THEOLOGIE

Eugene C. Bianchi: *Vorzensur in der Kirche** 459
Roman Bleistein: *Tage der Wünsche* 401
August Brunner: *Gesetz und Gnade* 185
F. G. Friedmann - Karl Rahner: *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch* 81
Elisabeth Gössmann: *Absolutheit oder Ausschließlichkeit? Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission* 11
Richard Hauser: *Der erhöhte Anspruch des Gewissens* 321
Johannes B. Hirschmann: *Dienst am Frieden. Ein Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils* 113
Norbert Lohfink: *Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments* 98
Karl Rahner: *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil* 404
Karl Rahner - F. G. Friedmann: *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch* 92
Wolfgang Seibel: *Katholikentag nach dem Konzil** 225
Karl-Heinz Weger: *Sünde der Welt und Erbsünde** 455

II. ÖKUMENE

Edward Duff: *Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Ein Bericht* . . . 290
Johannes Feiner: *Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem** . 56
Heinrich Fries: *Ein Friedenspreis für ökumenische Arbeit. Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1966 an Kardinal Augustin Bea und Wilhelm Visser't Hooft* 161
Ludwig Muth: *Ökumenische Initiativen des Buchhandels** 388
Gerhard Podskalsky: *Die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung Wladimir Solowjews* 122
Winfried Wuermeling: *Ökumenische Vorstöße in Japan** 153

III. KIRCHENGESCHICHTE

Hubert Jedin: *Kirchengeschichte als Theologie** 148
Engelbert Kirschbaum: *Kontroversen um das Petrusgrab* 1
Ludwig Volk: *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft* 241

IV. ZEITGESCHICHTE

August Brunner: *Weltgeschichte im Zeichen der einen Welt** 229
Helmut Holzapfel: *Das polnische Millennium* 170
Heinrich Krauss: *Afrika 1966. Eindrücke von einer Reise nach Westafrika* . . 35
Norbert Stahl: *Öffnung zur Welt. Aspekte einer Amerikareise** 464
Wilhelm de Vries: *Zur gegenwärtigen Lage des Moskauer Patriarchats** . . . 381
Ludwig Wiedenmann: *Buddhismus und Katholizismus in Südvietnam* . . . 332

V. PHILOSOPHIE

August Brunner: *Edith Steins geistige Gestalt** 300
Peter Ehlen: *Die Wende zum Menschen. Der Revisionismus in der osteuropäischen marxistischen Philosophie* 344
Carl Frankenstein: *Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs* 356
Albert Stüttgen: *Ideologie und Vorurteil. Kritische Bemerkungen zur Urteilsbildung in unserer Gesellschaft* 25

VI. LITERATUR

Z. A. Grabowski: *Die polnische Literatur der Gegenwart* 268
Paul Konrad Kurz: *„Fahrt ins Staublose". Die Lyrik der Nelly Sachs* . . . 421
– *Lächeln der Vernunft. Heinrich Bölls Erzählung „Ende einer Dienstfahrt"** . 385
Fränzi Maierhöfer: *Die beiden ungleichen Godots** 307
Herbert Wutz: *Der mißverstandene Realismus** 311

VII. KUNST

Herbert Schade: *Homo caelestis. Zum Menschenbild der Kunst des frühen Mittelalters* 198
– *Oskar Kokoschka – ein „unzeitgemäßer" Künstler** 58
– *Der Mensch vor dem Geheimnis. Zum Menschenbild der modernen Malerei* . 438
– *Religiöse Symbole der Industriekultur. Nachlese zur 33. Biennale in Venedig* . 280

VIII. STAAT UND GESELLSCHAFT

Walter Becker: *Die rechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik** . 65
Roman Bleistein: *Ungleiche Bildungschancen** 303
Oswald v. Nell-Breuning: *Das Alter im Aufbau der Gesellschaft* 214
– *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage** 150
Günther Schiwy: *Die Stunde der Intellektuellen?** 461

IX. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel: *Urknall-Strahlung, Gravitationskollaps, Quasars. Entwicklungsgeschehen im Universum* 371
Adolf Haas: *Verhaltensstudien an europäischen Hummeln* 134

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 74
Biologie 479
Geschichte 69
Heilige Schrift 389
Kirchengeschichte 72, 315
Kommunismus 398
Konzil 155, 467
Kunstgeschichte 316
Literatur 158, 472
Massenmedien 477
Pädagogik 76
Politik 318
Psychologie 394
Religiöses Leben 470
Soziale Frage 475
Soziologie 78
Staat und Recht 235
Wirtschaft und Gesellschaft 231
Wort und Sprache 239
Zeitgeschichte 313

ZU DIESEM HEFT

80, 160, 240, 320, 400, 480

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Die altorientalischen Reiche I. Vom Paläolithikum bis zur Mitte des 2. Jahrtausends 69

Die altorientalischen Reiche II. Das Ende des 2. Jahrtausends 69

ANTRICK, Otto: *Die Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt-M. Idee, Werden, Gestalt* 234

AUBERT, Roger: *Vaticanum I* 72

BECKETT, Samuel: *Warten auf Godot* 307

BENNETT, John C.: *Auch Christen sind Staatsbürger. Fragen aus der Praxis der Demokratie* 320

BENZ, Ernst: *Die russische Kirche und das abendländische Christentum* 315

Bilanz der Ära Chruschtschow 399

BÖLL, Heinrich: *Ende einer Dienstfahrt. Erzählung* 385

– *Frankfurter Vorlesungen* 386

BOTTOMORE, T. B.: *Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems* 462

Der Brief an die Hebräer 393

BRONSKA PAMPUCH, Wanda: *Ohne Maß und Ende* 74

BUBER, Martin: *Ich und Du* 356

BULATOVIC, M.: *Godot ist gekommen* 307

CERAM, C. W.: *Eine Archäologie des Kinos* 477

CHEVALLIER, Jean-Jacques: *Denker, Planer, Utopisten. Die großen politischen Ideen* 237

DAHRENDORF, Ralf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* 318

Deutsche Literaturkritik im zwanzigsten Jahrhundert. Bd. 3: Kaiserreich, Erster Weltkrieg und erste Nachkriegszeit (1889–1933) 473

DUPONT, Jacques: *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18–36)* 393

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 1 157

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. 2 157

EGENTER, Richard / MATUSSEK, Paul: *Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie* 394

Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. Im Auftrag des Referats für Glauben und Kirchenverfassung 471

ERLICH, Victor: *Russischer Formalismus* 158

GALLI, Mario von / MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil und seine Folgen* 467

GELINAU, Joseph: *Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen* 471

Der George-Kreis. Eine Auswahl aus seinen Schriften 474

GILSON, Etienne: *Malerei und Wirklichkeit* 316

GOLDSCHMIDT, Hermann Levin: *Abschied von Martin Buber* 76

GREGOR, Ulrich / PATALAS, Enno: *Geschichte des modernen Films* 478

GRIESL, Gottfried: *Pastoralpsychologische Studien* 396

GUARDUCCI, Margherita: *Petrus ist hier – Petros eni* 7

HAGEMANN, Walter: *Grundzüge der Publizistik. Eine Einführung in die Lehre von der sozialen Kommunikation* 479

HASENFUSS, Josef: *Ersatzreligionen heute. Soziologismus und Existenzialismus* 477

HAUSCHKA, Ernst R.: *Weisheit unserer Zeit. Zitate moderner Dichter und Denker* 474

HESS, Franz / LATSCHA, Fritz / SCHNEIDER, Willi: *Die Ungleichheit der Bildungschancen. Soziale Schranken im Zugang zur Höheren Schule* 303

HESSE, Franz: *Das Alte Testament als Buch der Kirche* 389

HIRSCHAUER, Gerd: *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil* 468

HOFMANN, Werner: *Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen* 447

HOLZAPFEL, Helmut: *Tausend Jahre Kirche Polens* 172

JEDIN, Hubert: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. 2 Bde. I: Kirchengeschichtsschreibung. Italien und das Papsttum, Deutschland, Abendland und das Papsttum. II: Konzil und Kirchenreform* 315

JOST, Dominik: *Ludwig Derleth. Gestalt und Leistung* 75

Jugend in der modernen Gesellschaft 80

KARRER, Otto: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit* 467

Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa 476

KEMPNER, Benedicta Maria: *Priester vor Hitlers Tribunalen* 313

KNOLL, August M.: *Katholische Gesellschaftslehre. Zwischen Glaube und Wissenschaft* 235

KRAUS, Otto: *Grundfragen der Gesellschaftspolitik* 236

KRAUS, Wolfgang: *Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost* 462

Kritisches Gespräch. Erprobte Texte zur Diskussion in der Politischen Bildung 78

Kunst unserer Zeit. Malerei und Plastik 451

LINNERZ, Heinz: *Das Konzil hat gesprochen. Themen – Texte – Tendenzen* 470

Literatur II. (Fischer-Lexikon) 472

LOOK, Maria van: *Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider. Aus Tagebuchblättern* 160

LUKÁCS, Georg: *Probleme des Realismus III. Der historische Roman* 311

MARGOLIN, Julius: *Überleben ist alles. Aufzeichnungen aus sowjetischen Lagern* 75

MÄRZ, Fritz: *Einführung in die Pädagogik. Sechs Kapitel zur Orientierung in der pädagogischen Wirklichkeit* 76

Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht 71

MATZ, Ulrich: *Rechtsgefühl und objektive Werte. Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts* 238

MELZER, Friso: *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch* 239

MERTENS, Heinrich A.: *Handbuch der Bibelkunde. Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes geboten für Unterricht und Predigt* 389

Miscellanea pro arte. Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres 317

MOLNAR, Thomas: *Kampf und Untergang der Intellektuellen* 461

NANIWADA, Haruo: *Der Weg der Wirtschaft. Grundlegung zur politischen Ökonomie* 234

NIELEN, Josef Maria: *Begegnungen. Carl Sonnenschein. Peter Lippert. Theodor Steinbüchel. Johannes Pinsk. Ernst Beutler. Ernst Michel. Martin Buber* 470

ONIMUS, Jean: *Réflexions sur l'art actuel* 447

Ordo-Jahrbuch für Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 17, 231

OSTERMANN, Heinrich: *Die Zukunft des Laien in der Kirche* 157

PALLENBERG, Corrado: *Paul VI. Schlüsselgestalt eines neuen Papsttums* 73

Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert 71

PROSS, Harry: *Jugend, Eros, Politik. Die Geschichte der deutschen Jugendverbände* 78

Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht 395

RAHNER, Hugo: *Abendland. Reden und Aufsätze* 148

RATZINGER, Joseph: *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* 156

REIMANN, Hans: *Vergnügliches Handbuch der deutschen Sprache A–Z* 240

ROY, Jules: *Passion und Tod Saint-Exupérys* 474

RUDIN, Josef: *Fanatismus. Eine tiefenpsychologische Analyse* 397

Saeculum Weltgeschichte in 7 Bänden. Bd. 1: Ursprung und Frühkulturen. Primäre Zentren der Hochkultur. Weltgeschichtliche Berührungszonen 229

SAUER, Ernst Friedrich: *Staatsphilosophie* 236

SCHAFF, Adam: *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* 345

SCHARBERT, Josef: *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* 391

SCHEFFCZYK, Leo: *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* 239

SCHERER, Bruno: *Tragik vor dem Kreuz. Leben und Geisteswelt Reinhold Schneiders* 159

SCHILLEBEECKX, E.: *Besinnung auf das Zweite Vatikanum. Vierte Session, Bilanz und Übersicht* 156

SCHIWY, Günther: *Intellektuelle und Demokratie heute. Plädoyer für beide* 319

SCHLETTE, Heinz Robert: *Colloquium salutis – Christen und Nichtchristen heute* 15

SCHLINK, Edmund: *Nach dem Konzil* 468

SCHNABEL, Reimund: *Die Frommen in der Hölle. Geistliche in Dachau* 313

SCHOLL, S. Herman: *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa* 475

SCHOONENBERG, Piet: *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch* 455

Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten 390

SCHORR, Helmut J.: *Adam Stegerwald. Gewerkschaftler und Politiker der ersten deutschen Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland* 475

SEEL, Otto: *Römertum und Latinität* 69

– *Weltdichtung Roms. Zwischen Hellas und Gegenwart* 70

SILBERBAUER, GERHARD: *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage* 151

SMULDERS, Pierre: *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin* 456

SPINDLER, Gert P.: *Neue Antworten im sozialen Raum. Leitbilder für Unternehmer* 233

STAKEMEIER, Eduard: *Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar* 156

– *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar* 155

STEINEN, Wolfram von den: *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter* 199

STENIUS, Göran: *Von Rom nach Rom. Die Kulturlandschaften Italiens* 71

SUAREZ, Francisco: *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht* 238

TERESIA A MATRE DEI ET SS. VULTU: *Edith Stein. Auf der Suche nach Gott* 301

Texte der Staatstheorie 237

THIESEN, Affonso Urbano: *Lenins politische Ethik. Nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin. Eine Quellenstudie* 398

UNGER-DREILING, Erika: *Die Psychologie der Naturvölker als historische Grundlagendisziplin* 397

UNGERER, Emil: *Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten* 479

VALLQUIST, Gunnel: *Das Zweite Vatikanische Konzil* 469

Das verlorene Menschenbild. Zur Problematik in der Kunst der Gegenwart. Eine Diskussion 438

Versöhnung oder Haß? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung von Otto B. Roegele 174

VETTER, August: *Personale Anthropologie. Aufriß der humanen Struktur* 396

VÖGTLE, Anton: *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT* 392

Vollmacht des Gewissens. Bd. 1. 2 314

Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge 470

Wegzeichen im Unbekannten. Neunzehn deutsche Maler zu Fragen der zeitgenössischen Kunst 446

WEILER, Rudolf: *Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft* 78

WESTERMANN, Claus: *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66* 391

WILLETT, John: *Das Theater Bertolt Brechts. Eine Betrachtung* 159

WILPERT, Gero v.: *Sachwörterbuch der Literatur* 472

Wirtschaftsordnung und Rechtsordnung. Festschrift zum 70. Geburtstag v. Franz Böhm 232

WITZLEBEN, Elisabeth von: *Farbwunder deutsche Glasmalerei* 317

Die „Wolfskinder" von Midnapore. Tagebuch des Missionars J. A. L. Singh 77

Wort der Päpste 73

WÖSSNER, Jakobus: *Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen* 235

WYSZYNSKI, Stefan Kardinal: *Für Freiheit und Menschenwürde. Ansprachen zur Tausendjahrfeier des christlichen Polen* 171

ZANDER, Vera: *Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759 bis 1833)* 471

Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil I: Konstitution über die Heilige Liturgie, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Dekret über die katholischen Ostkirchen 155

NAMENVERZEICHNIS

B

Bea, Augustinus, Kardinal 161, 388
Beckett, Samuel 307
Bertram, Adolf, Kardinal 241, 260
Böhm, Franz 232 (B)
Böll, Heinrich 385
Buber, Martin 76 (B), 356
Bulatovic, M. 307

C

Chruschtschow 399 (B)

D

Derleth, Ludwig 75 (B)
Diem, Ngo Dinh 332

F

Faulhaber, Michael v., Kardinal 241, 264

G

Galen, Clemens August v., Bischof 262
Göber, Erzbischof 249
Guarducci, Margherita 7

J

Jung, C. G. 365

K

Kaas, Ludwig 5
Kokoschka, Oskar 58
Kolakowski, Leszek 344
Kominek, Erzbischof 182

L

Lenin 398 (B)
Lukács, Georg 311

M

Mieszko, Herzog v. Polen 172

N

Nikon, Patriarch 131

O

Ottaviani, Kardinal 404

P

Preysing, Konrad v., Bischof 247, 261

R

Rahner, Hugo 148

S

Sachs, Nelly 421
Schaff, Adam 345
Schnitzler, Hermann 317 (B)
Schoonenberg, Piet 455
Shaull, Richard 298
Solowjew, Wladimir 122
Stein, Edith 300
Steinen, Wolfram von den 199

T

Turowicz, Jerzy 183

V

Visser't Hooft, Willem A. 161, 388

W

Wyszynski, Kardinal 171

SACHVERZEICHNIS

A

Absolutheitsanspruch des Christentums 11
Afrika 35
Alter und Gesellschaft 214
Altes Testament 98, 196
Antisemitismus 86
Arbeiterfrage in Österreich 150
Ausländer, rechtliche Stellung 65

B

Biennale in Venedig 280
Bibelwissenschaft, moderne 98
Bildungschancen 303
Bücherzensur 459
Buchhandel, Friedenspreis 388
Buddhismus in Südvietnam 332

C

Christentum 81

D

Dialog und Anthropologie 356
Dogmatismus 28

E

Entwicklungsgeschehen im Universum 371
Enzyklika „Mit brennender Sorge" 241
Erbsünde 455

F

Friedenslehre des Konzils 113
Friedenspreis des Buchhandels 161, 388
Fuldaer Bischofskonferenz 241

G

Gastarbeiter in Deutschland 65
Gesellschaft und Alter 214
Gesetz und Gnade 185
Gewissen 321
Gnade und Gesetz 185
Gravitationskollaps 371

H

Hummeln, Verhaltensstudien 134

I

Ideologie und Vorurteil 25
Imprimatur 459
Intellektuelle 461
Islam 129

J

Japan 16
Japan, Ökumenismus 153
Judentum 81

K

Katholikentag, 82. Deutscher 225
Katholische Akademie in Bayern 464
Katholizismus in Südvietnam 332
Kirche in Rußland 381
Kirchengeschichte als Theologie 148
Kirchliches Lehramt 404
Konzil 321
  Kirchliches Lehramt 404
  Lehre vom Frieden 113
Krieg, Lehre des Konzils 113
Kunst, Biennale in Venedig 280
  und Menschenbild 198

L

Literatur, polnische 268

M

Marxismus 344
Menschenbild der Kunst des frühen Mittelalters 198
der modernen Malerei 438
Millennium in Polen 170
Mission, Sinn der 11

N

NS-Herrschaft 241

O

Ökumenischer Rat der Kirchen 290
Ökumenisches Institut in Jerusalem 56
Ökumenismus in Japan 153
Österreich, Arbeiterfrage 150

P

Patriarchat, Moskau 381
Petrusgrab 1
Polen, Literatur 268
Millennium der Christianisierung 170

Q

Quasars 371

R

Religionsfreiheit 15, 130
Revisionismus, marxistischer 344
Rußland, Orthodoxie 381

S

Sternenentwicklung 374
Südvietnam 332

U

Universum, Expansion 371
Urknall-Strahlung 371
Urteilsbildung in der Gesellschaft 25

W

Weltgeschichte 229
Weltkirchenrat 290
Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 290
Wiedervereinigung der Kirchen 122

Kontroversen um das Petrusgrab

Engelbert Kirschbaum SJ

Selten haben die sterblichen Überreste eines Menschen soviel Interesse gefunden wie die des Apostelfürsten Petrus. Nicht nur fromme Gläubigkeit und Reliquienverehrung sind hier beteiligt, auch die historische Forschung hat sich immer wieder um die Geschichte dieser Gebeine bemüht. Seltsamerweise nimmt unser dem Reliquienkult gegenüber so nüchtern eingestelltes Jahrhundert hier eine besonders wichtige Stellung ein. Das ist vor allem auf zwei Grabungen zurückzuführen, deren aufsehenerregende Ergebnisse die Auseinandersetzung um diesen Fragenkomplex bis heute lebendig erhalten. Wir meinen die von Anton de Waal und Paul Styger unter S. Sebastiano an der Via Appia in Rom während des ersten Weltkriegs[1] und die unter Pius XII. während des zweiten Weltkriegs unter der Confessio der Peterskirche durchgeführten Untersuchungen[2]. Die Ergebnisse beider Grabungen bilden zusammen mit einer neueren Studie von Margherita Guarducci die drei Kernpunkte dieses Fragenkomplexes, um die sich weitere interessante Einzelfragen gruppieren lassen, die uns einen kurzen Überblick über die Geschichte der Apostelgebeine und ihre Diskussion in der Geschichte verschaffen sollen.

Die Via Appia, St. Peter und der Lateran

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche haben den ursprünglichen Bestattungsort des Apostels freigelegt. Er ist so beschaffen, daß er Schlüsse auf die Art und Weise zuläßt, in welcher der Leib des heiligen Petrus beigesetzt wurde. Es kann sich nur um eine einfache Grabmulde gehandelt haben, in die man die in Tücher gehüllte Leiche legte. Nicht einmal ein Tonsarkophag von einfachster Form fand Verwendung. Man deckte das Grab nur mit Ziegelplatten zu.

Die Funde unter S. Sebastiano an der Via Appia bringen uns einen Schritt weiter. Nach einer alten Kalendernotiz aus der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde dort schon seit dem Jahr 258 am 29. Juni der heilige Petrus verehrt. Die beiden Priester-Archäologen de Waal und Styger, die wir schon eingangs erwähnten, fanden

---

1 Die ersten Entdeckungen wurden von P. Styger veröffentlicht in den Dissertazioni della Pont. accad. romana di archeologia XIII (1918) 57–89.

2 B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua SJ, E. Josi, E. Kirschbaum SJ, Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949 (Città del Vaticano 1951).

bei ihren Grabungen in der Mitte der Sebastianskirche, die bezeichnenderweise früher den Aposteln geweiht war, den alten Kultplatz wieder, an dessen Wänden viele Pilgerkritzeleien aus dem späten dritten und frühen vierten Jahrhundert nach Christus die lebendige Verehrung der beiden Apostel Petrus und Paulus bezeugten. Es handelte sich dabei um eine nach einem Hof hin offene kleine Halle, die von Styger als „Triclia" bezeichnet wurde. Man kam dort zusammen und aß und trank nach alter Sitte im Toten- und Martyrerkult zu Ehren der beiden Martyrer-Apostel. Bei diesem „Refrigerium", wie man es nannte, schrieben die Pilger gerne ihre Namen an die Wände, wobei sie die Tatsache des Refrigeriums erwähnten oder fromme Bitten an die Heiligen richteten. Da diese Sitte unmittelbar aus dem Grabkult stammt, setzt sie die Nähe der Gräber voraus. Man schließt also daraus mit Recht, daß die Leiber der beiden auf diese Weise verehrten Apostel in der Nähe gewesen sein müssen.

Zu diesen Tatsachen kommen noch andere Zeugnisse, wie die bekannte Inschrift des Papstes Damasus (366–84), die uns vom „Wohnen" der Apostel an dieser Stelle berichtet, wobei „wohnen" soviel wie „begraben sein" bedeutet.

Eine mittelalterliche Überlieferung, die im einzelnen schwer nachprüfbar ist, spricht von einer Übertragung der Apostelleiber an die Via Appia. Aus einer falschen Deutung der Damasus-Inschrift entstanden typisch legendäre Ausschmückungen von einem Raub der Leiber durch Orientalen, der glücklich hatte verhindert werden können. Sogar Gregor d. Gr. erzählt in einem Brief an die byzantinische Kaiserin Konstantina diese Geschichte[3]. Es ist hier nicht der Ort, die vielen gelehrten Theorien, die sich mit all diesen Fragen mehr oder minder glücklich auseinandersetzen, im einzelnen aufzuführen und zu behandeln. Zusammenfassend kann man sagen, daß sich die Gelehrten heute im wesentlichen in zwei Lager spalten. Die einen vertreten eine Übertragung der Gebeine, andere leugnen sie. Gewiß ist die Überlieferung sehr lückenhaft, ist vieles Werk der Legende, aber die Tatsache der intensiven Verehrung der beiden Apostel an dieser Stelle ist sicher. Und gerade diese Verehrung ist im dritten Jahrhundert in der Form, wie sie unter S. Sebastiano gesichert ist, nach der Ansicht der Verteidiger nicht möglich ohne die Gegenwart des Grabes beziehungsweise der Gebeine. Diese Auffassung konnte bis jetzt noch in keiner Weise ernstlich entkräftet werden[4].

Wir dürfen demnach annehmen, daß mit größter Wahrscheinlichkeit im Lauf der Verfolgung unter Kaiser Valerian, der die christlichen Coemeterien um 258 schließen ließ, die damals schon sehr verehrten Apostelgräber an einen geheimen Ort, nämlich „ad catacumbas" an der Via Appia verlegt, das heißt, daß die Gebeine der Apostel dort versteckt wurden.

---

3 Gregor d. Gr., Epist. 4, 30 (Migne P. L. 77, 703).

4 Sie wurde noch jüngst mit guten Argumenten von einem der besten Kenner der römischen Katakomben und ihrer Probleme verteidigt. Siehe dazu: A. Ferrua SJ, Antichità Cristiane. Rileggendo i graffiti di San Sebastiano, in: La Civiltà Cattolica (1965) III 428–437; IV 134–141.

Da nun Kaiser Konstantin später über den Gräbern der Apostel am Vatikan und an der Straße nach Ostia die beiden Kirchen St. Peter und St. Paul erbauen ließ, müssen wir schließen, daß dafür die Gebeine von der Via Appia an die Stelle dieser Kirchen zurückgebracht wurden. Jedenfalls werden dort seit dieser Zeit nicht leere Gräber, sondern die Gebeine der Apostel verehrt.

Der nächste Schritt führt uns schon an die Schwelle des Mittelalters. Zur Zeit des Papstes Pelagius II. (579–590) besuchte ein Diakon der alten Bischofstadt Tours, Agiulf, Rom und seine heiligen Stätten. Heimgekehrt berichtete er eingehend darüber seinem Bischof Gregor. Dieser wiederum erzählt uns in seinem Buch „De gloria martyrum" in köstlich naiver Weise, was Agiulf am Grab des hl. Petrus gesehen und erlebt hatte: „Wer gerne beten möchte, der schließt die Schranken auf, mit denen dieser Ort umgeben ist, und kommt so zum Grabe. Dann öffnet er das kleine Fensterchen (der Confessio), beugt seinen Kopf hinein und bittet um das, was er nötig hat. Der Erfolg läßt nicht auf sich warten, wenn er nur richtig gebetet hat. Wenn er aber eine heilige Reliquie haben möchte, soll er ein mit der Waage gewogenes Tüchlein hineinlegen. Dann möge er andächtig mit Wachen und Fasten beten, damit die Macht des Apostels seiner Andacht zu Hilfe komme. O Wunder! Wenn sein Glaube stark war, dann wird das vom Grab genommene Tüchlein so voll göttlicher Kraft sein, daß es viel mehr wiegt als vorher, und so weiß er, die Gnade erhalten zu haben, um die er gebetet hatte. Viele lassen sich goldene Schlüssel für die Schranken des Grabes machen, und nachdem sie diese dorthin wegen des Segens gebracht haben, heilen sie Kranke damit. Alles vermag der echte Glaube." [5]

Aber nicht nur fromme Pilger wurden von den Apostelgräbern angezogen. Ihr reicher Schmuck weckte auch die Beutegier plündernder Seefahrer. Im Jahr 846 warnte Graf Adalbert von Toscana Papst Sergius II. vor einer herannahenden Sarazenenflotte und machte dabei eigens auf die Gefahr für die ungeschützt vor den Mauern der Stadt liegenden Apostelgräber aufmerksam. Doch die Warnung kam zu spät oder wurde nicht ernst genommen. Jedenfalls wurden beide Gräber ausgeraubt. Die Spuren dieser Gewalttat sind noch deutlich am Grab des heiligen Petrus zu erkennen. Von einer Schändung der Reliquien erfahren wir allerdings nichts. Der Historiker Hartmann Grisar stellte die Vermutung auf, daß damals die Häupter der Apostelfürsten zusammen mit anderen Martyrer-Häuptern im Lateran geborgen worden seien[6].

Allerdings sind sie dort erst seit dem 11. Jahrhundert nachweisbar, und zwar in der Laurentius-Kapelle des Lateranpalastes. Beide Apostelhäupter waren hochverehrt und wurden in ihren kostbaren Reliquiaren bei besonders festlichen Anlässen in Prozession durch die Stadt getragen. Als Kaiser Friedrich II. im Jahr 1241

---

5 Gregor v. Tours, De gloria martyrum 28 (Migne P. L. 71, 728–729).

6 H. Grisar, Le teste dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, in: La Civiltà Cattolica (1907) III 444–457.

gegen Rom zog, begeisterte Papst Gregor IX. die Römer dadurch zum Widerstand, daß er sie zum Schutz dieser heiligen Häupter aufrief.

Am Ostermontag des Jahres 1370 wurden sie in das neue Ciborium der Lateranskirche übertragen, in dem sie noch heute verehrt werden. Nach allem, was wir bisher über diese Reliquien gesagt haben, ist es überflüssig hinzuzufügen, daß man über ihre Echtheit nur Vermutungen anstellen kann, bis einmal eine genauere Untersuchung erfolgt.

Wir haben schon bemerkt, daß man nur schwer über die Geschichte der Gebeine des hl. Petrus berichten kann, ohne zugleich auch vom Grab des hl. Paulus zu sprechen. Beide Apostel wurden in Geschichte, Kunst und Frömmigkeit gern zusammen genommen. Sie galten als die Begründer der römischen Gemeinde, erlitten in Rom den Martertod und hatten von altersher ihre gemeinsame Festfeier am 29. Juni. So kann es eigentlich kaum verwundern, daß man seit dem 12. Jahrhundert auch ihre Reliquien immer gemeinsam verehrt hat. Man nahm an, daß die beiden Leiber je zur Hälfte in St. Peter und in St. Paul seien und die beiden Häupter im Lateran. Die erste Spur dieser Tradition finden wir auf dem prächtigen Sarkophag des berühmten, um 1128 verstorbenen Pierleone im Kreuzgang von St. Paul. Es ist derselbe Pierleone, dessen Gestalt Gertrud von Le Fort in ihrem Roman „Der Papst aus dem Ghetto" dichterisch geformt hat. Sein Sohn war Papst Anaklet II., der als Gegenpapst von Innozenz II. in die Geschichte eingegangen ist. Man findet seit dieser Zeit in allen Romführern und auch in den offiziellen Dokumenten die Angabe, daß unter der Confessio der Peterskirche der halbe Leib des hl. Petrus zusammen mit dem halben Leib des hl. Paulus bestattet sei. Erst der kritische Sinn eines Historikers vom Rang des Baronius erkannte in dieser Überlieferung die unhaltbare Legende. Da er seine Auffassung nicht schriftlich festlegte, lebte diese Meinung noch lange weiter. Der gelehrte Bollandist Conrad Janningus verteidigte sie noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts mit vielen Argumenten[7]. Erst im 19. Jahrhundert ist sie allmählich erloschen.

Die Gebeine unter der „Roten Mauer"

Ein neues Kapitel beginnt mit den Ausgrabungen unter der Confessio der Peterskirche, die unter Papst Pius XII. von 1940–1949 durchgeführt wurden. Auf deren Ergebnisse gestützt konnten wir schon eingangs etwas über die ursprüngliche Form sagen, in der die Gebeine des Apostels bestattet wurden. Von den Gebeinen selbst läßt sich mit den Worten des Papstes aus seiner Weihnachtsbotschaft des Jahres 1950 zunächst nur folgendes sagen: „Eine zweite Frage, die der ersten (des Grabes) untergeordnet ist, bezieht sich auf die Reliquien des Heiligen. Sind diese wiedergefunden worden? Am Rande des Grabes wurden Reste menschlicher Ge-

7 Acta Sanctorum, Jun. VII., 122–124.

beine gefunden, von denen aber nicht mit Sicherheit bewiesen werden kann, ob sie zu den sterblichen Überresten des Apostels gehörten. Das läßt jedoch die geschichtliche Wirklichkeit des Grabes unberührt. Die gigantische Kuppel wölbt sich genau über dem Grab des ersten Bischofs von Rom, des ersten Papstes; ein Grab, im Anfang zwar sehr bescheiden, über dem aber die Verehrung der späteren Jahrhunderte mit einer wunderbaren Folge von Werken den größten Tempel der Christenheit errichtet hat."

Die Gebeine, von denen der Papst spricht, fanden sich in der Erde unter einer Mauer – sie heißt in der einschlägigen Literatur gewöhnlich die „Rote Mauer" –, welche die Rückwand eines kleinen Grabmonuments bildete, das etwa um das Jahr 160 über dem Apostelgrab errichtet worden war. Die Tiefenlage der Gebeine entsprach der Schicht, die durch andere, datierte Gräber etwa den sechziger oder siebziger Jahren des ersten Jahrhunderts zugeschrieben werden kann. Kurz gesagt, sie lagen im Bereich der Stelle, die als der ursprüngliche Bestattungsort des hl. Petrus angesehen werden muß. Man konnte also diese Gebeine nicht achtlos beiseite schieben. Ebenso gab es aber auch keine Elemente, die es erlaubt hätten, sie ohne weiteres dem Apostelfürsten zuzuschreiben. Dafür hätte das Grab unversehrt sein müssen, was aber leider nicht der Fall war. Es handelt sich im Gegenteil nur um den bloßen, durch eine große Zahl von Indizien nachweisbaren Grabplatz, an dem keine materielle Spur des Grabes zurückblieb.

Wenn man die Lage der Gebeine „am Rande" des Grabes, wie es in der Papstansprache heißt, bedenkt, begreift man ohne weiteres, daß der Heilige Vater diese Reste erwähnen mußte. Wenn man aber zugleich den Zustand des Grabes berücksichtigt, versteht man auch, warum Pius XII. sich so vorsichtig und zurückhaltend ausgedrückt hat.

Diese Gebeine haben ihre eigene, ein wenig seltsame Geschichte. Bei ihrer Auffindung war ihre Bedeutung noch nicht zu erkennen, weil die archäologische Untersuchung den Grabplatz, an dessen „Rande" sie lagen, noch nicht als solchen erwiesen hatte. Sie wurden deshalb zwar für alle Fälle photographiert, fanden aber zunächst keine weitere Beachtung. Diese Situation wurde durch den Eingriff des Leiters der Dombauhütte von St. Peter, Msgr. Ludwig Kaas, dem die Grabungen kraft seines Amtes unterstanden, grundlegend verändert. Ohne sich mit den zuständigen Fachleuten darüber zu beraten, ließ er die Knochenreste fortnehmen und an der entsprechenden Stelle ein kleines Mäuerchen errichten. Vom Standpunkt der Forschung aus war das kaum zu billigen. Trotzdem sollte sich der Schaden später, wie wir nachher berichten werden, als harmloser erweisen, als es zunächst schien. Es muß auch gesagt werden, daß sich der Leiter der Dombauhütte der möglichen Tragweite seines Eingreifens in diesem Augenblick nicht bewußt sein konnte. Diese wurde erst sichtbar, als die weiteren Forschungen die wirkliche Natur der Grabstelle klärten. Nun wurden die abgestellten Gebeine einer besonderen Untersuchung durch entsprechende Fachleute unterzogen. Weniger glücklich war

dabei vielleicht der Umstand, daß diese keinerlei Kontakt mit den Archäologen aufnahmen. Sie kamen zum Ergebnis, es handle sich um die Gebeine eines alten, kräftigen Mannes. Das Fehlen des Kopfes wurde noch besonders vermerkt. Demnach schien alles auf die sterblichen Reste des Apostels Petrus hinzudeuten, dessen Haupt ja, wie wir schon erwähnten, im Lateran aufbewahrt wird. Zum Verständnis der unter diesen Voraussetzungen entstandenen Hypothesen müssen wir noch eine weitere Tatsache erwähnen. Im Verlauf der Grabungen war eine Mauer gefunden worden, die als Stützmauer gegen einen Riß in der erwähnten „Roten Mauer" entstanden war. Diese Mauer war gänzlich mit Wandkritzeleien („Graffiti") von Pilgern bedeckt und bezeugte damit ihren engen Zusammenhang mit dem Apostelgrab. In diese Mauer war in der Zeit des Umbaus der ganzen Anlage unter Kaiser Konstantin ein aus Marmorplatten zusammengesetzter Kasten mit menschlichen Gebeinen eingelassen worden, von denen aber nur mehr Spuren erkennbar waren.

Diese neuen Gegebenheiten warfen auch neue Fragen auf. Wenn die Gebeine unter der „Roten Mauer" wirklich die des Apostels Petrus waren, wie ließ sich damit eine Überführung der Gebeine im dritten Jahrhundert an die Via Appia oder gar deren Rückführung an den Vatikanhügel vereinen? Konnte man annehmen, daß Kaiser Konstantin diese heiligen Reliquien einfach wieder in die Erde gelegt habe? War das vielleicht ein Beweis gegen die Deutung des Kultzentrums an der Via Appia überhaupt? Welche Rolle spielte in diesem Zusammenhang das geheimnisvolle, leere Knochendepot im Marmorkasten der Graffiti-Mauer?

Mehrere Gelehrte befaßten sich mit diesen Problemen, kamen aber zu verschiedenen Lösungen. A. Ferrua zum Beispiel meinte, daß in dem Marmorkasten der Graffiti-Mauer die von der Via Appia zurückgeholten Reliquien des hl. Petrus beigesetzt worden seien. Er rechnete dabei überhaupt nicht mit den unter der „Roten Mauer" am Rande des Grabplatzes gefundenen Knochenresten[8]. Diese wurden jedoch in einer anderen Interpretation berücksichtigt, die deswegen eine bloße Übertragung des Kopfes nach S. Sebastiano und zurück annahm, was dem römischen Grabrecht des dritten Jahrhunderts besonders entsprochen hätte. Die übrigen Gebeine wären also niemals vom ursprünglichen Grabplatz entfernt worden, weil es unvorstellbar sei, daß man sie nach ihrer Rückholung so achtlos in die Erde gelegt hätte, wie man sie tatsächlich dort fand[9]. Diese Theorie wurde dann weiter ausgebaut durch den Vorschlag, den Marmorkasten der Graffiti-Mauer als den Ort anzusehen, wo man die von der Via Appia zurückgeführte Kopfreliquie geborgen habe. Tatsächlich lassen sich manche Indizien in diesem Sinn zusammenstellen[10].

---

8 A. Ferrua SJ, A la recherche du tombeau de Saint Pierre, in: Etudes 272 (1952) 35–47.

9 E. Josi, Conferenze della Società dei cultori di archeologia cristiana, in: Rivista di Arch. crist. 29 (1953) 94–95.

10 P. Testini, Le presunte reliquie dell' Apostolo Pietro e la traslazione „ad catacumbas", in: Actes du Ve Congrès International d'archéologie chrétienne (Studi di Antichità Cristiane XXII), (Città del Vaticano-Paris 1957) 229–238. – E. Kirschbaum SJ, Die Gräber der Apostelfürsten (Frankfurt 1957) 203–208.

Man kann also zusammenfassend sagen, daß man sich viele Gedanken über die Reliquien des hl. Petrus und ihren Zusammenhang mit den verschiedenen Gebeinfunden gemacht hat, ohne dabei zu einer klaren und überzeugenden Ausdeutung der gegebenen Elemente zu kommen.

Der Marmorkasten in der „Graffiti-Mauer"

Diese Situation änderte sich schlagartig, als im Februar 1965 Margherita Guarducci ihr sensationelles Buch „Le reliquie di Pietro sotto la confessione della Basilica Vaticana" veröffentlichte[11]. Wir erfahren von ihr, daß die Gebeine, die unter der „Roten Mauer" gefunden worden waren, in der Zwischenzeit von einem anerkannten Spezialisten, Prof. Venerando Correnti, aufs neue untersucht wurden. Im zweiten Teil des Buches berichtet Correnti selbst über die Ergebnisse seiner Arbeit. Demnach handelt es sich bei diesen Resten nicht um einen kräftigen, alten Mann, sondern um die Gebeine von drei verschiedenen Individuen, von denen eines beinahe mit Sicherheit (quasi certamente) eine alte Frau von 70–75 Jahren gewesen sein muß. Die übrigen Knochenreste gehören mit leicht verschiedenen Graden der Sicherheit (presumibilmente und probabilmente) zwei Männern von 50–60 Jahren an. Das kommt einem vernichtenden Verdikt der ersten Untersuchung gleich, die nur ein einziges Individuum männlichen Geschlechtes erkennen konnte. Wenn Correnti recht hat, scheidet damit die Gruppe von Gebeinen unter der „Roten Mauer", die am „Rande" des Grabplatzes lag, endgültig für die Suche nach den Gebeinen des Apostels aus.

M. Guarducci berichtet weiterhin, daß sie schon im Jahr 1953, als sie ihr Studium der Wandkritzeleien an der Graffiti-Mauer begann, von dem Vorarbeiter bei den Ausgrabungen unter St. Peter (1940–1949) über den Inhalt des Marmorkastens in dieser Mauer – von dem wir schon gesprochen haben – eine seltsame Neuigkeit erfuhr. Wir erinnern noch einmal daran, daß die Ausgräber damals keine Knochen, sondern nur Spuren davon fanden. Der Vorarbeiter gestand ihr nun, daß er seinerzeit zusammen mit seinem Vorgesetzten, dem Leiter der Dombauhütte, in Abwesenheit der Archäologen den Kasten untersucht habe und dort auf Gebeine gestoßen sei. Diese habe er im geheimen entfernen und in einem Holzkästchen an eine andere Stelle bringen müssen. Nun holte er das Kästchen mit den Knochenresten herbei. Man fand darin noch einen vergilbten Zettel mit den entsprechenden Angaben.

Diese Gebeine wurden nun zu den übrigen gebracht und dort – leider erst nach ungefähr zehn Jahren – von Prof. Correnti mit der ihm eigenen Sorgfalt untersucht. Das Ergebnis war eine Überraschung. Es waren die sterblichen Reste eines

11 Das Buch von M. Guarducci wird in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Petrus ist hier – Petros eni" im Verlag Habbel, Regensburg erscheinen.

einzigen Individuums, und zwar eines kräftigen Mannes von 60–70 Jahren. Eine genaue Untersuchung des gesamten übrigen Inhalts ergab noch etwas Erde, eine Münze und winzige Reste von rotem Stoff und Goldfäden. Außerdem fanden sich kleine Marmorsplitter und Teilchen von rotem Verputz.

Man kann kaum im Ernst daran zweifeln, daß der Inhalt des Holzkästchens mit dem Inhalt des Marmorkastens identisch ist. Nicht nur die Aussage des Vorarbeiters und die Angaben des alten Zettels, sondern auch die Marmorsplitter, die dem des Marmorkastens entsprechen, und der rote Verputz verbürgen das. Der Marmorkasten steht nämlich mit der westlichen Schmalseite unmittelbar an der „Roten Mauer", deren roter Verputz dort verletzt ist und abbröckelt. Erde, Stoff- und Goldfaden-Reste wurden in wissenschaftlichen Spezial-Instituten der römischen Universität sorgfältig untersucht, und die Erde mit der Erde der unteren Gräberzone verglichen.

So konnte nun M. Guarducci ihre Beweise aufbauen, die wir hier in gedrängter Zusammenfassung wiedergeben: Die Gebeine des Holzkästchens sind dieselben, die einmal im Marmorkasten der Graffiti-Mauer waren. Die ihnen beigemischte Erde beweist, daß sie aus einem Erdgrab stammen und nicht etwa aus einem Sarkophag. Diese Erde entspricht der Erde, in die einst das Apostelgrab eingebettet wurde. Also kommen sie aus dieser Zone. Die Gebeine wurden erst lange nach der Bestattung erhoben, zu einer Zeit, als nur mehr das Skelett vorhanden war; denn sie wurden dabei in kostbare, mit Gold bestickte Tücher aus Purpur gehüllt, deren Farbe auf den Knochen entsprechende Flecken hinterlassen hat.

All das geschah unter Kaiser Konstantin, der den Marmorkasten in der Graffiti-Mauer anlegte und davor eine zweite Mauer errichten ließ. Gleichzeitig ließ er eine Öffnung, die das alte Petrusgrab aus dem Jahr 160 mit dem darunter liegenden Grab verband, durch eine neue Marmorplatte schließen. Die Grabzone interessierte nicht mehr, weil deren Inhalt jetzt im Marmorkasten der Graffiti-Mauer geborgen war.

Das Schlußwort in dieser Beweiskette kommt aber nach Guarducci einer kleinen Wandkritzelei zu, die man schon während der Ausgrabungen gefunden hatte. Auf der „Roten Mauer" befinden sich nämlich gerade an der Stelle, die noch heute über der westlichen Schmalseite des Marmorkastens durch eine kleine Öffnung sichtbar ist, alte Graffiti in griechischen Buchstaben. Einer davon hatte sich während der Grabungen von der Wand gelöst und war dadurch leichter lesbar geworden. Er lautet in römischen Buchstaben PETR(OS) ENI . . . Über das zweite Wort, von dem nicht klar ist, ob es vollständig auf uns gekommen ist, wurde viel herumgeraten. Guarducci hält es für sicher vollständig und übersetzt: Petrus ist hier (drin). Nachdem sie in ihren früheren Veröffentlichungen diesen wichtigen Graffito auf das Grab bezogen und in das Ende des zweiten oder den Anfang des dritten Jahrhunderts datiert hatte, soll er jetzt aus dem vierten Jahrhundert stammen und ist nur auf den Inhalt des Marmorkästchens zu beziehen. Wir haben nach ihr hier

eine Art Reliquien-Urkunde, eine „Reliquien-Authentik" („quasi l'autentica di quelle reliquie").

Hat M. Guarducci nicht recht, wenn sie mit all diesen Argumenten zu der Überzeugung kommt, die echten Gebeine des Apostels Petrus nachgewiesen zu haben? Wer sollte der alte Mann sein, der in den Augen Konstantins so wichtig war, daß er seine Gebeine aus dieser Gräberzone noch nach langer Zeit erheben, sie in kostbare, gold-bestickte Purpurtücher hüllen und in einem Marmorkasten vermauern ließ, und zwar in einer Mauer, die einen Bestandteil des Apostelgrabes selber ausmachte?

Es ist unrecht und zeugt von geringer wissenschaftlicher Sachlichkeit, wenn man all diese Tatsachen bagatellisieren und sogar mit Ironie abtun will, wie es schon geschehen ist. Die Tatsachen sind nun einmal da und bleiben. Sie verlangen eine kritische Prüfung, ohne Rücksicht darauf, ob einem Reliquien sympathisch sind oder nicht.

Wir wollen als Abschluß unseres Berichtes diese sachliche Prüfung versuchen in der Überzeugung, daß es genau dieselbe Verantwortung bedeutet, echte Reliquien als falsche zu brandmarken, wie falsche als echte auszugeben. M. Guarducci betont an vielen Stellen ihres Buches, ihre Ergebnisse seien sicher. Nach ihr gibt es in dieser Sache keinen berechtigten Zweifel mehr. Bei aller Hochschätzung der Autorin und bei aller Anerkennung ihrer Beweisführung können wir ihr darin nicht zustimmen. Wir halten ihre These für eine sehr gute Deutung der gegebenen Tatsachen, die vieles ausgezeichnet erklärte, wenn die einzelnen Beweise wirklich so sicher wären, wie es von ihr angenommen wird. Auf alles können wir hier nicht eingehen[12]. Wir möchten nur drei Punkte herausgreifen, die uns von Bedeutung scheinen.

Wir sagten vorhin, daß die Erdreste, die sich noch bei den Gebeinen fanden, die gleichen Eigenschaften haben wie die Erde der Gräberzone. Das wissenschaftliche Gutachten sagt aber nicht, daß die Erde bei den Knochenresten aus der Gräberzone stamme, sondern nur, daß dies möglich sei. Ferner ist zu bedenken, daß diese Gräberzone nicht nur das Apostelgrab, sondern viele Gräber umfaßt, die alle in der gleichen Erde liegen. Dadurch ergeben sich andere Möglichkeiten, die den Beweis in seiner Durchschlagskraft schwächen.

Sehr oft kommt die Autorin auf die Purpurtücher zurück, in die man die Gebeine einhüllte. Dies bedeute eine solche Auszeichnung, daß es naheliege, an den Apostel selber zu denken. Nun läßt sich aber leider nicht nachweisen, daß es sich wirklich um Purpur handelt. Jedenfalls ist in dem betreffenden Gutachten nur von dunkelroter Farbe, nicht von Purpur die Rede. Tatsächlich gibt auch Guarducci zu, daß man den Purpur nicht nachweisen könne. Sie findet aber, ein mit Gold durchwirkter oder bestickter roter Stoff könne nur Purpur sein. Gerade das darf

12 Wir haben das an anderer Stelle versucht. Siehe E. Kirschbaum SJ, Zu den neuesten Entdeckungen unter der Peterskirche in Rom, in: Archivum historiae Pontificiae 3 (1965) 309–316.

man jedoch sehr bezweifeln. Wie man andersfarbige Stoffe kennt, die mit Gold bereichert waren, warum nicht auch rote? Sie müssen deswegen keineswegs immer Purpur gewesen sein. Roter Stoff mit Goldstickerei wäre dann als solcher das Privileg einer höchsten Gesellschaftsschicht gewesen, wie es der Purpur tatsächlich war. Wir dürfen also nur sagen, daß der rote Stoff, der einmal die Gebeine einhüllte, vielleicht sogar echter Purpur war. Aber wir dürfen aus dem Purpur selber kein Argument für die Reliquien des Apostels machen.

Wir leugnen in diesen beiden Punkten keineswegs die Möglichkeit, daß M. Guarducci mit ihrer Erklärung recht habe. Wir können nur ihre Beweise nicht als sicher anerkennen.

Im dritten Punkt, den wir jetzt zu behandeln haben, können wir aber nicht einmal soviel zugeben. Es handelt sich um die Wandkritzelei „PETR(OS) ENI" und die Interpretation als Quasi-Reliquien-Authentik. Zunächst ist die Lesung „Petrus ist hier (drin)" keineswegs gesichert. Der Graffito ist ein Fragment und nur bis zum Buchstaben Rho von „Petr(os)" und dem Jota von „eni" erhalten. Die Behauptung Guarduccis, das über dem „eni" stehende Wort „Petr(os)" rotiere so sehr nach unten, daß in der zweiten Zeile nur „eni" gestanden haben könne und kein weiterer Buchstabe, stimmt einfach nicht. Das Wort „Petr(os)" rotiert nicht nach unten, jedenfalls nicht in der Weise, daß kein Platz für weitere Buchstaben hinter „eni" gewesen wäre. Damit sind grundsätzlich auch andere Lesarten möglich. Noch weniger können wir zugeben, der Graffito sei erst unter Konstantin über den Marmorkasten an die Rote Mauer gekritzelt worden. Guarducci selber hatte in früheren Schriften die Erklärung der Ausgräber verteidigt. Nach diesen wurde der Graffito in die „Rote Mauer" geritzt, bevor die Graffito-Mauer gerade gegen diese Stelle gebaut wurde. Noch heute befindet sich dort eine andere Wandkritzelei, die bei der Anbringung der westlichen Platte des Marmorkastens verstümmelt wurde. Die Art, wie dieser Graffito geschrieben wurde und auch seine Verletzung durch den Marmorkasten beweisen, daß er schon vorher vorhanden war. Es liegt kein Grund vor, für den Graffito „Petr(os) eni" etwas anderes anzunehmen. Ferner sind beide in griechischer Sprache geschrieben worden, was weniger gut ins vierte Jahrhundert als in die vorangehende Zeit paßt. Dafür ist bezeichnend, daß die vielen späteren Wandkritzeleien der Graffiti-Mauer eben nicht griechisch, sondern lateinisch sind. Wir besitzen vom roten Verputz des Petrus-Monuments um 160 nur diese eine kleine Stelle. Ein glücklicher Zufall hat uns hier zwei von den wahrscheinlich weit zahlreicheren Wandkritzeleien der Roten Mauer erhalten. Als „Quasi-Authentik" für die später dort untergebrachten Gebeine müssen wir sie daher ablehnen. Damit fällt der Schlußstein in der trotzdem immer noch eindrucksvollen Indizien-Konstruktion von M. Guarducci für uns fort.

Die Fülle von Ereignissen und Theorien, die uns in der Geschichte der Apostelgebeine begegnen, zeugen von dem großen Interesse der gläubigen Christenheit und der gelehrten Geschichts- und Altertumsforschung für die sterblichen Reste des

hl. Petrus. Die Grabungen unter der Peterskirche brachten uns endlich genauere Kunde vom Grab des Apostelfürsten, und die darauf aufbauenden Funde und Studien von M. Guarducci haben sogar die Möglichkeit gegeben, über konkrete Gebeine Untersuchungen anzustellen. So überraschend deren Ergebnisse auch sind und so ernst sie genommen werden müssen, so ist doch die Diskussion darüber noch keineswegs abgeschlossen.

Absolutheit oder Ausschließlichkeit?

Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission

Elisabeth Gössmann

Gegenstand vieler theologischer Überlegungen, aber auch situationsbedingter Mißverständnisse, ist heute der Versuch, den Anspruch des Christentums als Kirche inmitten des profanen Lebens, der verschiedenartigen Säkularisationserscheinungen und gegenüber den nichtchristlichen Religionen neu zu umschreiben. Bei diesem ganzen Fragenkomplex geht es vornehmlich um das Heil der Nichtchristen. Was bislang darüber an neuen theologischen Gedanken vorliegt, ist in sich bereits wiederum äußerst vielschichtig und umreißt in mancher Hinsicht eher ein künftiges Arbeitsprogramm, als daß es sich in praktisch anwendbare Ergebnisse zusammenfassen ließe. Dies ist nicht zuletzt auch darin begründet, daß sich über die Heilswege der Menschen, die in nichtchristlichen Religionen leben, und über die Heilsmöglichkeiten derer, die in der Profanität aufgehen, noch kaum gemeinsame Aussagen machen lassen, wenngleich zunehmend mit einer dritten Möglichkeit zu rechnen ist, daß nämlich die Religionen, ähnlich und doch anders als das säkularisierte Christentum, nach der Profanität auslangen.

Bei meinen Überlegungen geht es keineswegs um eine summarische Darstellung oder kritische Würdigung der vorhandenen Neuansätze im theologischen Denken über die Nichtchristen[1]. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang die Frage nach Absolutheit beziehungsweise Ausschließlichkeit des Christentums von neuem akut geworden. Denn soviel dürfte wohl eindeutig sein, daß die Kirche heute hoff-

1 Die Literatur zum Thema Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen soll hier nicht zusammengestellt werden. Statt dessen nur ein Hinweis auf einige neue Beiträge zu dieser Diskussion: M. Schmaus, Die Toleranz; K. Rahner, Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit, beides in: Theologische Fragen heute, Bd. 9 (München 1966).

nungsvoller als früher über das Schicksal derer denkt, die von ihrer Verkündigung niemals existentiell erreicht werden, und daß sie sich dabei doch unvermindert als das Sakrament des Heils für die Menschheit versteht. Einen Widerspruch enthält dieses notwendige Spannungsverhältnis im Selbstverständnis der Kirche jedoch nicht, und die beiden Extreme von Intoleranz einerseits und Relativismus andererseits liegen außerhalb.

Aus den bisher laut gewordenen Stimmen der Kritik, wenn auch weniger in Veröffentlichungen als in Gesprächen und Briefen, hat sich nun aber ergeben, daß das theoretisch Einsichtige, der dem je individuellen Nachvollzug anheimgegebene theologische Gedankengang, nicht von allen geteilt wird. Konkret gesprochen: Viele Missionare fühlen sich durch die Weiterentwicklung des theologischen Denkens über die Nichtchristen in ihrem Daseinssinn bedroht und empfinden es als Boykottierung der Missionsarbeit der Kirche. Sie sehen ihre Lebensaufgabe in Frage gestellt, obgleich sie eigentlich über eine unfruchtbare Skepsis und ein Verzweifeln an der Mühsal und mannigfachen Vergeblichkeit ihres sichtbaren missionarischen Tuns hinweggehoben werden sollten.

Daß die von Europa bereitgestellten Gedanken in der Situation der Missionsarbeit so wenig verstanden werden, hat jedoch viele Gründe, die vielleicht bei den theologischen Überlegungen in Europa nicht genügend berücksichtigt sein können, weil hier die dementsprechenden Erfahrungen fehlen. Der tagtägliche wie der jahrzehntelange Kontakt mit den nichtchristlichen Religionen, so verschieden diese untereinander auch sind, fördert oft genug dämonisch erscheinende Strukturen und menschliches Versagen zutage, die dem alten massiven Begriff vom Heidentum eher Recht zu geben scheinen als dem neuen Bild der Religionen. Wenn sich das Religiöse und Kultische als „weltliches Geschäft", als politische Agitation erweist, so konstruieren ausländische Missionare daraus leicht eine Konsequenz des „Heidentums". Sie führen solche Verfallserscheinungen auf das Fehlen einer vom Christentum geprägten Lebensordnung zurück, obgleich in unseren „altchristlichen" Ländern ähnliche Phänomene der Schuldhaftigkeit und des brutalen Sichdurchsetzens gegen den anderen vorliegen, und zwar gerade auch unter denen, die sich der Heilsbotschaft des Christentums am engsten verpflichtet wissen.

Das jedoch ist den Missionaren zwar wissensmäßig bekannt, aber nicht mehr eine unmittelbare Erfahrung. Durchweg schätzen sie den Bestand an offensichtlich greifbarer Christlichkeit, sei es im sozialen Leben, sei es im mitmenschlichen Umgang, in ihren Heimatländern höher ein, als er wirklich ist. Ohne in falscher Weise zu verallgemeinern, kann man folgende Beobachtung machen: Je länger ein Missionar in seiner neuen Heimat lebt und arbeitet, je tiefer er Wurzeln geschlagen hat, desto mehr liebt er dieses Land, wobei zugleich seine Kritik an dessen religiöser Herkunft und soziologischer Gegenwart äußerst wach ist, während das Kritikvermögen in bezug auf die Vorgänge im ursprünglichen Heimatland mit den Jahren abnimmt oder ganz schwindet.

Die Verständigung zwischen den Theologen in Europa, die zur Heilssituation der Nichtchristen mit neuartig klingenden Thesen Stellung nehmen, und den Missionaren außerhalb Europas scheint also auf eine Klärung von Vorfragen angewiesen zu sein, welche einige Zeit dauern wird. Bis dahin jedoch wirkt jeder Versuch einer Selbstapologie aus dem Missionsland wie die Wiedererweckung einer einseitig traditionalistischen Theologie. Wenn so etwas in Europa gelesen wird, kann es leicht als unsachlich oder sogar als böswillig aufgefaßt werden. Will man verhindern, daß die gemeinten Missionare und ihre theologischen Sprecher in den nichtchristlichen Ländern sich selbst ins Unrecht setzen, so muß man zu verstehen suchen, welche echten Vorbehalte hinter den – exegetisch oft angreifbaren und geschichtlich einseitigen – Gegenargumenten stehen, die so, wie sie geäußert werden, größtenteils als eine Reduktion auf den eben überwundenen Heilsindividualismus beurteilt werden müssen[2].

Wenn auch theoretisch keinerlei Widerspruch zwischen dem missionarischen Auftrag der Kirche einerseits und der Heilshoffnung in bezug auf die Nichtchristen andererseits besteht, verlangen doch die Missionare im Hinblick auf ihre praktische Aufgabe eine neue Antwort auf die Frage: Weshalb sind wir hier? In ihrem Paß steht als Berufsbezeichnung schlicht und einfach: Missionar. Sie haben, sofern sie nicht an Schulen und Universitäten, sondern nur in ihrer Gemeinde tätig sind, keinerlei Alibi in Form einer Aufgabe, die ihr Dasein auch vor der profanen Gesellschaft rechtfertigen würde. Die ganze gesellschaftliche Peinlichkeit, Bote einer fremden Religion zu sein und nichts weiter, haftet an ihrer Person, und dies um so mehr, je weniger sie das einstige Monopol sozial-karitativer Tätigkeiten noch behaupten können, die mit fortschreitender Zivilisation an staatliche und gesellschaftliche Instanzen des jeweiligen Landes übergehen. So ist die Frage: Weshalb sind wir hier? nicht nur eine Herausforderung an die Adresse der Theologen in Europa, sondern dahinter steckt ebenso die Notwendigkeit, das eigene Dasein als Missionar für das Christentum in einem nichtchristlichen Land, auch soziologisch gesehen, zu begreifen.

Die Aussagen des Konzils

Grundlage aller gegenwärtigen Diskussionen über das Christentum als Heilsbotschaft für die Menschheit sind die Texte des Konzils, für unseren Zusammenhang das Missionsdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit und die über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Texte sind nicht letztlich

---

2 Wenn in der Kritik am neuen theologischen Denken über die Nichtchristen gerade auch die düstere Traditionslinie wieder hervorgekehrt wird, die sich unter dem Stichwort „massa damnata" zusammenfassen läßt, so muß dagegen betont werden, daß noch nicht genügend bekannt ist, wie sehr eine andere Traditionslinie das heutige Denken geradezu antizipiert hat. Sie findet sich in der geistlichen Dichtung des Mittelalters, z. B. in Wolfram von Eschenbachs Epos „Willehalm", wo trotz aller Kreuzzugsideologie die Heiden als „gotes hantgetat", als Geschöpfe des einen Schöpfers erkannt und in ihren menschlichen, ja geradezu religiösen Qualitäten gewürdigt werden.

aufeinander abgestimmt, was darauf zurückzuführen ist, daß sie von verschiedenen Gremien vorbereitet wurden, und daß progressives wie retardierendes theologisches Denken auf sie eingewirkt hat; aber sie haben für alle an der Frage nach der Absolutheit des Christentums Interessierten eine Verbindlichkeit, die es erlaubt, sie als Basis der Verständigung zugrundezulegen.

Trotz der deutlich spürbaren Einwirkung des theologischen Denkens gilt jedoch für die genannten drei Texte vielleicht mehr noch als für manche der übrigen Konzilsdokumente, daß sie praktisch-pastoral eingestellt sind, wie es der Zielsetzung des Konzils entsprach. Die hinter den konkreten Anweisungen und Beschreibungen sich ankündigenden theologischen Fragen bleiben offen oder stellen sich sogar erst mit aller Deutlichkeit. So kann man es einerseits als Mangel empfinden, daß die Konzilstexte in spekulativ theologischer Hinsicht nicht ergiebiger sind, andererseits aber wird gerade deshalb durch sie auch nicht das weiterdrängende theologische Denken vorzeitig abgedrosselt. Es wird vielmehr der Rahmen an Realität abgesteckt, innerhalb dessen sich dieses Denken bewegen kann und muß.

Bei jedem der drei für unser Problem zuständigen Konzilstexte stellt sich die Frage nach dem Adressaten. Gehört das Missionsdekret in die Reihe jener Texte, welche das kirchliche Selbstverständnis und die Sendung der Glaubenden neu ins Bewußtsein rufen wollen, also an alle Christen gerichtet sind, so geht die Erklärung über die Religionsfreiheit auch an die Adresse der Staaten und Regierungen, welche die Macht haben, dieses Prinzip in ihren Verfassungen noch mehr zu verankern und im praktischen Leben zu schützen, oder auch dagegen zu verstoßen. Diese Erklärung will eine bestimmte Art von Gewissensbildung in der modernen Gesellschaft fördern, nicht ohne aus dem als allgemein verbindlich und allgemein gültig dargestellten christlichen Personbegriff die Berechtigung dazu herzuleiten. Offensichtlich spricht die Kirche hier nicht nur zu ihren Gläubigen, sondern erhebt als moralische und geistige Größe den Anspruch, eine Wegweisung geben zu können, die über den Kreis derer hinaus, die sich als Christen verstehen, gehört werden muß und auch Chancen hat, gehört zu werden. Daraus läßt sich manches für unsere Fragestellung folgern. Die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen gehört formal wieder mehr zur kirchlichen Selbstbesinnung, ist aber zugleich eine „Sympathiekundgebung" insbesondere an die asiatischen Hochreligionen, den Islam und das Judentum, und insofern auch an deren Adresse gerichtet. Wenn darüber hinaus von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „alle Menschen guten Willens" angesprochen sind, so darf man darin den Versuch erblicken, auch mit den Kräften eines rein profanen Lebensgefühls in bezug auf die Lösung praktischer Probleme zu einer Auffassung und zu gemeinsamem Handeln zu kommen.

Alle drei Konzilstexte stellen mit Entschiedenheit, wenn auch höchst unterschiedlich formuliert, den Absolutheitsanspruch des Christentums an die Spitze. Die Erklärung über die Religionsfreiheit drückt ihn in einer für den übrigen Inhalt

überraschend radikalen Form aus. Es ist von der einzig wahren Religion die Rede, die in der katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform habe. Aber damit soll nur von Anfang an der beim Thema Religionsfreiheit mögliche Anschein des Relativismus vermieden werden. Im Vorwort der Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen erscheint dieser Absolutheitsanspruch in einer Formulierung, die bewußt niemanden zurückstoßen soll, aber deshalb nicht weniger folgenreich ist. Die Kirche sagt hier von sich, sie habe die Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und Völkern zu fördern, womit sie sich zumindest indirekt eine Sendung in bezug auf die Religionen zuschreibt. Das Missionsdekret endlich beruft sich auf die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und entwickelt aus dem Charakter der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heiles ihr missionarisches Wesen. Hier ist an außerchristliche Adressaten eigentlich nicht gedacht, auch wenn eine bessere Kenntnis der nichtchristlichen Religionen gefordert wird, und nur diejenigen sind angesprochen, welchen das Zeugnisgeben für den Glauben bereits eine innere Selbstverständlichkeit geworden ist.

Religionsfreiheit als strukturell christliches Prinzip

Bleiben wir zunächst bei dem an meisten „profan" anmutenden dieser drei Dokumente, der Erklärung zur Religionsfreiheit. Nachdem der Text durch den vorausgeschickten Absolutheitsanspruch gegen den Anschein eines religiösen Indifferentismus abgesichert ist, wird nahezu pragmatisch argumentiert: Niemand darf, weder privat noch öffentlich, einem Zwang unterliegen, gegen sein Gewissen zu handeln, weil dies der Würde der menschlichen Person widerspräche, wie sie durch Offenbarung und Vernunft zu erkennen ist.

Wenn wir die Erklärung über die Religionsfreiheit geistesgeschichtlich und theologisch kennzeichnen wollen, so ist die Argumentation mit dem Personbegriff von Bedeutung. Es wird gefordert, daß die menschliche Personwürde, die von der christlichen Offenbarung verbürgt und in das menschliche Bewußtsein gerückt ist, als solche aber nun der Einsicht der menschlichen Vernunft offensteht, in den bürgerlichen Rechtsordnungen berücksichtigt werden muß. Damit wird gerade nicht ein christliches Monopol auf den Personbegriff behauptet, wohl aber die Herkunft dieses Begriffs aus der Reflexion der christlichen Offenbarung und seine vom metaphysischen auf den juristischen Bereich übergreifende Allgemeingültigkeit.

Dies ist genau dasjenige, was man heute als das Christliche im strukturellen Sinn bezeichnet[3]. Es stellt sich jedoch in einem nicht-westlichen Land anders dar als im

3 Vgl. H. R. Schlette, Colloquium Salutis – Christen und Nichtchristen heute (Köln 1965) 83. Für die Phänomene des strukturell Christlichen im modernen Japan vgl. die Kapitel: Der geistige Mischungszustand und der Einfluß christlicher Vorstellungen auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen, in: E. Gößmann, Religiöse Herkunft – Profane Zukunft? Das Christentum in Japan (München 1965) 9–22; 159–165.

europäisch-amerikanischen Bereich. Dieses strukturell Christliche – wie etwa die Menschenrechte und damit auch die Einführung der Monogamie auf gesetzlicher Grundlage bis hin zur freien Meinungsäußerung in der modernen Demokratie – kann als etwas nicht autochthon Gewachsenes außerhalb des je eigenen Volksempfindens verbleiben, aber doch im Zug der Modernisierung willentlich übernommen sein; es kann aber auch, wo sich irgendein Anknüpfungspunkt ergibt, der eigenen Tradition einverwandelt, ja eingeschmolzen werden, so daß die fremde Herkunft vergessen wird.

Frappierend ist in jedem Fall, wie sehr das strukturell Christliche „missionarisch" wirkt, und zwar in ähnlicher Weise wie der „American way of life". Es wird systematisch ausgearbeitet und setzt sich durch, wobei gerade am Beispiel der Länder mit religiös eigenständiger nichtchristlicher Tradition deutlich wird, wie weit die Unabhängigkeit dieses strukturell Christlichen vom existentiell Christlichen gehen kann.

Kommen wir zurück zur Religionsfreiheit. Die heute mehr oder weniger selbstverständlich gewordene Ansicht, daß in die Verfassung moderner Staaten der Artikel über die Religionsfreiheit gehört, erscheint den europäischen Intellektuellen wie auch den westlich gebildeten Intellektuellen Asiens eher als ein Ergebnis der neuzeitlichen Philosophie und des neuzeitlichen Menschenbildes denn als eine Frucht der christlichen Offenbarung. Dies rührt daher, daß die Beziehung zwischen christlich-abendländischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie meistens noch nicht richtig gesehen wird. Die Religionsfreiheit mit dem dahinterstehenden Personbegriff ist nur ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie das neuzeitliche Denken ursprünglich christliche Wahrheiten und Werte in scheinbarer Emanzipation von der christlichen Tradition und in bewußter Emanzipation vom kirchlichen Christentum erst wahrhaft zur Entfaltung gebracht hat.

Die Rezeption der neuzeitlich europäischen Philosophie und der modernen Zivilisation außerhalb Europas schuf jedenfalls ein günstiges Klima für die Ausbreitung von ursprünglich christlichen Normen und Prinzipien, deren Allgemeingültigkeit sich so vielfach besser durchsetzte als im Angebot der christlichen Missionsarbeit. In der Geschichte finden sich manche Veranschaulichungen des hier Gemeinten. Dazu ein Beispiel aus der Zeit, als Japan sich bemühte, in Übereinkunft mit dem Westen ein moderner Staat zu werden.

Im Jahr 1871 besuchte die erste offizielle diplomatische Gesandtschaft Japans Amerika und Europa. Damals war in Japan die letzte Christenverfolgung. Die im Jahr 1865 aus der Verborgenheit von zweieinhalb Jahrhunderten hervorgetretenen japanischen Christen, die von sich aus den Kontakt mit den nach der Öffnung des Landes wieder eingewanderten europäischen Missionaren aufgenommen hatten, wurden zu Tausenden deportiert. Europäische Diplomaten und Handelsvertreter in Japan hatten dafür gesorgt, daß diese Ereignisse in der Weltpresse veröffentlicht und so überall bekannt wurden. Als nun die japanische Gesandt-

schaft Europa bereiste, erlebte sie einen Protest der europäischen Bevölkerung gegen die Behandlung der japanischen Christen. Dies geschah in England, Frankreich, Belgien und Deutschland. Nach seinem Gespräch mit Bismarck in Berlin, der doch seinerseits kurz vor dem Kulturkampf stand, kabelte der Leiter der japanischen Gesandtschaft nach Tokyo, die diplomatischen Ziele seien zum Scheitern verurteilt, wenn Japan weiterhin seine Christen ins Exil schicken würde[4].

Die verfolgten japanischen Christen waren Katholiken. Die Europäer, die für sie eintraten, waren zum größten Teil Protestanten. Sie taten dies nicht aus irgendwelchen ökumenischen Bestrebungen, was damals ganz fern gelegen hätte, sie taten es nicht einmal aus Solidarität mit der Minderheit von Menschen christlichen Glaubens in einem nichtchristlichen Land, sondern sie taten dies vorwiegend, weil sie den Japanern zeigen wollten, daß ihr Land nur Aussicht habe, in den Kreis moderner Staaten und Völker aufgenommen zu werden, wenn es bereit sei, solche wesentliche Grundsätze wie die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit anzuerkennen. Das Ergebnis dieser Bemühungen war die Amnestie für die japanischen Christen, die im Jahr 1873 ausgesprochen wurde. 1889 wurde dann der Artikel der Religionsfreiheit durch das Verdienst eines Deutschen, des Katholiken Hermann Roesler, in die erste japanische Verfassung aufgenommen. Ihm gelang es, das Prinzip der Staatsreligion im japanischen Denken weitgehend zu überwinden, wenn es auch nicht in seiner Macht lag, spätere Rückschläge zu vermeiden[5]. Auf jeden Fall vermochte er den Japanern überzeugend darzustellen, daß die menschliche Gewissensfreiheit die Grundlage jeder konstitutionellen Freiheit sei. Bei ihm kam das Bemühen, die Religionsfreiheit in der japanischen Verfassung zu verankern, ohne Zweifel aus einem religiös-christlichen Impuls. Gerade dadurch aber wußte er in unaufdringlicher und allgemein verbindlicher Weise dieses ursprünglich christliche Prinzip für ein nichtchristliches Land einsichtig und verpflichtend zu machen.

Wenn man solche geschichtliche Zusammenhänge bedenkt, dann sieht man, daß es sinnvoll ist, sich für eine der Struktur nach christliche Wahrheit so einzusetzen, daß sie zu einer Veränderung und Verbesserung der sozialen Formen und Ordnungen wird, auch wenn man damit noch nicht ohne weiteres die Menschen zum christlichen Glauben führen kann – oder sogar den Anschein erweckt, als sei der Glaube dispensabel, da seine Konsequenzen für das soziale Wohl der Menschen auch ohne Glaubensengagement genossen werden können.

---

4 Vgl. W. G. Beasley, Geschichte des modernen Japan (Köln-Berlin 1964) 94.

5 Vgl. J. Siemes, Die Staatsgründung des modernen Japan, in: Das moderne Japan, hrsg. von J. Roggendorf, Sophia Universität (Tokyo 1963) 1–25.

Die Bedeutung des strukturell Missionarischen für das existentiell Missionarische

Das strukturell Missionarische ist also etwas anderes als das existentiell Missionarische. Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit gehört sachlich auf die Ebene des strukturell Missionarischen, wenn sie auch durch die Formulierung des vorangestellten Absolutheitsanspruchs die Tendenz auf das existentiell Missionarische des Christentums niemals verleugnet. Sie ist missionarisch im Hinblick auf die Lebensstrukturen der Menschen und Völker und schließt deshalb auch eine Anerkennung dessen als Linie der christlichen Tradition in sich, was sich scheinbar außerhalb ihrer im neuzeitlich emanzipierten philosophischen Denken erst entfaltet hat.

Der Missionar kann sich ohne Zweifel mit einer Arbeit im strukturell missionarischen Sinn nicht zufriedengeben. Sein Auftrag ist die Glaubensmitteilung. Verständlich ist es daher, wenn Missionare aus der Beobachtung, daß das strukturell Christliche den Anschluß der Nichtchristen an den christlichen Glauben gerade auch verhindern kann, dieses als Anknüpfungspunkt außer acht lassen und auf das immer noch ganz Andere der wirklichen Bekehrung hinweisen. Dennoch hat es Konsequenzen, wenn das Konzil – und zwar nicht nur in der Erklärung über die Religionsfreiheit – dem strukturell Christlichen eine solche Beachtung schenkt. Gerade dieses erweist sich heute als ein unverhofftes neues Zeichen für den Absolutheitsanspruch des Christentums, sofern man darunter die Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit, aber auch die Einsichtigkeit von gewissen Normen und Prinzipien für alle Menschen versteht. Es ist nun wichtig, daß diese Art von Absolutheit in ihrer ursprünglichen Herkunft aus der biblischen Offenbarung erkannt wird und nicht als eine taktische Vereinheitlichung und Vereinfachung im Sinn der vielzitierten „einen Welt" erscheint. Deshalb wird man künftig die Glaubensverkündigung in der Mission mehr darauf einstellen müssen, bei den bereits vielfach greifbaren Elementen struktureller Christlichkeit anzusetzen. Auch dann bleibt noch bestehen, daß das Christwerden das ganz Andersartige ist gegenüber jeglichem „Weltverstand", zumal ja das diesem bereits zuzurechnende strukturell Christliche keineswegs eine lückenlose Lebenshaltung und Lebensordnung zu vermitteln vermag.

Wenig sinnvoll wäre es nun aber, aus der zunehmenden Geltung des strukturell Christlichen in der ganzen Welt ein apologetisches Argument für die Überlegenheit des Christentums machen zu wollen, indem man, wie es noch oft genug zu hören ist, den abendländischen Personbegriff oder auch den theistischen Gottesbegriff gegen das entsprechende Andersartige in Asien auszuspielen trachtet. Müßig ist darüber hinaus jede Diskussion, ob die Worthaftigkeit als Letztes im Christentum oder das noch dahinter zurückgehende Schweigen als Letztes im Buddhismus höher zu bewerten sei. Wenn eine Religionsvergleichung in dieser Weise theologisch

werten will, dann muß man ihr das Ethos der älteren Religionswissenschaft, gerade nicht zu urteilen und zu bewerten, sondern die Phänomene in sich stehenzulassen, ohne weiteres vorziehen. Auf keinen Fall ist so etwas ein Weg zur heute notwendig gewordenen Theologie der Religionen.

Die apologetische Argumentationsweise muß vielmehr ganz und gar in den Hintergrund treten zugunsten eines Aufweises von Phänomenen, der die Brücke schlägt vom strukturell Christlichen in der modernen staatlich-rechtlichen Lebensordnung zur jeweils eigenen religiösen Herkunft eines bestimmten nichtchristlichen Landes.

Dieses Aufweisen von Phänomenen wird niemals die Tendenz haben oder so weit gehen dürfen, das strukturell Christliche ins allgemein Religiöse aufzulösen; es kann aber Verbindungslinien von den Religionen zum Christentum wahrnehmbar machen, die früher übersehen wurden und die – im Sinn einer an sich heute als unzulänglich abgelehnten These – den adventlichen Charakter der Religionen und ihre Evolutionsmöglichkeit auf das Christentum hin erneut ins Licht stellen, freilich auch das dazu in Widerspruch Stehende an ihnen. Aber die Entdeckungen werden überraschend sein.

Das strukturell Christliche läßt sich so als ein unverhofft neuer Erweis für den Absolutheitsanspruch des Christentums verstehen. Obwohl seine Eigengesetzlichkeit gegenüber einem strengen Glaubensengagement nicht genug betont werden kann, bietet es dennoch Möglichkeiten der Verständigung mit dem außerchristlich Religiösen bzw. dessen kultureller und geistiger Umwelt. Es ist etwas anderes, ob Christen und Gläubige einer nichtchristlichen Religion einander aus dem Kern ihres jeweiligen Glaubens zu begegnen versuchen, wobei sie sich ohne Zweifel in einem gemeinsamen geistlich-religiösen Bemühen erfahren, oder ob der Christ, sein eigenes Glaubensengagement gleichsam in einer Arkandisziplin zurückhaltend, vom strukturell Christlichen her die Gemeinsamkeiten mit dem außerchristlich Religiösen darzulegen versucht, zumal wenn dieses letztere bereits vorwiegend in säkularisierten Formen auftritt. Wichtig ist nur die Einsicht, daß Säkularisation nicht mit Relativismus in jeder Hinsicht gleichzusetzen ist, sondern wiederum ganz neue Formen von Absolutheit und Geltungsanspruch mit sich bringt.

Absolutheit oder Ausschließlichkeit des Christentums

Versuchen wir nun zu klären, was man unter Absolutheit des Christentums bzw. einer religiösen Heilsbotschaft zu verstehen hat. Der Allgemeinverstand dieses Begriffs enthält mehrere Elemente, die man etwa folgendermaßen umschreiben kann: Absolutheitsanspruch heißt, den Menschen den Kontakt mit dem Absoluten erschließen, das in jeglicher Form von Offenbarung immer Geheimnis und nur in analoger Aussage erfaßbar ist, die sich bis zum Paradox steigern kann; in den

Menschen die notwendigen geistigen, geistlichen und auch ethischen Kräfte wachrufen, damit sie ihr Leben bestehen und den Tod auf sich zu nehmen vermögen; die Menschen in einer Fremdheit und Andersartigkeit berühren, aus welcher sie die „Welt" immer auch als gegensätzlich empfinden können[6].

Absolutheit so verstanden schließt ihrem Wesen nach Allgemeingültigkeit in sich, aber nicht notwendig auch Ausschließlichkeit. Es ist nicht zu übersehen, daß in der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen diesen alles das zugesprochen wird, was wir eben als die Elemente des Absolutheitsanspruchs einer religiösen Botschaft nannten: die Hoffnung der Gläubigen auf eine Deutung der menschlichen Daseinssituation, die Erwartung einer Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn, nach dem Guten wie nach Schuld und Leid, nach Tod und Gericht und „dem letzten, unaussprechbaren Geheimnis, welches unsere Existenz umfängt, aus dem wir hervorgegangen sind und auf das hin wir tendieren." Die Erklärung enthält sich des Urteils darüber, ob die Religionen dieser Erwartung ihrer Gläubigen auch wirklich nachkommen; aber sie scheint doch den Religionen im Hinblick auf diese Frage so etwas wie einen Absolutheitsanspruch zuzubilligen.

Steht nun dadurch eine Pluralität von Ansprüchen nebeneinander, oder sind sie mit dem Christentum zu einem einzigen zusammengefaßt? Das Letztere scheint der Fall zu sein, wenn man bedenkt, daß diese Konzilserklärung von dem Grundgedanken der schöpfungsmäßigen Einheit aller Völker ausgeht, die durch die heutige kulturell-zivilisatorische Einheit aufs neue entdeckt werden kann. Der allgemeine Heilswille Gottes ist so sehr Ausgangspunkt dieser Erklärung, daß damit, wenn auch nicht expressis verbis, die Religionen unter den Gedanken der „revelatio operum", der Werkoffenbarung, rücken. Es ist aber in der Fundamentaltheologie inzwischen deutlich geworden, daß die Unterscheidung von Werkoffenbarung und Wortoffenbarung nicht mit der von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung gleichzusetzen ist, auch nicht mit der von allgemeiner und spezieller Offenbarung, sondern daß auch all den religiösen Phänomenen, die man heute als Werkoffenbarung neu entdecken und einbeziehen kann, die gegenseitige Integration von naturhaften und gnadenhaften Qualitäten zuzusprechen ist[7].

Wie verhält sich dies nun zum Selbstverständnis der Religionen? Dazu ist zu bemerken, daß jede Religion, die lebendig ist, einen Absolutheitsanspruch behauptet, ohne den sie sich selbst aufheben würde. Mit diesem Absolutheitsanspruch der Religionen ist bezeichnenderweise in vielen Fällen eine Stellvertretungstheorie verbunden, aber nicht auf gleicher Ebene ein Ausschließlichkeitsanspruch. Religionen mit Ausschließlichkeitsanspruch wie etwa die buddhistische Nichiren-Sekte zeigen sich

---

6 Bei diesem Berührtsein vom eigenen Glauben in seiner Andersartigkeit kann es dann im subjektiven Erlebnis leicht geschehen, daß auch die anderen Religionen und religiösen Überzeugungen unter den Begriff jener „Welt" fallen, zu welcher der Gläubige sich im Gegensatz weiß.

7 Vgl. den Artikel Fundamentaltheologie, in: Was ist Theologie?, hrsg. von E. Neuhäusler und E. Gößmann (München 1966).

nach außen als intolerant und behaupten von sich selbst auch nicht, tolerant sein zu können oder zu wollen, worin eine gewisse Folgerichtigkeit liegt[8]. Der Absolutheitsanspruch ohne die Implikation der Ausschließlichkeit führt in der Praxis zwar oft genug zu Synkretismus und Relativismus, jedoch läßt er sich auch in reiner Form behaupten, wie man es etwa von Hindu-Gläubigen des öfteren hören kann: Wir glauben, daß unsere Heilsbotschaft unsere Gläubigen und darüber hinaus alle Menschen zu Gott führen kann, wir trauen aber auch anderen Religionen das gleiche zu.

Durch diese Haltung eines Absolutheitsanspruchs ohne Implikation der Ausschließlichkeit scheint der Gläubige einer nichtchristlichen Religion gegenüber dem Christen, von außen her betrachtet, im Vorteil zu sein. Kann der Christ ebenso sprechen wie der Hindu-Gläubige? Ohne taktisch sein zu wollen, müßte er auf der Ebene des Gesprächs mit den nichtchristlichen Religionen sicher vom Christentum her das gleiche betonen. Denn der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums ist auch in seinen geschichtlich vorübergegangenen Formulierungen anders als der des Islam oder des Nichiren-Buddhismus. Er ist mit Toleranz nicht nur vereinbar, sondern verifiziert sich erst mit dem Grade der Toleranz. Deshalb möge hier als These aufgestellt werden: Von einem Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums darf künftig im Gespräch mit Gläubigen der nichtchristlichen Religionen nicht mehr die Rede sein.

Wenn der Christ überzeugt ist, daß das Heil, welches der Nichtchrist in seiner Religion finden kann, auch das Heil Christi ist, wenn für ihn das Kreuz als Zeichen der Erlösung auch über den Religionen steht, so ist dies eine Glaubenseinsicht, die gehütet sein will vor jeder falschen Entäußerung und Veräußerlichung. Sie erschließt sich erst innerlich und nachträglich, wenn man vom Glauben bereits ergriffen ist. Daß alles Heil der Menschen letztlich das Heil Christi ist, ist eine geistliche Aussage, die erst einsichtig wird im Glauben und unter Glaubenden, sonst aber nicht verstanden werden kann und den Anschein der Intoleranz erweckt.

Solidarität statt Apologetik

Was man bisher unter dem Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums verstand, wurde mit apologetischen Argumenten nach außen hin verteidigt. Wenn auch die Formulierung „Extra Ecclesiam nulla salus" bereits durch die Interpretation „Sine Ecclesia nulla salus" gleichsam ersetzt wurde, so ist doch inzwischen wiederum ein Umdenken notwendig geworden. Denn es erweist sich mehr und mehr als sinnwidrig, einen Anspruch des Christentums auf Ausschließlichkeit nach

8 In der von der Nichiren-Sekte abhängigen und wegen ihrer politischen Wirksamkeit so bekannt gewordenen Soka Gakkai zeichnet sich allerdings in jüngster Zeit ein gewisser Wandel ab. Vgl. H. Dumoulin, Soka Gakkai, eine moderne Volksreligion, in: Das moderne Japan, a.a.O. 189–200.

außen hin „beweisen" zu wollen. Prophetie und Wunder, die von der älteren Apologetik in diesem Zusammenhang namhaft gemacht wurden, werden auch von manchen nichtchristlichen Religionen als Zeichen für ihre Echtheit angeführt. Welcher Christ will ihnen von außen her diese Echtheit absprechen? Damit wäre jedes Gespräch im Keime erstickt. Aber auch die neuere Sicht der Fundamentaltheologie im Sinn der Geschichtlichkeit des Christentums, seiner Grundlegung durch Jesus von Nazareth und der von ihm ergangenen Gottesoffenbarung, welche die geschichtliche Kontinuität der alttestamentlichen Gottesoffenbarung zur Vollendung führt, kann als apologetisches Argument nach außen nicht dienen. Denn die Religionen verfügen ebenfalls über Schriften, die von ihnen in einem mehr oder weniger offenbarungsanalogen Sinn verstanden werden und sich keineswegs alle im mythischen Dunkel verlieren, sondern zum Teil einen geschichtlich greifbaren Ursprung haben. Auch wenn dieses Geschichtliche als solches in den Religionen von diesen selbst noch nicht so geschätzt und anderseits aus dem Christentum zu eliminieren versucht wird – wie man es etwa an der Kritik des Christentums durch Radakrishna sieht –, so muß man doch damit rechnen, daß durch die Auseinandersetzung mit dem westlichen Geschichtsbegriff auch in den östlichen Religionen das Element des Geschichtlichen allmählich ernster genommen wird. Es kann also durchaus möglich sein, daß eine Angleichung zwischen dem Christentum und den Religionen sich anbahnt, die es auch aus diesem Grund nicht mehr als sinnvoll erscheinen läßt, in apologetischer Form die vernunftgemäße Erkennbarkeit der Ausschließlichkeit des Christentums zu behaupten. Es sei noch zu bedenken gegeben, daß von seiten der Religionen zwar keine Verständnismöglichkeit für einen Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gegeben ist, wohl aber für dessen Absolutheit im Sinn der jeweils eigenen Absolutheit, und von daher auch eine Bereitschaft zur Solidarität und Zusammenarbeit im Rahmen des Menschlichen und des Religiösen.

Während man also früher meinte, daß der christliche Ausschließlichkeitsanspruch sich auch vor Nichtglaubenden oder noch nicht Glaubenden durch äußere Kriterien erweisen lasse, sei es durch Prophetie und Wunder oder durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung, muß man heute auf eine derartige Selbstdarstellung des Christentums verzichten. Nicht alle Konzilstexte haben dieser Tatsache in gleicher Weise Rechnung getragen, sicher aber die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" in ihrem ersten Kapitel über die Kirche als Sakrament des Heils[9].

Durch eine solche Zurücknahme einer apologetischen Selbstdarstellung der Kirche wird jedoch das Geistliche um so geistlicher und der Glaube um so gläubiger, und auch die Stellvertretungstheorie, die so leicht zur geistlichen Hybris führen kann, verliert das Unbefriedigende und läßt sich durchaus in Einklang bringen

---

9 Vgl. dazu K. Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 479–498.

mit jener Haltung, die das Tun der Nichtchristen als belangvoll für ihr Heil zu achten weiß. Nicht: die Gläubigen ersetzen mit ihrem Glaubensgeist und Gebetseinsatz, was den Nichtchristen fehlt, nicht: die Gläubigen stehen mit ihrem Glauben vollends ein für den „Unglauben der Welt", sondern: die Gläubigen erfahren sich inmitten von heilvollen und unheilvollen Kräften der Welt, an denen auch sie jeweils teilhaben, und beziehen die menschliche Geschichte mit allen ihren Elementen auf jenen letzten Sinn, den sie in Christus verbürgt sehen. Das „Einer für die Vielen", welches den Kern der christlichen Stellvertretungstheologie ausmacht, ist ad absurdum geführt, wenn sich daraus ein irgendwie geartetes Überheblichkeitsgefühl der Christen gegenüber den Nichtchristen ergibt, es ist jedoch verstanden und in der Innerlichkeit des Glaubens bewahrt, wenn sie sich mit ihnen heilssoziologisch zusammengehörig fühlen.

Ist nun aber dies alles nicht ein Bruch mit der Tradition und eine Verminderung des christlichen Sendungsbewußtseins für die Welt, das sich im Missionsdekret so deutlich ausspricht? Dazu wiederum eine thesenhafte Behauptung: Die Einheit der Tradition ist gewährleistet durch ihre formale Gleichgerichtetheit, auch wenn die materialen Aussagen in ihrem Wortverstand einander zu widersprechen scheinen. Konkret gesagt: Wenn die Missionare des Barockzeitalters sich von der staatlichen Obrigkeit eines Missionslandes gegen die Verdächtigung der Kolonisations- und Eroberungsabsicht stolz verteidigten, indem sie sagten: Wir sind gekommen, um Seelen zu retten; wenn diese Missionare darunter gelitten haben, daß so viele Menschen ohne Taufe sterben mußten, und wenn sie deshalb über deren Heilsschicksal beunruhigt waren, so war ihre Sorge jene Form der verbindenden Kraft von Liebe und Solidarität, die dem Christentum gegenüber den nichtchristlichen Religionen zu jener Zeit möglich war.

Heute verstehen wir, daß das Missionarische als Wesenseigentümlichkeit der gesamten Kirche mehr ist, als was man bis in unser Jahrhundert unter Missionierung der Heidenvölker verstand. Zum Missionieren in diesem Sinn gehörte der einzelne Missionar, der von seiner Missionsgesellschaft ausgesandt wurde. Zur missionarischen Kraft der Kirche, die nunmehr aus einer neuen Ergriffenheit durch den Glauben erwächst, gehören als Träger die Bischöfe und gehören Gemeinden, die als Ganze für den innerlich erfahrbaren Glauben Zeugnis geben, wie das Missionsdekret es geschildert hat. Wenn der Anspruch des Glaubens von allen als absolut und unbedingt verbindlich erfahren und gelebt wird, so können sie nicht anders, als diese Wirklichkeit auch nach außen hin ausstrahlen. Damit werden die einzelnen Missionare und Missionsgesellschaften keineswegs entwertet oder überflüssig, aber ihr Wirken ist umgriffen vom gesamten Tun der Kirche. Wenn sie Schulen, Krankenhäuser und karitative Stätten unterhalten, so sorgen sie weiterhin für die Präsenz christlichen Geistes und christlicher Nächstenliebe, auch wenn profane Institutionen sachlich annähernd das gleiche tun wie sie. Wenn sie mit ihren – oft zahlenmäßig so kleinen – Gemeinden auf den Missionsstationen die Eucharistiefeier be-

gehen und jahrzehntelang aushalten, „wo es sich eigentlich nicht lohnt", so bleiben sie und die Ihren getragen vom missionarischen Sinn der ganzen Kirche.

An dieser Stelle mögen die Überlegungen abgebrochen sein, nicht ohne aus dem anfänglich genannten Dilemma einige praktische Forderungen zu erheben: Der Theologe in Europa, der sich mit Missionsproblemen beschäftigt, muß künftig bei der notwendig intendierten Allgemeingültigkeit seiner Aussagen bestrebt sein, diese auch durch das Einzelne und Konkrete zu fundieren, damit sie nicht wie ein bloßer Überbau in der Luft hängen. Er kann dies tun, indem er sich durch einen wiederholten und nicht zu kurz bemessenen Aufenthalt in einem Missionslande (und nicht mehreren) Einblick in die Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung verschafft, also sein theologisches Denken an der Wirklichkeit prüft. Er kann es aber auch tun durch das Studium einer außereuropäischen Sprache und Kultur einschließlich ihrer religiösen Ingredienzien, um so die von der „Theologie der Religionen" gestellten Fragen nach Offenbarungsqualität, Heilsweg und soziologischer Lebbarkeit der jeweiligen nichtchristlichen Religion am Quellenmaterial selbst zu erarbeiten, wozu bisher noch wenig geschehen ist. Vom Missionar und Theologen in der Mission dagegen ist zu erwarten, daß er in kontinuierlichem Kontakt mit der geistigen und soziologischen Entwicklung in Europa bleibt und nicht mehr, wie es früher vielleicht mit einiger Berechtigung zum Berufsbild des Missionars gehörte, für seine Heimat stirbt. Er muß hüben und drüben geistig beheimatet sein, will er seinen Auftrag richtig erfüllen.

Ideologie und Vorurteil

Kritische Bemerkungen zur Urteilsbildung in unserer Gesellschaft

Albert Stüttgen

Ausgangspunkte

Die Konkurrenz der Weltanschauungen ist eine offenkundige Tatsache. Die geographische Lage des Geburts- oder Erziehungsortes verliert zunehmend ihre ehemals ausschlaggebende Bedeutung für die weltanschauliche Orientierung des einzelnen. Während im Wirtschafts- und Berufsleben Konkurrenz als leistungs- und qualitätsfördernd gilt, wird sie im Bereich des Weltanschaulichen allgemein als störend empfunden. Das liegt offenbar zu einem guten Teil daran, daß jedem sein Firmenschild und die Verbreitung seiner Ware wichtiger erscheint als die Qualität des Produktes, ein vordergründiges Profitdenken also dominiert. Ein Unternehmer ist aber durch die Konkurrenz nur insofern gefährdet, als die Qualität seiner Waren übertroffen wird. Das gilt besonders für alteingesessene Unternehmen, während neue Firmen sich erst durch Qualitätssteigerung einen Kundenkreis schaffen müssen.

Die folgenden Überlegungen wollen ausschließlich den Leistungs- oder Qualitätsgesichtspunkt bedenken. Sie gehen davon aus, daß Leistung oder Qualität im Bereich des Weltanschaulichen letztlich im Umkreis der jeweiligen Entscheidung des einzelnen zu suchen ist, und zwar nach Maßgabe von persönlicher Einsicht und entsprechender Fähigkeit zu eigenständigem Urteil.

Die Erfahrung lehrt, daß die Alleinherrschaft einer Weltanschauung auf die Dauer den einzelnen in bezug auf selbst zu gewinnende Einsicht und eine entsprechend ständige Prüfungsbereitschaft einschläfert, während die Konkurrenz der Weltanschauungen entschiedene Wachheit und kritisches Prüfungsvermögen zu beleben vermag – allerdings nur dort wirklich belebt, wo eine solche grundsätzliche Bereitschaft latent vorhanden ist. Von daher gesehen erscheint gerade aus der Perspektive einer bestimmten Weltanschauung eine weitgehende Konkurrenz durchaus begrüßenswert, sofern es ihrem Vertreter in erster Linie um Qualität des Urteils zu tun ist, nicht aber um die vorbehaltlose Unterwerfung unter eine gegebene

Lehre, was einer Ideologisierung der Weltanschauung gleichkäme[1]. Die folgenden Überlegungen liefern gleichsam unter der Hand einen Gesichtspunkt, der es ermöglicht, eine Ideologie als solche zu entlarven, ohne das Wort Ideologie als Kampfmittel gegen die fremde Weltanschauung zu mißbrauchen.

In jedem wirklichen Urteil steckt immer bereits ein Moment der Kritik, insofern es aus einer begründeten Entscheidung zwischen bestehenden Meinungen hervorgegangen ist. Die griechische Vokabel, von der das Wort „kritisch" abgeleitet ist, bedeutet „entscheiden". Wir sprechen von einem Urteil nur dort, wo auf Grund einer Prüfung entschieden worden ist.

Ungeprüfte, also nicht-kritische Aussagen, die dessenungeachtet mit Gültigkeitsanspruch auftreten, nennt man Vorurteile. Wo sich jemand in weltanschaulichen Auseinandersetzungen lediglich auf eine ungeprüft übernommene Lehre beruft, spricht man von Dogmatismus, der sich demgemäß als Prädikat eines persönlichen Verhaltens erweist, also nicht in erster Linie einer Weltanschauung als solcher zugeordnet werden kann. Ungeprüfte Aussagen werden zum „Dogma"[2], wo sie gegen andere Aussagen aufrechterhalten werden, die aus einer Prüfung hervorgegangen sind.

Von jedem urteilsfähigen Menschen muß erwartet werden, daß er nicht nur Meinungen übernimmt, sondern hinsichtlich der fremden wie der eigenen kritisch ist. Was er nachdrücklich als eigene Meinung vertritt, sollte immer bereits auf selbstgefällter Entscheidung beruhen, um so erst die Bezeichnung „Urteil" zu verdienen. Wo weltanschauliche Auffassungen sich ausschließlich auf eine entsprechende Erziehung zurückführen lassen, dürfte wohl kaum persönliche Urteilsfähigkeit vermutet werden. Versuchen, den Erziehungsfaktor in seiner Bedeutung für die angebliche Urteilsfindung in den Vordergrund zu spielen, muß daher mit besonderer Vorsicht begegnet werden. Schlimmstenfalls kann eine solche Erziehung gerade wirkliche Urteilsbildung zugunsten von Vorurteilen unterbinden.

Befürchtungen in dieser Richtung lassen sich etwa angesichts der Forderung nach streng konfessionellen Hochschulen und Universitäten nicht grundsätzlich abweisen, obschon hier der Ausdruck „Erziehung" durch „Bildung" ersetzt werden müßte. Wenn nicht einmal die Hochschule zum Ort möglicher weltanschaulicher Auseinandersetzung werden darf, bzw. fremde Anschauungen nur aus konfessioneller Sicht gelehrt werden sollen, fragt man sich, ob und wann überhaupt noch tiefergreifende Entscheidungen erwünscht sind. Es sieht an konfessionellen Pädagogischen Hochschulen bisweilen so aus, als werde nicht nur in Glaubensfragen, sondern auch im kulturpolitischen Bereich – man denke etwa an die Stellungnahme

1 Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Pluralistische Gesellschaft als Aufgabe, in: Werkhefte (1965) H. 8/9, 254.

2 Es versteht sich, daß „Dogma" hier nicht theologisch verstanden wird, sondern in einem von der philosophischen Tradition bestimmten negativen Sinn, nämlich als ideologisch verhärtetes Vorurteil.

zur Konfessionsschule – auf eine unbedingte Festlegung Wert gelegt, nicht aber auf die Entbindung vielfältiger freier und selbstverantworteter Standpunkte.

Diese und andere Verhaltensweisen in der weltanschaulichen Auseinandersetzung unserer Tage stimmen bedenklich, wenn man sie auf die in ihnen zutagetretende Einschätzung von Offenheit und Entscheidungsfreiheit hin betrachtet. Die Nachfrage nach selbstdurchdachten Lösungen, sofern sie eine Überprüfung der herkömmlichen Praxis fordern, ist gering. Untergründig zeigt sich eine Tendenz, die allerdings dem Bestreben weiter Kreise entgegenkommt, das Risiko eigener Entscheidung auch in Sachfragen möglichst auszuschließen.

Statt einen Glauben zu predigen, der von Situation zu Situation neu auf die jeweilige Wirklichkeit hin zu konkretisieren ist, liefert man gleich mit ihm Patentlösungen für alle möglichen Situationen, etwa die Wahl oder den Kriegsdienst. So entsteht bisweilen der Anschein, als sei christlicher Glaube identisch mit solchen Patentlösungen und als bestehe Glaubensentscheidung in der Übernahme solcher Lösungen. Demgegenüber wird von Karl Rahner in einem Aufsatz „Christentum und Ideologie“ [3] betont, die Kirche könne dem „Christen in seiner individuellen und kollektiven Geschichte nicht konkret sagen, was er hier und jetzt genau zu tun habe, sie kann ihm die Last der wagenden geschichtlichen Entscheidung und ihres eventuellen Scheiterns nicht abnehmen“.

Wird der Glaube in bezug auf bestimmte Sachfragen vorgängig fixiert, so entsteht zwar der Anschein, als werde er auf diese Weise konkret-reale Wirklichkeit. In Wahrheit aber wird er so gerade entwirklicht, weil er die in solchem Sinn Gläubigen von dem Anspruch entbindet, zunächst von Fall zu Fall die Situation sachgerecht zu erfassen. Auf diese Weise stehen sich schließlich – wie es etwa die konfessionelle Schulpolitik häufig zeigt – sachliche und angeblich weltanschauliche Überlegungen nahezu unüberbrückbar gegenüber und dies nur deshalb, weil der Glaube sich immer schon eine unwirkliche Welt konstruiert hat, statt sich in der realen Welt, um die es geht, sachgerecht zu bewähren, indem er der in der Sache selbst liegenden Gesetzmäßigkeit Rechnung trägt.

Auf Grund dieser bedenklichen Situation erscheint es dringend geboten, ideologische Verhärtung auf Ursprung und Erscheinungsweisen hin zu durchleuchten. Der Dogmatismus droht gerade in unserer Massengesellschaft, deren Glieder sich bekanntlich ausnahmslos frei und selbständig wähnen, zu einer beherrschenden Macht zu werden – u. a. unter dem Gesichtspunkt der sogenannten „Bewußtseinsindustrie“ [4]. Dogmatismus kann aber nur in dem Maß zu einer Macht werden, als sich die einzelnen Glieder der Gesellschaft ihm bereitwillig ausliefern, d. h. lieber fertige Wahrheiten übernehmen, statt von Fall zu Fall kritisch zu fragen. Nach seinen Hintergründen fragend stoßen wir auf die Gefahrenquellen, die auch uns

---

3 Concilium 1 (1965) 482.

4 Vgl. die gleichnamige Untersuchung von Hans Magnus Enzensberger, Edition Suhrkamp Nr. 63.

möglicherweise in sogenannten Vorurteilen versanden lassen, ohne daß wir uns dessen bewußt werden.

Eine solche Gefahr ist niemals damit gebannt, daß man selbst gegen ideologisch verhärtete Aussagen anderer Stellung bezieht und sie als Vorurteile brandmarkt. „In seinem eigenen Bewußtsein dünkt ein jeder, und noch der unselbständigste Kopf sich souverän", bemerkt Enzensberger in der oben zitierten Untersuchung. „Keine Illusion", fährt er fort, „wird zäher verteidigt. So breit und tief wirkt Philosophie, auch auf ihre Verächter." [5] Das mag uns zu der Einsicht führen, daß Selbstkritik die unabdingbare Voraussetzung glaubwürdiger Kritik ist.

Erscheinungsweisen und Quellen des Dogmatismus

Einige Bemerkungen Kants in seiner Einleitung zur „Logik" bringen uns auf den Weg, die Entstehung von Vorurteilen im einzelnen zu begreifen. Die drei Hauptquellen, die er anführt: Nachahmung, Gewohnheit und Neigung, hängen innerlich zusammen, wobei Kant der Nachahmung einen gewissen Vorrang einräumt. „Die Nachahmung", heißt es dort, „hat einen allgemeinen Einfluß auf unsere Urteile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurteil: Was alle Welt tut, ist recht." [6] Wer dem hier genannten Prinzip folgt, handelt offenbar auch nach Gründen, hat sogar, wie es heißt, einen starken Grund. Aber – und das ist das Entscheidende – sein Urteil, falls er es als persönliches ausgibt, liegt nicht in der Sache begründet, sondern ist im Hinblick auf sie ein Vorurteil.

So mögen etwa – um ein oben gewähltes Beispiel hier noch einmal in anderem Zusammenhang anzuführen – jene, die in unserem Staat die Konfessionsschulen propagieren, nach reiflichem Überdenken zu einem wirklichen Urteil gekommen sein. Es wäre aber ein Vorurteil, dieses Urteil nur deshalb persönlich zu vertreten, weil andere angeblich so geurteilt haben und schließlich von einer Mehrheit so geurteilt wird. Ich sage „angeblich"; denn der Grundsatz, „was alle Welt tut, ist recht", kann, abgesehen von der ohne Zweifel demokratischen Maxime, daß dem übereinstimmenden Urteil vieler ein entsprechendes Gewicht zukommt, eine naheliegende Unterschiebung enthalten: daß nämlich „alle Welt", das heißt die Mehrheit der uns umgebenden Menschen, zumindest doch geurteilt habe. Gerade diese Voraussetzung aber ist höchst zweifelhaft. Genaues Hinsehen lehrt nämlich, daß die Menschen in der Regel das Urteilen anderen überlassen, das heißt, lieber Vorurteile vertreten, diese aber um so hartnäckiger; denn Vorurteile kann man, wenn überhaupt, nur hartnäckig behaupten, da man nicht die Sache selbst zu Wort kommen läßt. Man folgt den Urteilen anderer, um der eigenen, jeweils an dem komplexen Sach-

5 Ebd. 7. 6 Akad. Ausg. IX 76.

verhalt orientierten Begründung und Entscheidung enthoben zu sein. – Das hier maßgebende Prinzip zahlt sich indessen dort hinreichend aus, wo es zum Prinzip des Handelns erhoben wird. Es verheißt dem, der ihm folgt, allgemeine Anerkennung und so den Weg des geringsten Widerstandes.

Damit werden wir bereits einer mit der Nachahmung verflochtenen Ursache von Vorurteilen nähergeführt. Hier liegt der Akzent auf der auch im Nachahmen zutagetretenden Untätigkeit, einem passiven Nachgeben, das wir mit Kant als Neigung oder im abwertenden Sinn als Trägheit bezeichnen können. „... Die Trägheit sehr vieler Menschen macht, daß sie lieber in anderer Fußstapfen treten, als ihre eigenen Verstandeskräfte anzustrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Kopien von anderen werden, und wären alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nötig und wichtig", wie Kant eigens für Erzieher hinzufügt, „die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum bloßen Nachahmen anzuhalten."[7]

Der Fortschritt wird hier indirekt in Zusammenhang gebracht mit einem kritisch urteilenden Hinausschreiten über je gegebene Resultate oder, wie er es kurz zuvor ausdrückt, mit Vernunft als tätigem Prinzip. Umgekehrt bewirkt Passivität, als bloßes Kopieren des schon Dagewesenen, Stillstand. Nur von neuen Denkergebnissen kann Fortschritt erwartet werden.

Ein flüchtiger Seitenblick auf die Geistesgeschichte kann uns darüber hinaus vor dem Irrtum bewahren, als ließe sich überhaupt ein geistiger Entwicklungsstand als solcher erhalten, erscheine er auch noch so erfreulich. Versuche, die Urteile oder Denkergebnisse der vorangegangenen Generation einfach zu übernehmen, waren stets sicherstes Anzeichen eines bevorstehenden Niederganges. Man trat damit bereits, wenn auch zunächst noch dem öffentlichen Bewußtsein verborgen, von der Weltbühne ab, während andere geistige Akteure im Zeichen geschichtlichen Fortschreitens hinter den Kulissen bereits das Neue heraufführten. Das ist eine letztlich erfreuliche Erfahrung für den, der dem Neuen zugewandt bleibt, die aber nicht von eigener Mitverantwortung entlastet. Wir pflegen geschichtlichen Persönlichkeiten nur in dem Maße geistiges Format zuzuerkennen und sie der Geistesgeschichte zuzurechnen, als sie im Denken zu neuen, eigenständigen Resultaten gelangt sind.

Hier gilt es zunächst das naheliegende Mißverständnis auszuschließen, als ginge es primär darum, sich von anderen unterscheiden zu müssen. Eine solche Tendenz wäre in gleicher Weise unsachlich wie die eben kritisierte. In diesem Fall würde wiederum nicht die Sache, sondern die Meinung des anderen zum Maßstab genommen – hier lediglich mit negativen Vorzeichen.

---

7 A.a.O. 76.

Andererseits aber hat alles Denken, sofern es sich der Wahrheit und nicht gewissen vordergründigen Interessen verpflichtet weiß, die Tendenz, entgegen den allgemein herrschenden Auffassungen seinen Ansatz konsequent zu Ende zu denken und damit auf die Spitze zu treiben. Von dort her gesehen fällt die Wahrheit immer aus dem Rahmen, nämlich in ihrem Überspitztsein. Nur in solcher Zuspitzung kommt sie zum Zuge, wird sie lebendige, bewegende Wirklichkeit – und zwar zunächst den bewegend, der sie denkt. Andererseits löst sie so in bezug auf andere Denker Bewegung aus, und das ist nichts anderes als Widerspruch. In solch dynamischer Weise vollzieht sich seit je der Fortschritt philosophischen Denkens.

Es erscheint nur allzu naheliegend, jene Zuspitzung als letzte Konsequenz eines unerbittlichen Weiterdenkens nun als solche festhalten zu wollen und so zu verabsolutieren. Aus diesem Versuch sind von jeher alle Schulbildungen erfolgt. Wenn gerade in der Zuspitzung als letzter, äußerster Konsequenz des Denkens Wahrheit aufleuchtet, so liegt andererseits – was jede „Schule" verkennt – in der Überspitzung zugleich die Verfehlung der Wahrheit, nämlich sofern sie fixiert und als angeblich fixierte Wahrheit nur noch tradiert, nicht aber weitergedacht wird.

Von hierher gesehen überrascht es nicht, daß eine mehr als zweitausendjährige Geistesgeschichte im Zeichen des Fortschreitens sich doch nicht vom Dogmatismus frei gemacht hat. Der Grund dafür dürfte kaum bei jenen Großen zu suchen sein, die man hier anführen könnte: bei Platon oder Aristoteles, bei Augustinus oder Thomas, bei Descartes oder Kant. Er findet sich offenbar in der Weise, wie jene bis in unsere Tage immer wieder angenommen wurden: nämlich als sogenannte Autorität – als solche also, denen man unbedenklich folgt, obwohl sie gerade zur Bedenklichkeit aufrufen und als Bedenkende vorangegangen sind.

Das Bedenken als Zugang zur Wahrheit ist aber nichts anderes als ein Sich-einlassen auf den je eigenen Weg des Fragens und Suchens, auf dem sich Erkenntnis innerhalb der je eigenen Perspektivität des Fragens ereignet[8]. Diese Perspektivität wird etwa bei Nikolaus v. Kues bildhaft verdeutlicht, wenn er die Geschöpfe in ihrer Erkenntnis als unterschiedlich gekrümmte Spiegel zu begreifen versucht, die den Urgrund der Wahrheit in der Verschiedenartigkeit der Spiegelung wiedergeben[9]. Demgemäß ereignet sich Wahrheit als Auffassung des Ganzen – jenseits partiell-wissenschaftlicher Sachverhalte – nur in der Subjektivität lebendiger Spiegelung, nicht aber in der scheinbar alles Subjektive ausschließenden Objektivität satzhafter Aussage. – In einer Tiefe, die über die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussage hinausreicht, wird die Aussage Nietzsches begreiflich: „Mein Urteil ist mein Urteil: dazu hat nicht leicht auch ein anderer das Recht." [10]

Von dort her gesehen kann es ein Zeichen von Überheblichkeit sein, wenn sich ein Marxist auf Marx, ein Protestant auf Karl Barth und ein Katholik auf Karl

---

8 Eingehendere Begründung dazu in meiner Schrift: Offenheit und Perspektive. Zur Problematik philosophischer Standpunkte. (Erscheint im Herbst 1966 im Verlag Schnell, Warendorf).

9 Heidelberger Akad. Ausg. IV § 65. 10 Jenseits von Gut und Böse, Aph. Nr. 43.

Rahner oder Johannes XXIII. beruft. Wir müssen uns daher auch gerade dort prüfen, wo wir argumentierend von den kritischen Geistern unserer Zeit ausgehen, ob wir uns nicht in Vorurteilen bewegen. Dies aber tun wir solange, als wir ihre Aussagen als fraglose Selbstverständlichkeit annehmen. Seien wir also auf der Hut, ob uns nicht einer von jenen, heiße er nun Rahner, Marx oder wie immer, insgeheim zuflüstert: Dies ist mein Urteil, du hast dir noch lange nicht das Recht erworben, mich zu zitieren!

Erfolgt einerseits eine unkritische Übernahme von bedeutenden Denkern in der Regel unbewußt, d. h. so, als sei man selbst bereits zu entsprechenden Erkenntnissen gelangt, so gibt es andererseits auch so etwas wie eine bewußt betriebene Ideologiebildung. Hier wird der Geist nämlich nur entliehen oder auch manipuliert, um eine vorhandene Machtposition zu stützen oder eine neue zu schaffen. Hier werden Denker wie Marx oder Thomas von Aquin nicht im Namen des Denkfortschritts geschätzt. Sie werden gerade ins Feld geführt, um das Weiterdenken zu verbieten, um mittels einer gesicherten, d. h. vor Veränderungen geschützten Theorie Macht auszuüben.

Machtausübung erfordert stets eine allgemeine geistige Gleichschaltung und Nivellierung. Eine solche wird aber nur im Namen einer Ideologie möglich, die Rezepte liefert. Weder Philosophie noch Christentum sind ihrem Wesen nach bereits Ideologien. Sie können aber jederzeit dazu verfälscht werden und bieten sich auch häufig in solch ideologischer Verfälschung dar.

Wenn wir von Ideologiebildung sprechen, so ist damit nichts anderes gemeint als eine auf das Einüben von „Dogmen" ausgerichtete Einflußnahme, eine solche also, die ein selbständiges Urteil zu unterbinden versucht, zugunsten vorgefertigter „Wahrheiten", die nur nachgesprochen und nachgedacht, aber nicht selbständig weitergedacht bzw. immer wieder zunächst in Frage gestellt werden sollen. – Solche Einflußnahme kann selbst in unseren Tagen äußerer Druckmittel entbehren, und zwar in dem Maße, als die vorhin aufgezeigten Tendenzen – insbesondere ein dem Menschen angeborener und nur durch entsprechende Selbstdisziplin korrigierbarer Hang nach dem bequemsten Weg – dieser von außen wirkenden Intention entgegenkommen.

Intentionen dieser Art bedürfen eines gewissen ihnen günstigen Nährbodens, auf dem die fremde Saat erst entsprechende Wurzeln schlägt. Ich meine damit eine in der Schwachheit menschlicher Natur begründete Angst, sich selbst zu wagen, sich in einem entsprechenden tiefen Entschluß erst im eigentlichen Sinne zu gewinnen: nämlich als einer, der sein Leben und alle Einzelentscheidungen selbst verantwortet. In einer aus angsterfüllter Unsicherheit herrührenden mangelnden Bereitschaft, das Geschenk selbstverantworteter, freier Entscheidung anzunehmen, indem man diese Freiheit betätigt, sehe ich den tiefsten Grund für den Ver-

such, vorgefertigte Wahrheiten einfach zu übernehmen. Letzteres geschieht am leichtesten in einer fertigen Kollektion, die bereits Patentlösungen für alle noch künftig anstehenden Gelegenheiten enthält.

Inwieweit eine Weltanschauung zur Ideologie wird, entscheidet sich, wie mir scheint, daran, wieweit sie solchen Nährboden pflegt. Als Christ wird man nicht ohne Scham bekennen müssen, daß die Kirche diesen Nährboden gerade in der Neuzeit begünstigte, um auf diese Weise ihre Glieder gar nicht erst zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem modernen Geist kommen zu lassen. So konnte mancher „gute Katholik" schon deshalb nicht in geistige Konflikte kommen, weil er zu furchtsam war, sich bei der Beschäftigung mit nichtchristlichem Denken vorurteilsfrei zu engagieren. – Daß damit zugleich auch die Möglichkeit zu einer vollen, d. h. bewußten Entscheidung für das Christentum erschwert wurde und wird, darüber scheint man sich – den weithin noch üblichen Praktiken nach – auch heute noch nicht hinreichend klar zu sein. Jene in uns allen bisweilen wirksame Angst vor tiefgreifenden persönlichen Entschlüssen ist zu einem großen Teil das Erbe dieser Tradition. Wo sie zur beherrschenden Grundeinstellung geworden ist, sind schlechterdings nur noch Vorurteile möglich, mögen sie nun ein christliches oder nicht-christliches Etikett tragen.

Die Unmündigkeit – als Vokabel heute zwar allgemein mit Nachdruck abgewiesen – wird so zu einer Art Dauerzustand, und zwar jenseits der herkömmlichen Unterscheidungen von Laien und Nicht-Laien. Die Redeweise, daß die Mündigkeit diesem oder jenem zugestanden wird, beweist hinlänglich, wie man sie mißversteht. Mündigkeit hat man oder man hat sie nicht, und wenn man sie hat, gründet sie im selbsteigenen Gebrauch von Freiheit – der Christ kann hinzufügen: als Kind Gottes; nur in innerer Freiheit ist Kindschaft erfahrbar.

Dagegen ist es Geist der Knechtschaft, daß man – wie Kant in der Schrift zur „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" bemerkt – den ohne Zweifel beschwerlichen Schritt zur Mündigkeit, und das heißt zur Selbständigkeit im Urteilen und Handeln, für sehr gefährlich hält[11]. „Dafür sorgen schon", wie mit etwas bissiger Ironie hinzugefügt wird, „jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar", wie Kant meint, „ebenso groß nicht; denn sie würden durch einigemale Fallen wohl endlich gehen lernen." Die daraus sich ergebenden Konsequenzen für Erziehung und Erwachsenenbildung können hier nicht weiter verfolgt werden.

---

11 Akad. Ausg. VIII 35 f.

Folgerungen

Die hier angestellten Überlegungen wollen in der weltanschaulichen Auseinandersetzung unserer Tage keine Endlösung propagieren, eine solche vielmehr in ihrer grundsätzlichen Fragwürdigkeit aufreißen[12]. Sie wollen gerade den bei vermeintlichen Lösungen Ausruhenden wiederum auf den Weg bringen. Weg bedeutet hier: Solidarität im gemeinsamen Suchen, das sich auf der Ebene sachgerechter Diskussion zu bewähren hat. Fruchtbringend wird man aber in der Regel nur dort diskutieren können, wo auf beiden Seiten eine nicht nur taktisch interessierte Diskussionsbereitschaft vorhanden ist.

Resümierend werden wir uns bei aller grundsätzlichen Diskussionsbereitschaft gewissen realistischen Bedenken nicht verschließen können. – Als Dogmatismus erschien im Sinne dieser Untersuchung ein Sich-Berufen auf eine ungeprüft übernommene Lehre. Auf der Ebene sachlicher Diskussion ist er nicht zu beseitigen, es sei denn, eine Diskussion bewirke indirekt eine entschiedene Änderung der Grundeinstellung, in der sich der Angegriffene zu sachgerechtem und selbständigem Urteilen entschließt. Insofern sich aber solche Sinnesänderungen im Leben eines Menschen nie oder nur selten ereignen, haben begründete Gegenargumente, wo sie sich gegen ideologisch verhärtete Aussagen wenden, gerade eine gegenteilige Wirkung: Sie bestärken den Gegner in seiner Verhärtung, indem sie gerade die Antriebe, die zur Verhärtung führten, noch verstärken: Argumente, die von einer Minderheit oder gar nur von einzelnen vorgebracht werden, entkräften nicht die oben angeführte praktische Maxime „Was alle Welt tut, ist Recht". Erst ein allgemeiner Meinungsumschwung könnte hier eine Änderung herbeiführen. Entsprechende sog. Korrekturen, für die Jahreszahlen wie 1933 und 1945 hinreichend sprechen, beweisen aber, daß alte Dogmen in der Regel nur durch neue abgebaut werden. – Hingegen wird die Unbequemlichkeit einer offen geführten Diskussion, die Anforderungen an den Teilnehmer stellt, jene in ihrer gewohnten Praxis bestärken, die in die Fußstapfen derer zu treten pflegen, welche dieses mühsame Geschäft für sie übernehmen. – Wo ausschließlich auf die Autoritäten der Vergangenheit gebaut wird, kann ein Gegenwärtiger nichts ausrichten, da ihm die Autoritätspatina fehlt, die erst die Jahrhunderte post mortem verleihen.

---

12 Eine solche Lösung im Sinne einer Weltanschauung, die alle gegenwärtigen Probleme eindeutig zu ihren Gunsten entscheiden würde, ist – von allen grundsätzlichen Bedenken abgesehen – heute allein auf Grund der inzwischen für den einzelnen immer unübersehbarer werdenden Zahl und Kompliziertheit dieser Probleme nicht mehr möglich. „Die Summe der heute möglichen irgendwo gegebenen und notwendig weltanschaulich relevanten Probleme und Erkenntnisse ist im Unterschied zu früheren Zeiten so groß, daß sie von einem einzelnen Menschen durch direkte Kenntnisnahme und Auseinandersetzung als ganze in einer endlichen Lebenszeit nicht mehr bewältigt und in einer Weltanschauung integriert werden kann", bemerkt Karl Rahner in einem Aufsatz „Zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche" (Stimmen der Zeit 176 [1965] 195). Die Frage, wie der in der geistigen Auseinandersetzung unserer Tage Engagierte dennoch zu einer wirklichen Urteilsfähigkeit kommen kann, bedürfte einer besonderen Untersuchung.

Die Herkunft „dogmatischer" Verhärtung untersuchend müssen wir gerade als kritisch Urteilende die als Kritik verhüllt auftretende Erscheinungsweise des Dogmatismus in den Blick rücken.

Urteile lassen, sofern sie diesen Namen verdienen, die Möglichkeit ständiger Revision offen. Wo ihr ausgewichen wird, erweisen sie sich schließlich als Vorurteile, mögen sie auch unter der Devise des Kritischen aufgetreten sein. Man findet solche häufig in jenen Kreisen, die sich gerade ihrer kritischen Einstellung rühmen und den Beweis dafür erbracht zu haben glauben, indem sie sich etwa im Lager der Kirchengegner befinden, bzw. auf irgendeine Art mit ihrer Vergangenheit abgerechnet haben. Diese Abrechnung dient dann gleichsam als bleibendes Aushängeschild für den kritischen Geist ihrer Argumente.

Bei allem Respekt vor jenem Schritt, sofern er auf ehrlich begründeter Entscheidung beruht, muß indessen bedacht werden, daß ein kritisches Urteil nur in ständig zu erneuernder Entscheidung, die auch zur Selbstkritik bereit ist, seine Gültigkeit bewahrt. Andernfalls wird jener kritische Schritt auf die Dauer zu einem Mittel der Selbstrechtfertigung, die die anderen zwar mit scharfer Kritik bedenkt, sich selbst aber, als angeblich selbstverständlich kritischen Geist, von dieser Kritik entbindet. Demgegenüber ist zu bedenken: Ein Freisein von Vorurteilen kann sich nur in der ständigen Bereitschaft zur Revision schon gefällter Urteile erweisen, nicht aber in einmal gefällten Entscheidungen.

Kritisches Urteilen wird man folglich nur dem zugestehen können, der bereit ist zu unablässigem Überprüfen eigener Entscheidungen, der also Vorurteile nicht nur bei den anderen, sondern immer wieder auch bei sich selbst sucht. Es muß als schwerstes, ja schlechthin unheilbares Vorurteil angesehen werden, Vorurteile nur bei den anderen zu suchen. Wir haben alle unsere eigenen Bestände an Vorurteilen, die sich in Zeiten geistigen Stillstands immer wieder von selber ansammeln, und wir müssen sie immer wieder von neuem aufarbeiten. Das geschieht in der Offenheit der Aussprache, die auch dem vermeintlichen Gegner die Chance des kritischeren Urteils einräumt.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß jeder Gedanke in sich die Gefahr birgt, sich zum „Dogma" im Sinn von Ideologie zu verhärten. Er verhärtet sich dort, wo er als Fraglos-Selbstverständliches dem geistigen Ringen und Suchen enthoben wird. Keine noch so fortschrittliche Richtung in Philosophie oder Theologie ist an sich schon ein Garant gegen solche Verhärtung. Nicht dank irgendeiner Theorie, die wir vertreten – und sei es das neueste Konzilsdenken oder der z. Zt. fortschrittlichste Marxismus –, sind wir offene Menschen, frei von Ideologie. Seien wir vielmehr auf der Hut, daß uns Ideen im Geiste des Fortschritts nicht unter der Hand wieder verkrusten. Das aber geschieht, wenn wir bei ihnen stehenbleiben und das, was nur als Ausdruck einer jeweils inneren Einstellung – nämlich der Offenheit – überzeugend ist, als lernbare Theorie mißdeuten.

Afrika 1966

Eindrücke von einer Reise nach Westafrika

Heinrich Krauss SJ

3. Februar 1966: Paris – Abidjan. Abflug 12 Uhr mittags. Nach der Zwischenlandung in Genf herrliches Wetter. Entlang der spanischen Westküste. Rechts unten Gibraltar. Die marokkanische Küste. Dann die Sahara. Mitteleuropa ist wirklich ein Garten. Man wird sich dessen auf einem solchen Flug deutlich bewußt. Gestern von Frankfurt nach Paris war die Landschaft aus der Vogelschau eine Vielfalt von Feldern, Wiesen, Wäldern, Dörfern und Straßen, alles genauestens eingeteilt. Schon Spanien zeigte heute ein anderes Gesicht. In Marokko waren anfangs noch in den Ebenen immer wieder die Kulturflächen von den ungenutzten, felsigen Flächen zu unterscheiden. Dann nimmt die Wüste überhand: stundenlang eine Abfolge von Sandwüste, Geröllhalden, Gebirgen, im Sonnenlicht glänzend oder in staubigen Dunst gehüllt. Keine Straßen zu erkennen. – Der Flugkapitän sagt an: „Zu Ihrer Rechten Nouakchott, die Hauptstadt Mauretaniens." Man sieht in der Wüste, am Meeresufer, die Stadt. Aus 10000 Meter Höhe wirkt sie wie ein Barackenlager mit rechtwinkligen Straßenzügen. Nach einiger Zeit kommt das Mündungsdelta des Senegalflusses in Sicht. Sandbänke in dieser Jahreszeit und ein Gewirr von Flußarmen. – Zwischenlandung in Dakar am Abend vor dem Sonnenuntergang. Das moderne Flughafengebäude soll zum Beginn der „Festspiele der Negerkunst" im April fertig werden. Weiterflug in der Nacht entlang der westafrikanischen Küste. Man kann noch für einige Zeit Land und Wasser unterscheiden. Wir überfliegen Guinea, Sierra Leone, Liberia. Tief unten im Dunkel der Nacht eine Vielzahl von Feuerstreifen, langgezogen, halbkreisförmig, kreisförmig: es ist die Zeit der Buschfeuer, Ende der Trockenperiode. – Schließlich gegen Mitternacht Ankunft in Abidjan. Es ist warm und feucht. Wir fahren auf einer vorzüglichen, hell beleuchteten vierspurigen Autostraße nach Abidjan hinein. Eine Lichterstadt, auf den Inseln und Halbinseln der Ebrié-Lagune gebaut.

5. Februar: Abidjan. Abidjan ist seit meinem ersten Besuch vor vier Jahren noch stark gewachsen. Viele moderne Wohnhäuser und ganz neue Viertel sind hinzugekommen. Man muß die Phantasie der Architekten loben, die durch geschickte

Anwendung von Farben und andere Variationen selbst in die großen Wohnblocks eine freundliche Note gebracht haben. Bemerkenswert ist, daß in den besseren neuen Quartieren Weiß und Schwarz zusammen wohnen. Ich besuchte heute einen französischen Professor der Universität Abidjan, der mit seiner Familie ein Appartement in einem Block hat, der zu 90 % von Afrikanern bewohnt ist. Die Kinder auf den Rasen- und Spielplätzen der neuen Quartiere kennen erst recht keine „Apartheid". – Natürlich dehnen sich in Abidjan auch die Slums aus. Bei dem rapiden Bevölkerungsanstieg ist dies kein Wunder. Vor 10 Jahren wurde die Einwohnerzahl auf 110 000 geschätzt. Heute nennt man eine Zahl von 350 000. Diese Zahl steigt jährlich um einige zehntausend: Einwanderer aus dem Norden des Landes, aber auch aus den anderen Staaten Afrikas, aus Obervolta und Mali vor allem, doch auch aus Guinea und sogar aus Nigeria. Abidjan ist zur Zeit die Stadt in Westafrika, welche die meiste Anziehungskraft ausübt. Die Ursache dafür ist der Wirtschaftsboom, der sich in der Aktivität des Hafens (3–4000 Überseeschiffe jährlich) und in der großen Bautätigkeit ausdrückt.

Dabei stand die Elfenbeinküste am Ende der Kolonialzeit wirtschaftlich keineswegs an erster Stelle unter den Territorien Französisch-Westafrikas. Die große Metropole war damals Dakar, und ein Territorium wie Guinea mit seinen reichen Bodenschätzen schien größere Entwicklungsmöglichkeiten zu bergen. Heute ist die Elfenbeinküste in der wirtschaftlichen Entwicklung unbestritten an der Spitze. Dakar hat sein Hinterland verloren, als Westafrika bei der Unabhängigkeit in eine Vielzahl von Staaten zerfiel (die Union von Senegal und Mali blieb ephemer), und Guinea ist in seinen politisch bedingten wirtschaftlichen Schwierigkeiten stecken geblieben.

7. Februar: Abidjan. Man redet hier viel von dem innenpolitischen Rückzieher, den Präsident Houphouet während der letzten Wochen in der Frage der „doppelten Nationalität" machen mußte. Sein Plan war gewesen, die Staaten der sog. „Entente" (Elfenbeinküste, Obervolta, Niger, Dahomey und – neuerdings auch – Togo) dadurch noch stärker miteinander zu verbinden, daß jedes dieser Länder den in ihm ansässigen Staatsangehörigen der anderen Länder die vollen politischen und bürgerlichen Rechte zugestehen sollte. Für ein Land wie die Elfenbeinküste, von dessen knapp vier Millionen Einwohnern sicher eine halbe Million aus den genannten Ländern kommt, zweifellos eine kühne Konzeption! Es handelt sich um eine Lieblingsidee Houphouets, von der er schon seit Jahren redet, sein Beitrag zur Einigung Afrikas. Zu Beginn des Jahres wurde die Ausführung beschlossen. Es zeigten sich aber starke Widerstände in der Bevölkerung, und als die Regierung das merkte, ließ sie das Projekt fallen.

Das Widerstreben der Bevölkerung hatte ganz reale Hintergründe. Einmal hätte die Gleichstellung der Ausländer für die Beamten, Funktionäre und Angestellten in Staat und Wirtschaft eine Konkurrenz bedeutet. Man fürchtete vor allem die

Leute aus Dahomey und Togo, den Ländern, die in der Kolonialzeit eine große Zahl von Kadern in Staat und Wirtschaft gestellt hatten – eine Tatsache, die vor sieben Jahren in Abidjan bereits zu Unruhen geführt hatte. Und zum anderen hätte die Integrierung der zahlreichen Wanderarbeiter aus Obervolta, die in den Pflanzungen der südlichen Elfenbeinküste tätig sind, deren rechtliche Stellung wesentlich verbessert. Es ist ohne Zweifel bedauerlich, daß dieser interessante Versuch, die „Balkanisierung" Afrikas zu überwinden, – vorläufig wenigstens – gescheitert ist.

10. Februar: Abidjan – Lome. Unterwegs Zwischenlandung in Accra. Das Flughafengebäude machte einen verlassenen Eindruck. Verwaschene Girlanden, Spruchbänder zur Verherrlichung Nkrumahs, altmodisch-englische Polstermöbel im Aufenthaltsraum für Transitpassagiere. Das elegante Flughafengebäude in Abidjan und auch das einfachere, aber freundliche Gebäude in Lome waren voll von Menschen, während in Accra kaum jemand am Flugplatz war – trotz der vierbahnigen Autobahn, die dorthin führt, auf der man weder beim Anflug noch beim Abflug irgendeinen Verkehr feststellen konnte. Ob das Zufall war oder auf die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, von denen man munkelt, zurückzuführen ist, läßt sich schwer sagen.

Lome, die Hauptstadt Togos, ist eine freundliche Kleinstadt, an einem mit Palmen bestandenen Sandstrand gelegen. Gar nicht sehr viele neue Bauten seit der Unabhängigkeit. Der Präsident wohnt immer noch im Gouverneurspalais aus der deutschen Zeit. Der Umgangston beim Besuch von Behörden und Ministern ist entsprechend einfacher als in Abidjan. Kein Zwang zu dunklem Anzug und Krawatte – man ist unter sich. Vor dem Präsidentenpalais steht nicht einmal eine Wache. Nach Aussagen von Leuten, die es wissen müßten, soll kein einziger Mensch aus politischen Gründen im Gefängnis oder in einem Lager sein. Es gibt mehrere politische Parteien!

11. Februar: Lome. Der gute Eindruck, den Togos Hauptstadt vom ersten Augenblick an machte, hält an. Präsident Grunitzky, der unter sehr schwierigen Umständen vor drei Jahren die Nachfolge Olympios angetreten hat, scheint sich allgemeiner Achtung zu erfreuen. Man rechnet ihm sehr zugute, daß er nach dem Sturz und der Ermordung seines Vorgängers bewußt alle Racheakte an dessen Parteigängern verhindert und eine Politik der Versöhnung getrieben hat.

Heute abend erzählte uns Herr M., daß vor einigen Tagen eine Delegation von Tuchgroßhändlerinnen bei Grunitzky aufgetaucht sei, um ihm zu sagen, daß er von nun an die volle Unterstützung all ihrer Kolleginnen habe. Um die politische Bedeutung dieses Ereignisses zu würdigen, muß man wissen, daß in diesem Teil Afrikas – dem Küstenstreifen von Ghana bis Nigeria – der Handel, auch der Großhandel, fast ausschließlich in der Hand von Frauen liegt, die teilweise beträchtliche

Umsätze tätigen und ganze Kolonnen von Lastwagen ihr Eigentum nennen. In Lome waren Marktfrauen und Großhändlerinnen meist Anhängerinnen des Sylvanus Olympio gewesen, was auch verständlich ist, wenn man sich die männliche Erscheinung des ermordeten Präsidenten in Erinnerung ruft. Wenn sie auch genau wußten, daß Grunitzky nichts mit der Ermordung Olympios zu tun gehabt hatte, so konnten sie diesen doch nicht so schnell vergessen. Die nach seinem Tod errichtete Markthalle sei noch mit dem Geld gebaut worden, das er schon dafür beiseite gelegt hatte, wurde getuschelt. Man wisse dies ganz genau, da Olympio nachts über dem neuen Markt in einem strahlenden Licht erschienen sei. Wenn es jetzt zu einer Aussöhnung kam, so ist das ein wichtiges Anzeichen für die Konsolidierung des Regimes.

12. Februar: Lome – Palimé – Dzogbegan. Heute früh um 6 Uhr zum Bahnhof, denn diesmal ist eine Strecke mit der Eisenbahn zurückzulegen. Im einzigen Erster-Klasse-Abteil finden wir einen freien Platz, während die übrigen vier bis fünf alten Wagen des von einer Diesellok gezogenen Zuges schon brechend voll sind: Frauen mit Körben, Schüsseln und Babys, Männer mit Säcken, Kinder. Auf dem Bahnsteig wird alles mögliche angeboten: Reis- und Fischsuppe, Weißbrote der verschiedensten Art, getrockneter Fisch und die beliebten „baignets", die an süddeutsche „Apfelküchle" erinnern (allerdings ohne Äpfel). Auffallend sind die wohlgeordneten Warensortimente in den großen Körben der Händlerinnen, die den Zug besteigen, um ihn später auf einer der vielen Stationen wieder zu verlassen. In tadelloser Ordnung finden sich in den Körben Taschenlampen, Messer, Gläser, Teller und Kurzwaren. Die Handelsorganisation der Frauen scheint tatsächlich zu klappen.

Die 123 km von Lome nach Palimé sollte unser Zug in drei Stunden zurücklegen, tatsächlich braucht er dazu fünf. Es gibt zahlreiche Aufenthalte. Die meisten Leute fahren nur einige Stationen mit, oft zum nächsten Markt. Heute ist Markt in Agou, einige 20 km vor Palimé, und das ist weitgehend an unserer Verspätung schuld. Bis die Körbe, Ziegen und Hühner auf den Agou vorausgehenden Stationen im überfüllten Zug Platz gefunden haben, das dauert einige Zeit. Die Fahrt ist aber darum nicht langweilig. Während ihr erster Teil durch ebenes Buschland führte, erschienen dann bei Agou Berge und schließlich die Höhenketten der ghanesischen Grenze, die Palimé amphitheatralisch umgeben.

In Palimé erwartet uns P. X. vom Benediktinerkloster Dzogbegan mit dem „Landrover", dem Fahrzeug für schwieriges Gelände. Wir statten aber zunächst dem Kreiskommandanten von Palimé, dessen Tüchtigkeit und Umsicht uns schon in Lome gerühmt wurden, einen Besuch ab. Das Gespräch mit ihm ist sehr interessant. Seine klugen Augen und sein energisches Gesicht werden richtig lebendig, wenn er bei den ständigen Telefonanrufen, die das Gespräch unterbrechen, seine Anweisungen gibt. Er stammt aus der Gegend und kennt sich offenbar in seinem

Bezirk sehr gut aus. Er residiert im Gebäude der Kreiskommandantur, das noch aus der deutschen Zeit stammt, aber für die Tropen praktisch und – offenbar – auch genügend stabil gebaut wurde. – Die Straßen in Togo sind selbst für afrikanische Verhältnisse äußerst schlecht. Um nach Dzogbegan zu kommen, benutzen wir zunächst eine „Route nationale", die in schauderhaftem Zustand ist. Dann biegen wir seitlich ab, und unser Wagen klettert auf ein Hochplateau, auf dem wir zwei Stunden später das Kloster Dzogbegan erreichen. Der Prior ist ein alter Bekannter meines Begleiters. Wir werden entsprechend gut empfangen und dann vom Prior selbst in den Gebäuden und auf den angrenzenden Feldern herumgeführt.

Das Kloster besteht erst seit vier Jahren. Seine bisherige Geschichte zeigt, daß es gar nicht so einfach ist, in Afrika Landwirtschaft zu treiben. Zwar gibt es in Dzogbegan genügend Wasser – was zur Wahl dieses Ortes für ein Kloster geführt hat –, aber die Bodenverhältnisse sind nicht die besten. Man muß jahrelang herumprobieren, um herauszufinden, welche Art der Nutzung sich auf die Dauer wirklich rentiert. Das Kloster muß schließlich eines Tages finanziell unabhängig sein. Denn sein Zeugniswert sowohl im landwirtschaftlichen als auch im religiösen Bereich ist fragwürdig, solange es ein künstlich unterhaltenes Zuschußunternehmen ist. Der Prior ist ausgebildeter Landwirt. Das Gespräch mit ihm macht deutlich, wie sehr die Schwierigkeiten der Entwicklung Afrikas nicht nur davon herrühren, daß die Mentalität der Bevölkerung geändert werden muß, sondern auch von der Tatsache, daß man im Grund über die konkreten Möglichkeiten der afrikanischen Landwirtschaft nur sehr wenig weiß. Zwar gibt es eine ganze Reihe hervorragender Forschungsinstitute für tropische Pflanzen in Afrika, die unschätzbare Dienste leisten. Landwirtschaft ist jedoch auch „Wirtschaft", und es ist nicht immer ausgemacht, daß Neuerungen in Saatgut, Pflanzungsart, Düngung, Bewässerung usw. auch wirklich rentabel sind. Beim Übergang von der extensiven Wirtschaft zu einer Landwirtschaft mit Zugvieh, Pflug, künstlichem Dünger oder hoher Mechanisierung muß genau kalkuliert werden, ob der Übergang zu höherer Stufe genug einbringt, um die Investition lohnend zu machen. Oft stehen dem Erfolg das Klima oder die Bodenart entgegen. Auch bestehen fast immer große Ungewißheiten hinsichtlich der Möglichkeiten der Vermarktung der Produkte, ein Hemmnis, das in seiner Bedeutung wohl noch viel zu wenig untersucht ist. Gerade das Fehlen eines geordneten Inlandmarktes läßt im landwirtschaftlichen Sektor viele Pläne scheitern.

Dzogbegan hat auch eine Art Schulfarm, die den Verhältnissen in Afrika sehr angepaßt zu sein scheint. Vor allem gibt es kein Diplom am Ende des Jahres! Dies erscheint mir fast als erste Bedingung für das Gelingen eines solchen Experiments. Die jungen Leute werden nur angenommen, wenn sie sich verpflichten, hernach wenigstens fünf Jahre in der Landwirtschaft zu arbeiten. Sonst müssen sie das Kostgeld zurückzahlen. Außerdem müssen sie eine Bescheinigung ihres Chefs beibringen, daß er mit der Ausbildung einverstanden ist, und daß ihnen bei der Rück-

kehr ins Dorf ein Stück Land zur Verfügung steht. Diese Sicherungen sollen bewirken, daß die ausgebildeten Leute auf dem Land bleiben und dort wirklich mit den neuen Kenntnissen als „animateurs", als Anreger, wirken können.

14. Februar: Lome. Die Rückkehr gestern abend nach Lome ging nicht ohne Schwierigkeiten ab. Eigentlich wollten wir in Atakpame die Eisenbahn nehmen. Als wir am Nachmittag am Bahnhof ankamen, war der Zug schon weg. Wir fanden bei einer nahen Tankstelle einen schweren Lastwagen, in dessen Kabine wir uns noch hineinzwängten. Dann geht es los über die mit Regenrinnen und Schlaglöchern übersäte Straße. Immerhin schaffen wir die 200 km in knapp vier Stunden. Der Fahrer war am Morgen mit einer Fracht Erdnüsse aus Dapango, im äußersten Norden Togos, losgefahren. Er hatte also am selben Tag bereits 400 km zurückgelegt, als wir zu ihm stiegen. Am Vortag war er von Lome nach Dapango gefahren. All das auf unglaublich schlechten Straßen. Man wundert sich nicht über den Verschleiß an Material. Auch nicht über die vielen Autowracks neben der Straße.

Heute morgen Besuch in verschiedenen Ministerien. Die ersten Eindrücke über das menschlich sympathische Klima in Lome bestätigen sich. Die deutsche Botschaft ist in heller Aufregung wegen des bevorstehenden Lübke-Besuchs. Herr F. findet trotzdem die Zeit, uns zum Mittagessen einzuladen.

Am Abend Zusammenkunft mit einer Gruppe Pfadfinder. Fast alle sind Boys oder Arbeitslose in der Stadt (zwischen 15 und 30 Jahren). Erstaunlicherweise interessieren sie sich für Landwirtschaft und arbeiten zusammen seit Monaten an einem landwirtschaftlichen Fernkurs mit. Den jungen Leuten ist es offenbar ernst. Sie haben sich sogar in der Nähe der Stadt von einem Dorfhäuptling ein Stück Land zuteilen lassen, auf dem sie die im Fernkurs vorgeschriebenen Versuche durchführen. Es wäre gut, wenn all die jungen Menschen, die in Afrika in die Städte strömen, einsehen würden, daß sie dort nicht ihr Leben aufbauen können.

15. Februar: Cotonou. Ein Bekannter hat uns heute Mittag in Lome mit dem Wagen abgeholt. Die 100 km bis Cotonou sind auf geteerter Straße leicht zurückzulegen. Zunächst geht es an der mit Kokospalmen bestandenen Küste entlang, dann verläuft die Straße einige hundert Meter landeinwärts, so daß man das Meer nicht mehr sieht. Nach dem Grenzübergang von Togo nach Dahomey biegen wir von der Straße ab, um in Grand-Popo einen Besuch zu machen. Wir nähern uns wieder der Küste und müssen für den letzten halben Kilometer den Wagen verlassen, da der Sand unter den Kokospalmen ein Weiterfahren verhindert.

Grand-Popo ist einer der hohen Orte des Fetischismus, der in Dahomey noch sehr lebendig ist. Bevor wir unser Ziel erreichen, kommen wir am großen Fetisch vorbei: in einem offenen Rundtempelchen von vier bis fünf Meter Höhe eine sitzende Figur in Lebensgröße mit Hörnern. Natürlich ist auch im übrigen Afrika der Fetischismus keineswegs tot. Aber er wird selten noch mit solcher Offenheit zur

Schau gestellt wie hier. Das Paradoxe ist, daß Dahomey die höchste Quote an Intellektuellen hat – man nennt das Land geradezu das „Quartier Latin" Afrikas – und daß hier die alten Überlieferungen noch am stärksten lebendig sind. Oft habe ich schon von der Angst gehört, die gerade in solchen Gegenden wegen Zauberei und Giftmischerei herrscht. Besonders Leute, die arriviert sind (Beamte oder Akademiker), müssen offenbar den Neid der Verwandtschaft fürchten und weigern sich, etwa bei Besuchen im Dorf, aus dem sie stammen, auch nur das Geringste an Speise und Trank zu sich zu nehmen. Wieviel davon Psychose ist, läßt sich schwer ausmachen. Jedenfalls sind solche Verhältnisse ein schweres Handicap für die wirtschaftliche Entwicklung, da die Initiative des einzelnen gehemmt wird.

Im Dorf überbringen wir die Grüße, die uns aufgetragen sind. Die 80jährige Mutter freut sich sichtlich, über ihren Sohn im fernen Land zu hören. Sie empfängt uns mit viel Würde und Herzlichkeit, umarmt uns und weint vor Freude. Wir nehmen uns die Zeit für das afrikanische Zeremoniell von Frage und Antwort, bei dem man nicht gleich mit Grund und Zweck des Besuches herausplatzt, sondern erst allmählich, zwischen den Fragen nach der Gesundheit aller Familienmitglieder, nach dem Woher und Wohin, in kleinen Stücken mit den Anliegen oder Aufträgen herausrückt, die eigentlich Zweck des Besuches sind. Es wird uns Bier und Limonade vorgesetzt. Die alte Dame – sie ist mit ihren weißen Haaren und ihrer Art, sich zu geben, wirklich eine Dame – hat unterdessen ein Stück Tuch über ihre offene Brust geknotet und sich etwas gefaßt. Nach dem Gespräch ist sie gern zu einem Photo bereit, nicht aber, ohne sich vorher eine Viertelstunde zurückgezogen zu haben, um Toilette zu machen.

Beim Verlassen des Dorfes wage ich es, vom großen Fetisch einige Aufnahmen zu machen. Ich bin ja von einigen Mitgliedern der Familie begleitet, und die übrigen Dorfbewohner erheben keinen Einspruch. Sie haben für mein Interesse am Fetisch nur das tiefe, aus dem Kehlkopf kommende Lachen übrig, das man stets von den Afrikanern zu hören bekommt, wenn man an solche Dinge rührt.

16. Februar: Cotonou. Mancherlei Gespräche heute über die politische Situation in Dahomey. Man ist sich einig, daß der Staatsstreich vom letzten Jahr, der die Armee an die Macht gebracht hat, nicht auf den Ehrgeiz des Militärs zurückzuführen ist. Die zivilen Politiker hatten ihren Kredit verloren, das entstandene Machtvakuum mußte ausgefüllt werden. Seit der Unabhängigkeit haben sich die drei politischen Persönlichkeiten des Landes in der Regierung abgelöst. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die politischen Parteien sich nach den einzelnen Stammesgruppen aufgliedern. Praktisch repräsentiert M. Maga den Norden, M. Apithy das alte Königreich von Porto-Novo an der Küste und M. Ahomadegbe das alte, traditionsreiche Königreich von Abomey. Ein echtes Mehrparteiensystem ist unter diesen Umständen kaum möglich, und ein Einparteienregime kann sich nur beschränkte Zeit an der Macht halten. Niemand weiß, wie es weitergehen soll. Der

neue Staatschef, General Soglo, dürfte es schwer haben, die Macht wieder den Zivilisten zurückzugeben. Er hat ein Kabinett von Fachleuten gebildet, die einen guten Ruf haben.

18. Februar: Angaradebou. Wir sind im äußersten Norden Dahomeys bei einer Gruppe europäischer Entwicklungshelfer. Herr Ch., den ich bereits vor vier Jahren kennenlernte, ist sicher einer der besten Leiter von Entwicklungshelferteams, die in Afrika tätig sind. Ich habe schon beim ersten Zusammentreffen mit ihm seine ruhige Art, sein Wissen um die Lebensverhältnisse der Einheimischen und die unaufdringliche, aber zielbewußte Weise, mit der er in den Dörfern auftritt, bewundert. Die Organisation, der er angehört, ist eine der sogenannten „Sociétés d'intervention", von denen es eine ganze Reihe gibt. Diese Gesellschaften sind von den Regierungen beaufragt, in einzelnen Regionen die landwirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben. Die Ergebnisse sind sehr verschieden und hängen weitgehend von den menschlichen Qualitäten der Helfer ab.

Spektakuläre Ergebnisse in kurzer Zeit darf man allerdings nicht erwarten. Selbst Zeiträume von drei bis fünf Jahren sind zu kurz bemessen, um über Erfolg oder Nichterfolg eines solchen Unternehmens zu urteilen. Der Slogan: „Entwicklungshilfe muß Hilfe zur Selbsthilfe sein" ist grundrichtig. Man darf sich jedoch nicht vorstellen, daß dieses Ziel erreicht wird, indem man die Hilfsaktion auf drei oder auch fünf Jahre begrenzt. Oft ist schon diese Zeit nötig, bis überhaupt ein Ansatz gefunden ist, um in die bestehenden Verhältnisse eine kleine Neuerung hineinzutragen. Manchmal geht dies auch schneller. Aber nicht selten ist dann trotzdem noch eine längere Hilfestellung in einem bestimmten Dorf oder einer bestimmten Region nötig, weil der allgemeine Rahmen des Landes in wirtschaftlicher, politischer oder sozialer Hinsicht noch nicht für das vorgeprellte Experiment aufnahmefähig ist. Es muß weiterhin gestützt werden, wenn die geweckten Initiativen nicht wieder einschlafen sollen.

Wir besuchen mit Herrn Ch. einige der umliegenden Dörfer sowie die Felder, die von den von Herrn Ch. betreuten Gruppen junger Leute angelegt sind. Der Eindruck, den man bei solchen Gelegenheiten stets hat, wird bestätigt: Mit den Mitteln, die an Ort und Stelle zur Hand sind, kann man schon viel tun. Und es ist oft sogar im Hinblick auf eine spätere Vervollkommnung und Modernisierung besser, daß zuerst das Nächstliegende gemacht wird, weil nur so die Bevölkerung wirklich in eigener Initiative beteiligt ist. Geld kostet im Grunde dabei hauptsächlich der Einsatz des Helferteams. Er kostet manchmal viel Geld, wenn man den nur kleinen regionalen Umfang des Wirkungsbereichs in Betracht zieht, in dem ein solches Team arbeitet. Aber das muß man in Kauf nehmen, wenn nur einmal bewiesen wird, daß aus der afrikanischen Landwirtschaft etwas zu machen ist.

24. Februar: Abidjan. Der Sturz Nkrumahs ist ein Ereignis von einer Bedeutung, die sich mit der anderer afrikanischer Staatstreiche während der letzten Mo-

nate nicht vergleichen läßt. Nkrumah war unter den Führern des sog. „revolutionären" Afrikas sicher der brillanteste und energischste, und er herrschte über ein Land, das reale Möglichkeiten hat, in absehbarer Zeit die Unterentwicklung zu überwinden. Die Grundthesen seiner Politik ruhten auf einer Gesamtkonzeption, die nicht so einfach von der Hand zu weisen ist. Er hielt dafür, daß jedes der kleinen afrikanischen Länder für sich genommen zu schwach sei, sowohl um sich dem Einfluß der ausländischen Staaten und Großfirmen zu entziehen, als auch um einen genügend großen Wirtschaftsraum zu bilden. Wenigstens 100 Millionen Menschen müßten sich in Afrika zusammenschließen, um sich mit Aussicht auf Erfolg an die Entwicklungsaufgabe zu machen. Daher die immer neuen Versuche Nkrumahs, zu einem Zusammenschluß Afrikas zu kommen. Im Grund ist es schwer, sich über die Entwicklung der letzten Jahre in Ghana von außen her ein Bild zu machen. Nkrumahs Regime hatte zweifellos nicht nur Schattenseiten. Leistungen wie die Errichtung des Volta-Dammes, der Bau des Hafens von Tema oder die Vorantreibung der Industrialisierung können nicht so einfachhin abgetan werden, selbst wenn sich Nkrumah schließlich in den wirtschaftlichen Schwierigkeiten verfangen haben sollte. Ernsthafte Beobachter halten dafür, daß die ghanesische Entwicklungspolitik in ihrem ersten Ansatz gar nicht so unrealistisch war. Der Mißerfolg ist wohl eher auf die in den letzten Jahren sich steigernde Neigung des gestürzten Präsidenten zurückzuführen, seinem Wunschdenken freien Lauf zu lassen und selbst seine ergebensten Ratgeber nicht mehr zu hören. Wieweit der seit einigen Jahren katastrophale Verfall der Kakaopreise zu den Schwierigkeiten beigetragen hat, müßte ebenfalls bedacht werden.

Mit der Revolution in Accra ist Nkrumah ausgeschaltet. Die Blicke richten sich auf den anderen Mann, Houphouet-Boigny, dessen Land, die Elfenbeinküste, als einziges in Westafrika augenblicklich auf dem Wege zu einer Überwindung der Unterentwicklung sein dürfte. Houphouet hatte sich von Anfang an allen vorschnellen afrikanischen Einigungsbestrebungen gegenüber reserviert gezeigt. Er hatte klar darauf gesetzt, in seinem eigenen Land den wirtschaftlichen Aufbau zu beginnen. War es nationaler Egoismus oder Einsicht in die Fragwürdigkeit weiterreichender Ambitionen? Houphouet ist somit in mehrfacher Hinsicht der eigentliche Gegenpol zu jener Tendenz in Afrika, die durch einen Nkrumah repräsentiert wurde. Er ist außenpolitisch bei aller Bündnislosigkeit nicht antiwestlich eingestellt, er glaubt nicht an eine panafrikanische Einheit in naher Zukunft, und er will sein Land durch eine Mischung von Marktwirtschaft und Staatskapitalismus voranbringen. Houphouet ist darum auch der Mann, der von den linksstehenden afrikanischen Intellektuellen am meisten abgelehnt wird. Seine Wirtschaftspolitik ist sicher eine der seriösesten und erfolgreichsten, die in Schwarzafrika versucht worden sind. Es ist tendenziös, zu behaupten, der wirtschaftliche Aufschwung sei eine Scheinblüte, hervorgerufen durch das Hereinströmen des ausländischen Kapitals, das nur zu seinem eigenen Gewinn arbeite, zur Entwicklung des Landes jedoch nichts beitrage. Sol-

chen Vorwürfen steht entgegen, daß die Elfenbeinküste als eines der wenigen Entwicklungsländer einen Plan hat, der diesen Namen wirklich verdient, daß die Investitionen ausländischen Kapitals nur dann unter das Investitionsförderungsgesetz fallen, wenn sie in der Linie des Plans liegen und daß – was immerhin ein günstiges Symptom ist – die einzelnen Ziele des Plans während des vergangenen Jahres erreicht, in vielen Fällen sogar übertroffen worden sind. Auf jeden Fall wird das Gelingen oder Nichtgelingen des Experiments Elfenbeinküste von eminenter Bedeutung für die Optionen sein, die die anderen afrikanischen Länder in den nächsten Jahrzehnten zu treffen haben werden.

26. Februar: Bouaké. Wir übernachten bei den Mönchen des Benediktinerklosters. Es ist die erste Etappe auf der Fahrt nach Norden. Bouaké ist die zweite Stadt der Elfenbeinküste. Man sagt ihr angenehmes Klima nach. Mit ihren breiten Alleen von mit roten Blüten übersäten Bäumen macht die Stadt einen freundlichen Eindruck. – Die Komplet der Mönche in ihrer neuen Kirche vor der Stadt mit dem riesigen Hallendach ist in der Dunkelheit und Stille der afrikanischen Nacht beeindruckend. Die Hälfte der Kommunität besteht aus Afrikanern. Das Kloster ist in den wenigen Jahren seines Bestehens zu einem geistigen Zentrum geworden. Es hat sich – wie das Mutterkloster Toumliline in Marokko – hauptsächlich die Begegnung der Kulturen und Religionen zum Ziel gesetzt. Wir verspüren etwas von der benediktinischen Gastfreundschaft, die dafür nötig ist.

27. Februar: Sikasso. Der Grenzübertritt nach Mali verlief ohne alle Schwierigkeiten. Sehr entgegenkommende Beamte. Keine Durchsuchung, kein Problem des Geldumtauschs. Eher das Gegenteil dessen, was wir gerüchteweise gehört hatten. – Von der Grenze bis Sikasso sind es einige Stunden, auf leidlich guten Straßen. Nur das letzte Stück ist etwas schwierig, weil die Straße neu gebaut wird. Mali hat große Geldmittel aus dem EWG-Entwicklungsfonds zum Ausbau seines Straßennetzes erhalten, das ja für ein Land ohne Hafen von lebenswichtiger Bedeutung ist.

Seit Bouaké sind wir im Bereich der Savanne. Das ist ein ganz anderes Afrika als das des Regenwaldes. Dort die feuchtwarme Luft, die satten Farben, der bewölkte Himmel. Hier mehr und mehr die trockene Hitze, blendende Farben und ein tagaus tagein wolkenloser Himmel. Dieser Unterschied kommt einem natürlich jetzt in der Trockenperiode um so stärker zum Bewußtsein. Augenblicklich ist die Trockenzeit in Mali noch sehr angenehm. Die Mittagshitze steigt zwar schon über 35 Grad, aber nachts kühlt es dafür noch so weit ab, daß man gegen Morgen gern eine Decke nimmt. Das ist gesundheitlich viel leichter erträglich als die Treibhausluft Abidjans, wo die Temperatur 30 Grad kaum übersteigt, sich aber nachts nur um 1–2 Grad senkt. Die hohe Luftfeuchtigkeit wirkt dann sehr ermüdend.

Heute war Markt in Sikasso. Bevor wir nach unserer Ankunft das Quartier auf-

suchten, gingen wir durch die Reihen der Händler. Das Angebot beschränkt sich fast ausschließlich auf einheimische Waren. Man findet neben Nahrungsmitteln und handgewirkten Decken und Teppichen auch allerlei Schmiedewaren: Hacken, Schaufeln, Pfannen, Eimer. Ausländische Erzeugnisse, wie Fahrräder, Mopeds, Petroleumlampen, die sonst in großer Menge auf afrikanischen Märkten zu finden sind, fehlen. Die angebotenen Stoffe scheinen chinesischen Ursprungs zu sein.

Abends Besuch beim Bischof von Sikasso. Er ist Franzose (der Erzbischof des Landes ist Afrikaner). Wir führen ein langes Gespräch über die Lage der Kirche in diesem mehrheitlich islamischen Land. Das Verhältnis zur Regierung, die das kirchliche Schulwesen sehr schätzt, ist gut. Auch wenn die Machthaber in ihren Reden vielfach marxistische Thesen vertreten und sich teilweise sogar ausdrücklich als Marxisten bekennen, haben sie daraus gegenüber Islam und Christentum keine Folgerungen gezogen. – Der Bischof hat vom Konzil viele neue Gedanken und Anregungen mitgebracht. Er sieht in der Mitarbeit der Mission an der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung des Landes eine Aufgabe, die mit der Evangelisierung Hand in Hand geht. Nicht, um sich bei der Regierung lieb Kind zu machen oder um über diese Hintertür das Wohlwollen und Interesse der Bevölkerung zu wecken, auch nicht, um Entwicklungshilfegelder in die stets leere Kasse der Mission zu locken, sondern aus der Einsicht heraus, daß heute eine „Entwicklung" im religiösen Bereich nicht möglich ist, wenn sie nicht begleitet wird von einer menschlichen Entwicklung, in der die Menschen ihr wirtschaftliches und gesellschaftliches Schicksal in die Hand zu nehmen lernen. – Er liest uns dann einige Briefe vor, die ihm von Mohammedanern während des Konzils nach Rom geschrieben wurden. Man spürt deutlich, welche Faszinierung die Figur Johannes XXIII. bis in die Städte und Dörfer Afrikas ausgeübt hat und wie sehr der Wille des Konzils, mit den nichtchristlichen Religionen zu einem Dialog zu gelangen, auf fruchtbaren Boden gefallen ist.

28. Februar: Sikasso. Besuch der Stadt heute morgen bei angenehmem Wetter. Sikasso dürfte etwa 15 000 Einwohner zählen. Weite, mit Bäumen bestandene Alleen geben der Stadt ein freundliches Aussehen. Wir steigen auf den Hügel, der einst die Zitadelle trug. Sikasso war nämlich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Stadt mit 40 000 Einwohnern, die von einer 8 km langen Ringmauer von 4–6 m Höhe umgeben war. 1898 wurde Sikasso von den Franzosen gestürmt. Dabei fand der letzte König unter den Trümmern der Zitadelle den Tod. – Vom Hügel aus hat man einen weiten Rundblick, der den Bogen des Flusses verfolgen läßt, der die Stadt umschließt. Von der alten Zitadelle finden sich keine Spuren. Die Mauern waren ja aus gebranntem oder gehärtetem Lehm und wurden nach der Eroberung geschleift. Wir fahren dann an den Stadtrand, wo an einigen Stellen noch Reste der gewaltigen Ringmauern zu sehen sind. Die Mauer muß einst imposant gewesen sein, man kann noch die Türme und

Wehrgänge erkennen. Nur hat der Einfluß der tropischen Regen während fast 70 Jahren seine Wirkung getan. Die Konturen sind bereits verwaschen, und die Höhe beträgt meist nur noch ein bis zwei Meter.

Danach fahren wir zu einer Teepflanzung, die unter (rot-)chinesischer Leitung angelegt worden ist. An einem flachen Hang am Ufer eines reichlich Wasser führenden Bachs finden sich einige Hektar Teestauden, die bereits Frucht tragen. Die Anlage für die Bewässerung ist denkbar einfach. Sie besteht aus Holzrinnen, die aus Brettern zusammengenagelt sind und die leicht von Feld zu Feld transportiert werden können. Das Wasser wird mit einer Motorpumpe in Feuerwehrschläuchen hochgepumpt. Die Pflanzung macht einen sehr ordentlichen Eindruck. Sie steht unter einheimischer Leitung, und die Chinesen kommen offenbar nur noch gelegentlich vorbei. Wie man hört, soll bei Sikasso noch eine weitere, große Teepflanzung angelegt werden.

Am Nachmittag besuchen wir einige Dörfer in der Nähe. Ein einheimischer Berater der CFDT (Compagnie Francaise pour le Développement des Fibres Textiles) begleitet uns. Die CFDT ist eine auf kommerzieller Basis arbeitende private Gesellschaft, die in einer ganzen Reihe von afrikanischen Staaten die Vermarktung der Baumwolle besorgt, meist mit sehr gutem Erfolg. Sein Geheimnis liegt wohl darin, daß keinerlei Anbauzwang ausgeübt wird, daß aber über Jahre hin die Ernte der Bauern regelmäßig und korrekt in barem Geld bezahlt wird. Außerdem wird ein System von Beratern unterhalten, die auf den Dörfern die rechte Anbauweise zeigen und Saatgut und Insektenvertilgungsmittel verteilen, deren Kosten dann vom Ernteertrag abgezogen werden.

Wir kommen in ein Gehöft, wo sich bald alle Bewohner um uns versammeln. Nach den üblichen Begrüßungsreden holt das Familienhaupt die Abrechnungszettel hervor, die er in den letzten Jahren für seine Baumwollernte empfangen hat. Auf 3,6 ha hat er vor drei Jahren für 130 000 Fr., vor zwei Jahren für 165 000 Fr. und bei der letzten Ernte für 205 000 Fr. produziert. An Kosten für Saatgut und Pflanzenschutzmittel gingen etwa 20 000 Fr. ab. (100 Fr. = 0,40 DM). Dazu hat er im letzten Jahr rund 10 t Hirse erzeugt. Durch die Berater der CFDT ist er in die Benutzung von Ochsen zum Pflügen eingeführt worden. Die Produktion ist nicht unbeachtlich, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß die Familie etwa 40 Personen, davon die Hälfte Erwachsene, zählt. Kein einziges Mitglied kann lesen und schreiben oder spricht französisch. Die schwieligen Hände und die zerfurchten Gesichter der Männer zeigen, daß hier harte Bauernarbeit getan wird. Eine andere Frage ist natürlich, was die Leute mit dem Geld tun. Offenbar wird es gehortet; denn alle Kleidungsstücke und Einrichtungsgegenstände sind selbstverfertigt. Die Subsistenzwirtschaft ist neben der Baumwollproduktion noch völlig intakt.

Wie dem auch sei, die Ergebnisse der CFDT bestätigen – was ich auch bei einer früheren Reise über die Tätigkeit dieser Gesellschaft in Nordkamerun feststellen

konnte –, daß in Afrika die landwirtschaftlichen Erträge mit verhältnismäßig einfachen Mitteln gesteigert werden können. Ein guter Kenner der afrikanischen Landwirtschaft sagte mir einmal, er stehe nicht an zu behaupten, die Produktion Afrikas könne in einigen wenigen Jahren verdoppelt, wenn nicht gar verdreifacht werden, ohne daß kostspielige Investitionen für Mechanisierung, Bewässerungsanlagen und dgl. nötig seien. Dies ist zweifellos richtig und sollte viel mehr beachtet werden. Eine andere Frage ist natürlich, ob es dabei bleiben kann; eine Modernisierung der Landwirtschaft im eigentlichen Sinne setzt mehr voraus.

Interessant ist auch die Schulfarm, die wir auf dem Rückweg nach Sikasso besuchen. Mali hat hier ein vielversprechendes Experiment in Gang gebracht. Überdas ganze Land verstreut finden sich diese sogenannten „Ecoles Saisonnières", in denen junge Leute zwischen 20 und 30 Jahren, die keine Schulbildung genossen haben, während neun Monaten einerseits in die Anfangsgründe des Lesens und Schreibens eingeführt werden, andererseits aber während eines ganzen Vegetationszyklus eine modernere Form der Landwirtschaft kennenlernen. Von morgens früh bis mittags wird auf dem Feld der Schule gearbeitet. Abends gibt es eine Stunde landwirtschaftlichen und eine Stunde allgemeinen Unterricht. Die verhältnismäßig einfachen Gebäude der Schule bestehen aus einem kleinen Wohnhaus für den Leiter, einem Gebäude mit einem Schlafraum für die etwa 25 Schüler und einem Unterrichtsraum, sowie einem Lagerschuppen und einer betonierten Düngeanlage. Die Gebäulichkeiten der Schulen sind mit Mitteln des EWG-Entwicklungsfonds errichtet.

1. März: Bamako. Abfahrt von Sikasso im Morgengrauen, Ankunft schon am frühen Nachmittag in Bamako. Die 370 km können seit neuestem fast ganz auf einer ausgezeichneten Teerstraße zurückgelegt werden. Die Landschaft erinnert in dieser Jahreszeit an Nordafrika, wo auch der wüstenartige Charakter des Landes mit dem Netz von großzügig angelegten Teerstraßen im Kontrast steht. Eigentlich ist es schade, daß in Afrika wegen der Straßenverhältnisse die Trockenperiode die günstigste Reisezeit ist. Das jetzt ausgedörrte Land erwacht erst in der Regenzeit zu vollem Leben, und auch die Bewohner können erst dann mit der Arbeit auf den Feldern beginnen. Jetzt ist die „tote" Zeit, für das Land und für die Bewohner. Wer wollte sagen, er kenne Europa und die Arbeit der europäischen Bauern, wenn er Europa nur im Winter bereist hat!

Die Fahrt von Sikasso nach Bamako ist ziemlich eintönig. Überraschend jedoch die für den Sudangürtel Afrikas große Zahl von Bächen und Flüssen, die wir überqueren und die auch in dieser Zeit noch reichlich Wasser führen. Die Mittelgebirge Guineas erweisen sich als guter Wasserspeicher. Beim Überqueren eines dieser Flüsse auf einer großen eisernen Brücke kann ich mich nicht enthalten auszusteigen, um die schöne Landschaft zu photographieren, obwohl man uns gewarnt hatte, daß das in Mali gefährlich sei und zur Beschlagnahmung von Apparat und Film

führen könne. Aber wer sollte das überwachen! Wider Erwarten kamen jedoch von einem ziemlich entfernten Fischerkahn auf dem Fluß laute Protestrufe und die Aufforderung, das Photographieren zu unterlassen. Die Regierung – oder vielleicht auch die Partei – scheint ihre Anweisung tatsächlich im Land bekanntgemacht zu haben. Was allerdings das Photographierverbot soll, bleibt mir uneinsichtig. Ob es der Widerwille gegen die auf exotische Bilder gierigen Touristen ist? Oder die unbestimmte Angst vor Spionage, die man in „sozialistischen" Ländern antrifft?

Bei der Ankunft in Bamako, der Hauptstadt Malis, sieht man schon von weitem auf den Hügeln zu beiden Seiten des Flusses riesige Neubauten. Das eigentliche Erlebnis am Ende dieser Fahrt ist der Anblick des Nigers. Seine grünen Wasser sind nach den Hunderten von Kilometern über ausgedorrte Steppenlandschaft fast nicht glaubhaft. Eine lange Brücke führt uns in das Zentrum von Bamako.

3. März: Bamako. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich Mali mit seinem „Sozialismus" etwas vergaloppiert hat. Die wirtschaftliche Lage scheint nicht gerade rosig zu sein. Der gesamte Handel ist verstaatlicht, abgesehen vom Kleinhandel mit ganz geringen Umsätzen. In den Geschäften Bamakos findet man kaum etwas zu kaufen. Die „volkseigene Buchhandlung" in Bamako quillt über von marxistischer Literatur französischen, russischen und chinesischen Ursprungs. Aber es ist keine anständige Postkarte zu haben. Der große Markt im Zentrum ist zwar lebendig und voll Waren. Es handelt sich jedoch fast nur um landeseigene Produkte und chinesische Stoffe. Das Fehlen von importierten Gebrauchsgütern hat die Kaufkraft des Mali-Franc geschwächt. (Im Gegensatz zu den übrigen Staaten des ehemals französischen Afrika haben Mali und Guinea die Franc-Zone verlassen.) Man hört, daß die Bauern nicht gern ihre Hirse, das Hauptnahrungsmittel, verkaufen, sondern aufstapeln. Die Regierung hat Kommissare in die Dörfer geschickt, die festlegen, wieviel das Dorf verkaufen muß, zu einem Zwangskurs, der noch unter dem Marktkurs liegt. Das kann zu einem Sinken der Produktion führen, woran auch alle Aufrufe und Belehrungen nichts ändern dürften. Einer unserer Gesprächspartner bemerkt hierzu: „Um die Produktion zu heben, wäre es besser, den Bauern Gebrauchsgüter statt Dünger zum Kauf anzubieten" (– den Dünger besorgen sie sich nämlich dann schon selbst). – Die Staatsbetriebe dürften meist mit Defizit arbeiten. Die Gründe sind, neben Mangel an qualifiziertem Personal, vor allem die oft wenig realistischen Ambitionen. Als Beispiel wird hier die staatliche Luftfahrtgesellschaft „Air Mali" genannt, die aus Prestigerücksichten ein Streckennetz unterhält, das nicht rentabel und für den kleinen Staat untragbar ist.

Nach der Unabhängigkeit gingen vor allem links eingestellte Franzosen nach Mali, um dort beim Aufbau eines afrikanischen Sozialismus zu helfen. Heute glauben selbst sie nicht mehr so recht an den Erfolg. Im Grund braucht eine sozialisti-

sche Wirtschaft, in der ja alles geplant ist, weit mehr qualifizierte Kräfte als eine marktwirtschaftliche. Die Ideologie kann weder in einem kapitalistischen noch in einem sozialistischen Land die Schaffung buchhalterischer und rechnungsmäßiger Grundlagen der Wirtschaftsführung ersetzen. Man spricht von einem Defizit von 60 Milliarden Francs (= ca. 1,5 Millionen DM), das sich seit der Unabhängigkeit angehäuft hat. Für ein solches Land eine gewaltige Summe.

Die Nervosität, die der Sturz Nkrumahs in Ghana bewirkt hat, ist unverkennbar. Zum zweiten Mal innerhalb einer Woche bringt die lokale Zeitung eine Loyalitätserklärung der hohen Militärs. Gestern hielt der Präsident eine Rede, die über den Rundfunk übertragen wurde. Er versprach eine bessere Wirtschaftsführung, die Überprüfung aller Ausgaben und die sofortige Aufgabe aller unrentablen Staatsbetriebe. Ein Zuhörer bemerkte: Da muß er alle schließen! – Bei alldem ist die Sympathie und Achtung unverkennbar, die man dem Präsidenten und einem Teil der regierenden Persönlichkeiten zollt. Man hält sie für im Grund vernünftige und anständige Männer, die sich nur im ideologischen Gestrüpp verrannt haben.

5. März: Segou. Segou ist eine alte Königstadt, die vom 18. Jahrhundert bis zur Eroberung durch die Franzosen 1890 eine große Bedeutung hatte. Heute ist das Stadtbild jedoch dadurch bestimmt, daß Segou seit den 30er Jahren zum Sitz des „Office du Niger" wurde. Große Verwaltungsgebäude und Villen für die Beamten, im sog. sudanesischen Stil erbaut, liegen an breiten, mit Bäumen bestandenen Straßen am Fluß entlang. Das „Office du Niger" war eines der ehrgeizigsten Projekte der Kolonialzeit in Afrika: bis zu einer Million Hektar Land sollten durch einen Staudamm und ein Kanalsystem bewässert werden. Ausgangspunkt der Überlegungen, die zu diesem gigantischen Unternehmen geführt hatten, war die Tatsache gewesen, daß der Niger in früheren Zeiten nördlich des heutigen Segou in die Sahara geflossen war, wo er im Sand versickerte, nicht ohne vorher weite Ländereien bewässert zu haben, die heute Wüste oder doch Steppe sind. Erst später hatte der Niger die Schwelle zwischen Timbuktu und Gao durchbrochen und seinen Lauf durch das heutige Nigeria bis zum jetzigen Delta im Golf von Benin genommen.

Diese geographische Eigentümlichkeit wurde ausgenutzt, um den Fluß bei Segou mit Hilfe eines Dammes zu stauen und ihn teilweise nach Norden und Nordosten abzulenken. Die Arbeiten wurden durch die vielen Arme des alten Flußbetts erleichtert. Im ganzen wurden große Kanäle mit einer Länge von 220 km und Schutzdeiche mit einer Länge von 70 km angelegt. Der Staudamm selbst mißt 2600 m, davon bestehen 1800 m aus einem festen Erddamm, während die eigentliche Anlage mit ihren 488 Ziehschützen über 800 m lang ist. 1935 wurde der Bau begonnen und 1947 fertiggestellt. Beim augenblicklichen Stand des Projekts könnten die Bewässerungsanlagen bis auf etwa 150 000 ha ausgedehnt werden. Tatsäch-

lich in das Bewässerungssystem hineingenommen sind vielleicht 50 000 ha. Die Kosten des Projekts seit Beginn der Arbeiten in den dreißiger Jahren bis zum Abzug der Franzosen sind schwer zu beziffern. Die offiziellen Texte nennen eine halbe Milliarde Mark. Der Nutzen entspricht bisher bei weitem nicht dieser Riesenausgabe, vor allem wenn man in Betracht zieht, daß es leicht gewesen wäre, mit einem Bruchteil der Kosten überall im Land in der Nähe der bestehenden Dörfer kleinere Anlagen zu erstellen, um die bisher ungenützten Möglichkeiten an den vielen Flußläufen auszunützen. Damit hätte man vor allem auch die Schwierigkeit umgangen, an der das Projekt bis heute krankt, die praktische Unmöglichkeit nämlich, eine genügende Zahl von Siedlern zu finden. Man hat in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg etwa 40 000 Siedler gefunden, die – teilweise mit Hilfe eines gewissen Drucks von seiten der Kolonialverwaltung – vor allem im benachbarten Territorium Obervolta rekrutiert wurden. Die Verpflanzung von Bevölkerungen in Schwarzafrika ist jedoch äußerst schwierig, und es scheint, daß von Anfang an eine nicht unbeachtliche Fluchtbewegung bestanden hat. Wenn man nur den heutigen Stand des Projekts in Betracht zieht, muß man wohl sagen, daß das „Office du Niger" eine der großen Illusionen der Kolonialzeit war, vor allem deshalb, weil die menschlich-sozialen Probleme, die ein solches Projekt neben den technischen Problemen stellt, unterschätzt worden waren. Wenn man die Kosten der Anlage auf die urbar gemachten Flächen umrechnet, so stehen sie in keinem Verhältnis zu den Amortisierungsmöglichkeiten. Etwas anderes ist natürlich, daß die Anlage, da sie nun einmal besteht, für den neuen Staat Mali in Zukunft einmal großartige Möglichkeiten bieten kann.

6. März: Segou. Heute Fahrt durch den Bereich des „Office du Niger". Infolge der trockenen Jahreszeit ist es schwer, sich ein Bild davon zu machen, wie es um die augenblickliche Nutzung der Ländereien steht. Leute, die es wissen müßten, meinen, daß zur Zeit möglicherweise nur 30 000 ha wirklich bebaut sind. Angeblich gibt es darüber keine genaue Aufstellung mehr. Auch soll es mit der Genauigkeit der Wasserverteilung nicht recht klappen: manchmal kommt zuviel, manchmal zuwenig Wasser, je nach Laune und Diensteifer der Verantwortlichen. Bei einem so komplizierten System, das im Grund mit der Präzision eines Industriebetriebes arbeiten müßte, hat das für den einzelnen Landwirt schwerwiegende Folgen. Ursprünglich wollte die Kolonialverwaltung den Siedlern das Land als Eigentum geben. Das Office sicherte Bewässerung, Pflügen und Dreschen gegen eine feste Abgabe in Naturalien je nach der Größe des der Familie zugeteilten Landes zu. Von Anfang an tauchten hierbei Schwierigkeiten auf, da der Boden natürlich nicht überall gleich eben – wichtig für die Bewässerung – und auch in der Qualität verschieden ist. Wenn nun, wie geklagt wird, die Präzision der Bewässerung nachläßt und wenn es außerdem vorkommt, daß die relativ kurze Periode der günstigen Aussaat versäumt wird, weil der Traktor zum Pflügen nicht zur rechten

Zeit kommt, dann kann das Volumen des Ertrages zu gering sein, um die vorgesehene Abgabe zu leisten und noch genügend zum Leben übrig zu haben. Die Folge ist, daß viele Siedler gegenüber dem Office verschuldet sind. Solche Leute können nicht mehr weg, es sei denn, sie ziehen es vor, alles liegen zu lassen und heimlich in ihre Dörfer zurückzukehren. Für die Leute aus Obervolta kommt noch die Unzuträglichkeit hinzu, daß es verboten ist, Geld oder Reis in natura auszuführen, was bei der in Afrika selbstverständlichen Fortdauer der Familienbindungen eine schwere Beeinträchtigung bedeutet. Auch die Tatsache, daß das Office die Erträge zwar aufkauft, aber erst nach mehreren Monaten bezahlt, trägt wenig dazu bei, den Leuten das Verbleiben schmackhaft zu machen. Das scheint vor allem bei den Siedlern eine Rolle zu spielen, deren Heimatdörfer zum Einzugsbereich der CFDT im Raum Sikasso gehören. Das ist verständlich; denn erstens bezahlt die CFDT bei der Ablieferung in bar, und zweitens ist der Bauer nicht vom guten Funktionieren eines Bewässerungssystems und vom Wohlwollen der Leiter der Traktorenstationen abhängig.

Es ist für einen Durchreisenden schwer nachzuprüfen, wieviel Wahres an diesen Klagen ist. Vielleicht kommen auch die Schwierigkeiten ganz oder teilweise nur davon, daß die Bevölkerungen noch nicht gewohnt sind, innerhalb eines Projekts zu arbeiten, das eine große Disziplin in der Zeitfolge der Arbeiten fordert. Jedenfalls sollte man die Erfahrungen an dieser Stelle bei landwirtschaftlichen Projekten um so mehr beachten, je mehr auf Grund der Größe des Projekts und der Kompliziertheit seiner Funktionsweise eine strenge Einordnung des einzelnen notwendig ist.

Wir kommen auch an Versuchsfeldern vorbei, in denen einige (Rot-)Chinesen sich um die Verbesserung des Reisanbaus bemühen. Außerdem sollen bei Segou noch 70 Chinesen am Aufbau einer Zuckerfabrik und eine gleiche Anzahl an der Errichtung eines Textilkombinats arbeiten.

8. März: Sangha. Die letzten Tage in Mali mit dem Besuch in Mopti und im Land der Dogon waren noch höchst anregend. Mopti, am Zusammenfluß des Bani und des Niger gelegen, ist eine reizvolle Stadt, und die Fahrt in einer Piroge auf dem Fluß rund um die ganz von Wasser umgebene Stadt ist zweifellos eine Attraktion ersten Ranges. – Erfreulich war auch der gute Eindruck, den wir von mehreren der bereits genannten Schulfarmen und landwirtschaftlichen Beratungsstellen hatten. Es scheint doch, daß sich die Qualität der unteren landwirtschaftlichen Kader in Mali ständig verbessert. Gute Kenntnisse und Eifer, sich fortzubilden, sind durchaus die Regel. Man hat den Eindruck, daß auf den Schulfarmen, die wir besuchten, Ordnung herrscht und ernst gearbeitet wird.

11. März: Ouahiguya. Wir sind in Obervolta. Beim Verlassen Malis spricht mich der Polizeioffizier auf den Besuch des Bundespräsidenten Lübke an, als er meinen

deutschen Paß sieht. Er habe gestern am Radio die Rede des deutschen Präsidenten gehört. „Dieser Mann kennt wirklich die Probleme Afrikas", meint er, und er fügt hinzu: „Solche Präsidenten sollten wir in Afrika haben." Ob diese spontane Reaktion nicht ein Trost für unseren Herrn Bundespräsidenten sein könnte, der ja in seinem eigenen Land nicht immer von Kritik verschont geblieben ist? – Beim Zoll in Obervolta erlebe ich eine erbauliche Überraschung. Obwohl wir nichts zu verbergen haben, hatte ich doch eine Packung Zigaretten bereit gehalten. Die Abfertigung geht korrekt und zügig vonstatten, und ich biete zum Schluß dem Beamten, der ein langes Formular über unseren Wagen hatte ausfüllen müssen, die Zigaretten an. Obwohl wir allein im Zimmer sind, nimmt er das harmlose Geschenk nicht an.

13. März: Ouagadougou. Die Fahrt durch Obervolta in dieser Jahreszeit ist wenig ansprechend. Die Hitze hat seit der letzten Woche zugenommen, und die Nächte bringen kaum Abkühlung. Die Landschaft bietet keine Abwechslung, und die Straßen sind schlecht. Obervolta ist wohl eines der ärmsten afrikanischen Länder, ohne Zugang zum Meer und verhältnismäßig dicht besiedelt. Die Bevölkerung lebt zu einem guten Teil von dem, was die Hunderttausende von Auswanderern und Wanderarbeitern heimschicken, die in den Küstenstädten Ghanas und der Elfenbeinküste oder in den Pflanzungsgebieten im Süden dieser Länder arbeiten.

In Ouagadougou, der Hauptstadt des Landes, hören wir Einzelheiten über die Umwälzung, die vor einem Vierteljahr stattgefunden hat. Man ist einstimmig der Meinung, daß der Staatsstreich nicht von den Militärs ausgegangen ist, sondern daß die Armee erst dann eingegriffen hatte, als die Macht der damaligen Regierung zusammengebrochen war und ein Chaos drohte. Bekanntlich war es zu Unruhen gekommen, weil die Regierung unter Berufung auf die (wirkliche) Finanznot des Landes die Gehälter der Beamten und öffentlichen Angestellten um 25 % kürzen wollte. Die Gewerkschaften hatten daraufhin zu Demonstrationen aufgerufen, an denen sich tatsächlich Zehntausende beteiligten. Für einen Außenstehenden könnte das Vorgehen der Regierung durchaus löblich und das Verhalten der Gewerkschaften unvernünftig erscheinen. Wenn man aber die Hintergründe der Affäre hört, ergibt sich ein wesentlich anderes Bild: Yameogo, der abgesetzte Staatspräsident, hatte offenbar in den vergangenen Jahren ziemlich aufwendig gelebt. Seine Popularität erhielt zudem im vergangenen Herbst einen schweren Stoß, als er sich, obwohl Katholik, nach 25jähriger Ehe von seiner Frau, die ihm an die zehn Kinder geschenkt hatte, unter dem Vorwurf des Ehebruchs scheiden ließ und ein junges Mädchen heiratete. Die Entrüstung wuchs, als im Land Gerüchte über die Kosten der Hochzeitsreise der beiden umgingen. Als dann Yameogo nach seiner Rückkehr die genannten Sparmaßnahmen ankündigte, führte dies zum Widerstand der Gewerkschaften. Diese wären bereit gewesen, so wurde uns glaubwürdig versichert, eine 15%ige Kürzung der Gehälter zu akzeptieren, vorausgesetzt, daß auch an der Spitze des Staates ernste Sparmaßnahmen getroffen würden. Yameogo weigerte

sich, „mit den Kommunisten" – wie er sagte – überhaupt zu verhandeln und blieb während der tagelangen Unruhen in seinem Palais. Als sich zeigte, daß er jede Autorität im Land verloren hatte, griff die Armee ein.

14. März: Ouagadougou. Zum Abendessen gehen wir während unseres Aufenthalts in Ouagadougou immer in ein Restaurant, das von einem Institut europäischer und einheimischer Laienmissionarinnen geführt wird. Eine gepflegte und angenehme Atmosphäre, bei vernünftigen Preisen. Allerdings würde niemand auf den ersten Blick vermuten, daß sich das freundliche und lachende junge Mädchen an der Bar hinter der Theke für ein Leben der Jungfräulichkeit und Armut entschieden hat. Wieviel Mut – aber auch Takt – mag sie manchmal nötig haben! Zunächst versteht man nicht recht, welchen missionarischen Sinn das Unternehmen haben soll; denn eine Evangelisierung als solche wird natürlich nicht intendiert. Genaueres Zusehen und Überlegen zeigt jedoch, daß diese Mädchen ein christliches Zeugnis geben, das gerade für Afrika bedeutsam sein dürfte: die Afrikaner – aber auch die dort lebenden Europäer – kommen hier mit einer fraulichen Wirklichkeit in Kontakt, deren Ausstrahlung sich auf die Stellung der Frau in Afrika nur gut auswirken kann. Erfreulicherweise sieht man auch immer das eine oder andere junge afrikanische Ehepaar unter den Gästen.

Bei einer Fahrt durch die Stadt heute morgen mit einem Afrikaner kamen wir durch die große Avenue, die zum Regierungsgebäude und Präsidentenpalais führt – im Volksmund „Champs Elysées" genannt. Mein Begleiter wies darauf hin, daß auf dem bepflanzten Mittelstreifen die Blumen fehlten. Die Demonstranten hätten die roten Blumen damals abgerissen. Voll Stolz fügte er hinzu, daß diese Blumen neben einigen Fensterscheiben in einem öffentlichen Gebäude die einzigen Opfer der Revolution waren. Kein Tropfen Blut sei während der vier Tage dauernden Unruhen geflossen. Wahrhaft ein sympathisches Land! – Aber auch das ist Afrika. Und vielleicht sogar das echtere Afrika: im politischen Machtkampf zieht man das Palavern und Manövrieren den extremen Lösungen vor. Greuelgeschichten wie die aus dem Kongo dürften mehr auf eine besonders gelagerte Situation zurückzuführen sein als auf das afrikanische Temperament. In Westafrika jedenfalls wäre das bisher noch unvorstellbar.

Der Afrikaner, der mir die Stadt zeigt, benützt die Gelegenheit, um in dem großen Regierungsgebäude ein Dokument abzuholen. Wir gehen ohne Schwierigkeiten durch einen Nebeneingang und treffen auf den Korridoren überall Bekannte meines Begleiters, darunter eine Reihe von Offizieren, die sich offenbar – zu welchem Zweck im einzelnen, ist mir nicht genau ersichtlich – im Regierungsgebäude installiert haben. Nach dem, was man in der Hauptstadt hört, ist die Armee ehrlich bemüht, Ordnung zu schaffen und mit Schlamperei und Korruption aufzuräumen. Eine Dauerlösung ist die Regierung durch Militärs natürlich nicht. So sehr man im allgemeinen froh zu sein scheint, vom vorausgehenden Regime be-

freit zu sein, so sehr ist man im Grund ratlos, wie es weitergehen soll. Das Wieder- oder Neuerstehen der politischen Parteien – zur Zeit spricht man von fünf derartigen Gruppierungen – wird eher mit Skepsis betrachtet, da man fürchtet, daß sich diese Gruppen bald in fruchtlose Streitereien verstricken.

17. März: Abidjan. Die Rückfahrt von Obervolta nach Abidjan machte deutlich, wie sehr die Elfenbeinküste, wenigstens in ihrem südlichen Teil, den Staaten des Innern wirtschaftlich voraus ist. Man wird sich dessen nicht in gleicher Weise bewußt, wenn man in umgekehrter Richtung fährt. Natürlich spielt dabei auch die reiche Vegetation der küstennahen Regenwaldzone eine Rolle, die nach den Tausenden von Kilometern durch die in dieser Jahreszeit ausgedörrten Savannengebiete von sich aus schon den Eindruck von Üppigkeit macht. Es ist aber nicht nur das, auch nicht nur die Qualität der ausgezeichneten Teerstraße auf den letzten 300 km. Man sieht an den Häusern der Dörfer längs der Straße, an der Kleidung der Bewohner und an den zahlreichen Pflanzungen, daß hier ein wesentlich höherer Lebensstandard herrscht als sonst irgendwo im Innern.

25. März: Abidjan. Diskussion mit Studenten der Universität über die wirtschaftliche Zukunft Afrikas. Einer der anwesenden Europäer stellt die Landwirtschaft an die erste Stelle. Sofort heftiger Protest der Afrikaner. Die Lehre der alten kolonialen Theorie – und Wirklichkeit – von der Einteilung der Welt in „Industrieländer" und „Rohstoffländer" hat ein Trauma hervorgerufen, das noch nicht überwunden ist. Es ist deshalb ratsam, bei solchen Diskussionen sorgfältig klarzumachen, was mit landwirtschaftlicher Entwicklung als Voraussetzung jeder Modernisierung und sogar Industrialisierung tatsächlich gemeint ist, daß nämlich landwirtschaftliche Entwicklung mehr bedeutet als nur Erhöhung der Produktion von Rohstoffen.

Der Sturz Nkrumahs läßt viele junge Intellektuelle immer noch perplex. Dieser Mann hatte viele Hoffnungen des Kontinents auf sich konzentriert, und sein Scheitern wird im ersten Aufwallen auf die Machenschaften der „Imperialisten" zurückgeführt. Erst die Meldungen über die wirkliche Volksstimmung in Ghana und besonders Tatsachen wie die Weigerung der ghanesischen Studenten in Moskau, für Nkrumah zu demonstrieren, lassen die Erkenntnis aufdämmern, daß vielleicht andere Gründe zum Sturz dieses Mannes beigetragen haben. Die Studenten, mit denen wir reden, sehen in Nkrumah aber nur den Rufer zur afrikanischen Einheit und den Vorkämpfer für ein sozialistisches Afrika. Da sie aus den verschiedenen Ländern des französisch sprechenden Afrika kommen, kennen sie das ehemals englische Afrika nur sehr wenig und sind erbost über die Studenten aus Ghana und Nigeria, die sich von den jüngsten Protestaktionen in Dakar gegen die Urheber des ghanesischen Staatsstreichs ferngehalten haben.

3. April: Dakar. Vor dem Rückflug morgen früh mit der Lufthansa nach Frankfurt bildete dieser allzu kurze Aufenthalt in Dakar, wo die drei Wochen dauernden „Ersten Weltfestspiele der Negerkunst" vor drei Tagen begonnen haben, einen guten Abschluß. – Nachmittags Besuch im „Musée Dynamique", einem modernen Museumsbau, in dem für das Festival etwa 1000 der bedeutsamsten afrikanischen Kunstwerke aus den Museen und Sammlungen der ganzen Welt zusammengeholt wurden. Die Besucher, die sich in dichten Scharen drängten – es ist heute der Nationalfeiertag –, stehen verblüfft und staunend vor den Masken, Statuen oder Gefäßen. Die einheimische Bourgeoisie von Dakar ist zahlreich erschienen, und man hat den Eindruck, daß sie mit Afrikas Vergangenheit soviel oder sowenig anfangen kann wie die europäischen Besucher, sofern sie nicht ausgesprochene Kenner sind.

Es wäre allerdings falsch, mit solchen Feststellungen die Bedeutung des Festivals herabmindern zu wollen oder gar – wie es offenbar bereits geschah – die Festspiele in die Kategorie des unnützen und verschwenderischen Aufwands der Entwicklungsländer einzuordnen. Das Anliegen Leopold Senghors, des Dichters und Künstlers unter den Präsidenten Afrikas, kann nicht mit bloßer Prestigesucht erklärt werden. Es kommt sicher aus einer tieferen Einsicht in die Notwendigkeit, den Afrikanern die Größe ihrer geistigen und kulturellen Tradition vor Augen zu führen und ihnen für diese Tradition die Augen zu öffnen. Wenn seine Landsleute sehen, daß die Welt die Leistungen Afrikas in der Vergangenheit ernst nimmt, werden sie selbst über die häufig anzutreffende Haltung des gebildeten Afrikaners, der alles spezifisch Afrikanische als Barbarei abzutun versucht ist, hinwegkommen.

Man sollte aus diesem Grund auch nicht kleinlich nachrechnen, was das Festival gekostet hat und wie viele sogenannte Entwicklungsprojekte man mit diesen Summen hätte bauen können. Afrika braucht nicht nur Dünger und Staudämme. Es braucht auch Selbstachtung und Vertrauen in die eigene Kraft und in die eigenen Fähigkeiten. Diese Selbstachtung und dieses Vertrauen werden täglich erschüttert durch Rückschläge, die die bestgemeinten Entwicklungsprojekte erleiden, durch jede Nachricht von einem neuen Staatsstreich irgendwo in Afrika, und vor allem durch die selten ausgesprochene, aber oft spürbare Überzeugung vieler Afrikaner, daß Gott, die Vorsehung oder das Schicksal die schwarze Rasse weniger begünstigt hätten als andere. Die große Versuchung des heutigen Afrika ist nicht die Überheblichkeit einzelner afrikanischer Intellektueller und Politiker, die der Europäer in selbstgefälliger Weise zu geißeln liebt. Die eigentliche Versuchung liegt in der Verzweiflung und in der Resignation vor der Ungeheuerlichkeit der Afrika heute gestellten Aufgabe.

UMSCHAU

Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem

Ende Dezember des vergangenen Jahres ging eine Agenturmeldung durch die Presse, die von einem ökumenischen Institut berichtete, das in Jerusalem errichtet werden solle. Den Anstoß zu diesem Institut hatte Papst Paul VI. gegeben, der davon zum erstenmal während der 2. Konzilsperiode in engerem Kreis sprach. Sein Gedanke bedurfte jedoch eingehender Überlegungen durch ein provisorisches Komitee, und es waren die ersten Schritte zur praktischen Verwirklichung des Planes zu tun, bevor die offizielle Mitteilung in der Presse erfolgen konnte.

In seiner Ansprache an den Papst bei der Audienz der Konzilsbeobachter während der zweiten Konzilssession äußerte Prof. D. K. E. Skydsgaard von Kopenhagen, Beobachter des lutherischen Weltbundes, den Wunsch, die katholische Theologie möchte sich mehr als bisher heilsgeschichtlich orientieren. Dieser Wunsch entsprang der Überzeugung, eine stärkere heilsgeschichtliche Ausrichtung der katholischen Theologie, die notwendig eine intensivere Zuwendung zur Heiligen Schrift bedeutet, würde auch das Gespräch mit der nichtkatholischen, evangelischen und orthodoxen, Theologie erleichtern und fördern. Papst Paul begnügte sich nicht mit einer Zustimmung in seiner Antwortansprache an die Beobachter, sondern ging dem Gedanken weiterhin nach. Aus Gesprächen, die er bald darauf, vor allem mit Prof. Cullmann von Basel, Beobachter-Gast des Einheitssekretariats, führte, entstand die Idee eines Instituts zum Studium der Heilsgeschichte in Jerusalem, zu deren Verwirklichung der Papst dann selbst die Initiative ergriff. Er beauftragte die Leitung der Internationalen Vereinigung der katholischen Universitäten in Verbindung mit Vertretern des Konzilssekretariats für die Einheit der Christen mit dem genaueren Studium seines Plans. Das Konzil bot günstige Gelegenheit, das Projekt auch mit den Vertretern der evangelischen, anglikanischen und orthodoxen Theologie zu besprechen. Das Echo in diesen Kreisen war sehr ermutigend. Die Gespräche zeigten, daß überall Bereitschaft zur Zusammenarbeit von Theologen der verschiedenen christlichen Kirchen besteht, und daß man sich von einer solchen Zusammenarbeit einen Fortschritt im gegenseitigen Verständnis der verschiedenen christlichen Traditionen und Kirchen verspricht. Auch der Vorschlag des Papstes, das Institut in Jerusalem, und zwar auf jordanischem Boden zu gründen, fand allgemeine Zustimmung.

Nachdem auch der König von Jordanien dem Projekt zugestimmt hatte, konnte der Heilige Stuhl in der Nähe von Jerusalem, an der Straße nach Bethlehem, ein günstiges Terrain erwerben; ein privater Spender hatte dem Papst die nötigen Mittel zur Verfügung gestellt. Unterdessen war ein Exekutivkomitee gebildet worden, dem drei katholische Mitglieder (Präsident Hesburgh von der Universität Notre Dame, Indiana, USA, Prof. Moeller von der Universität Löwen, P. Duprey vom römischen Einheitssekretariat) und je ein Vertreter des chalzedonisch-orthodoxen (Prof. Christou, Saloniki), des nicht-chalzedonisch-orthodoxen (Mgr. Sarkissian, Antelias, Libanon), des evangelischen (Prof. Cullmann, Basel) und des anglikanischen Bekenntnisses (Prof. Root, Southampton) angehören. Ebenso wurde ein Akademischer Rat konstituiert, der sich mit den Fragen des Forschungs- und Studienprogramms, der Struktur und Organisation des Instituts zu befassen hat und dem die Wahl der leitenden Persönlichkeiten des Instituts zusteht. Der Akademische Rat zählt gegenwärtig 28 Mitglieder, von denen sechs die Theologie der orthodoxen

(chalzedonischen und nicht-chalzedonischen) Kirchen vertreten, drei die anglikanische Theologie, acht die Theologie der anderen reformatorischen Konfessionen, zehn die römisch-katholische und einer die altkatholische Theologie. Es wurde also darauf geachtet, daß alle christlichen Konfessionen im Rat eine entsprechende Vertretung haben. Formal sind die Ratsmitglieder zwar nicht offizielle Vertreter ihrer Kirchen, aber alle sagten ihre Mitwirkung im Einverständnis mit ihren Kirchenleitungen zu und genießen deren Vertrauen. Der gesamte Akademische Rat versammelte sich zu einer ersten Plenarsitzung im November 1965 in einem Haus der Rockefeller-Stiftung bei Bellagio am Comersee.

Die amerikanischen Mitglieder des Rates trafen sich im März dieses Jahres in Notre Dame, USA, die Mitglieder aus Europa, Asien und Afrika an Pfingsten im evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern bei Zürich. Beide Besprechungen galten der weiteren Abklärung des spezifischen Forschungsgebiets des Institutes, der Bauplanung, den Personal- und Finanzfragen. In der Zwischenzeit führten Mitglieder des Exekutivkomitees in einer ganzen Reihe von Ländern zahlreiche Informationsgespräche mit den Professorenschaften evangelischer, orthodoxer, anglikanischer und katholischer Hochschulfakultäten. Überall traf man auf großes Interesse an dem Unternehmen und konnte wertvolle Anregungen entgegennehmen; es zeigte sich aber auch, daß manche Fragen noch weiter geklärt werden müssen.

Das Institut von Jerusalem soll selbstverständlich akademischen Charakter haben. Es soll in erster Linie eine Stätte gemeinsamer theologischer Forschungsarbeit sein für Gelehrte aus allen christlichen Kirchen und für Theologiestudenten, die bereits einen theologischen Grad erworben haben und nun hier ihre Studien fortsetzen wollen. Außerdem soll es als Zentrum dienen, an dem durch Kurse, Vorträge, Seminarien und individuelles Studium Geistlichen und Laien aller Konfessionen eine vertiefte Orientierung über ökumenische Probleme ermöglicht wird. Die Leitung des Instituts wird in den Händen eines vom Akademischen Rat zu wählenden Rektors liegen, dem ein Mitarbeiterstab zur Seite stehen soll. Zu Vorlesungen, Kursen usw. sollen Gastdozenten aller christlichen Konfessionen aus allen Kontinenten eingeladen werden. Der Akademische Rat äußerte einhellig die Überzeugung, die wissenschaftliche Forschungsarbeit schaffe erst dann eine echte innere Verbundenheit unter den mitarbeitenden Theologen, wenn sie sich in einer religiösen Atmosphäre vollzieht. Deshalb ist im Bauplan auch eine eigene Kirche für die Feier der verschiedenen Liturgien und für gemeinsame Gebetsgottesdienste vorgesehen. Allgemein begrüßt wurde auch der Vorschlag, dem Institut einen Bau als Wohnung für eine kleine katholische Mönchsgemeinschaft anzugliedern, der die Sorge für die Kirche und, zusammen mit Seelsorgern anderer Konfessionen, die spirituellen Belange des Instituts anvertraut werden sollen, und die sich in besonderer Weise dem Gebet für die Einheit der Christenheit widmen wird.

Die Finanzierung der notwendigen Bauten und der späteren Unterhaltungskosten soll nicht von den am Institut vertretenen Kirchen getragen werden; vielmehr bemühen sich Exekutivausschuß und andere Persönlichkeiten, wissenschaftliche Stiftungen und private Gönner für die nötige Hilfe zu gewinnen. Auf diese Weise wird auch leichter vermieden, daß die Mitarbeiter aus Kirchen, die finanziell nicht genügend beitragen könnten, sich von anderen Kirchen abhängig fühlen.

Der (vorläufig vorgesehene) Titel des Instituts „Ecumenical Institut for Advanced Theological Research" soll zum Ausdruck bringen, daß das beabsichtigte „Studium der Heilsgeschichte" hier in einem weiten und umfassenden Sinn gemeint ist, daß vor allem nicht von einem bereits festgelegten Begriff von „Heilsgeschichte" ausgegangen wird. Alle Einzelarbeiten sollen dazu beitragen, den wesentlichen Sinn des Heilshandelns Gottes in der Geschichte immer deutlicher herauszustellen. Dazu wird in erster Linie eine Rückbesinnung auf die allen christlichen Konfessionen gemeinsame Quelle, die Heilige Schrift, notwendig sein, die hier in echtem Dialog erforscht werden soll. Die Ge-

meinsamkeit der Arbeit soll dazu beitragen, geschichtlich bedingte konfessionelle Verengungen im Verständnis der Bibel zu überwinden und die im Handeln und im Wort Gottes an die ganze Menschheit ergangene Offenbarung in ihrer Universalität und Vielschichtigkeit sichtbar zu machen. Es soll aber auch erforscht werden, wie die verschiedenen christlichen Kirchen Gottes Wort aufgenommen und beantwortet haben und wie sich im Lauf der Zeit die verschiedenen theologischen, liturgischen, spirituellen und kanonischen Traditionen herausbildeten, in denen Wort Gottes und Antwort des Menschen ihre geschichtliche Ausprägung gefunden haben. Es ist klar, daß die Fragen nach dem Heilshandeln Gottes in der Geschichte nicht aus einem rein historischen Interesse angegangen werden, daß sie letztlich vielmehr dem Anliegen entspringen, besser zu erkennen, wie Gottes Offenbarungswort dem Menschen von heute auszulegen und darzustellen sei und wie die Christenheit in ihrer heutigen geschichtlichen Situation auf Gottes Wort zu antworten habe, um der Welt einer neuen geschichtlichen Epoche ein glaubwürdiges Zeugnis geben zu können.

Das projektierte Institut wird also nicht dadurch ökumenischen Charakter haben, daß sein spezifischer Forschungsbereich die kirchentrennenden Probleme bzw. die heute als ökumenisch bezeichneten Fragen sind, sondern dadurch, daß sich in ihm Vertreter aller Kirchen zu gemeinsamer Forschungsarbeit zusammenfinden. Dadurch wird es sich von den bereits bestehenden ökumenischen Instituten unterscheiden, in denen nur Theologen einer bestimmten Konfession – wenn auch im Kontakt mit Theologen anderer Konfessionen – tätig sind. Eine besondere Note wird dem neuen Institut sein einzigartiger Standort verleihen. Jerusalem, Ursprungsstätte des Christentums, ist sozusagen konfessionell „neutraler" Boden, zugleich geographisch günstig gelegen, am Schnittpunkt dreier Kontinente, zwischen Westen und Osten.

Wenn der Plan des Jerusalemer Instituts, wie zu hoffen ist, Wirklichkeit wird, darf das Unternehmen gewiß als eine der schönsten Früchte des Konzils angesehen werden.

Johannes Feiner

Oskar Kokoschka – ein „unzeitgemäßer" Künstler

Zu einer Ausstellung seines Werkes im Kunsthaus in Zürich

Im Juni wurde im Kunsthaus in Zürich für den europäischen Maler Oskar Kokoschka, der dieses Jahr seinen 80. Geburtstag feierte, eine umfassende Ausstellung seines Werkes eröffnet[1]. Man kann sich fragen, warum man jetzt seine Bilder zeigt; denn der Künstler hat der modernen Gesellschaft immer das gesagt und vor Augen gestellt, was sie weder hören noch sehen wollte. Noch seine Interpretation des dreiteiligen Deckengemäldes „Die Prometheus-Saga" leitete er 1952 mit folgenden Worten ein: „Auf die Gefahr hin, daß ich mich mit dieser Erklärung nicht zeitgemäß äußern werde – meine Entschuldigung soll sein, daß ich Zeit meines Lebens nicht malte, wie es die Mode verlangte –, bekenne ich hiermit, daß ich in diesem, was zumindest Ausdehnung betrifft, größten Gemälde von meiner Hand, bewußt und mit aller Absicht alle Tabus mißachtete, die heute internationale Geltung haben."[2] Man wird sich deshalb nicht sehr wundern zu hören, daß bei einer Wiener Ausstellung im Jahr 1911 der österreichische Thronfolger Erzherzog Franz Ferdinand, der später in Sarajewo ermordet wurde, bemerkt haben soll: „Dem Burschen gehören die Knochen im Leib zusammengeschlagen!" Im „Dritten Reich" war der Künstler u. a. deshalb unerwünscht, weil er in Prag ein Plakat gegen die Bombardierung des spanischen Ortes Guernica (1937) entworfen hatte. Seine Bilder und er selbst erhielten die Qualifikation „entartet". 1938 emigrierte Kokoschka nach England. Dort wandte er sich mit seinem Prometheus gegen die Moderne. In der Schweiz, in der er heute lebt, malte der Künstler das Triptychon „Thermopylae" (1952/53), in dem er

1 R. Wehrli und W. Wartmann (mit einer Würdigung des Künstlers von Carl Georg Heise), Oskar Kokoschka. Kunsthaus Zürich 1966 (Katalog).

2 O. Kokoschka, Die Prometheus-Saga (Zu meinem Deckengemälde in London), in: Oskar Kokoschka. Schriften 1907–1955, hrsg. von Hans Maria Wingler (München 1956). Im folgenden zitiert: Schr.

mit der Konsequenz eines Gymnasiallehrers die Verteidigung des überlieferten abendländischen Menschenbildes gegen die zeitgenössische Barbarei übernimmt. Seine Ablehnung von Picasso ist bekannt: „Picasso, Picasso, olle Leit red'n von Picasso. Weil er olles nochmocht!" Auch die Surrealisten und die Abstrakten gehören zu seinen Gegnern: „Noch bleibt dem mechanischen Gehirn des Zukunftsroboters vorbehalten, die Physik des abstrakten Künstlers aus dem Produktionsprozeß auszuschalten. Warum sollte eine Maschine nicht imstande sein, diese obskuren Streifen, Kleckse und Farbtupfen ohne menschliches Zutun auf die Leinwand zu bringen, hinter welcher die Avantgarde einer antihumanistischen Bewegung die Summe der Geheimnisse unserer Zeit vermutet?" (Schr. 73)

Warum stellt man also die Bilder dieses letzten Abendländers oder ersten Europäers überhaupt aus? Man muß antworten: weil sie Qualität besitzen. Die Bilder von Oskar Kokoschka sind voller Geist und Leben.

Diese Feststellung ist für uns jüngere Zeitgenossen deprimierend. Demnach gibt es also einen Wertmaßstab, der gültiger ist als die Kategorie des Modernen: die geistige Qualität. Man kann diese Fragestellung ausweiten: Sind nicht vielleicht die Werke vieler alter Meister auch für uns noch bedeutsamer als die Frottagen von Herrn Müller und die Collagen von Herrn Maier? Womöglich hat die Tradition heute noch Wesentlicheres zu sagen als gewisse Parteigänger der Industriekultur oder Vertreter einer gängigen Pop-Art.

Einige dieser unzeitgemäßen Themen Kokoschkas wollen wir deshalb „zeitgemäß" betrachten.

„Symphonie der Verwesung": Das durchlässige Material

Ein besonders „unzeitgemäßes" Motiv bietet in den Bildern des Malers die Darstellung der Materialien. Erde, Tuch, Fleisch und Pflanze werden ausdrücklich charakterisiert. Die Oberfläche der Dinge ist porös und durchlässig. Die Stofflichkeit wird besonders erfahren. Zum Inbegriff der Kokoschka eigenen Materialerfahrung wurde das „Stilleben mit dem enthäuteten Hammel" (1910). „Der Einwand gegen das Bild ist nicht, daß es widrige Dinge darstellt: neben dem grausigen Kadaver die weiße Maus, den Grottenolm und den Geist einer Hyazinthe – nicht daß es ‚unästhetisch' ist, im Gegenteil. Rein künstlerisch genommen ist das Bild von seltener innerer Konsequenz und ‚Dichte' – ein tiefes inneres Zusammenstimmen der Gegenstände mit den Formen und Farben – unheimliche ‚Symphonie der Verwesung'. Sondern daß es jede Beziehung auf das Menschliche verloren hat und nur das ‚Schillernde' sucht. Das Versenken in das Bild führt in das Reich des Morbiden, und dies ist um so gefährlicher, als es mit Meisterschaft das Verführerische dieser Region ins Bild bringt, das Bezaubernde, den ‚tödlichen Duft'. Rembrandts geschlachtetes Schwein ist daneben gehalten ein ‚religiöses' Bild."[3] Ähnlich schreibt auch W. Haftmann: „Das Seherlebnis des toten Hammels holt im ausdeutenden ‚Nachklang' die anderen Requisiten dichterisch heran – den blassen Molch, den weißen Nager, das kranke Weiß der Hyazinthe. Daraus wird das Bild, das wie aus Schimmel besteht mit opalenen Tönen der Verwesung."[4] W. Hausenstein nennt Kokoschka deshalb den „Darsteller phosphoreszierender Dekomposition"[5].

Es ist dem Menschen eigen, das Dunkle früher als das Licht zu bemerken. Darum benannte man große künstlerische Bewegungen mit abwertenden Vokabeln wie gotisch, manieristisch oder barock. Später erst begriff man den Wert der Gestalt, die man an ihrem Schatten erkannt hatte. Auch im Stilleben Kokoschkas bemerkte man zunächst das phosphoreszierende Licht des verwesenden Hammels. Wie alle großen Werke des Meisters ist jedoch auch dieses Bild kontrapunktisch aufgebaut. Der Gegensatz von zwei verschiedenen Arten von Weiß bestimmt die Komposition: Links in der sich dunkel und un-

---

3 Hans Sedlmayr, Verlust der Mitte (Salzburg 1948) 251.

4 Werner Haftmann, Malerei im 20. Jahrhundert (München 1954) 201 f.

5 Wilhelm Hausenstein, Was bedeutet die moderne Kunst? (Leutstetten vor München 1949) 58.

gewiß ausdehnenden Tiefe das schillernde Weiß des Tieres, rechts im Mittelgrund das edle Weiß der in die Höhe aufsteigenden Blume. Das Licht der Verwesung und des Todes steht hier gegen das Leuchten des Lebens. Selbst der Molch wendet sich aufwärts zum Licht der Blüte, die wie ein Silbergestirn auf einem blauen Himmelsgrund strahlt.

Nach allem, was wir aus den Werken und Aufzeichnungen des Künstlers wissen, ist hier jedoch nicht der Materialismus zum Programm erhoben, sondern ansichtig gemacht. Verwesung und Zerfall – „Décadence" – ist ein Leitmotiv des fortschrittlichen Zeitalters. Dieser gehäutete Hammel und der Grund mit Molch und Maus sind wir selbst. Das Morbide der Industriekultur und ihrer Zivilisation erhält im „Stillleben mit dem gehäuteten Hammel" ihr Apotropaion, ihren Abwehrzauber: Hüte dich vor der allgemeinen Verwesung und steige mit der Blüte zum Leben auf! Diese Warnung kam zwar im Jahr 1910 noch früh genug, aber sie blieb unverstanden. Erst nach den Katastrophen der beiden letzten Kriege, in denen wir die Menschen nach Art dieses „Stillebens" behandelt sahen, bestätigte sich auch für den Blinden die Wahrheit von Kokoschkas Vision. „Von Demagogen wird der uralten Gemeinde der ewig Hungrigen ein Eintopf verheißen, in welchem die Masse sich selber zum Gericht wird und als unflätige Materie aufkocht. Das ist der Tag des letzten Gerichts – dies irae, dies illa!" (Schr. 395)

Die „Geister der Puppen": Zur Infrastruktur der Bildnisse

Etwas von dieser Situation, in der sich die Masse Mensch heute befindet, und von der „unflätigen Materie", von der sie sich abheben sollte, wird auch in Kokoschkas Darstellungen des Menschen sichtbar. Oskar Kokoschka ist wahrscheinlich der größte lebende Porträtmaler. Aber auch seine Menschenbilder sind nicht nur eindrucksvoll, sondern beängstigend. „Jeder in seiner Leidenschaft, nackt zum Erschrecken und alle eingetaucht in eine Farbigkeit höherer Ordnung, die sie zusammenbindet wie das Licht ein Ding und sein Spiegelbild in eine Kategorie erhöht, die etwas vom Realen und etwas vom Spiegelbild hat und dadurch von beiden mehr ..."[6] Der Porträtmaler ist ebenso „unzeitgemäß" wie der Maler des „gehäuteten Hammels". Schon daß ein Künstler in einer Zeit, in der die Kritiker maßgeblich feststellen, daß aus dem Gegenständlichen nur mehr schwache Impulse kommen (W. Haftmann), immer noch bei einer geradezu traditionellen Darstellung der menschlichen Gestalt bleibt, ist unmodern. Aber seine Bildnisse waren schon 1910 unzeitgemäß. Das können wir aus den Beschreibungen seiner Porträts im 1. Jahrgang der Expressionistenzeitschrift „Sturm" entnehmen. Dort heißt es zum Porträt „Frau Hirsch" (1908): „... eine unglückliche Frau, bleich, nervious, abgehärmt, mit dämonischen Kuhaugen von depressiver Geschlitztheit", und bei einem weiteren Bildnis: „Auch Karl Kraus schaut mich an: er sitzt ruhig und gefährlich, mit schmaler intellektueller Hand und spitzem Mündchen und unglaublichen Aquamarinaugen, ... um sein Haupt tanzen blitzgelbe Tulpen." Oder: „Man sieht ... Signor Verona, einen Cabaret-Typus, degeneriert, embryonesk, mit einem Kopf von der Form eines umgekehrten Pyramidenstumpfes."

Kokoschka sieht also den Menschen von innen her, psychologisierend. Der Blick ist intensiv und stechend. Die Hände erscheinen ungelenk. Der Kopf wirkt kantig. Bilder von Vincent van Gogh stehen am Beginn dieses Aufbaus der menschlichen Figur, und die Mahnungen von Sigmund Freud sind in ihnen verarbeitet. Das Eigentliche aber gibt der Künstler selbst: Architektur und Gehalt. „Vater Hirsch" (1909) wirkt als knorrige Gestalt vor einem blau-grünen Hintergrund. Aber man merkt schon in diesem ersten Porträt die Betonung von Gesicht und Händen. Kopf und Gebärde – die Ausdrucksträger der Gestalt – werden sich in vielen späteren Porträts vom Grunde des Bildes abheben. „Ist mein Gesicht nicht so: ich ziehe aus der Welt absichtslos etwas als Ding

[6] Brief des Malers an H. Tietze über das Porträt „Die Freunde" (Katalog 28).

empor. Dann aber werde ich nichts mehr sein, als eine, Ihre Einbildung" (Schr. 341). Durch dieses „Hervorziehen" einzelner Ausdrucksträger erhält das Bild einen intensiven Rhythmus.

Das Visionäre kommt weiterhin durch die Lichtführung zum Ausdruck. Die Gestalten werden nicht mehr von außen her beleuchtet, so daß ihre Plastizität sich verstärkt, sondern von innen. Dieser Charakterzug wird zuerst in dem Porträt des Architekten Adolf Loos (1909) erkennbar. Der Maler graviert Linien in die Farbe ein, so daß die Leinwand des Bildgrundes aufleuchtet. Im Porträt des „Dr. Forell" (1912) wird der Bildgrund zu einem Energiefeld von „Röntgenstrahlen", die sich der Gestalt bemächtigen.

Von eigener Art sind die „perlmutterfarbenen" Bilder dieser Zeit. Die Farben sind rosa, hellgrau und hellblau. Zugleich überzieht ein Netzwerk von unregelmäßigen Strichen die Gestalten. Von den Porträts dieser Art wäre das Doppelbildnis mit Alma Mahler (1912) zu erwähnen. Die Menschen erscheinen ganz eingesponnen in die Silberfäden einer zarten Farbigkeit.

Später, zur Zeit der „Windsbraut" (1913–15) und des „Irrenden Ritters" (1915), wird die Farbe pastos aufgetragen. Barock und von besonderer Bewegtheit bauen die teigigen Farbzüge Gesicht und Figur. Die Porträts sind hier in besonderer Weise opak. Diese Undurchsichtigkeit überträgt sich auch auf die Figuren. Der Mensch erscheint vergleichsweise unentschieden und undeutbar. Im „Irrenden Ritter" liegt ein junger Mann in einer Rüstung auf dem Rücken und schaut notvoll zum Himmel. „Die Trostlosigkeit des Schlachtfeldes, das Ausgeliefertsein des Verwundeten an den unbarmherzigen Feind wird hier als Vision vorweggenommen", so belehrt uns der Katalog im Anschluß an Hans Maria Wingler. Es ist aber nicht das Schlachtfeld Galiziens, das Kokoschka hier visionär schildert; denn über dem Ritter beobachten wir eine Sirene, das uralte Symbol der erotischen Dämonie, und rechts erhebt sich eine nackte Frau. An der Front sind Bild und Wirklichkeit dieser Art kaum zu vermuten. Ein anderer „Kriegsschauplatz" hielt damals den irrenden Ritter fest: Der Kampfplatz der Seele und die Ausweglosigkeit seiner erotischen Beziehungen zu Beginn des Krieges. Hatte sich doch der Maler einer Frau wegen – wie er selber berichtet – freiwillig zum Militär gemeldet.

Nach dem Krieg bricht mit dem Bild „Die Macht der Musik" (1919) eine neue Farbigkeit auf, die das Linienwerk zurücktreten läßt. Die Gestalt wird aus der Farbe entwickelt. Die Farbe aber wird rein und flächig aufgetragen. Dazu werden starke Akzente nebeneinander gesetzt: Rot und Gelb, Rot und Blau, Blau und Weiß. Im „Selbstbildnis mit gekreuzten Armen" (1923) und im Doppelporträt „Carl Georg Heise und Hans Marde rsteig" (1919) findet das Selbstbewußtsein und die Lebensbejahung eigenen Ausdruck. Es ist die Dresdner Zeit und die Zeit der Puppe, einer Frauenfigur, die der Maler sich als Modell hat verfertigen lassen und die ihm mancherlei übles Gerede eingetragen hat. Als „Frau in Blau" wird die Puppe wohl selbst zum „Porträt". Auch durch diese Affäre war der Künstler mit der offiziellen Gesellschaft in Konflikt geraten.

In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg wird die Farbe der Bildnisse wieder durchlässiger und die Gestalt visionärer. Der Maler setzt an die Stelle der intensiven Flächen helle durchlichtete Farben. Die Farbsubstanz wird vom Licht zerfasert.

Das Ende dieser Reihe bildet das Porträt des Alt-Bundeskanzlers „Konrad Adenauer" (1966), das wir in Zürich bewundern konnten. Die Gestalt steht vor einem fahrig-flächigen Grund. Dieser Grund ist leer. Der Körper selbst erscheint ebenfalls flächig. Das Tuch des Anzugs hängt schlaff herunter. Dagegen wirken Hände und Kopf sehr plastisch. Beide sind ein wenig zu groß für die Gestalt. Der Blick dieses übergroß modellierten oder geschnitzten Kopfes ist fest, fast unbeweglich und starr wie der einer Figur. Einen solchen Gegensatz von übergroßen plastischen Köpfen und Händen und einer flächigen, hängenden Kleidung finden wir bei einer bestimmten Art von Spielfiguren in Kindertheatern. Es sind Puppen, die man mit der Hand führen kann. Konrad Adenauer ist also für Oskar Kokoschka wie eine Figur, die, von

fremder Hand geführt, vor einem leeren Hintergrund standhält.

In den Porträts des Malers beansprucht die attributive Hintergrundsymbolik Aufmerksamkeit. Zu einem Teil mögen diese Attribute hinter den Gestalten milieubedingte Motive darstellen: eine Landschaft oder die Einrichtung eines Zimmers, die Staffelei des Künstlers oder die Blume der Frau. Aber in vielen Fällen deuten sie den Dargestellten. So sind die weißen Liniengefüge im Grund des Porträts „Dr. Forell" als Wolken und Berge zu erkennen, erhalten aber den Charakter einer Lichtsymbolik der Natur selbst. Bedeutsam erscheint hinter dem „Botschafter Ivan Maisky" (1943) die Silhouette einer Figur, die auf einen Globus hinweist. Grazil wirkt die rote Strichzeichnung des Windspiels auf dem gelben Grund im Porträt „Kathleen Countess of Drogheda" (1946). „Galatea" (1953) sitzt vor dem Meer, an dessen Strand Segel und Rahen – Boote vor dem Wind – zu einer Fahrt in eine ungewisse Ferne einladen.

Das Leitmotiv dieser attributiven Hintergrundsymbolik aber sind jene Hände, die ohne erkennbare Gestalt aus dem Grund erscheinen und ein Kind halten: „Kind mit den Händen der Eltern" (1909). Hier werden die Elternhände zum Inbegriff des tragenden Bildgrundes. Vielleicht kann man für die Deutung dieses Grundes im Menschenbild Oskar Kokoschkas an einen Text erinnern, der die Bildwerdung mit theologischen Begriffen umschreibt: „Schrankenlos lebt das Bewußtsein und in die Dinge aufgegangen, wie eingewirkt in die Gesichte ... Es gibt keinen Platz des Todes mehr, weil sich die Gesichte wohl auflösen und zerstreuen, doch nur, um sich in anderer Weise wieder zu sammeln. Denn achten wir mit der vollkommenen Aufmerksamkeit auf solche Rede von Innen und streiften wir durch die Schatten der Worte bis zu ihrem Quell heran, ‚da ist das Wort nun Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt', und entreißt der innere Quell bald heftiger, als schwächlich sich den Worten, worin er wie ein Zauber lebt, ‚mir geschah nach dem Worte'." (Schr. 338 f.)

Hier beschreibt Kokoschka die Beziehungen zwischen dem Wort und seiner Fleischwerdung, zwischen den Gedanken und ihrer Bildwerdung, den Vorgang der geistigen Empfängnis und Erkenntnis der Formen: Intuition und Inspiration. Durch das Bild wird das Leben dem Wesenlosen entrissen und in einem allgemein zugänglichen Bewußtsein aufgehoben. Das Unerfahrene wird anschaubar. Die Seele des Menschen erhält Gestalt.

Für diese nahezu biblische Lehre von der Inspiration und der Bildwerdung geistiger Vorgänge bleibt im Zeitalter des Rationalismus, der Automaten und der Abstraktion wenig Raum. „... und einmal erst von der Dogmatik des religiösen Glaubens befreit, womit der Vaterkomplex für die Vernunft abreagiert schien, da mußte der Freidenker aus der Abdankung als Ebenbild eines schöpferischen Demiurgen wohl oder übel auch die logische Konsequenz ziehen, und, mit einiger Überraschung zwar, die Verdinglichung und Entmenschlichung des Menschensohnes hinnehmen." (Schr. 381) Oskar Kokoschka kämpft also in seinen Bildnissen gegen Tendenzen, „welche für die visuelle Anschauung die mathematische Relation setzen" (Schr. 380), d. h. er ist völlig unzeitgemäß. Inzwischen hat der englische Maler Francis Bacon die Infrastruktur seiner Bildnisse bis ins Geisterhafte abgewandelt. Sonst aber ist der Mensch in der modernen Kunst nur mehr „Wasserzeichen" eines unerfahrbaren Grundes.

„Auf der eigenen Petarde": Unzeitgemäße Mythen

Diese Auffassung vom Menschen und vom künstlerischen Schaffen gibt Kokoschka auch ein besonderes Verhältnis zu einer in der Gegenwart umstrittenen Wirklichkeit, nämlich zum Mythos. Die Diskussion um diesen Begriff vollzieht sich heute unter ungünstigen Vorzeichen, weil man von „Fabelei" bis „Bildoffenbarung" die gegensätzlichsten Inhalte mit diesem Wort verbindet. Kokoschka setzt sich für die Tradition ein. Er kämpft darum auch für eine positive Auffassung des Mythos. Er malt ohne Rücksicht auf das, „was die Leute sagen", seine

„Prometheus-Saga". In seinem Kommentar sagt er frei heraus, warum für ihn der Mythos unzerstörbar ist: „In Prometheus erkenne der Mensch sich selber, der Gefahr läuft, die Gesetze zu überschreiten, die ihm die eigene Natur gegeben hat." „Darum ist auch mein Bild vom Prometheus nicht wie andere künstlerische Individualleistungen zu verstehen, anonym hat zu dessen Gelingen dem Maler ja die Menschheit verholfen, die sich heute anschickt, Ost und West gemeinsam, die Reise zum Mond auf der eigenen Petarde anzutreten." Diese „Gesellschaftsreise auf den Mond muß damit enden, daß die Menschheit auf der eigenen Petarde (= Knallkapsel) in die Luft geht" (Schr. 417, 418 f., 385). Die Absichten Kokoschkas beim Malen des Bildes sind also hinlänglich klar.

Die „Prometheus-Saga" selbst ist ein Triptychon, das in der mittleren Tafel seinen Anfang und seinen Höhepunkt besitzt. Eine barocke Raumdiagonale zerreißt dort das Bildfeld in wesensverschiedene Teile: Links erhebt sich ein Hang, auf dem man einen Altar umstürzt und einen Mann erschlägt. Rechts öffnet sich der Himmel mit seinen Reitern. Links erkennt man weiterhin Noah und Vergil, geistige Väter der alten Menschheit. Unten schleppt Aeneas seinen Vater Anchises vom Ort der Verwüstung hinweg. Auf halbem Hang wendet sich Apollo mit der Leier von der Untat ab. Er schaut die apokalyptischen Reiter an, die von rechts zu einem Jüngsten Gericht heranstürmen. Das Verbrechen der Überheblichkeit, der Sturz des Altars und der Mord sind also deutlich gegeben. Seine Folgen zeigt die rechte Tafel.

Dort liegt der Mensch – Prometheus – an einen Felsen geschmiedet. In Untersicht gemalt, schaut man auf seine Geschlechtsteile. Ein Adler hackt an seiner Leber. Krone, Waage, Richtbeil und Ketten, die Attribute der Tyrannis, sind erkennbar. Unten hockt eine Eule. Die Insignien und die entblößte Scham zeigen, daß auch im Bild der Strafe nicht allein ein Motiv vergangener Literatur gemeint ist.

Auf dem linken Flügel sehen wir die Gnade der Götter: die sich regenerierende Natur. Persephone steigt als Frühlingsbotin mit einer Sichel aus dem Abgrund auf. Daneben segnet Demeter die Welt und schenkt ihr neue Fruchtbarkeit. Hades, aus dessen Armen Persephone aufsteigt, ist unverkennbar der Maler selbst. Hier wird der Künstler zum Hintergrundsymbol. Der Maler inauguriert das Leben. Vieldeutig aber wird in diesem Motiv die Beziehung zwischen Mann und Frau. Man wird geradezu an den „Descensus ad inferos" der alten Kunst erinnert, in dem Christus Adam und Eva dem Abgrund entreißt. Nach Kokoschka schafft nicht der Mann, der die Frau hält, neues Leben, sondern der sie losläßt.

Leider war dieses Triptychon der „Prometheus-Saga" ebenso wie das Dreitafelbild der „Schlacht bei den Thermopylen" (1954) auf der Züricher Ausstellung nicht zu sehen. Dafür bot die „Pentesilea" (1954 begonnen, unvollendet) guten Ersatz. Sie scheint das Thema der linken Tafel der Prometheus-Saga wieder aufzunehmen. Ein Mann – Achilleus oder die Gestalt des Künstlers – hebt eine Frau – Pentesilea, die Königin der Amazonen, – hoch über eine Menschenmenge. Der Blick der Amazone wirkt goyesk. Er vereinigt den der Königin Maria Luise im Münchener Bild des spanischen Malers mit dem der Gräfin Chinchon: Pentesilea ist Maya und Heilige zugleich.

Nach dem Mythos hat Pentesilea den griechischen Helden zunächst besiegt, wurde aber schließlich von Achilleus getötet. Bei Kokoschka erhebt der Held die überwundene Pentesilea als Inbegriff des Lebens über die tobende Masse Mensch: Allos – makar, anders – glücklich.

Mit diesem Wortpaar und Bild sind wir bei dem Leitmotiv von Kokoschkas Kunst, dem Kampf zwischen Mann und Frau und dem unendlichen Spiel der Gegensätze.

Allos – Makar: Das unendliche Spiel der Gegensätze

In einem Gedicht in Dialogform von 1913 sprechen zwei Gestalten miteinander: Allos und Makar. Diese griechischen Worte sind ein Anagramm für Al-ma und Os-kar. Wie Mann und Frau sich austauschen und miteinander ver-

binden, so auch die geheimnisvollen Griechen Allos und Makar, Anders und Glücklich. „Einen Traum hab ich bedeutet, wer den Spiegel meiner dreht: Neigung einfach nach sich selber schreit!“ [7] Dieser Traum des Daseins wird zum tragischen Konflikt; denn wenn der Mensch glücklich ist, sucht er das Andere. Und wenn das Andere fremd wie eine Untiefe ihn bedrängt, steigt die Sehnsucht nach dem Glück in ihm auf: Anders glücklich.

Dieses unendliche Spiel der Gegensätze, das in der Begegnung des Künstlers mit Alma Mahler zum Schicksal wurde, durchzieht auch sein Werk. Eine erste harmonische Lösung findet sich im Bild „Spielende Kinder“ (1909). Dort ruhen ein Bub und ein Mädchen auf dem Grund des Bildes wie in einem Schoß. Sie trägt ein rotes Kleidchen, er eine blaue Jacke. Sie krabbelt nach vorn. Er hält sie zurück. Sie ist in unbestimmter Bewegung. Er erscheint ruhig und bestimmend. Kinder beim Spiel, ein Gleichnis des menschlichen Daseins.

Aufgewühlter erscheint die Spannungseinheit Allos-Makar im Bild der „Windsbraut“ (1913–1915). Ein Liebespaar ruht in einer Art Wolkenboot. Sie – nach innen geneigt – schläft ruhig. Er, hellwach, schaut sorgenvoll zum Himmel. Auf blauem Weltgrund liegt ihr heller Körper. Fahlrot hebt sich sein Obergewand vom Aktbild der Schlafenden ab. Mann und Frau und die Landschaft – Himmel und Erde – werden von einer Bewegung durchflutet. Es ist das uralte Bild des Hieros Gamos, der kosmischen Hochzeit.

Auch in der Dresdener Zeit wird dieses Motiv „Anders-glücklich“ in dem Bild „Die Macht der Musik“ (1919) zum zentralen Thema der Malerei. Dort steht links eine Frau im grünen Gewand, fast noch ein Mädchen. Ihre Rechte hebt eine Posaune, die Linke hält eine Blume. Rechts auf dem Bild beugt sich ein Mann – fast noch ein Knabe – mit erhobenen Armen bildauswärts. Sein Gewand ist rot. Er scheint erschreckt und voll Angst. Sie dagegen wirkt sicher und selbstbewußt. Ein älterer Titel des Werkes hieß „Die Schwachheit und die Stärke“. Hier gehört der Mann zum schwachen Geschlecht. Musik ist auf diesem Bild Macht, Tapferkeit und Tugend. Mit dem liedlosen Mann flieht auch das dunkle Tier im Grund, Feigheit und Laster: durch die Musik – also anders – ist auch hier der Mensch glücklich.

Eine politische Variation der Thematik bringt die „Loreley“ (1942). Im Vordergrund reitet eine große rotgewandete Frau mit Krone, die Königin Viktoria von England, auf einem Fisch. Im Hintergrund sinkt, von einem deutschen U-Boot torpediert, ein englischer Dampfer. Neben der Königin geht im Fischrachen oder Rettungsring ein englischer Matrose in Blau wie der Prophet Jonas unter. Die rote Frau scheint mit der Linken dem sinkenden Matrosen zu allem Überfluß noch auf die Mütze zu schlagen. Man hat den Eindruck, Viktoria – Königin von England – stopft als Loreley („Ich weiß nicht, was soll es bedeuten“) ihre eigenen Matrosen in den Abgrund.

In der Reihe der politischen Bilder „Das Rote Ei“ (1940/41) und „Wofür wir kämpfen“ (1943) wirkt dieses Werk des Künstlers geschlossener und überzeugender, weil es nicht allein eine politische Satire, sondern auch eine Variation des Themas Frau und Mann, Stärke und Schwachheit darstellt. Das Bild kritisiert nicht nur den Seekrieg, sondern wird zum Gleichnis des Lebens. Allerdings war es wenig zeitgemäß und nicht ganz ungefährlich für einen Deutschen, 1942 in England solche Bilder zu malen.

Das Thema „Anders-glücklich“ – das Bild der Gegensätze – wird noch in einem biblischen Motiv vom Jahr 1966 variiert: „Saul und David“. Links im Vordergrund des Gemäldes sitzt breit König Saul, rechts im Mittelgrund steht David. Saul, mit Helm und Lanze, ist rot gewandet. David mit goldener Harfe von weißrosa Inkarnat erscheint nackt. Der Alte hat die Rechte am Kinn und schaut brutal, fast wie der Automobilist des Toulouse-Lautrec. Der junge Sänger sieht vertrauensvoll ins Weite. Er ist dem „Apoll“ der Mitteltafel von „Thermopylae“ und der „Prometheus-Saga“ verwandt.

---

7 Schr. 131. Vgl. auch die Abb. „Allos makar“: Mann und Weib töten die Schlange (Lithographie) zur S. 113 im selben Band. – Wahrscheinlich ist auch das Bild „Zwei Mädchen“ (1955–64) von hierher zu interpretieren.

Saul und David schauen auf dieselbe Wirklichkeit. Saul sucht sich ihrer zu bemächtigen. David aber schaut, um zu verehren. Affe und Pfau – Ekel und Ewigkeit – sind die Hintergrundsymbole für die beiden Fürsten.

Auch in diesen beiden biblischen Gestalten werden Grundkräfte der Gegenwart erkennbar: Die brutale Macht ist bewaffnet und sucht sich der Welt zu bemächtigen. König Saul wird zum Inbegriff von Terror, blinder Technik und Gewalttat. Daneben David nackt, wehrlos und verletzbar, der Mensch der Musen und der Engelchöre. Verehrung und Gesang – die Ehrfurcht vor dem Dasein – sind sein Anteil. Dieses unzeitgemäße Motiv der Bibel, Saul und David, erhebt der Künstler zum Leitbild unserer Gegenwart, an dem sich die Geister scheiden. Wird Saul herrschen, der Geist des Zugriffs und der Gewalt, oder David, der Inbegriff der Ehrfurcht und des Gesanges? Es ist, als wollte uns Oskar Kokoschka noch ein letztes Mal warnen: Allos makar – anders werdet ihr glücklich sein, nicht durch Übermacht, sondern durch Ehrfurcht.

Es ist ein gewaltiger Eindruck, den die Züricher Ausstellung der Werke Oskar Kokoschkas vermittelt. Nicht alle Bilder, die hier erwähnt wurden, konnte man in Zürich sehen. Andere, die hier nicht besprochen werden konnten, durfte man dafür bewundern. Dazu gehören vor allem die Landschaften, die von „Dent du Midi" (1909) bis zur „Tower Bridge, London" (1963) reichlich vertreten waren. Ein einzigartiges „theatrum mundi" – die Weltschau der großen Städte – breitet sich vor uns aus. Himmel und Erde, Licht und Farbe wiederholen dort auf ihre Weise das unendliche Spiel der Gegensätze, den Hieros Gamos, die heilige Hochzeit. Die Natur wird beseelt erfahren und die Landschaft mythisch gesehen. Was aber widerspricht unserem technischen Zeitalter mehr als der Glaube an eine beseelte Welt und eine mythische Natur? Diesen unzeitgemäßen Maler scheint eine große Liebeskraft zu befähigen, die Welt zu verwandeln. Für uns aber gilt sein Wort: „Eros ist zu blaß geworden, was immer von seiten der Wissenschaft ausgedacht wird, um der Liebe neuen Zauber aufzuschminken, nachdem sie ihre Wunder verloren hat und zum bloßen physischen Akt der Fortpflanzung der Art geworden ist. Liebe ist es nicht mehr; wäre Liebe jemals davor zurückgeschreckt, in der Brautnacht noch den Tod zu umarmen! Charitas geht rund um die Ewigkeit herum, und ist diese selbst zu Ende gekommen, dann erst hat Charitas sich ganz verschwendet und aufgegeben." [8]

Herbert Schade SJ

Die rechtliche Stellung der Ausländer in der Bundesrepublik

Niemals in friedlichen Zeiten sind so viele Ausländer in Deutschland gewesen wie in der Gegenwart. Neben den 1,2 Millionen Gastarbeitern gibt es zahlreiche Studenten, Praktikanten in Industrie und Wirtschaft, Grenzgänger und Touristen, die aus der weiten Welt zu uns gekommen sind. Bisweilen hat man bereits mit Besorgnis gefragt, ob die Ausländer, insbesondere die Gastarbeiter, eine Gefahr für die Bundesrepublik darstellen. Selbstverständlich dürfen bei Erfüllung der berechtigten Wünsche der Wirtschaft die Gesichtspunkte der Sicherheit und Ordnung nicht außer acht gelassen werden. Aber die Ausländer-Kriminalität ist keineswegs so hoch, daß sie zu Besorgnissen Anlaß geben könnte. Bei den ausländischen Gastarbeitern ist natürlich zu berücksichtigen, daß es sich überwiegend um Männer handelt, die den Jahrgängen menschlicher Vitalität von 20 bis 35 Jahren angehören. In einem Lebensalter, in dem die Gesamtaktivität am stärksten ist, neigt der Mensch natürlich auch am intensivsten zur Kriminalität. Vergleicht man aber die Gastarbeiter mit einer entsprechenden Gruppe deutscher männlicher Bevölkerung, so ist ihre Kriminalität nicht besonders hoch. Berücksichtigen muß man auch, daß die Menschen aus südlichen Ländern kommen, in denen andere Sitten und Lebensgewohnheiten herrschen, einem anderen Volke ange-

8 Oskar Kokoschka, Spur im Treibsand. Geschichten (Zürich 1956) 99.

hören, das stärker zur Spontaneität, zu Eifersucht, Jähzorn neigt und in leichter entflammender Leidenschaft schneller zur Gewalt übergeht. Die Art der Kriminalität ist also eine andere als bei der vergleichbaren deutschen Bevölkerung.

Im übrigen darf man darauf hinweisen, daß der Anteil der 1,2 Millionen Ausländer an der beschäftigten Bevölkerung in der Bundesrepublik im Durchschnitt nur 4,5 % beträgt, also einen Anteil ausmacht, der in anderen westeuropäischen Industrieländern erheblich höher ist. Belgien hat beispielsweise eine Ausländerquote von 6 %, Frankreich von 8 %, Luxemburg und die Schweiz sogar von 30 %. Allerdings ist die Ausländerquote bei uns nicht einheitlich verteilt, sie ist am geringsten in Niedersachsen / Bremen (3 %) und Nordbayern (3 %) und steigt in Baden-Württemberg auf 10 %. Die stärksten Ausländerquoten weisen die Arbeitsamtsbezirke Ludwigsburg, Stuttgart, Göppingen, Konstanz und Lörrach auf.

Wenn Ausländer in der Bundesrepublik Straftaten begehen, wird oft die Frage gestellt, warum nicht gleich die Ausweisung aus dem Bundesgebiet angeordnet werde. Das Strafgesetz gibt aber keine Möglichkeit für den Strafrichter, Ausländer auszuweisen. In der Bundesrepublik existiert seit dem 1. 10. 65 das neue Ausländergesetz, das nur der Verwaltungsbehörde das Recht einräumt, einen unliebsam aufgefallenen Ausländer auszuweisen. Das Ausländergesetz, das vom Bundestag am 12. 2. 1965 verabschiedet worden ist und das eine alte Polizeiverordnung abgelöst hat, ist bewußt und betont weltoffen, großzügig und liberal gestaltet. Es verwirklicht ein modernes, den heutigen staatsrechtlichen und politischen Verhältnissen angepaßtes Ausländerrecht und berücksichtigt die Tatsache, daß sich heute der Ausländer bei uns nicht nur kurze Zeit, sondern für länger aufhält. Eine starke Gruppe bilden bereits die Ausländer, die während des 2. Weltkriegs aus dem Osten Europas zu uns kamen und hier eine neue Heimat suchten. Die vielen Fremdarbeiter sind für die wirtschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik unentbehrlich, sie nehmen vollberechtigt an den sozialen Leistungen teil und genießen die wesentlichen Grundrechte des Grundgesetzes. Auf dem Gebiet des Aufenthalts- und Niederlassungsrechts hat sich eine liberale Praxis entwickelt, die durch das Gesetz verankert worden ist. Ausländerbehörden sind Behörden der inneren Verwaltung auf der Kreisebene. Aufgabe der Ausländerpolizei ist es, bei Erfüllung aller berechtigten Wünsche der Wirtschaft die Gesichtspunkte der Sicherheit und Ordnung zur Geltung zu bringen.

Die meisten Ausländer halten sich hier auf Grund der Abkommen auf, die mit Italien, Spanien, Griechenland und mit der Türkei getroffen sind. Diese Vereinbarungen lauten in den Grundzügen gleich. Die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt ist aber noch nicht abgeschlossen. Als Mitglied der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft mußte die Bundesrepublik durch die Verträge von Rom bestimmte Bindungen eingehen, die sich auf die Arbeitspolitik beziehen. So sieht Art. 48 der Römischen Verträge vor, daß bis zum Ende einer Übergangszeit innerhalb der Europäischen Gemeinschaft die Freizügigkeit der Arbeitnehmer herzustellen ist. Die ersten Maßnahmen zur Herstellung dieser Gemeinschaft sind bereits in Kraft getreten.

Außerdem sind die Regierungen der Mitgliedstaaten von Richtlinien in Kenntnis gesetzt worden, die der Rat der EWG beschlossen hat und die sich mit der Praxis der Aufnahme der Beschäftigung und des Aufenthalts der Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen befassen. So können Angehörige der Mitgliedstaaten in das Bundesgebiet einreisen, wenn sie nur im Besitz eines amtlichen Personalausweises sind. Für italienische Gastarbeiter gibt es schon zwei Wege, im Bundesgebiet eine Arbeit aufzunehmen: auf Grund der deutsch-italienischen Vereinbarung von 1955 und auf Grund der Verträge von Rom.

Neben dem Ausländergesetz sind immer die Vorschriften der Sozial-Charta zu beachten, durch welche die Sozialpolitik der angeschlossenen europäischen Staaten auf eine gemeinsame Grundlage gestellt wurde. Dazu gehört z. B. der besondere Schutz von Kindern und Jugendlichen vor körperlichen und sittlichen

Gefahren, der Mutterschutz für alle Arbeitnehmerinnen, das Recht jedermanns auf Fürsorge, wenn ihm keine ausreichenden Mittel zur Verfügung stehen. Auch der Familienschutz ist in die Sozial-Charta einbezogen: Die Familie als Grundeinheit der Gesellschaft hat das Recht auf angemessenen sozialen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schutz, der ihre volle Entfaltung zu sichern vermag.

Unter Berücksichtigung dieser Grundsätze sind die Vorschriften des Ausländergesetzes auszulegen. Ein Ausländer kann ausgewiesen werden, wenn er beispielsweise die freiheitliche demokratische Grundordnung oder die Sicherheit der Bundesrepublik gefährdet, wenn er wegen eines Verbrechens oder Vergehens verurteilt ist oder wenn gegen ihn eine mit Freiheitsentziehung verbundene Maßregel der Sicherung und Besserung, Unterbringung in einer Arbeitseinrichtung oder Heil- oder Pflegeanstalt angeordnet oder Fürsorgeerziehung im Heim durchgeführt wird. Ein griechischer Staatsangehöriger, der mit einer Deutschen verheiratet war und ein in Deutschland geborenes Kind hat, sollte ausgewiesen werden, weil er wegen eines Verkehrsunfalls (fahrlässige Tötung eines Kindes) zu drei Monaten Gefängnis und ferner wegen versuchten Betrugs zu fünf Monaten Gefängnis verurteilt war. Er stand unter Bewährungsaufsicht, hatte aber auch in Belgien Straftaten begangen. Das Oberverwaltungsgericht Münster erklärte das Aufenthaltsverbot nicht für berechtigt, weil es gegen die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten und auch gegen Art. 6 des Grundgesetzes (Schutz von Ehe und Familie) verstoße. Das Oberverwaltungsgericht führte aus: „Das bedeutet nicht nur, daß die öffentliche Gewalt die zur Sicherung der Familie in ihrem sittlichen und kulturellen Gehalt erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen hat, sondern auch, daß vor Erlaß eines Aufenthaltsverbots gegen einen Ausländer zu prüfen ist, welche Wirkungen sich durch die Vollziehung des Verbots für die Familie des Betroffenen ergeben." Die Familie würde durch das Aufenthaltsverbot schwerer getroffen als der Grieche selbst. Die Ehefrau mit dem Kind müßte allein in Deutschland verbleiben, und ihr Mann müßte versuchen, im Ausland eine neue Existenz zu gründen, was bei der gegenwärtigen Wirtschaftsstruktur Griechenlands recht zweifelhaft sein könnte. Bei Abwägung also der staatlichen Interessen, die dem Aufenthalt eines straffällig gewordenen Ausländers entgegenstehen, und der Interessen der Familie, die für ein Verbleiben in Deutschland sprechen, kam das Oberverwaltungsgericht zu dem Ergebnis, daß der Bestand der Familie hier in erster Linie zu berücksichtigen sei. Aufenthaltsverbot und damit die Ausweisung seien nur notwendig, wenn man weitere Verstöße des Ausländers gegen die staatlichen Gesetze ernstlich befürchten müsse und wenn sich diese vorbeugende Maßnahme deswegen nicht umgehen lasse. Wenn sich also der Grieche in Zukunft einwandfrei führt, darf er in Deutschland bleiben. Nur bei erneutem Verstoß gegen innerdeutsche Gesetze wird ein Aufenthaltsverbot in Betracht kommen.

Für Aufenthaltsverbote und Ausweisungen gelten also allgemeine Grundsätze. Vor allem muß der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit des Mittels gewahrt werden. Etwas anderes ist natürlich die „Auslieferung", die von einem fremden Staat verlangt wird und für die bestimmte Auslieferungsverträge gelten. Im übrigen kann ein Ausländer auch ausgewiesen werden, wenn er die öffentliche Gesundheit oder Sittlichkeit gefährdet. Das kann auch dann der Fall sein, wenn sein Verhalten nicht mit Strafe bedroht ist. Familienangehörige können nur dann ausgewiesen werden, wenn auch in ihrer Person die Ausweisungsgründe vorliegen.

Auf der anderen Seite kann nach § 8 des Ausländergesetzes Ausländern auch die Erlaubnis zum Daueraufenthalt erteilt werden, wenn sie sich mindestens 5 Jahre regelmäßig hier aufhalten und, wie es im Gesetz heißt, „sich in das wirtschaftliche und soziale Leben in der Bundesrepublik eingefügt haben". Sie müssen also eine wirtschaftliche Existenz besitzen, und ihre Lebensführung muß mit den rechtlichen und sozialen Ordnungen der Bundesrepublik im Einklang stehen.

Ausländer genießen die Grundrechte des Grundgesetzes. Auch eine politische Betätigung

ist möglich, wenn sie die öffentliche Sicherheit und Ordnung nicht stört und erheblichen Belangen der Bundesrepublik nicht entgegensteht. Eine Ordnungsverfügung, durch die einem Ausländer jegliche politische Tätigkeit untersagt würde, verstieße gegen das Grundrecht der freien Meinungsäußerung und wäre in dieser Allgemeinheit auch mit dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit des Mittels nicht zu vereinbaren. Das hat das Oberverwaltungsgericht Münster am 27. 7. 1965 entschieden. Ein Recht auf uneingeschränkte politische Betätigung besteht also für den Ausländer nicht, ebenso wie seine Versammlungs- und Vereinsfreiheit, seine freie Berufswahl und Freizügigkeit bestimmten Grenzen unterworfen sind. Vor allem dürfen die Beziehungen der Bundesrepublik zu anderen Staaten nicht belastet werden.

Eine Ausweisung oder Abschiebung von Gastarbeitern kommt auch dann in Frage, wenn sie den Arbeitsvertrag gebrochen haben und sich nicht an die Vereinbarungen halten. Die Aufenthaltserlaubnis wird bisweilen mit Bedingungen und Auflagen versehen, um der Neigung fremder Arbeiter zum dauernden Wechsel des Arbeitsplatzes entgegenzuwirken. Es gibt bekanntlich Gastarbeiter, die nur kurze Zeit in Erwerbstätigkeit bleiben wollen, um dann möglichst schnell einen freien Beruf ergreifen zu können. Das würde als ein Mißbrauch des Gastrechts angesehen werden müssen.

So hat also die Ausländerpolizei bei Wahrung der Interessen der Wirtschaft und auch unter Berücksichtigung der persönlichen und familiären Interessen des Ausländers die öffentlichen Gesichtspunkte der Sicherheit und Ordnung zu beachten. Die Maßnahmen polizeilicher Art sind stets von gesellschaftlicher Bedeutung. Ausländerpolizeibehörden haben vor jeder Entscheidung Erwägungen politischer, arbeitspolitischer, wirtschaftlicher und sonstiger Art anzustellen, immer im Blick auf die größeren Zusammenhänge. Das Paß- und Aufenthaltsrecht der Zukunft wird wahrscheinlich in immer stärkerem Maße liberalisiert werden. Es ist damit zu rechnen, daß namentlich die Angehörigen der EWG-Staaten die Stellung erhalten werden, die den eigenen Staatsangehörigen zusteht. Darin offenbart sich die fortschreitende europäische Verschmelzung. Den Gefahren und Störungen der Liberalisierung entgegenzutreten ist Aufgabe einer im Bundesgebiet einheitlich gesteuerten Ausländerpolizei.

Die menschlichen Probleme, die sich aus der Zusammenführung verschiedener Menschen und Rassen ergeben, sind natürlich mit Gesetz und Polizei noch nicht gelöst. Hier bedarf es der verständnisvollen Hilfe weiter Kreise, namentlich der Wohlfahrtspflege, wenn das Zusammenleben der Menschen sich fruchtbar, nutzbringend und friedlich entwickeln soll.

Walter Becker

BESPRECHUNGEN

Geschichte

Die altorientalischen Reiche. Hrsg. v. E. Cassin, J. Bottero, J. Vercoutter. I. Vom Paläolithikum bis zur Mitte des 2. Jahrtausends. II. Das Ende des 2. Jahrtausends. Frankfurt: Fischer 1965, 1966. 398, 374 S. (Fischer Weltgeschichte 2 u. 3) Brosch. je 4,80.

Dank der Ausgrabungen hat die Kenntnis der Geschichte des Vorderen Orients, der Entstehung der ersten Dorf- und Stadtkulturen in den letzten Jahrzehnten erstaunlich zugenommen. Die Anzahl der neuentdeckten Dokumente ist so groß, daß die Forschung mit der Auswertung kaum mehr mitkommt. Wenn auch noch Lücken bestehen und über manchen Jahrhunderten noch das Dunkel liegt, so zeichnet sich der Gang der Ereignisse doch in den großen Linien immer deutlicher ab. Es ist daher angebracht, wenn von Zeit zu Zeit Fachleute für weitere Kreise eine Darstellung des augenblicklichen Standes der Forschung geben, mag eine solche auch in vielem nur vorläufig sein.

Der erste Band beginnt mit der Vorgeschichte des Vorderen Orients und Ägyptens, berichtet dann die Entstehung der ersten Hochkulturen in Sumer und Ägypten, wo auch die ersten Schriften erfunden wurden. Auf die sumerischen Stadtstaaten folgt dann das altbabylonische Reich, dessen Geschichte bis zum Sturze der Dynastie Hammurabis und dem Einfall der Kassiten weitergeführt wird. Die Geschichte Ägyptens umfaßt das Alte Reich, die erste Zwischenzeit, das Mittlere Reich und dessen Zusammenbruch und den Einfall der Hyksos. Der zweite Band beginnt da, wo die bisherigen Reiche anfangen, um die Vorherrschaft über den ganzen Vorderen Orient zu kämpfen. Babylon besitzt unter der Herrschaft der Kassiten zwar immer noch großen kulturellen Einfluß, hat aber wenig politische Bedeutung. Assyrien steht in den Anfängen. Es bilden sich die Großreiche der Hethiter, Hurriter und Mitanni; das Neue Reich in Ägypten greift nach Syrien bis an den Euphrat. In diese Zeit fallen die Anfänge Israels, die minoische Hochkultur in Kreta und die mykenische Kultur in Griechenland.

Die Geschichte des Vorderen Orients ist für uns um so interessanter, als dort die ersten Städte entstehen und sich die ersten Hochkulturen entwickeln, die für das Abendland von so großer Bedeutung wurden. Auffallend ist, wie rasch auf einmal solche Kulturen aufblühen, wenn im günstigen Augenblick die Voraussetzungen gegeben sind, und wie sie noch rascher wieder zusammenbrechen. Das ist selbst in Ägypten der Fall, das doch in diesen Zeiten keine Bedrohung von außen zu fürchten hatte. Bemerkenswert ist auch die Schönheit und Vollendung mancher älterer Kunstwerke, deren Höhe später kaum je wieder erreicht und nie mehr übertroffen wurde. Die Darstellung ist naturgemäß etwas gedrängt, bleibt aber doch überall leicht verständlich. *A. Brunner SJ*

Seel, Otto: *Römertum und Latinität.* Stuttgart: Klett 1964. 618 S. Lw. 39,50.

Soll man sich in den drängenden Zukunftsaufgaben unserer Zeit mit Altertumsforschung beschäftigen? Wie der Einzelne zu humanistischen Werten stehen mag, er muß wissen, daß er so oder so von diesen vorgeformt und vielleicht auch geformt worden ist. So ist es berechtigt, unter den Kräften, die unsere Umwelt und uns selber gebildet haben, auch jene neu zu untersuchen, die Seel unter der Formel „Rom und die Latinität" zusammengefaßt hat.

Der Verf. leistet seine Arbeit in einer Weise, die den Ernst und die Mühe der forschenden Kleinarbeit verbindet mit dem Schwung kühner Vergleiche und Synthesen und der Eleganz farbiger Darstellung. Die sachbedingte Gelehrtenarbeit kommt nicht daher in einer schwerfälligen Fachsprache, sondern im gelösten Schritt gepflegter Wortkunst.

Selbst jener, dem das hier behandelte Thema vertraut ist, wird viele neue Anregungen finden. S. sieht die römische Welt als Gegensatzeinheit. Hart und herb – lieblich und anmutig; nüchtern zweckhaft – gläubig sendungsbewußt; prunklos hausbacken – barocker Pomp; rational gefühlsarm – lyrischer Idealismus; von Brauch und Herkommen geprägt – dem Vorteil des Augenblicks verfallen; brutale Macht – maßvolle Menschlichkeit; ein abstoßender Raubstaat – und in seinen politischen und humanitären Ideen geschichts- und zukunftsmächtig wie kein zweites Gemeinwesen; bäurische Schü-

ler der Griechen – und schöpferische Kulturmacht über Jahrhunderte hinweg.

Seel faßt diese Gegensätze unter die Formel „Römertum und Latinität". Ihren Höhepunkt gewinnt die Antithetik in den Kapiteln Macht und Menschlichkeit, Pathos und Nüchternheit, Herrschaft und Dienst. Am schwersten ist diese Antithetik auf religiösem und ethischem Gebiet zu verstehen. Herder, dem Ankläger des Römertums, könnte man Augustin zur Seite stellen. Seine Bilanz von Gutem und Bösem in diesem Volk ist weit weniger schmeichelhaft als diejenige Seels.

G. F. Klenk SJ

SEEL, Otto: *Weltdichtung Roms.* Zwischen Hellas und Gegenwart. Berlin: Argon 1965. 527 S. Lw. 37,–.

„Es gibt heute auf der ganzen Welt kein wirkliches Selbstverständnis, das nicht auf der Suche nach sich selbst irgendwann auf das Phänomen Roms und der lateinischen Dichtung stieße" (477). Diese humane, nicht verlierbare Aktualität Roms eruiert O. Seel (unter Ergänzung seiner kulturmorphologischen Darstellung von „Römertum und Latinität") in einer unkonventionellen, originellen Deutung und Würdigung der Dichtung Roms. Diese, auch wenn sie zeitlich aufgefaltet und auf einzelne Dichter in „ergänzender Rollenverteilung aufgefächert" (32) ist, wird erst in ihrer Gesamtheit sinnvoll und weltgeschichtlich wirksam. Die das Individuelle überwiegende Teilhabe am Allgemeinen als eine im Unterschied zum Griechischen spezifisch römische Eigenart (437) bildet aller lateinischen Dichtung ein universales Bezugssystem, eine überpersonale Funktion (34), eine Intention auf ein umfassendes Ganzes (Romidee) (126) unter der durchgehaltenen Dynamik des Antithetischen (erdhaft – sublim, leicht faßlich – schwer zugänglich, optimistisch – pessimistisch usw.) ein. Die „Inbildlichkeit" als gelebte Denkform (457) wird offenbar in der zuordnenden Funktionalität (nicht in der zwingenden Logik) der lateinischen Sprache als Repräsentant des römischen Geistes (487), illustriert am Palindrom Roma-Amor, Urbi et Orbi (57–75). Die Zu- und Einordnung von Sprache und Dichter, der sich auch als eine einer wechselseitigen Ergänzung und Spannung bedürftige Epiphanie der Romidee verstand (124), in ein umfassendes Ganzes bleibt ein von Naevius bis Boethius sich gleichbleibendes Grundlineament (486), Kern, Strahlung und offene Grenzen nach vorne (74), bildet so wirklich eine kulturelle Kontinuität und verleiht der Dichtung in jeder ihrer Phasen ein Drängen auf Universalität hin (126). In der überindividuellen, komplexen Einheit gründet der Anspruch auf Weltdichtung, und nicht im Gegenstand oder in der weltgeschichtlichen Wirksamkeit dieser Dichtung. Hier werden nach Seel die höheren Schichten der Geschichtlichkeit geprägt (218), die als ein kategoriales System von Vorklärungen und emotionalen Vorentscheidungen die selbstverständlich benützte Grundlage aller kulturellen und politischen Verständigung von heute bilden (472).

Die unersetzbare (im Unterschied zum Griechischen) mediokre humane Würde erschließt Seel durch Interpretation einzelner Werke, deren Wirkungskraft im Miteinander von erdhafter Verwurzelung und erlesener Gestaltung liegt. Im Gegensatz zu der in den letzten Jahrzehnten zunehmenden Konzentration der Latinisten auf das Sublime, Erhabene und artistisch Verfeinerte sind nach Seel auch die Augusteer im Boden der allgemeinen Latinität verwurzelt; nur auf diesem Boden können sie Rom mit seinem numinosen, charismatisch-providentiellen Gewicht repräsentieren (279–298). Im Zusammenspiel von Neuschaffen und Wiederholung (125) und durch das auch in der Interpretation angewandte Prinzip des Antithetischen werden wertvolle Einsichten gewonnen, wie z. B. das im Werk von Lukrez aufgewiesene elementare und zugleich kosmische Lebensgefühl unter einem folgerichtig durchgehaltenen Abbau des Personalen im Humanbereich und unter Spiritualisierung der Materie. Leider wird die Darstellung von der neronischen Zeit bis zur christlichen Spätantike immer skizzen- und lückenhafter (415–483). Dadurch wird die humanisierende Wirksamkeit der in dieser Zeit erreichten Unabhängigkeit und Selbständigkeit lateinischer Form in der heidnischen – von der christlichen ganz abgesehen – römischen Welt nicht sehr glaubwürdig. Noch weniger wird mit den dürftigen Anspielungen auf den Osten die universale humane Mission des latinischen Stils in diesem Buch bewiesen; vielmehr führen solche Überlegungen in den Bereich der Kulturphilosophie.

Selbst wenn man angesichts des Welt- und Selbstverständnisses mit einer radikalen Ge-

schichtlichkeit eines durchschnittlichen Europäers von heute die Aktualität Roms für das Abendland bezweifelt, so vermittelt das in einem glänzenden Stil geschriebene und übersichtlich gegliederte Buch dem Fachmann wie dem Literaturfreund neue Einsichten in die Dichtung Roms und des Abendlandes.

J. Heislbetz SJ

STENIUS, Göran: *Von Rom nach Rom.* Die Kulturlandschaften Italiens. Frankfurt: Knecht 1964. 335 S. Lw. 19,80.

Das Buch ist ein gelungenes Geflecht von Geschichte und Landschaftskunde. Man könnte sagen: Geschichte als Weg und Voranschreiten der Kultur von Landschaft zu Landschaft, wobei die Strahlungskraft gewisser Mittelpunkte den Kern der jeweiligen Kapitel bildet. So wandert der Leser mit dem Verf. durch das Land des Südens und findet es in der Fülle der kulturellen Schichtungen und Brennpunkte. Stenius' Auge ist bei seinen Betrachtungen geschult an den Farbtönen der nordischen Landschaft. Wie dieses Auge den historischen Reichtum und die geformte Schönheit der Mittelmeerwelt in sich aufnimmt und zu kleinen Bildern vereint, die sich in das große Panorama Italien einfügen, verleiht diesem Italienbuch einen besonderen Reiz.

Bei den Griechen der Graecia magna und Siziliens beginnt die Wanderung, führt durch Raum und Zeit zu den Etruskern und dann ins antike, frühchristliche und mittelalterliche Rom. Hinter Roms Legionen geht es auf den großen Ausfallstraßen nach Norden: die Toskana, Mailand, Venedig, Verona. Sie sind zunächst reflexe, dann aber durchaus individuelle Ausformungen der Romanitas, werden zum Herzen einer kulturellen und oft auch politischen Regionalgemeinschaft, die bei allem Austausch mit anderen ihren besonderen Charakter gewinnt, der sich besonders im Mittelalter und der Renaissance, aber auch in der neueren Zeit in bunter Fülle entfaltet. Auch die Geschichte des geeinten Italien kommt noch zu Wort.

G. F. Klenk SJ

Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht. Hrsg. v. Wilhelm BITTER. Stuttgart: Klett 1965. 283 S. Lw. 18,80.

Die Erfahrung der letzten fünfzig und besonders der letzten dreißig Jahre haben bei jedem einen Schock hervorgerufen, der bildungs- und kulturgläubig sich schmeichelte, der Weg der Menschheit führe in einem stetigen Aufstieg aus grauen Tiefen in ein immer helleres Licht der Vernunft.

Wenn wir den von Bitter herausgegebenen Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" aufmerksam lesen, der außer unserer jüngsten Geschichte noch zahlreiche Erscheinungsformen des Massenwahns zergliedert, taucht unvermittelt die Frage auf, ob die klassische Begriffsbestimmung des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen zutrifft. Hier bekommen wir ein Wesen zu Gesicht, das in jeder historischen Epoche, gerade dann, wenn es in Massen auftritt, für krankhafte Verzerrungen des Seelenlebens anfällig ist, mag es sich um Rassen- oder Klassenwahn, um ekstatische Männerbünde oder archaisch-ekstatische Massenbewegungen, um Kinderkreuzzüge und Sektenwesen, um Hexenwahn oder pseudoreligiöse Verirrungen handeln.

Die Referenten der Tagung sind durchwegs Fachleute. Die einzelnen Vorträge sind allerdings zu knapp, als daß sie bei der Problematik der Themen von einem weiteren Leserkreis leicht zu beurteilen wären. Mancher kurze Hinweis, der für Fachgenossen genügen mag, bleibt Nichtfachleuten unklar. Auch kann eine Maxime seelsorglich, also im konkreten Einzelfall des Lebens weithin richtig, aber als allgemeine theoretische Regel der Ethik falsch sein. So ist es seelsorglich gut gesehen, daß jedes menschliche Tun und Werten in sich zwiespältig ist, daß Wert und Unwert sich in ihm mischen. Es wäre jedoch verkehrt, daraus auf eine Relativität der sittlichen Werte selber zu schließen. Auch ist es keineswegs so, daß die Absolutsetzung von Werten und Wahrheiten in sich schon dazu verleitet, „alle zu vernichten, die diese höchsten Werte zu ersetzen drohen" (279). Das Christentum muß Werte und Wahrheiten absolut setzen, hält sich aber deswegen noch keineswegs für befugt, jeden, der sie bekämpft, zu vernichten. Wo das dennoch geschah, war es im Gegensatz zu Geist und Weisung seines Stifters.

G. F. Klenk SJ

Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert. Hrsg. von der Forschungsstelle für Weltzivilisation e. V. Freiburg: Herder 1965. 212 S. Brosch. 22,–.

Das Buch ist gedacht als Ansage einer sieben Bände umfassenden „Enzyklopädie der Weltzivilisation", „in der die Erscheinungen des globalen Kulturwandels in allen Lebensbereichen des 20. Jahrhunderts dargestellt werden sollen" (VI). Das eindrucksvolle Programm des Werkes wird am Schluß des vorliegenden Buches mitgeteilt. Seine Abhandlungen, die von Mitgliedern der „Forschungsstelle für Weltzivilisation" verfaßt wurden, sind offenbar als repräsentativ für die ganze Enzyklopädie gedacht. Die Interdependenz im Kulturwandel, den wir erleben, wird darin sichtbar, zumal Vorgänge aus unterschiedlichen Sachbereichen, die sich in verschiedenen Regionen der Welt abspielen, dargestellt werden.

Oskar Köhler, der wissenschaftliche Leiter der „Forschungsstelle", deutet in seinem Beitrag „Die Zeit der ‚Nachgeschichte'" den Vorgang des Vorkommens eines neuen Zeitalters geschichtsphilosophisch: „Was also als ‚Die Zeit der »Nachgeschichte«' erfahren wird, ist eine offene Erfahrung. Aber was immer sie konkret bedeuten wird, sie ist eine ganz neue Erfahrung der Endlichkeit, sei es die Ahnung des mit der Endlichkeit des Menschen gesetzten wirklichen Endes, sei es die Ahnung eines neuen, von der bisherigen Geschichte kategorial unterschiedenen Zeitalters" (207). *H. Wulf SJ*

Kirchengeschichte

AUBERT, Roger: *Vaticanum I.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1965. 388 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien. 12.) Lw. 32,–.

Wenn man bedenkt, daß seit der großen, aber in vielem überholten „Conziliengeschichte" von Hefele-Hergenröther (1855/90) keine Gesamtdarstellung mehr erschienen ist, dann kann man es nur begrüßen, wenn jetzt ein Team von Wissenschaftlern aus Europa und Amerika diese Aufgabe in Angriff nimmt. Die französische Ausgabe, „Histoire des Conciles Oecuméniques", erscheint seit 1962 und umfaßt bereits sechs Bände. In der deutschen, die unter Leitung von Heinrich Bacht steht, liegen vier Bände vor: J. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel; P.-Th. Camelot, Ephesus und Chalcedon; J. Lecler, Vienne; R. Aubert, Vaticanum I. Für die Gesamtreihe sind 13 Bände vorgesehen, der letzte über Vaticanum II. Ziel der Herausgeber ist es, „jedes einzelne Konzil in seiner Eigenart und seinem besonderen Beitrag zur Entfaltung von Lehre und Leben der Kirche darzustellen."

Roger Aubert, Professor für Kirchengeschichte an der katholischen Universität von Löwen und Mitherausgeber der Zeitschrift „Revue d'Histoire Ecclésiastique", hat sich vor allem in seinem Werk über Pius IX. in der Kirchengeschichte von Fliche-Martin als einer der besten Kenner der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts erwiesen. Das wird durch sein Buch über das I. Vaticanum von neuem bestätigt. Er skizziert die verschiedenen Strömungen und Gegensätze, die den Hintergrund des Konzils bildeten, entwirft ein treffendes Bild von Pius IX. und gibt eine spannende Darstellung des Konzilsverlaufs selbst.

Pius IX. erscheint als ein Mann der Gegensätze. Er war offen für die Anliegen der modernen Zeit und zugleich der Autor des Syllabus. Sein kirchenpolitisches Handeln stand nach Aubert unter mehreren ungünstigen Vorzeichen. Von einer epileptoiden Erkrankung war ihm eine heftige Erregbarkeit geblieben, die ihn bisweilen zu unbedachten Reaktionen hinriß. Seine theologische Ausbildung war keineswegs überragend, und – was vermutlich noch folgenschwerer war – er hatte nicht immer eine glückliche Hand bei der Auswahl seiner Berater und Mitarbeiter. Unbestritten ist seine persönliche Frömmigkeit, seine tapfere Geduld und seine Sorge für das Geschick der ihm anvertrauten Kirche.

Den Höhepunkt der Konzilskapitel bilden ohne Zweifel die Abschnitte, wo die Zusammensetzung, die Grundsätze und die ersten Manöver der beiden Parteien geschildert sind. Die Geheimhaltung der Vorbereitungen und dann der berühmte Artikel in der „Civiltà Cattolica" hatten jene „gespannte Atmosphäre" geschaffen, in der viele befürchteten, das Konzil habe nur dem zuzustimmen, was die römische Kurie schon längst allein entschieden hatte. Aubert zeigt, wie diese Spannung das ganze Konzil durchzieht, von Mannings „recht bedauerlichem Manöver" am Beginn der Wahlen zur Glaubensdeputation über die von Aubert betonte Rolle Acton's bei der Organisation der Opposition bis zur allmählichen Bildung einer mittleren Partei, die sich am Ende geradezu providentiell durchsetzte. Aubert verfolgt eine mitt-

lere Linie zwischen der altkatholischen Position des Werkes von J. Friedrich (1877–87) und der zu apologetischen Haltung von Th. Granderath (1903–6). Es kommt ihm dabei zugute, daß er die Ereignisse aus einer größeren Distanz sieht und daß ihm besseres Quellenmaterial zur Verfügung steht.

Wie die anderen Bände der Reihe bringt auch dieser eine Reihe von Quellen. Am wichtigsten sind der Text des „Civiltà"-Artikels und die vier Entwürfe des vierten Kapitels der Konstitution „Pastor Aeternus", die in Form einer Synopse nebeneinander gestellt sind. Sechs Bildtafeln, eine Zeittafel, kritische bibliographische Hinweise und ein Namens- und Sachregister machen das Buch zu einer notwendigen Voraussetzung für jede Beschäftigung mit dem I. Vaticanum. *D. Gill SJ*

PALLENBERG, Corrado: *Paul VI., Schlüsselgestalt eines neuen Papsttums.* München: List 1965. 278 S. Lw. 24,80.

Die Biographie eines Papstes zu schreiben ist keine leichte Sache. Sie erfordert eine gute Kenntnis der kirchlichen Auffassungen, der obersten kirchlichen Ämter, ihrer Beziehung zum Papst und nach außen und des alltäglichen Lebens an der Kurie. Damit ist aber erst der Rahmen abgesteckt, in dem der Papst wirkt. Sein Werdegang bis zu den Stufen des päpstlichen Thrones und die Art, wie er sein Amt als Oberhaupt der katholischen Christenheit ausübt, welche Prägung und besondere Note er der „Kirchenpolitik" im Verkehr mit den Staaten gibt, all das muß in Studium und Beobachtung für jeden Bischof von Rom neu erarbeitet werden.

Pallenberg tritt an diese Aufgabe mit einigem Geschick heran. Er ist Römer und Protestant. Wie fast alle Römer hat er daher für alles, was im Vatikan geschieht, eine familiäre Anteilnahme. Besonders faßt er die menschliche Seite der Kurie und ihres Hauptes aufmerksam ins Auge. Obwohl er Protestant ist, sieht er vieles weit unbefangener als manche antiklerikale Liberale mit katholischem Taufschein. Er begleitet den jungen, „feinnervigen", hochbegabten und frommen Norditaliener Giovanni Battista Montini von seinem Eintritt ins Leben bis zur Papstkrönung mit großem Wohlwollen und dem Willen, alles richtig zu verstehen und zu deuten. Dennoch bleibt der Leser in vielen Punkten unbefriedigt. So sehr man das literarisch-journalistische Geschick und den guten Willen des Autors anerkennen muß, so wenig kann man sich damit abfinden, eine Institution, ein Amt, eine Würde und vor allem eine der Kirche so eng verbundene Persönlichkeit behandelt zu sehen, ohne daß zum Wesen des Katholizismus und der katholischen Frömmigkeit der rechte Zugang gefunden und das rechte Verhältnis gewonnen wird. Alles bleibt irgendwie am Rande.

In einzelnen historischen Fragen trifft man auf Ungenauigkeiten. So beurteilt P. den vom Risorgimento geschaffenen national-liberalen Staat zu sehr nach der herkömmlichen Schablone liberaler Geschichtsschreibung und mißversteht daher den katholischen Widerstand. Einige Einzelheiten über Pius XI. und Pius XII. sind unrichtig. Im Theologischen verführt ihn die Unkenntnis des Wesens der Inspiration zu seltsamen Eskapaden in dunkle Zeiten des römischen Mittelalters.

Im ganzen ein Buch, das man mit Nutzen liest, das aber ergänzungsbedürftig ist.

G. F. Klenk SJ

Wort der Päpste. Hrsg. von Wilhelm SANDFUCHS. Würzburg: Echter-Verl. 1965. 224 S. Kart. 19,80.

Als Einführung in diese Sammlung von Studien behandelt Hermann Tüchle die Entwicklungsgeschichte partikulärer Rundschreiben. Von den Rundbriefen in der kollegialen Gemeinschaft der frühen Kirche über die Pastoralhirtenschreiben bis zu den autoritativen Sendschreiben des römischen Bischofs wird die Breite und geschichtliche Entfaltung dieser Art kirchlicher Kundgebungen behandelt. Ihm folgt das letzte Jahrhundert der Kirchengeschichte, wie es sich im Spiegel des kirchlichen Mittelpunktes, Rom, mit seinen Antworten auf die Bedürfnisse und Nöte der Zeit offenbart.

B. Schneider sagt in seiner Studie über den Syllabus richtig, daß von diesem und der gleichzeitigen Enzyklika „Quanta cura" bis zum Rundschreiben Johannes' XXIII. „Pacem in terris" ein erstaunlicher Stilwandel zu verzeichnen ist. Aber vielleicht müßte man noch mehr unterstreichen, daß der Abwehrcharakter in fast allen Verlautbarungen der Spätzeit Pius' IX. weitgehend aus dem furchtbaren Kampf zu erklären ist, in den sich die Kirche durch die Angriffe eines jakobinischen Liberalismus verstrickt

sah. In der geklärten kirchlichen Situation eines Johannes XXIII. hätte der ursprünglich äußerst weltoffene Pius IX. wohl dem Vatikanum I eine ganz andere Note aufgedrückt.

Die staatspolitischen (Hans Maier) und sozialen (Joachim Giers) Rundschreiben Leos XIII. zeigen, wie schnell die Entwicklung von der negativen zur positiven Auseinandersetzung mit den Zeitfragen voranschritt. Pius X. bleibt umstritten (Georg Schwaiger). Sein Pontifikat zeigt einen großen pastoralen Fortschritt an, verbunden mit einer Art Rückfall in die Angst vor der „Infiltration irriger Ansichten".

Benedikt XV. muß bereits sein Hauptaugenmerk auf einen nationalistisch verseuchten Erdkreis richten. In Europa zerfleischen sich im 1. Weltkrieg die führenden Kulturvölker, und in den Missionen bildet der Kult der eigenen Nation und Kultur den großen Hemmschuh für die Botschaft Christi: Rundschreiben „Maximum illud" (Josef Glazik), Benedikts Friedensbemühungen (Josef Bielmaier). Pius' XI. Lehrverkündigung spiegelt sich in den Beiträgen von Oswald von Nell-Breuning, Hubert Fischer und Burkhart Schneider.

Es war an der Zeit, daß das modische Schlagwort vom erzkonservativen, um nicht zu sagen reaktionären Pius XII., dessen Gegenstück der fortschrittliche Johannes XXIII. bildete, einen Stoß erhielt. Die Beiträge von Josef Pascher, Josef Blinzler, Michael Schmaus, Mario von Galli und Wilhelm Sandfuchs beweisen, daß gerade dieser Papst der große Wegbereiter war. Es gab nach seinem Tod, wie alle wissen, zunächst einen gewaltigen Rückschlag (Exegetenstreit), der erst durch die Einberufung und den Einfluß des Konzils zum Besseren gewandt wurde. Damit befinden wir uns bei Johannes XXIII. und Paul VI., deren segensreiches Wirken sich in den Beiträgen von Jakob David (Mater et magistra), A. F. Utz (Pacem in terris) und R. Graber (Antrittsenzyklika Pauls VI.) spiegelt.

G. F. Klenk SJ

Biographien

Bronska Pampuch, Wanda: *Ohne Maß und Ende.* München: R. Piper & Co. 1963, Lw. 19,80.

Die Verfasserin, polnischer Herkunft, aber in der Schweiz geboren, in Warschau und Berlin aufgewachsen, studierte in Berlin, später in Moskau. Dort verurteilte man sie 1937 zu acht Jahren Zwangsarbeit. Aus diesem, ihrem persönlichen Erlebnis heraus formt sie ein Geschichtsbild des Bolschewismus, das in seiner Spannweite und Schärfe noch von keinem anderen Darsteller erreicht wurde. Drei Frauen der Jahrgänge 1890, 1916, 1937, drei Generationen, Großmutter, Mutter und Enkelin schenken uns das Spiegelbild der unsäglichen Leiden des russischen Menschen, aber auch des polnischen und deutschen, der als Idealkommunist in dem Trugbilde der bolschewistischen Herrschaft sein weltanschauliches und politisches Ideal verwirklicht glaubt.

Sie zeigt uns ein Rußland, das von kalten, völlig gefühllosen Funktionären beherrscht wird, in dem es kein Recht und keinen Richter nach unseren westlichen Begriffen gibt.

Unvorstellbar ist die Schamlosigkeit und Grausamkeit, mit der die gefangenen Frauen und Männer behandelt werden. Moral existiert in diesem Lande nicht, an ihre Stelle ist die Zweckmäßigkeit getreten. Der dialektische Materialismus hat alle menschlichen Regungen aus der Öffentlichkeit verdrängt. Auf dieser Ebene spielt sich das Leben der drei Frauen ab. Die Älteste, Jadwiga, steigt nach der russischen Revolution (1917), trotzdem sie Polin ist, als Altkommunistin zu einer hohen Stellung auf, was sie nicht davor bewahrt, bei der sogenannten Stalinsäuberung ohne ein vorausgegangenes Gerichtsverfahren hingerichtet zu werden, ebenso ihr Mann. Ihre Tochter Nina, als Idealkommunistin erzogen, wird gleichzeitig in das Zwangsarbeitslager Kolyma in Sibirien für acht Jahre verschickt. Ihr Kind – Viktoria – wird ihr genommen, in ein Kinderkombinat gegeben, wo sie als Heimkind ohne Elternhaus aufwächst, aber sich schließlich in eine kleinbürgerliche Ehe in Kolyma rettet. Ein Wiedersehen mit der Mutter, der die Flucht nach Westdeutschland gelang, schlägt sie aus, da sie sich mit ihrem Schicksal in Sibirien abgefunden hat und ihr jede Vorstellung von dem westlichen Freiheitsbegriff abgeht. In meisterhafter Form stellt uns die Verfasserin diese drei Frauentypen vor Augen.

Die tiefinnersten Vorgänge im Seelenleben dieser Frauen werden uns gegenwärtig: Ihre Stellung zum Mann und der innere Zwang zur Mutterwerdung. Der hervorragende Stil der Verfasserin steigert die Spannung des Lesers von Kapitel zu Kapitel. *C. Pauly*

MARGOLIN, Julius: *Überleben ist alles.* Aufzeichnungen aus sowjetischen Lagern. Aus dem Russischen übersetzt von Vera Piroschkow. München: Pfeiffer 1965. 438 S. Lw. 21,80.

Das Buch schildert die schreckliche Welt der Lager, die in Sowjetrußland ihr düsteres Dasein führen, geschrieben von einem, der überlebt hat, nicht dank einer robusten Kondition, sondern dank seiner stets im Innersten bewahrten Zugehörigkeit zur Welt des Geistes, der Freiheit, der Kultur, der Menschenwürde, dank seiner Hoffnung, der entsetzlichen Welt der Unfreiheit doch noch zu entkommen. Die Schilderung ist objektiv, ohne Haß; frappierend, wie sie sich oft seitenlang mit der des ebenfalls kürzlich erschienenen Buches des Jesuitenpaters Walter Cizsek „Der Spion des Vatikans" deckt. Dasselbe düstere Bild grauer Monotonie, erpreßter Fronarbeit, nur vom Schlaf der Erschöpfung unterbrochen. Dasselbe Bild endloser, erdfarbener, halbverhungerter, ausgemergelter, in Lumpen gehüllter Kolonnen, alles von Stacheldraht und Wachtürmen eingeschlossen. Elende Baracken, sinnlose Ausbeutung des Menschen bis zum Tod, Vergeudung wertvollster Menschenkraft zu unnützer Arbeit, Schändung des Menschen als geistigen, denkenden Wesens und dazu als das Widerlichste die allgegenwärtige, alles zersetzende Lüge, die den Gefolterten zwingt, dieselbe Sprache papierener Losungen, gefälschter Statistik, erschwindelter Planerfüllung und abgedroschener Parteiphrasen zu reden, so widerlich, daß ein Jude es vorzog, sich in den sicheren Tod des Hitlergettos versetzen zu lassen, weil man dort nicht gezwungen war, Hingabe und Erfüllung an das System zu heucheln.

Dieses Dokument ist nicht nur Schilderung des eigenen Erlebens, es ist kritische Analyse dieser Welt in all ihren Schichten und Phasen. Wir sehen, wie die Menschen, im Sinn der Anklage meist unschuldig, aus allen Berufen, Schichten, Nationen und Religionen unter unmenschlichen Arbeitsbedingungen mit der Peitsche des Hungers zu unerfüllbaren Normen getrieben werden; wir sehen die Arbeit der Abteilung für Kultur und Erziehung auf dem Hintergrund intellektueller Vergewaltigung, die Klassen der Verwaltung, des Wachapparates, der Küche vor dem Hintergrund der klassenlosen Massen numerierter Arbeitstiere, wir sehen die chemisch reine Lazarettstation, alles blütenweiß, inmitten unbeschreiblicher sanitärer Zustände. Am erschütterndsten ist die Konfrontierung mit den Kindern des Personals: für sie ist diese Masse der Lagerinsassen eine Klasse, eine Kategorie der Rechtlosen, genau als ob es so sein müßte.

Aus dem Buch wird das Bild des Kommunismus sichtbar. Das Lager erscheint nicht als Randerscheinung oder Abfallprodukt des Systems, sondern als Prisma, in dem das Bild sich kondensiert. Was draußen abgeschwächt und gemäßigt ist, hier zeigt es sich in seiner Konsequenz und Härte: wird doch das Lager zynisch als Erziehungskur zum wahren Kommunismus bezeichnet!

Von besonderer Bedeutung bei der Analyse ist die Tatsache, daß der Verf. zum jüdischen Volkstum gehört, wußte, wo sein Zuhause war, in Palästina, nur zufällig auf Besuch in Polen weilte, daß er dem Kommunismus uninteressiert gegenüberstand, daß er von den Gettos und Vernichtungslagern des Nationalsozialismus wußte. Margolin sieht die inneren Zusammenhänge: daß eben beide Systeme nicht zufällig, sondern aus innerer Notwendigkeit diese Lager schufen. Die Lager Hitlers können keinesfalls zur Rechtfertigung der Lager Stalins herangezogen werden, und während das eine totalitäre System vernichtet wurde, blieb das andere bestehen. Das heutige Rußland ist trotz aller Beteuerungen – auch Stalin beteuerte, daß es keine Lager gäbe – eine Fortsetzung des Rußlands Stalins. Alle Grundzüge des totalitären Systems sind dort erhalten, und dazu zählt auch die Konspiration, das Verbergen des Schicksals der ungehorsamen und unerwünschten Elemente.

Wie Mehltau, wie Atomstaub legt sich das Buch Seite nach Seite auf die Seele. Die Schilderung ist gewandt und flüssig, der Stoff aber ist wie Lehmklumpen am ausgeschaufelten Grab. Wie soll der Mensch, auch der gesunde und gläubige Mensch, wenn er einmal in den tödlichen Bann einer totalitären, mit allen modernen Mitteln der Technik ausgerüsteten atheistischen Macht geraten ist, sich aus ihren Fängen retten? *K. Ott SJ*

JOST, Dominik: *Ludwig Derleth.* Gestalt und Leistung. Stuttgart: Kohlhammer 1965. 178 S. 11,80.

Wer eine ansprechende und mit Sachkunde geschriebene Biographie jenes Mannes lesen möchte, den der etwas ältere Stefan George im

„Siebenten Ring" und im „Stern des Bundes" als ebenbürtig grüßte, wird von dem vorliegenden Band nicht enttäuscht.

Jost macht den äußeren Weg des Dichters von seiner Wohnung am Marienplatz in München, wo Derleth manchem den inneren Weg in die Kirche finden half, über Rom, Basel, Perchtoldsdorf bei Wien nach San Pietro im südlichsten Tessin als Stationen einer inneren Entwicklung sichtbar. Ob der dichtende Prophet und Reformator, dem nach der Verkündung des Christos Basileus in den Proklamationen von 1904 die geschichtliche Tat versagt blieb und der noch im 1932 erschienenen ersten Teil des „Fränkischen Koran" sich begeistern konnte: „Wir bauen die wahre Kirche von Rom", nicht dreißig Jahre zu früh geboren war? In seinem letzten Werk „Der Tod des Thanatos" mußte er 1946 auf ultimatives Verlangen des Verlags die Stelle streichen: „Ich spreche die Sprache der katholischen Kirche, die noch nicht existiert." Heute halten wir, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil die Muttersprache von einer untergeordneten Dolmetschfunktion zum Rang einer amtlichen Sakralsprache erhoben hat, Ausschau nach den schöpferischen Bildnern des Wortes, die neue Möglichkeiten religiösen Sprechens zeigen.

Zum Verständnis der angekündigten Gesamtausgabe Derleths bildet diese werkgeschichtliche und biographische Vergegenwärtigung einen unentbehrlichen Schlüssel. Dem Betreuer des Ludwig-Derleth-Archivs in St. Gallen sei dafür Dank gesagt. *K. Neumeier SJ*

Goldschmidt, Hermann Levin: *Abschied von Buber.* Köln: J. Hegner 1966. 48 S. Kart. 4,20.

In einem kurzen Abriß wird der Werdegang Bubers und die große Leistung seines langen und erfüllten Lebens dargestellt. Das Ziel, das nach einigem Schwanken beherrschend über seinem Leben stand, war, jüdischen Geist und jüdische Frömmigkeit zu neuem Leben zu erwecken und für die ganze Welt fruchtbar zu machen. So ist ein großes und bewundernswertes Werk geschaffen worden. Und doch läßt sich ein Zwiespalt in diesem Schaffen nicht übersehen: Er liegt nicht an Buber, sondern am Judentum. Ein Volk, gegründet auf blutmäßige Abstammung, soll Träger der Religion des Gottes sein, der seinem Wesen nach an kein besonderes Volk und kein besonderes Land gebunden sein kann. Durch die Gründung des Staates Israel ist dieser Zwiespalt nur noch sichtbarer geworden. Buber hat diesen Zwiespalt gefühlt, und seine Enttäuschungen, wie sie hier dargestellt werden, hatten hierin ihren tiefsten Grund. *A. Brunner SJ*

Pädagogik

März, Fritz: *Einführung in die Pädagogik.* Sechs Kapitel zur Orientierung in der pädagogischen Wirklichkeit. München: Kösel 1966. 254 S. Lw. 19,80; kart. 16,80.

Wenn man das vorliegende Werk mit dem „System der Pädagogik" von Josef Göttler (erstmals erschienen 1915) vergleicht, erkennt man deutlich den Fortschritt, den die Pädagogik innerhalb der letzten 50 Jahre gemacht hat. Wollte man diesen Fortschritt in einem Wort zusammenfassen, so müßte man von Personalismus sprechen. Während Göttler nach Klärung des Wesens und des Zieles der Erziehung Überlegungen zu Natur, Kultur, Kunst usw. aneinanderreiht, bemüht sich März, alles um die Frage nach dem Menschen zu zentrieren (53 ff.). Vom Selbstverständnis des Menschen her gibt er Antwort auf die stets aktuellen pädagogischen Probleme: das Ziel der Pädagogik, das Wesen der Bildung, der Erzieher, die Wege und Mittel der Erziehung.

März sieht das Wesen des Menschen darin: der Mensch ist als Kreatur wie als Glaubender ein Wesen des Gehorsams, das Antwort gibt. In dieser Antwort, die aus der ontologischen wie psychologischen Armutssituation heraus zu geben ist, steht ihm der Erzieher in seinem „Sein aus Liebe" bei. „Dieses Phänomen des Hören-Könnens ... wird zum grundlegenden Ordnungsmoment des ganzen pädagogischen Gedankengefüges" (82). Von diesem Ansatz her, der Glauben und Theologie ernst nimmt, wird der Humanismus des vergangenen Jahrhunderts als vorläufig entlarvt (57/58) und der enge Zusammenhang zwischen Wissen und Gewissen hergestellt (142), der einen Ordo der Erziehungsziele wie der Erziehungsmittel ermöglicht.

Allerdings wird die These des Personalismus überspitzt in der Frage der sog. „funktionalen

Erziehung" (162 f.) wie in der Beurteilung der „guten Gewohnheiten" (205 f.). Hier wird dem Menschen eine Verantwortlichkeit in Freiheit zugeschrieben, die er in der Tat nicht besitzt. Nimmt man dagegen die Institution (in Familie, Kirche, Staat, Schule, in Sitte und Recht) als den Erziehungsraum ernst, der seine „pädagogische Atmosphäre" (O. F. Bollnow) bildet, dann muß man sie soziologisch sehen als „Entlastung" (A. Gehlen), psychologisch einschätzen als Hinweg zu größerer Freiheit und als Raum der Einübung wertbegründeter Entscheidungen; sie wäre in einer neuen Auflage ihrer Bedeutung gemäß zu würdigen.

Dem kritischen Leser stellen sich jedoch auch Fragen: Wie läßt sich eine einheitliche Anthropologie erarbeiten, die im wesentlichen von Emil Brunner und Romano Guardini zugleich ausgeht? Führt dies nicht zu Widersprüchen? – Kann man sagen, das „Herz" sei „die Substanz der Person" (74), wenn man den philosophischen Begriff Substanz ernst nimmt? – Könnte man nicht noch eine tiefere Begründung einer (pädagogischen) Anthropologie – jenseits der Lehre Christi – in diesem Christus selbst, als dem menschgewordenen Gott, finden? – Verwirklicht sich das Erziehungsrecht der Kirche in der Tat nur als Aufsicht über das Elternrecht oder ist es nicht umfassender (vgl. dazu J. Göttler, System der Pädagogik, [11]1961, 137)?

Als Ungenauigkeiten wären anzumerken: S. 54: Aristoteles sagt in de anima 3 nicht: Der Mensch ist irgendwie alles, sondern: Die Seele ist irgendwie alles (anima est quodammodo omnia). Vgl. dazu Thomas von Aquin: S. Th. I, XVI, 3 c. – S. 195 fehlt bei dem Thomaszitat: „Est enim participatio quaedam infinitae caritatis ..." gerade der entscheidende Schluß: „... quae est Spiritus Sanctus". – Die Etymologie credo von cor-do (74, 139) ist längst nicht so unbestritten wie der Verf. tut. A. Walde (Lateinisches etymologisches Wörterbuch [3]1938, I, 287) führt (mit Ernout, Meillet, Vendryes) credo auf ein Wurzelnomen kred zurück, das die magische Kraft eines Dinges bezeichnet.

Trotz dieser Mängel wird das Buch dem Studenten der Pädagogik, für den es geschrieben wurde, als Lehrbuch gute Dienste leisten – und ebenso jedem anderen pädagogisch Interessierten zu einer wertvollen Neuorientierung in der pädagogischen Wirklichkeit verhelfen.

R. Bleistein SJ

SINGH, J. A. L.: *Die „Wolfskinder" von Midnapore.* Mit einem Geleitwort von Adolf Portmann. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964. 120 S. Kart. 10,80.

Erschreckendes Beispiel für die Tatsache der Prägbarkeit des Menschen gibt das Tagebuch des Missionars Singh über die „Wolfskinder" von Midnapore (Indien), das nun auch in deutscher Sprache erschienen ist.

Zwei Mädchen wurden am 9. Oktober 1920 aus der Höhle einer Wolfsfamilie befreit, in deren Gemeinschaft sie lebten. Amala zählte nach der Schätzung des Missionars etwa eineinhalb Jahre und starb am 21. 7. 1921. Kamala war etwa acht Jahre alt und starb am 14. 11. 1929. Alle Versuche, diese beiden Menschenkinder, in Gehaben, Gang, Gestik und Lebensweise auf das Niveau eines Tieres, eines Wolfes herabgesunken, zu echten Menschen zu erziehen, sind in diesem Tagebuch verzeichnet.

Es wird berichtet, wie man mit großer Tücke die Mädchen dazu brachte, sich wie ein Mensch aufzurichten, sich an Kleidung zu gewöhnen, sich an Reinlichkeit zu halten, die Nahrung nicht am Boden liegend einzunehmen. Es war ein langer und zäher Kampf nötig, ehe die Bindung der Kinder von den Tieren des Hauses abgelöst und Menschen angetragen wurde – und selbst am Ende der langen Zeit der Erziehung war nur eine kümmerliche Sprache vorhanden: Kamala verfügte bei ihrem Tod über 46 Worte.

Man kann das Tagebuch nur mit großer Nachdenklichkeit lesen. Seine Ergebnisse sind nicht eigentliche Beweise, aber sie bekräftigen beeindruckend das, was man anderswo bereits erkannte. Portmann hebt dies hervor: 1. Die frühe Phase des Kindes, etwa bis zum 4. Lebensjahr, ist einer Umstimmung „offen". Der Mensch ist in dieser Zeit ausgesprochen plastisch, prägbar – und wie das Beispiel beweist – selbst auf Kosten seines Menschseins. 2. Die eigentliche Festigung der menschlichen Weltbeziehung, der rechte Gebrauch der Sprache und der Gebärde, die Imagination des Denkens verwirklicht sich nur in langem vollwertigem Sozialkontakt. Darin geschieht zugleich die Eingliederung in eine Gruppe. Die Bedeutung der Familie wird hiermit herausgehoben. Die Familie dient nicht nur der Sozialisierung des Menschen, sondern der „Hominisierung" schlechthin. 3. Der „Schwachsinn" der Wolfskinder bestand wohl nicht von Anfang, sondern ist Er-

gebnis des mangelnden Sozialkontaktes mit einer normalen Gruppe und ist bedingt durch das Fehlen einer echten Bildungsmöglichkeit (19). Damit wäre die ähnlich lautende Ansicht von A. Dührssen bestätigt, die sagt, daß die Intelligenz und geistige Leistungsfähigkeit durch emotionale Anstöße, Kontakte der Zärtlichkeit geweckt werde und bei Mangel dieser Zärtlichkeit zurückbleibe.

So wird durch dieses Tagebuch die Bedeutung der ersten Lebensjahre des Menschen unterstrichen: Der Mensch ist, was er als Kind wird. Oder darf man sogar sagen: er wird erst Mensch, indem er, mit Hilfe der Eltern und der Familie, die Anlagen zu seinem Menschentum aufgreift und verwirklicht?

R. Bleistein SJ

Pross, Harry: *Jugend, Eros, Politik.* Die Geschichte der deutschen Jugendverbände. Bern-München-Wien: Scherz 1964. 521 S. Lw. 28,–.

Die Geschichte der Jugendbewegung schreiben heißt: mitarbeiten an der Bewältigung der Vergangenheit. Diese Vergangenheit zu bewältigen, auch insoweit sie die braune Vergangenheit verursacht, dient das Buch von Harry Pross, nachdem es bereits Walter Z. Laqueur vor ihm versuchte. Pross legt in „Jugend, Eros, Politik" in einer Abfolge geschichtlich-soziologischer Essays die Ursprünge der einzelnen Jugendverbände dar und bringt sofort seine treffende Kritik an.

Man ist erstaunt, wie sehr die Thesen und Argumente des Dritten Reiches über den Antisemitismus (315), das Führertum (286 ff.), den Arbeitsdienst (305 ff.) in der Jugend lebendig waren, so daß die Partei und die HJ nur bereits vorliegende Ideen aufzugreifen hatten, um ihre eigenen Ziele zu erreichen. Ebenso kann nicht übersehen werden, wie sehr doch auch in der Jugendbewegung invariable Züge des jungen Menschen zur Ausprägung kamen, etwa in der Frage der Erotik (126 ff., 202, 291). Gerade hier stechen die großen Unterschiede zu heute ins Auge: die Jugend ist realistischer geworden!

Im Ganzen des Buches wird der Darstellung konfessioneller Jugendverbände zu wenig Raum geschenkt. Quickborn wird hinreichend gewürdigt, Neudeutschland weithin vergessen. Namen wie P. Esch und P. Manuwald sind nicht zu finden.

Das Buch wird dem jungen Menschen von heute Verständnis für seine eigene Situation bringen, indem es deren Wurzeln bloßlegt; es wird den Erwachsenen mit einer Generation konfrontieren, die im letzten doch an den Problemen ihrer Zeit vorbeilebte und das nicht erreichte, was die Jugend von heute versucht (ob es gültig gelingt, ist etwas anderes!): präsentisch zu leben.

R. Bleistein SJ

Polemann, O. - Rössner, L.: *Kritisches Gespräch.* Texte zur Diskussion in der politischen Bildung. Frankfurt: Diesterweg 1966. Lehrerband 128 S. 7,20; Textheft 88 S. 3,60.

In diesem Band und dem beigegebenen Textheft werden „erprobte Texte zur Diskussion in der politischen Bildung" dargeboten. Es handelt sich um kurze Auszüge aus Werken moderner Schriftsteller, die durch Anmerkungen, Ergänzungen und Literaturhinweise für die Diskussion zubereitet werden. Wenngleich das Anliegen der politischen Bildung sehr zu begrüßen ist, so ist doch der der Publikation zugrundeliegende Begriff einer politischen Bildung höchst fragwürdig; denn er gemeindet sich jede Art der Erziehung ein, so z. B. auch die Sexualerziehung.

Der pessimistische Ansatz in der Lebensbewältigung und die davon bestimmte Wahl der fast nur negativen Texte macht sich gerade dort bemerkbar, wo es um Sittlichkeit (z. B. Sexualprobleme: 31, 70, 79), Religion, Gewissen und Gott (33, 63, 92) geht. Hier wird durch die einseitige Auswahl der Texte und die problematisierenden Ergänzungen der Hrg. mehr in Frage gestellt und mehr Verwirrung gestiftet, als in einer Diskussion mit Jugendlichen geklärt werden kann. Grundsätzlich erhebt sich die Frage: Könnte man dem jungen Menschen nicht auch das Positive, Geglückte, Hinreißende vor Augen stellen, anstatt ihn mit erdrückenden Fragwürdigkeiten zu belasten? Man wird die Publikation kaum empfehlen können.

R. Bleistein SJ

Soziologie

Weiler, Rudolf: *Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft.* Wien: Grenz 1964. 552 S.

Der kapitalistischen Zwei-Klassen-Gesellschaft hatte die Enzyklika „Quadragesimo anno" eine Ordnung der Gesellschaft gegenübergestellt, die von vornherein größten Mißverständnissen ausgesetzt war; die Verdeutschung „berufsständische Ordnung" trug daran einen guten Teil Mitschuld, allerdings keineswegs die Alleinschuld. An die Stelle der bereits 1931 in gewissem Grade überholten Zwei-Klassen-Gesellschaft ist inzwischen ganz eindeutig die pluralistische Gesellschaft getreten, in der nicht mehr das Ringen zweier Gruppen, der beiden Arbeitsmarktparteien, den Sozialprozeß bestimmt, sondern eine Vielzahl organisierter Interessentengruppen im Wetteifer miteinander steht, sich in den Vordergrund zu schieben, nicht zuletzt sich des Staates zu bemächtigen oder jedenfalls maßgebenden Einfluß auf ihn zu gewinnen und es der Staatsgewalt schwer, wenn nicht unmöglich zu machen, „unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde" ihres Amtes zu walten (Q.a. n. 109). Damit ist die Problemlage gegenüber 1931 eine andere geworden; das Problem ist aber im Grunde das gleiche geblieben, und so liegt die Frage nahe, ob nicht – ggf. unter gewissen Abwandlungen im einzelnen – auch heute noch die gleiche Antwort zu geben sei, die gleiche Lösung geboten erscheine.

W. behandelt zunächst ausführlich die Soziologie der pluralistischen Gesellschaft und insbesondere das Phänomen der Interessenverbände in ihr. Er schildert, wie es auch heute in der pluralistischen Gesellschaft zu wirtschaftlicher Kooperation kommt, wobei er m. E. dem Verteilungsproblem, bei dem natürlich das Interessengezerre sich am deutlichsten zeigt, zu viel Gewicht beilegt. An dritter Stelle untersucht er die Probleme des politischen Einflusses der Interessenverbände, wobei er, was das Verhältnis von Staat und Gesellschaft angeht, sich gern auf J. H. Kaiser beruft; ob ganz zu Recht, will mir zweifelhaft erscheinen. Gewiß kann man Staat und Gesellschaft so, wie Kaiser es tut, einander gegenüberstellen; es scheint mir aber fraglich, ob er damit gewissermaßen metaphysisch zwei vorgegebene Größen (Wesenheiten) definieren oder nur pragmatisch einen Sprachgebrauch vorschlagen will. Die Schwierigkeiten, mit denen zur Zeit das Bundesverfassungsgericht in der Frage der Parteienfinanzierung zu ringen hat, da die Parteien sich weder dem staatlichen noch dem gesellschaftlichen Raum eindeutig zuordnen lassen, mahnen jedenfalls zur Vorsicht.

Unbedingt zuzustimmen ist W. darin, daß zufolge der dem Menschen wesenhaften socialitas auch die wohlverstandenen Interessen immer nur vordergründig im Widerstreit stehen, letztendlich jedoch einander zugeordnet sind, nicht nur im Sinne einer auch für den extremsten Individualisten nicht übersehbaren Interdependenz, sondern im Sinne einer Komplementarität, derzufolge jedem von ihnen nur dann voll Genüge geschieht, wenn auch alle anderen zu ihrem Recht kommen. Aus dieser metaphysischen Einsicht leitet W. ab, daß auch im wirtschaftlichen Raum, auf den seine Untersuchung sich beschränkt, eine echte und sinnvolle Kooperation nicht nur begrifflich möglich, sondern auch realisierbar ist. Worauf er hinaus will, sind denn auch Leistungsgemeinschaften des ökonomischen Sektors einer berufsständischen Ordnung im Sinne von „Quadragesimo anno", für die er eine neue Bezeichnung, nämlich „Sozialpartnerschaften", vorschlägt. Unglücklicherweise ist auch dieser Name bereits „vorbelastet". Aber nicht nur das; die Wahl dieses Namens scheint mir zu verraten, daß W. selbst sich diese Leistungsgemeinschaften nach dem Schema Kapital und Arbeit strukturiert vorstellt. Das würde auch ganz seiner Ontogenese der pluralistischen Gesellschaft entsprechen, die er folgendermaßen beschreibt: zuerst der extreme Individualismus von 1789, der alle Zwischenglieder zwischen dem einzelnen und dem Staat zerschlägt; dann der Zusammenschluß derer, die darunter am meisten zu leiden hatten, der produktionsmittelentblößten Nur-Lohn-Arbeiter, zu Gewerkschaften; dann sozusagen als Kettenreaktion die unübersehbare Vielzahl der Verbandsgründungen. In der Tat ist das die zeitliche Reihenfolge; darf man aber daraus ein so zugespitztes „post hoc, ergo propter hoc" machen?

Von dem, was W. als Erfordernisse aufzählt, um eine wirtschaftliche Kooperation in der ihm vorschwebenden Gestalt verwirklichen zu können, dürfte wirklich keines entbehrt werden können; damit ist aber auch schon gesagt, wie weit wir von der Verwirklichung entfernt sind. Was er über das Funktionnement der Sozialpartnerschaften ausführt, bleibt sehr im Abstrakten; wie beispielsweise Probleme des Strukturwandels (Wachstumsindustrien und Schrump-

fungsindustrien) angegangen werden sollen, ist schwer vorzustellen.

So sehr man wünschen möchte, es wäre W. gelungen, das Problem zu lösen, wie man den Wildwuchs unseres heutigen unorganischen Pluralismus in einen sinnvoll kooperierenden organischen Pluralismus überführen könnte, das Problem ist leider nach wie vor noch ungelöst. Prinzipiell ist es lösbar; das hat W. durch seine metaphysisch-anthropologische Argumentation deutlich gemacht. Aus der prinzipiellen Möglichkeit eine praktische Realität zu machen, ist überaus schwer; davon wird jeder, der W.s Buch gelesen hat, überzeugt sein. Wie aber sähe die Lösung aus? Oder wenigstens: wie könnte eine Lösung aussehen? Diese Frage müssen wir weiter mit uns tragen.

O. v. Nell-Breuning SJ

FRIEDEBURG, Ludwig v. (Hrsg.): *Jugend in der modernen Gesellschaft.* 2. Aufl. Köln: Kiepenheuer und Witsch 1965. 564 S. Kart. 19,80.

In diesem Sammelband finden sich wichtige Beiträge zum Problem der „Jugend in der modernen Gesellschaft", die in Büchern und Zeitschriften zerstreut und deshalb dem interessierten Leser nur schwer zugänglich sind. Der soziologische Gesichtspunkt bedingte die Auswahl. So sind in diesem Buch K. Mannheim, F. H. Tenbruck, H. Schelsky, T. Parsons, E. H. Erikson, G. Picht, D. Riesman, J. Habermas u. a. vertreten. Es rundet sich aus den verschiedenen Stellungnahmen und Forschungsergebnissen ein Bild der Jugend, das die heutige pädagogische Situation bewältigen hilft.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

ENGELBERT KIRSCHBAUM, Professor für christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, gehörte zusammen mit B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua und E. Josi der Archäologenkommission an, die 1940–1949 im Auftrag Papst Pius' XII. die Grabungen unter St. Peter durchführte.

ELISABETH GÖSSMANN nimmt in diesem Sommersemester eine Gastprofessur für Philosophie und Theologie an der Seishin-Universität der Sacré-Coeur-Schwestern in Tokyo wahr.

ALBERT STÜTTGEN ist Dozent für Philosophie an der Katholisch-Pädagogischen Hochschule Münster.

HEINRICH KRAUSS, Direktor des Instituts für christliche Soziallehre „Heinrich Pesch Haus" in Mannheim, unternahm schon mehrmals Studienreisen nach Afrika. Die letzte Reise, von der er in diesem Heft berichtet, führte ihn hauptsächlich in die Republik Elfenbeinküste. Von dort aus besuchte er auch Togo, Dahomey, Mali und Obervolta.

JOHANNES FEINER ist Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Priesterseminar St. Luzi in Chur. Ab Herbst 1966 übernimmt er die Leitung der Paulus-Akademie in Zürich. Er ist Konsultor des Konzilssekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und Mitglied des Akademischen Rates des geplanten Ökumenischen Instituts in Jerusalem, von dem er in seinem Beitrag berichtet.

WALTER BECKER ist als Leitender Regierungsdirektor Vorsitzender der Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz.

Unbefangenheit und Anspruch

Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch

F. G. Friedmann — Karl Rahner SJ

Lieber Pater Rahner,

vor einiger Zeit – es war ein paar Monate vor Beginn der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – hatte ich mir erlaubt, Sie aufzusuchen, um Ihnen meine Sorgen über die Beziehungen von Christentum und Judentum vorzutragen. Damals faßten Sie das, was ich als erstrebenswerte, ja unumgängliche Vorbedingung für jedes fruchtbare Gespräch empfand, in dem einfachen Wort „Unbefangenheit" zusammen. Jetzt, da das Konzil seine Beschlüsse gefaßt und der Papst sie feierlich verkündet hat – Beschlüsse, die sich auch auf die Stellung der katholischen Kirche dem Volke des Alten Testaments gegenüber beziehen –, möchte ich gerne nochmals auf das von Ihnen vorgebrachte Wort zurückkommen.

Dabei darf ich wohl annehmen, daß Sie unter Unbefangenheit nicht etwa die natürliche Objektivität eines Unbetroffenen verstehen, sondern vielmehr die Haltung, die ein Betroffener einnimmt, dem es gelungen ist, sich aus den Verstrickungen der Befangenheit zu befreien. Auch kann Befangenheit wohl hier nicht etwa den Zustand eines Richters bedeuten, dessen Urteil durch zufällige Umstände, wie Verwandtschaft mit dem Angeklagten, beeinflußt wird. Es handelt sich vielmehr um eine Befangenheit, die aus einer wesentlicheren Verwandtschaft entsteht, einer Verwandtschaft, die nicht einfach im Biologischen und Zufälligen begründet ist, sondern in jenem Kern unseres Selbst, der die Frage nach dem Sinn des Daseins stellt. Die Verwandtschaft, die zwischen Juden und Christen besteht, hat ihren Ursprung in der Gemeinsamkeit, den Sinn der menschlichen Existenz, der Einzelexistenz wie auch der menschlichen Gemeinschaft, in einer der göttlichen Vorsehung unterworfenen Geschichte zu sehen. Geschichte ist für gläubige Juden und Christen Heilsgeschichte, das heißt der Bereich, in dem die göttliche Gerechtigkeit zur Verwirklichung kommt. Gleichzeitig aber ist Geschichte in ihrer Interpretation, aber mehr noch als durch den Glauben erfaßtes Geschehnis, der primäre Grund der Befangenheit zwischen Juden und Christen.

Wenn ich als Nichttheologe versuche, mich mit den geschichtlichen Gründen dieser Befangenheit sowie mit der Geschichte der Befangenheit selbst und ihren Begleiterscheinungen zu beschäftigen, um am Ende zu fragen, welches die gegenwärtigen Chancen ihrer Überwindung sind, so sind es zwei Tatsachen meines eigenen Lebens, die mich dazu bewegen.

Einmal tue ich es als jemand, der, als Jude geboren, von Benediktinern erzogen wurde, für den das Jüdische und Christliche, obgleich in vollständig verschiedener Weise, Bestandteil der eigenen Person und des eigenen Schicksals sind. Zum zweiten tue ich es als ein Jude in Deutschland. Und das bedeutet eine besondere Art der Befangenheit, genauer: ein besonderes Verhältnis zu deutschen Christen und von Christen zu mir. Ich kann mir denken, daß eine solche Befangenheit nicht besteht zwischen Israelis und Arabern oder Israelis und Deutschen: sie stehen sich als Völker oder Nationen gegenüber, wohl innerhalb der Geschichte und als geschichtlich Gewolltes oder Gewachsenes, aber nicht im Wesentlichen besorgt um den göttlich bestimmten Sinn, den Heilscharakter dieser Geschichte. Es ist auch wahrscheinlich, daß nur ein relativ geringes Maß von Befangenheit besteht zwischen Juden und Christen in einem Land wie Amerika. Dort gibt es wohl Menschen, die Vorurteile gegen Juden haben, Pauschalurteile, die ererbt wurden oder auf dieser oder jener Einzelerfahrung fußen. Keine der bestehenden Kirchen und Sekten hat jedoch, wenigstens auf amerikanischem Boden, eine Geschichte, in der ein Urteil über die Juden als Gottesmörder eine wesentliche Rolle spielt. Und nie hat es dort einen Staat gegeben, im Sinn eines Trägers der Geschichte, der jenes Urteil in seinem eigenen Bereich vollzogen hat.

Es war in Deutschland, wo all dies geschah, und in einer Weise, die wir hier nicht zu diskutieren brauchen. Für denjenigen in Deutschland, der als Jude geboren wurde und der zurückkehrt in das Land seiner Väter, aber auch der Mörder seiner Väter, handelt es sich um den Ort gegenseitiger Befangenheit, die nicht nur ihrer Unerträglichkeit wegen zu Versuchen führt, Unbefangenheit zu erzielen, sondern eben aus der Erkenntnis heraus, daß der Ort größter Befangenheit auch der Ort ist, an dem die Frage nach dem Sinn unseres Daseins, nach Gerechtigkeit und Erlösung erneut gestellt werden muß, eine Frage, die das Problem von Versöhnung und Wiedergutmachung weit übersteigt.

Das geschichtliche Ereignis, das aller Befangenheit zwischen Juden und Christen zugrunde liegt, ist natürlich das Erscheinen Jesu von Nazareth. Für den gläubigen Christen läßt Gott, der Vater, den Sohn als Juden zum Menschen werden – und die Mehrzahl seiner jüdischen Mitbrüder lehnt diese Inkarnation als Sakrileg ab. Einmal, weil die Souveränität Gottes das menschliche, allzu menschliche Leiden und Sterben Christi nicht zuläßt, weil für den Juden der Allmächtige ihm in Gnade und Liebe sein Antlitz zuwenden kann, ohne durch Menschwerdung sich uns Menschen gegenüber ausweisen zu müssen. Zum anderen, weil Jesu Anspruch, der Messias zu sein, als ein falscher Anspruch der Erfüllung der Gerechtigkeit in einer Welt der

Sünde, der Gewalttätigkeit, der Unterdrückung und der Habsucht gilt. Daß die jüdischen Führer ihren Mitbruder den römischen Behörden überlieferten, die ihn als Aufrührer zum Tod verurteilten, erschien seinen Anhängern wiederum als Gottesmord, begangen vor allem aus bösartiger Blindheit derer, die als erste ihn als den Gottessohn hätten erkennen sollen, als den Messias, durch den für alle, die an ihn glauben, die Gerechtigkeit erfüllt worden ist.

Für den Christen bedeutet das Erscheinen Christi die Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen; der Jude von heute mag es mit dem Beginn einer zweiten Phase in der Wandlung der historischen Funktion des Judentums in Verbindung bringen. Die erste Phase hatte ihre äußere Erscheinung im babylonischen Exil, das vorübergehend den jüdischen Staat aufhob und die Einheit von eigenem Staat und eigenem religiösen Leben zerstörte. Ihre geistige Erscheinung war das Werk der Propheten, die das Verständnis der Bindung des jüdischen Volkes an Gott dahin modifizierten, daß Gott aufhörte, ein den Juden „eigener" Gott zu sein: Gott war vielmehr der eine, universale Gott, der sich das jüdische Volk, das durch sein Tun und Schicksal ihn verkünden sollte, als sein eigenes ausgewählt hatte. (Oder wie Paul Tillich schreibt: „Erst als durch die prophetische Kritik die Gebundenheit Jahwes an sein Volk zerschnitten war, wurde der Gott Israels zum Gott des Monotheismus.") Die zweite Phase wird nach außen hin durch die Zerstörung Jerusalems von seiten der Römer gekennzeichnet, die den jüdischen Staat endgültig auflöste und ein Volk ohne Staat zum Träger des jüdischen Glaubens und des jüdischen Gesetzes machte.

Damit hängt auch zusammen, was Urs von Balthasar bezüglich des Problems der Erwählung sagt, die „von Israel zeitweilig genommen ist, um die Heiden einzubeziehen". Nur durch die Auflösung der Einheit von Ethnischem und Religiösem, wie sie im jüdischen Volk bestand, war es möglich, das Gottesvolk durch die Einbeziehung der Heiden zu erweitern. Die Heidenchristen waren nicht als Volk erwählt und berufen; sie blieben Mitglieder der Kultur oder der Volksgruppe, in die sie hineingeboren waren, während sie sich durch die Taufe zu den Auserwählten, zum Neuen Bund, zur Kirche bekannten. Aus dieser zweifachen Bindung entstand dann jene Vielfalt von Problemen, die eines der Hauptthemen der abendländischen Geschichte bildeten. So war es geboten, Cäsar zu geben, was Cäsars ist, und Gott, was Gottes ist. Päpste jedoch krönten Kaiser, die mittelalterliche Ständeordnung hatte eine sakrale Sanktion, lutherische und anglikanische Herrscher machten sich zu Oberhäuptern von Landeskirchen, und Calvinisten und Puritaner errichteten theokratische Gesellschaften. Beim einfachen Volk wiederum waren christliche Gebräuche oft nur eine dünne Verschalung über einem traditionellen, vorchristlichen Brauchtum.

Der christliche Affekt gegen die Juden fand wohl seine erste und bedeutendste Formulierung bei Paulus, der, nachdem er vorübergehend die Anklage des Gottesmordes verworfen hatte, im ersten Brief an die Thessalonicher schrieb: „Sie haben

den Herrn Jesus getötet und die Propheten und haben uns verfolgt und gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feind." Bald begann man die Zerstörung Jerusalems durch die Römer und die Zerstreuung der Juden in alle Welt als unmittelbare Folge der Kreuzigung und der Ablehnung Christi als Gottessohn anzusehen. Dies geschah, obwohl die endgültige Zerstörung Jerusalems doch durch einen Aufstand der Juden gegen die Römer veranlaßt worden war, von Juden, die im Namen ihres Monotheismus die Vergöttlichung des römischen Kaisers ablehnten. Auch war die damit verbundene Vertreibung der Juden aus ihrem eigenen Land nur eine Episode in einer Reihe ähnlicher Ereignisse, von denen jedes eine bedeutende Rolle in der jüdischen Geistesgeschichte spielte. Die erste Auswanderung – aus Ägypten – war von Gott selbst befohlen worden; sie führte zur Übergabe der zehn Gebote an Moses und zur Erwählung der Juden zum Gottesvolk, während das schon erwähnte babylonische Exil eine Erweiterung des Monotheismus-Begriffs durch die Propheten brachte.

Das christliche Bild vom Juden wurde weiterhin durch die Gleichsetzung von Juden und Pharisäern verhärtet. Während die jüngere Geschichtsforschung zeigt, wie der Pharisäer seine Gesetzestreue und Bußfertigkeit als Vorbereitung auf das Gottesreich, auf die Erlösung aller Völker verstand, wurde er in der christlichen Tradition der toten Gesetzestreue, ja der Scheinheiligkeit bezichtigt und als Zerrbild, unter Vernachlässigung anderer zeitgenössischer jüdischer Sekten und Gruppen, mit dem Juden als solchem identifiziert. Dagegen war die christliche Stellung dem Alten Testament gegenüber doch wesentlich zweideutiger; bald wurde es, etwa von dem Verfasser der sogenannten Barnabasepistel und von Gnostikern wie Marcion, als Werk des Teufels verdammt, bald geduldet, etwa von Thomas von Aquin, der ja im Alten Testament die Wahrheit des christlichen Glaubens vorgebildet sah.

Bei den aus dem antijüdischen Affekt stammenden Gesetzgebungen vertrat die Kirche die Ansicht, daß sich die Juden selbst aus der abendländischen Gesellschaft ausgeschlossen hatten. Durch ihre Ablehnung der göttlichen Natur Christi und ihre Nichtteilnahme an den Sakramenten machten sie sich zu gefährlichen Fremden innerhalb des Reiches, das sich schon bald als Verteidigerin der christlichen Religion verstand. Während andere Völker, aus eigenem Brauchtum und eigener Geschichte, sowohl am Reich als auch an der Kirche teilnehmen konnten, stellten die Juden im Denken der Zeit eine lebendige Verneinung von Volk, Reich und Kirche dar.

Schon die konstantinische Reichskirche verbot den Juden, Synagogen zu erweitern oder neue zu errichten oder die Beamtenlaufbahn einzuschlagen oder Vorgesetzte von Christen zu sein. Der „Codex Theodosianus" engte die Rechtsstellung weiter ein, das Konzil von Beziers drohte denjenigen Christen mit der Exkommunikation, die jüdische Ärzte konsultierten, „denn es ist besser zu sterben, als das Leben einem Juden zu verdanken". Gleichzeitig fungierten die Ritualmordlegende

und der Verdacht der Hostienschändung als zeitgemäße Argumente, die die Anklage gegen die Juden wegen Gottesmordes den Gläubigen klar vor Augen hielten.

Auf wirtschaftlichem Gebiet war das Verhalten der Kirche Juden gegenüber kaum freundlicher. Den Juden wurde schon früh verboten, Land zu besitzen und die üblichen Gewerbe auszuüben, also das zu tun, was nach christlicher Ethik als positive und schöpferische Tätigkeit angesehen wurde. Gleichzeitig wurden sie dazu verdammt, diejenigen Gewerbe auszuüben, die zwar für das Gemeinwesen notwendig waren, aber innerhalb der christlichen Ethik des Mittelalters keinen Platz hatten – wie etwa Zinsgeschäft, Pfandleihe und Altwarenhandel. Vielleicht könnte man hier wagen die These aufzustellen, daß die Christen in der Erschaffung des jüdischen Händlers als des geldgierigen Dieners Mammons einen Teil ihrer eigenen Problematik, mit der sie innerhalb ihres eigenen Lebens und Denkens nicht fertig wurden, in die Person des Juden hineinprojizierten; daß sie also einen unabsorbierbaren Teil ihres eigenen Ichs veräußerlichten und verdinglichten, als sie den Juden in das Getto verwiesen und ihm geboten, Armbinden oder eine eigene Tracht zu tragen, oder als sie ihn austrieben oder gar ermordeten – Austreibungen und Morde, für die im Jahr 1349 Kaiser Karl IV. den Städten Straflosigkeit gewährte. Für die Juden aber, die die Massaker des ersten Kreuzzugs und andere Greuel überlebten, bedeuteten diese christlichen Projektionen, daß ihnen Rollen aufoktroyiert wurden, die ihnen im Grund fremd waren und die mit der Zeit, neben ihrer eigenen Persönlichkeit, eine Art von zweiter, nicht-authentischer Persönlichkeit schufen. Ironischerweise waren es diese aufoktroyierten, nicht-authentischen Merkmale der Juden, die zu weiterer Verachtung von seiten der Christen, aber auch zum Selbsthaß der Juden beitrugen. Der authentische Charakter freilich ging nicht verloren. Nach außen hin mögen die Menschen des Gettos als ein Volk von Händlern erschienen sein; im Getto selbst bildeten sie eine Gemeinschaft intensiver Geistigkeit, erfüllt von messianischem Glauben und einer jeden Aspekt des Alltags prägenden Frömmigkeit, so daß den meisten von ihnen die Taufe und die damit verbundene „Normalisierung" des Lebens nicht begehrenswert erschienen.

Das Ende des Mittelalters und die zunehmende Verweltlichung des Christentums (oder auch Entchristlichung der abendländischen Kultur) führte zu keiner eindeutigen Veränderung in der Einstellung der Mehrheit der Christen gegenüber den Juden. Einerseits hatten die Humanisten der Renaissance schon früh ein lebhaftes Interesse an dem antiken jüdischen Schrifttum gezeigt. Aus ähnlichen wissenschaftlichen Motiven, aber auch aus christlicher Brüderlichkeit, hatten Pietisten das Institutum Judaicum in Halle gegründet. Die unter calvinistischem Einfluß stehenden Niederlande hatten dann als erster moderner Staat den Juden die Gleichheit der Bürgerrechte gewährt. (In Frankreich waren es die Revolution und das Kaiserreich, die die Emanzipation der Juden vollzogen; in den deutschen Staaten geschah dies erst in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts und in England gar erst 1858.)

Andererseits entstanden neue Formen des Antisemitismus, und zwar sowohl von nicht- (oder pseudo-)christlicher als auch von christlicher Seite. Zur ersten Gruppe gehörte der Frühidealismus, durch den die sakrale Reichsidee von der Idee des Staates abgelöst wurde. So konnte Hegel vom Gott des Alten Testaments als einem „Dämon des Hasses" sprechen und feststellen, daß der menschliche Geist nicht Raum hat im Kerker einer Judenseele. Aber auch die dem Idealismus feindlich gegenüberstehende naturalistische Anthropologie schürte den Antisemitismus mit Proklamationen über den volksfremden Charakter der Juden. Nach dem ersten Weltkrieg vereinten sich die vulgärpolitischen Epigonen dieser beiden Richtungen in einer unheiligen Allianz, die mit der Errichtung des „Dritten Reiches" die systematische Vernichtung der Juden betrieb.

Die neuen Formen des christlichen Antisemitismus waren wohl mit der Vorstellung verbunden, daß all das, was in der modernen Welt dem Christentum fremd oder unangenehm erschien, eine Schöpfung der nunmehr emanzipierten Juden war. Man vergaß, daß der Kapitalismus von den Medici und den Fuggern, daß moderne wissenschaftliche Methodik und Kritik von Männern wie Galilei oder Bacon entwickelt worden waren; daß die Krise der abendländischen, christlichen Gesellschaft keineswegs von Juden verursacht worden war und Analyse und Kritik der fragwürdig gewordenen Situation vor allem in den Schriften der Aufklärung und bei den modernen Interpretationen des Naturrechts zu finden sind.

Freilich hat die Emanzipation der Juden zu manchen Schwierigkeiten geführt, wie wir sie, in der einen oder anderen Weise, bei der Befreiung jeder unterdrückten Minderheit vorfinden. „Der auf uns ausgeübte Druck", schreibt der Begründer des politischen Zionismus, Theodor Herzl, „machte uns nicht besser. Wir sind nicht anders als andere Menschen." Die Zerstörung des jüdischen Staates und die jahrhundertelange Quarantäne der Juden innerhalb der christlichen Welt hatten an die Stelle einer eigenstaatlichen, praktischen Entwicklung und Verwirklichung des Gesetzes eine intensive intellektuelle Beschäftigung mit der Thora und den Thorakommentaren gesetzt. Diese starke Entwicklung einer abstrakten jüdischen Intelligenz innerhalb des Gettos (im Gegensatz zu einer in alle geistigen und wissenschaftlichen Gebiete reichenden Betätigung der Juden in den unter mohammedanischer Verwaltung stehenden Ländern) führte nach der Emanzipation zu einem Andrang auf intellektuelle Berufe sowie zu vielseitiger kritischer Beschäftigung mit den Grundvorstellungen und Grundhaltungen der christlich-bürgerlichen Gesellschaft. Gleichzeitig wurden das prophetische Bewußtsein und die messianische Hoffnung auf die Erfüllung der Gerechtigkeit in weltliche, oft ausschließlich soziale und politische Bestrebungen verwandelt. Den Sozialrevolutionären stand jedoch gerade in Deutschland und in der Donaumonarchie ein tief konservatives jüdisches Bürgertum gegenüber.

Gewisse Methoden des Konkurrenzkampfes, die von seiten einer etablierten

christlichen Geschäftswelt bei manchen Juden beanstandet wurden, können einerseits auf den Nachholbedarf (man mag hier Vergleiche mit dem deutschen Wirtschaftswunder ziehen) und auf die im Getto gemachte Erfahrung der Schwierigkeit des Daseinskampfes zurückgeführt werden. Daß es Juden gibt, die ein gewisses aus dem Getto stammendes Zusammengehörigkeitsgefühl und eine Bevorzugung von Mitgliedern der eigenen Gruppe beibehalten (auch innerhalb einer Gesellschaft, in der sie Anspruch auf volle Gleichheit erheben), ist wohl ein Phänomen, das wir überall dort finden, wo Menschen aus relativ geschlossenen Gesellschaften (ich denke an irische oder süditalienische Bauern) in moderne und offene Gesellschaften (wie etwa die Vereinigten Staaten von Amerika) eintreten.

Was den Takt, also die erwarteten Umgangsformen, betrifft, so kann man wohl sagen, daß dieses Problem besonders im Stadium der Unsicherheit oder des Niedergangs einer Kultur empfunden wird. Die herrschende Mehrheit einer Gesellschaft neigt dann gern dazu, ihre Zugehörigkeit durch Betonung von „manners", von Umgangsformen, zu bekräftigen, während „outsiders" sowohl durch Vernachlässigung dieser Formen als auch durch Überassimilierung auffallen. Dazu kommt, daß die fast ausschließliche Beschäftigung mit dem eigenen Schicksal bei einer Minderheitsgruppe, die erst vor geraumer Zeit in die moderne Welt hinein entlassen wurde, nicht immer zu angemessenem Respekt vor der Intimsphäre anderer Menschen führt. Am stärksten wurde dieser gelegentliche Mangel an Umgangsformen wohl von den assimilationsfreudigen Juden Westeuropas selbst empfunden, die mit Gefühlen der Peinlichkeit ihre dem Getto näherstehenden Brüder aus Osteuropa betrachteten.

Wenn ich mich nun frage, welche Umstände heute zur Erleichterung oder zur Erschwerung einer Überwindung der Befangenheit beitragen, so erscheint mir die erste Rubrik gewichtiger als die zweite. Zu den positiven Entwicklungen gehört vor allem die Arbeit der Theologen, der Religionswissenschaftler, der Archäologen, die uns die Grundlagen einer objektiveren Geschichtsbetrachtung zugänglich machen. Ich denke vor allem an die Lockerung oder gar Auflösung des Gegensatzes zwischen jüdischer Betonung des Gesetzes und christlicher Betonung der Gnade oder zwischen jüdischer und christlicher Auffassung über die Art und Weise der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. Noch in den Adventspredigten Kardinal Faulhabers finden wir eine Gegenüberstellung der „Freiheit Jesu" und dem „Joch des Gesetzes", noch bei Reinhold Niebuhr die Behauptung, daß das Christentum eine Religion der Gnade, das Judentum dagegen eine Religion des Gesetzes sei. Andererseits ist es nicht schwierig nachzuweisen, daß diejenigen Juden, die bis in die moderne Zeit hinein unter dem Gesetz lebten, dieses nie als Last empfunden haben. Im Gegenteil, daß sie sich von Gott dazu auserwählt glaubten, in besonderer und ständiger Verantwortung seine Gebote zu erfüllen, war Grund zur Freude. Die Verlesung und das Studium der Thora, die Auseinandersetzung mit dem Wort und den Geboten Gottes, wie sie am Sabbat in der Synagoge und

am Werktag in den Talmudschulen stattfand, war eine Vorwegnahme jenes Reiches, zu dessen Verwirklichung durch die Erfüllung der Gebote im Alltagsleben sie sich in besonderer Weise aufgerufen fühlten.

Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß es zur Zeit der Geburt Jesu jüdische Gruppen gab, die in einer Epoche geistiger und politischer Unruhe durch die Betonung der Bedeutung der Gesetze und ihrer religiösen Suffizienz das traditionelle Gebäude zu schützen und zu erhalten suchten. Aber auch dies war kein spezifisches Phänomen des Judentums. Gibt es doch in der Geschichte aller großen Religionen Augenblicke größerer Freiheit und Spontaneität und Augenblicke größerer Gesetzes- oder Traditionstreue, Epochen, in denen Propheten, und solche, in denen Priester dominieren, Zeiten, in denen Heilige, und Zeiten, in denen kirchliche Autorität eine größere Rolle spielen. Auch die Geschichte des Christentums kennt Perioden, in denen das Gesetz im Sinn eines fixierten Institutionalismus in defensiver Weise betont wurde, eben um Gefahren abzuwehren, die man in neuen Bewegungen entdeckte. Eine solche Zeit war wohl die der Gegenreformation; und auch hier war das Urteil späterer Generationen nicht immer günstig.

Ein notwendiger Gegensatz zwischen dem Gesetz einerseits und Freiheit, Liebe und Gnade andererseits scheint jedenfalls heute nicht zu bestehen. Es handelt sich eher um ein Kontinuum. An einem Ende des Spektrums befinden sich Gebote und Verbote, wie sie etwa den positiven Gesetzen eines Volkes in einem gegebenen geschichtlichen Augenblick entsprechen. In der Mitte stehen die zehn Gebote, die, wie Denker des Mittelalters feststellten, mit dem Naturrecht identisch sind, Gebote also, die in jeder menschlichen Gemeinschaft, die dieses Namens würdig ist, zur Geltung kommen müssen. Am anderen Ende des Spektrums steht das Gebot: Liebe Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und deinen Nächsten wie dich selbst, also das Gebot, das alle anderen Gebote umfaßt und in dem die Gültigkeit aller anderen Gebote und Gesetze begründet ist, und dessen Erfüllung durch den Menschen als unmittelbarster Ausdruck göttlicher Gnade verstanden werden kann.

Selbst wo es sich um die Frage der Vermittlung zwischen Göttlichem und Menschlichem handelt, ist es wenigstens denkbar, zu versuchen, den Gegensatz christlicher und jüdischer Anschauungen in ein Verhältnis der Analogie zu verwandeln. Wir müssen hier wohl die Situation im Bereich des Einzelmenschen von der der menschlichen Gemeinschaft unterscheiden. Was den Einzelmenschen betrifft, so hält das Judentum an der Möglichkeit einer direkten Begegnung von menschlichem Ich und menschlichem Du, sowie eines direkten An- und Aufgerufenseins des menschlichen Ichs durch das göttliche Du fest. Dieses göttliche Du, das bei jeder wirklichen Begegnung als anwesend gilt, spielt hier eher die Rolle eines gemeinsamen transzendenten Bezugspunktes als eines Vermittlers. Für den gläubigen Christen dagegen ist Christus der Gottessohn, der, von Gott, dem Vater, als Ausdruck seiner Gnade und als Pfand seiner Liebe in das irdische Reich gesandt, durch Menschwer-

dung, Tod und Auferstehung den Menschen von seinen Sünden erlöst. Als fleischgewordenes Wort und lebendes Gesetz ist Christus gleichzeitig Vermittler und das, was vermittelt wird, sowie Garant für die Gültigkeit des Vermittelten. Ein Jude ist nicht imstande, diese Deutung im Glauben zu vollziehen; mancher Jude jedoch wird sie als eine aufregende Metapher für das Verständnis menschlicher Existenz akzeptieren.

Was die Gemeinschaft betrifft, so sieht sich das traditionelle Judentum als der von Gott berufene Vermittler zwischen dem göttlichen Gesetz und der Menschheit als Ganzem. Im besonderen ist es der Bereich der Geschichte, in dem sich die Vermittlung in einer Weise vollzieht, daß am Ende der Geschichte jedes Knie sich vor dem einen Gott beugen und seine Herrschaft über die gesamte geschaffene Welt anerkennen wird. Die christliche Gemeinschaft hingegen vermittelt vor allem zwischen ihren Mitgliedern und der göttlichen Gnade und zwar durch die von Christus bei der Gründung der Kirche eingesetzten Sakramente, in denen sich das Opfer Christi, der Urakt der Vermittlung, wiederholt. Aber auch die Kirche glaubt, über den Bereich sakramentaler Vermittlung hinaus, an ein zweites Kommen des Erlösers, an ein letztes Gericht, an eine Verwirklichung des Königreichs Gottes auf Erden. Da dieses Königreich, für Christen wie für Juden, ein Reich der Erfüllung, der Gerechtigkeit, darstellt, erlischt mit seinem Kommen jede vermittelnde Funktion: der Messias der Juden und der Christus der Christen werden identisch sein als gottgesandter Herrscher über eine von universaler Gerechtigkeit und universalem Frieden bestimmte Welt.

In diesem Sinn kann man schon heute an eine Verständigung zwischen Christen und Juden in Anlehnung an die Lösung des mittelalterlichen Universalienstreites denken, die alle drei möglichen Interpretationen in sich vereint: salus ante historiam – die Gerechtigkeit und das Heil bestehen im Geist Gottes seit Ewigkeit; salus in historia – die Gerechtigkeit wird erfüllt im alltäglichen Leben (für den Juden in der durch die Hoffnung auf das Kommen des Messias genährten Nächstenliebe, für den Christen in einer Nächstenliebe, die in der Nachfolge des schon gekommenen Erlösers vollzogen wird); salus post historiam – die Gerechtigkeit als Erfüllung der Geschichte (für Juden ein Aufruf zur Bewährung im Hinblick auf das erste und einmalige, für Christen auf das zweite Kommen des Messias).

Ein zweites, wahrscheinlich positives Element für die Überwindung der Befangenheit ist die veränderte Stellung des Christentums und der Kirche in der heutigen Welt. Die Kirche hat einerseits innerhalb der westlichen Welt an Einfluß eingebüßt, andererseits stellt sie im gesamtmenschlichen Bereich nur eine unter einer Mehrzahl religiöser Kräfte dar. Weder innerhalb noch außerhalb der westlichen Welt kann die Kirche hoffen, in der nächsten Zukunft eine gesicherte oder gar privilegierte Stellung einzunehmen. Sie muß sich in freier Konkurrenz im Rahmen der geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten unserer Zeit bewähren. Dabei müssen wir freilich unterscheiden zwischen der für Christen zeitlosen und

unantastbaren Gültigkeit der Glaubenssätze und der Glaubwürdigkeit ihrer praktischen Verwirklichung in einer historischen Situation. In den Zeiten, da die Kirche eine dominierende Stellung im Abendland einnahm und da das Abendland, wenigstens im Denken seiner Bewohner, die Welt bedeutete, drängte die Gültigkeit des Geglaubten die Notwendigkeit der Bewährung der Gläubigen in den Hintergrund. In einer Welt aber, die jene Gültigkeit, ja selbst die Relevanz, der Glaubenssätze in großem Maß in Frage stellt, spielt das Problem der Bewährung auch für die Kirche eine wachsende Rolle. Dazu kommt, daß sich der größere Teil der Welt, der nicht von Weißen besiedelt ist, gern der historischen Bindung des Christentums an die bis vor kurzem noch privilegierte weiße Rasse erinnert. Für das Judentum freilich war das Problem der Bewährung eng mit seinem Selbstverständnis und seiner historischen Aufgabe verbunden, also weniger als bei der Kirche aus einem mehr oder minder äußeren historischen Anlaß entstanden. Immerhin besteht eine gewisse Analogie zwischen der jahrhundertelangen Geschichte der Juden als Minderheit innerhalb der christlichen Welt und der noch jungen Geschichte der Kirche als Minderheit innerhalb der nichtchristlichen Welt.

Diese neue Stellung der Kirche dürfte dazu beitragen, einige traditionelle Argumente des christlichen Antisemitismus abzubauen. Die Überzeugung vieler Christen, daß der Universalitätsanspruch der Kirche nur wegen der böswilligen Weigerung der Juden, Christus als Erlöser anzuerkennen, nicht voll zur Geltung kommen konnte, wird heute praktisch aufgehoben durch die Tatsache, daß das Christentum eben nur eine der großen Religionen ist und daß es sich in einer Welt behaupten muß, die von nichtchristlichen, ja oft nicht- oder antireligiösen Kräften beherrscht wird. Diese Wandlung bedeutet für diejenigen Juden, die dem Universalitätsanspruch der Kirche den eigenen Partikularitätsanspruch entgegenstellten – den Anspruch also, daß sie, und sie allein, das von Gott auserwählte Volk darstellten –, eine wesentliche Erleichterung. Der Glaube an die eigene Erwählung, der innerhalb einer feindlich gesinnten Welt allein schon als Mittel der Selbsterhaltung notwendig war, kann heute als Aufruf zu exemplarischer Lebensweise verstanden werden.

Wichtig ist auch, daß sich die Kirche von heute in einer Welt bewegt und mit einer Welt leben muß, die eben von jenen Phänomenen beherrscht wird, die einst als christlicher Betätigung unwürdig galten und deshalb den Juden überlassen wurden. Die gesamte moderne Welt ist von wirtschaftlichen Interessen beherrscht – die sogenannte Geldwirtschaft ist längst nicht mehr ein privilegiertes Betätigungsfeld der Juden –, und an ihrer Erfüllung nehmen alle Gesellschaftsschichten und Völker je nach ihren technischen und sozialen Möglichkeiten teil. Für die Kirche besteht keine Möglichkeit mehr, bestimmte Aspekte des wirtschaftlichen Lebens – wie etwa das Geldgeschäft – als unethisch zu verdammen. Auch fällt die Notwendigkeit weg, die mit diesen Beschäftigungen angeblich verbundenen negativen Charaktereigenschaften der jüdischen Persönlichkeitsstruktur aufzubürden. Gleichzeitig hilft uns

die moderne Sozial- und Kulturgeschichte in der Erkenntnis, daß jene Eigenschaften keineswegs mit irgendeiner Notwendigkeit den Juden anhaften, sondern ihren Ursprung in geschichtlichen, meist von Christen geschaffenen Umständen haben. So steht der angeblichen Unfähigkeit der Juden, Waffen zu tragen, ihre kriegerische Tüchtigkeit im antiken Alexandrien oder im heutigen Israel gegenüber, und der angeblich natürlichen Überbetonung des Geschäftlichen oder des Abstrakt-Intellektuellen die biblische Tradition, die von einem Hirtenvolk Zeugnis ablegt und von einer konkreten, bildhaften Sprache, die kaum ihresgleichen kennt.

Auch die Anklage gegen ein gewisses Unverwurzeltsein der Juden oder das Unbehagen gegenüber einer Überbetonung sozialkritischer Betätigung, die die Wertgrundlage der christlich-bürgerlichen Gesellschaft zu untergraben drohe, haben an Bedeutung verloren. Das Unverwurzeltsein, die Entfremdung, wird heute von Dichtern und Theologen, von Sozialwissenschaftlern und Nationalökonomen, als allgemeines Charakteristikum des modernen Menschen gesehen. Gleichzeitig erkennt man an, daß die Werte der christlich-bürgerlichen Gesellschaft eher von Tatsachen wie Automation und Kernphysik, Massenkommunikationsmittel und Bevölkerungsexplosion als von sozialen Kritikern bedroht werden. Ja, die objektive, systematisch betriebene Sozialkritik ist zum unabdingbaren Instrument jedes friedlichen und den Grundrechten und -werten der Menschen entsprechenden gesellschaftlichen Wandels geworden.

Was die Umstände betrifft, die sich negativ auf eine Überwindung der Befangenheit auswirken könnten, so denke ich vor allem an den in Deutschland tiefverwurzelten anti-jüdischen Affekt völkischer Art, der sich im Augenblick wachsender Aktualität erfreut. Das klassische deutsche Problem der mangelnden normalen Entwicklung einer nationalen „identity", eines Selbstverständnisses, das Hand in Hand geht mit Selbstkritik und verantwortlicher staatsbürgerlicher Betätigung, hatte durch die Notwendigkeit des Wiederaufbaus nach dem Krieg und die Möglichkeit der Anlehnung an ein europäisches oder atlantisches System eine Gnadenfrist erhalten. Diese Frist wurde vorzeitig, unter anderem durch die Wiedergeburt der Nationalismen in aller Welt und durch die fehlende Konzentration der Vereinigten Staaten auf eine rationale Europapolitik, gekündigt. Das nun zutage tretende Fehlen einer eigenen nationalen „identity" wird von vielen Deutschen nicht als Folge eigenen Versagens gesehen werden. Wie einst die Kirche ihre Unfähigkeit, mit bestimmten wirtschaftlichen Problemen fertig zu werden, in die Juden hineinprojizierte, so wird die eigene Unfähigkeit, eine nationale „identity" zu erwerben, von den „völkisch" Gesinnten den Juden zur Last gelegt werden. Dies wird das christlich-jüdische Gespräch zwar nicht direkt belasten. Aber die schon heute überaus geringe Zahl jüdischer Gesprächspartner in Deutschland könnte sich zu Nichts verflüchtigen.

Wie immer wir auch den relativen Einfluß positiver und negativer Umstände beurteilen, zwei oder drei Fakten scheinen mir klar zu sein. Zuerst einmal, daß das

Verschwinden jener Notwendigkeit von seiten der Christen, den Juden eine unauthentische Persönlichkeit aufzudrängen, nicht nur für den Juden eine Befreiung bedeutet. Diese Verdinglichung und Projektion gewisser Aspekte und Probleme der eigenen Persönlichkeit nach außen bedeutete auch für den Christen eine Selbstentfremdung, also eine Verminderung der eigenen Authentizität. Das unbefangene Gespräch zwischen Christen und Juden – denn solch ein Gespräch ist ja nicht möglich unter unauthentischen Persönlichkeiten – ist also auch für den Christen ein Zeichen der Selbstbefreiung. Weiterhin scheint mir kein Zweifel darüber zu bestehen, daß die Welt im großen und ganzen heute das Problem der Gerechtigkeit als eine Summe politischer und sozialer Probleme interpretiert und es vor allem in diesen Bereichen zu lösen versucht. Offen ist nur die Frage, ob Technologie und rationale Denkweise eine Entideologisierung der Welt bewirken werden oder ob sich umgekehrt die Ideologien und irrationalen Affekte der Technologie im Sinn totalitärer Machtansprüche zu bedienen wissen. Im zweiten Fall wird es freilich bald keine Welt mehr geben oder nur eine Welt, in der Christentum und Judentum keine Rolle spielen. Im ersten Fall könnte man an die Entwicklung einer weltweiten Gesellschaft mit einem hohen Grad materieller Gerechtigkeit denken, einer Gesellschaft, in der Christen und Juden in privater Frömmigkeit und in freiwilligen Gemeinschaften des Glaubens und der Opferbereitschaft für jene erlösende Gerechtigkeit bürgen, die allein dem Menschen Sinn und Würde und seiner Geschichte Erfüllung gibt.

In dieser Hoffnung und mit herzlichen Grüßen

Ihr F. G. Friedmann.

Lieber Herr Friedmann,

Ihr Brief über die Gründe der Befangenheit auf beiden Seiten, die das „Gespräch" und das Zusammenleben von Juden und Christen belasten, und über die Möglichkeit, Unbefangenheit zwischen beiden Gruppen zu gewinnen, ist so klar und so durchsichtig, bringt so viele Tatsachen und Aspekte für die ganze Frage, daß ich gestehen muß, diesem Ihrem Thema eigentlich nichts Wesentliches hinzufügen zu können. Natürlich würde der christliche Theologe bei diesem oder jenem Einzelsatz in Ihrem Brief einen Vorbehalt anmelden können, zu dem oder jenem einen theologischen Zusatz für notwendig oder nützlich halten, oder auch historisch gelegentlich anders urteilen. Aber all das ist hier in diesem Zusammenhang unwichtig – gleichgültig, wie es in einem andern zu bewerten wäre –, so daß ich davon gar nicht sprechen will.

Wir sind uns auf jeden Fall einig darüber, daß jene Unbefangenheit zwischen Juden und Christen, von der Sie schreiben, mit allen Kräften anzustreben ist. Einfach deshalb, weil wir als Juden, Christen und schlicht als Menschen (die vom Alten und Neuen Testament her wissen, was der Mensch sein soll) die Verpflichtung kennen, die wir alle einst vor Gott zu verantworten haben, in Liebe miteinander zu leben. Damit wir dies aber können, müssen wir uns unbefangen begegnen können, das heißt, das wirkliche, authentische Wesen unser selbst und das des anderen auf beiden Seiten sehen lernen, in den Gemeinsamkeiten sowohl wie auch in den Unterschieden. Denn auch das Unterscheidende kann von der Liebe umfaßt werden, die auf den Tag hofft, an dem das Trennende aufhört, und die weiß, daß nur sie, die das jetzt Trennende trägt, die „Scheidewand" in der Kraft der Gnade Gottes in der Zukunft aufheben wird. Wir sind uns auch gewiß darüber einig, daß die heutige Situation des Christentums und des Judentums so ist, daß wir das je eigene Wesen unbefangener sehen und das des anderen unbefangener würdigen können. Einig sind wir uns sicher auch darüber, daß wir Christen und die christlichen Kirchen noch mehr tun müssen, bis jene Unbefangenheit, die die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen und darin über das Judentum und über die religiöse Freiheit proklamieren, Geist, Herz und Alltag des katholischen Christentums so durchdrungen hat, wie es der heutige Geist der Liebe ihm gebietet und geben will.

Aber als ich so, ganz einig mit Ihnen, Ihren Brief mit seiner luziden und vergebenden Milde las, überfiel mich am Ende doch wieder jene Trauer und Ratlosigkeit, dir mir gerade zu der echten Unbefangenheit zu gehören scheint, in der Dialog und Zusammenleben zwischen Juden und Christen allein möglich sind. Darf ich Ihnen zu erklären versuchen, was ich meine?

Ratlose Trauer überfällt mich jedesmal, wenn ich an die Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche und der Christen zum Judentum und dann an die Geschichte denke mit all dem Greuel, den die Christen den Juden angetan haben. Ratlose Trauer, weil man sich fragt, warum die heilig-schlichten Selbstverständlichkeiten dieses Dekrets so deutlich und so amtlich erst jetzt gesagt wurden, warum sie in der Geschichte des Christentums durch fünfzehnhundert Jahre (wenn wir die ersten drei Jahrhunderte und die zwei letzten großzügig abziehen) so wenig die Herzen der Christen umzuprägen vermochten. Wie entsetzlich unchristlich konnten Christen sein, ohne es zu merken! Haben wir eine Gewißheit, daß wir Christen auch in anderen Dingen nicht ebenso blind sind, ohne es zu merken? Ist solche Blindheit wirklich schuldlos vor Gott? Natürlich kann man fragen: Ist die Geschichte der Menschheit nicht überall entsetzlich? Aber wird dadurch die ratlose Trauer geringer? Gewiß kann man (gerade wenn man als Mensch von heute profan und geschichtlich zu denken gewohnt ist) sagen, daß diese Geschichte von Unterdrückung, Unmenschlichkeit und Tod ihre psychologischen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Gründe gehabt hat, die dann „an sich" mit dem Christentum

nichts zu tun haben, daß die christlichen Fürsten auch sonst mit „gutem Gewissen" Kriege führten und die Christen in Religionskriegen sich auch gegenseitig totschlugen. Aber all das beweist ja nur erst recht, daß die Botschaft und die Gabe des Geistes und der Liebe so entsetzlich machtlos in der Welt sind, wo doch Gott nochmals der Herr und Schöpfer des Feldes ist, auf dem er diesen Samen ausstreut, der souveräne Herr der Herzen, und wo ihm auch die menschliche Freiheit untertan ist. Ratlosigkeit und Trauer auch darüber, daß die Ohnmacht der Gnade sich gerade an denen zeigte, von deren Fleisch die Christen die fleischgewordene Gnade empfingen. Welches Geheimnis steckt in dieser traurig und ratlos machenden Unbegreiflichkeit? Das Geheimnis, daß die Liebe gerade siegt in ihrer Verachtetheit, Ohnmacht und Hilflosigkeit? Aber sind wir Christen dann auch eben die, die sie nicht empfangen, sondern sie ebenso kreuzigen wie alle anderen? Und könnte es nicht so sein, daß wir auch heute wieder, wenn auch in anderer Weise (es braucht ja nicht notwendig physische Verfolgung oder gesellschaftliche Diskriminierung sein, womit man die Liebe zum Nächsten verleugnet), die Liebe zum jüdischen Menschen und Volk verraten? Sind wir sicherer, daß es nicht geschieht, als die Christen vergangener Zeit, die ja wohl meistens auch „nicht wußten, was sie taten"?

Eine andere Ratlosigkeit, lieber Herr Friedmann, quält mich. Auch nach der Lektüre Ihres Briefes noch – oder sogar durch sie. Sie scheinen mir der Ansicht zu sein (bin ich jetzt doch nicht einer Meinung mit Ihnen?), daß die Juden von heute und morgen den Anspruch einer besonderen messianischen Sendung, eines eigenen göttlichen Auftrags der übrigen Welt gegenüber langsam aufgeben und aufgeben sollen, ihn nur als „Aufruf zu exemplarischer Lebensweise" verstehen sollen (welcher Aufruf offenbar für jeden Menschen gilt). Wollen sie nicht mehr (um mit Herzl zu formulieren) „anders als andere Menschen" sein? Ist die Aufforderung Schlamms an die Juden, entweder Bürger Israels als eines modernen, profanen Staates zu sein, oder sich wirklich dort, wo sie leben, bedingungslos zu assimilieren, richtig? Vielleicht kann ein Jude von heute nicht mehr wie das orthodoxe Judentum der Meinung sein, „daß die Juden – und die Juden allein – von Gott auserkoren waren, das Königtum Gottes auf Erden vorzubereiten". Auch wir Christen sind ja da hinsichtlich eines analogen Anspruchs der Kirche heute zu einer viel vorsichtigeren und nuancierteren Aussage – mit Recht – gezwungen. Aber kann der Christ vom Juden auch nur wünschen und hoffen, daß er, auch wenn er nicht Christ wird, den Anspruch einer besonderen Erwählung und eines besonderen Anspruchs an die Welt aufgibt und aus seinem authentischen Wesen ausscheidet? Daß er sich als Humanist aus einem bestimmten Volkstum und einer bestimmten Geschichte versteht wie jedermann? Wenn wir früher als orthodoxe christliche Kinder die Ansicht aufnahmen, das Judentum existiere als geschichtlich greifbare, unmittelbar feststellbare Größe bis zum Ende der Zeiten und werde sich dann als eine solche Größe (wie es Paulus voraussieht) zu seinem Christus hinwenden, aber bis zu diesem Tag als Zeugnis im Widerspruch zu Christus existieren, so ist mir heute nicht

mehr so klar, wie „wörtlich" man diese Aussage verstehen muß, um mit der Schrift bei Paulus nicht in Widerspruch zu kommen. Und ich meine, daß auch dann, wenn wir uns noch auf eine sehr lange Geschichte der Menschheit „einrichten" dürfen (müssen?, ob mit Recht? – meine Ratlosigkeit), wir Christen in der Existenz eines jüdischen Staates noch keine reine Garantie haben, daß diese „wörtliche" Auffassung der paulinischen Eschatologie des jüdischen Schicksals zutrifft. Zumal, wenn sich dieser Staat Israel als Boden eines rein profan verstandenen Volkes nicht nur behaupten, sondern auch dieses Selbstverständnis zur gelungenen Staatsideologie machen würde. (Israel scheint da noch zu schwanken: es will einerseits ein weltanschaulich neutraler, profaner Staat sein, und doch wird ein getaufter Jude nicht „unbefangen" als voller Bürger dieses Staates anerkannt.) Auf jeden Fall: müssen wir Christen nicht gar wünschen, daß das Judentum seinen besonderen Anspruch (wenn auch mit einer universalen Sendung zum Heil aller Menschen) aufrechterhält, wenn es für uns Christen doch der edle Ölbaum ist, auf den wir Heidenchristen (wenn auch nicht durch das Blut, sondern durch den Glauben) aufgepfropft sind?

Oder genügt es dafür, daß Christus selbst, dem wir glaubend anhangen, dem Fleische nach aus Israel stammt? Müssen wir Christen von unserem Glauben her die Juden nicht „mahnen", ihre besondere Gnadengabe Gottes, die „ohne Reue" ist, als das entscheidende Moment ihres gottverfügten, authentischen Wesens festzuhalten (wenn wir auch glauben, daß sie in ihrem Bekenntnis zu ihrem Christus zur wahren Erfüllung käme), weil sich sonst das Judentum noch einen wesentlichen Schritt weiter von dem Auftrag entfernt, den es bekannte und den wir ihm ja zuerkennen: das Volk zu sein, von dem das messianische Heil der ganzen Welt herkommt? Müssen wir als Christen nicht in Furcht fragen, ob die Juden durch die Gründung ihres Staates nicht eher ihrer eigenen Sendung untreu werden, falls sie dadurch „unbefangen" ein beliebiges Volk unter anderen Völkern werden wollten? Müssen wir Christen nicht wünschen, sie möchten ein in Gottes besonderem Anspruch „befangen" bleibendes Volk bleiben, wenn wir meinen müssen oder dürfen, diesem Anspruch könnten sie nicht entgehen, indem sie ihn überhören, sondern nur indem sie ihm durch die Aufnahme dessen entsprechen, der ihr Bruder ist und der Erlöser aller? Können wir Christen also die theologische, heilsgeschichtliche Frage aus unserem Dialog mit den Juden eliminieren und uns gegenseitig sagen: Leben wir wie vernünftige Menschen unbefangen miteinander, basta? Natürlich sollen wir auch so miteinander leben und alles, was Sie, lieber Herr Friedmann, dazu gesagt haben, soll gültig bleiben und endlich konkret respektiert werden. Aber wird dieser unbefangene Dialog auf menschlicher Ebene nicht schließlich doch noch am ehesten glücken, wenn beide Seiten um das dunkle Geheimnis wissen, das sie verbindet? Als christlicher Deutscher kann ich vielleicht dem Israeli begegnen, wie ich einem Mann aus Indonesien begegne. Als christlicher Deutscher einem deutschen Glaubensjuden als Deutscher einem Deutschen. Aber als deutscher Christ weiß ich, wenn

ich einem Juden begegne: Hier ist einer, aus dessen Volk mein Erlöser kam. Ist das nur eine historische Reminiszenz, die für mich so gleichgültig ist wie für einen Physiker als solchen die Tatsache, daß Einstein Jude war? Wenn ich nicht so denke und darum wollen muß, daß auch der Jude nicht so denkt, sondern sich als Glied eines Volkes mit einer heilsgeschichtlichen Sendung (auch an mich!) betrachte, hinge ich dann noch einem altertümlichen Mythos des Blutes an, der heute schon längst am Absterben ist und auch schon durch die christliche Lehre verworfen ist, daß die Kinder Gottes (und Abrahams) durch Gnade und Glauben werden und nicht durch das Blut? Ich weiß nicht, wie die vielschichtigen und vieldimensionalen Lehren über Israel im Neuen Testament sich genau zu einem einzigen christlichen Verständnis Israels zusammenfügen. Und ich meine, daß diesbezüglich auch durch das Zweite Vatikanum noch kein heller Tag geworden ist. Aber bekäme nicht die vergangene Geschichte zwischen Christen und Juden voller Greuel noch am ehesten einen wenigstens ahnbaren Sinn, wenn es darin eben doch nicht nur um eine menschliche und theologische Ideologie gegangen ist, die man nur entlarven muß, um Ruhe und Frieden zu stiften? Stehen wir – Christen und Juden – einander nicht in ganz anderer Weise nahe und fern zugleich als andere Völker und Gruppen profaner Art, wenn wir beide an den kommenden Erlöser glauben, wie Sie sagen, wenn er auch für uns der ist, der wiederkommt in Herrlichkeit, nachdem er schon die Erbärmlichkeit und den Tod mit uns geteilt hat, während er für die Juden der ist, der erstmals kommen muß, für den aber Israel Wegbereiter ist in einem ganz eigenen, anderen Völkern nicht gewordenen Auftrag?

Wie sehen aber dann konkret das Zusammenleben und der Dialog zwischen Christen und Juden aus, wenn sie sich nicht nur auf der Ebene profaner Menschlichkeit in einer entideologisierten pluralistischen Gesellschaft begegnen wollen, begegnen dürfen, sondern als Christen und als Menschen des Volkes, das eine eigene Verheißung empfangen hat, die unwiderruflich ist? Wie konkret? Ich weiß es nicht.

Noch etwas: wenn wir als Christen denken, müßten wir dann nicht wünschen, Juden als nicht einfach schlecht „assimilierte" unter uns zu haben, müßten wir es nicht ablehnen, die „Judenfrage" dadurch allein gelöst zu wissen, daß es Israel gibt, so wie man, von freundlichen gegenseitigen Besuchen und „Gastarbeitern" abgesehen, mit den Marokkanern dadurch am besten auskommt, daß wir hier und sie dort leben? Sie, lieber Herr Friedmann, werden recht haben, wenn Sie betonen, daß heute Christen und Juden zugleich in der „Diaspora" wohnen und dadurch die Chance der gegenseitigen Unbefangenheit wächst. Aber das dürfte doch nicht dazu führen, daß sich Juden und Christen nur noch in dem begegnen, worin und woraus alle (Christen und Nichtchristen) in einer pluralistischen Gesellschaft leben und sich verstehen. Wenn der Jude als Glied des Volkes mit einem besonderen heilsgeschichtlichen Auftrag unter uns Christen lebt und wir ihm als solchem begegnen, hilft er uns, das Mißverständnis zu vermeiden, das Christentum sei eine Ideologie, aber keine konkrete Geschichte, ein Gedanke, keine Tatsache. Aber wiederum, wie

soll dieses Zusammenleben aussehen, ohne in der Anonymität einer pluralistischen Welt unterzugehen, in der keiner den anderen in dem kennt, was das Eigentliche ist, aus dem er lebt?

Aber ich möchte nochmals betonen, daß durch all diese Fragen, auf die ich keine rechte Antwort weiß, das, was Sie mir schrieben, nicht in seinem Gewicht gemindert werden soll. In dem nächstens erscheinenden zweiten Band eines Handbuchs der Pastoraltheologie, das ich mitherausgebe, haben J. B. Metz und ich lange von der „weltlich gewordenen Welt" gehandelt, die das Christentum letztlich nicht als fremdes, unverständliches Schicksal ansieht, sondern von seinem eigenen Wesen her will und auch – in einer tieferen Schicht als der Dimension, in der die Christen die Profanität der heutigen Welt beklagen – mitgeschaffen hat. Und das Pastoraldekret über die Kirche in der Welt von heute auf dem Zweiten Vatikanum setzt diese Welt doch in einer Unbefangenheit voraus, daß es sogar manchem evangelischen Theologen zuviel wird. Es ist also nicht an dem, daß ich Ihnen widerspreche, wenn Sie sagen, die gegenseitige Unbefangenheit habe „durch die Ereignisse der jüngsten Gegenwart eine wesentliche Verbesserung erfahren", weil die Kirche als solche in einem neuen „Status der Minderheit" und so in die neue Aufgabe immer neuer „Bewährung" sich versetzt erfährt, und weil das, was die Christen früher den Juden aufbürdeten, heute aller Schicksal, legitime Situation oder Verfehlung aller geworden ist. Es ist die Aufgabe, die die Kirche als Auswirkung und Bewährung ihrer eigentlichen Heilsmission heute als ihre Aufgabe erkennt, nämlich für die Würde des Menschen, für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden einzutreten. „Weltanschauliche" Differenzen gehen tief und durchdringen gewiß alles, was ein Mensch lebt. Aber wir Christen glauben eben doch, daß auch sie alle nochmals von der Gnade des einen lebendigen Gottes und Herrn aller Geschichte umfangen sind. Und darum haben wir trotz aller „Absolutheit" des christlichen Glaubens oder eines anderen Bekenntnisses auch wiederum das Recht, ein ganz reales Gemeinsames unter alle Menschen zu bringen. Es gibt das: aus Natur, aus Gnade, aus einer Berufung. Und erst recht zwischen dem alten Israel, gerade wenn es seinen alten Anspruch nicht aufgibt, und dem Christentum, das sich als die Gemeinschaft von „Söhnen" Abrahams und Erben auf Grund der Verheißung (Gal 3, 29) bekennt. Wie sollten wir Christen und Juden also nicht zusammen, in heiliger „Eifersucht" aufeinander (vgl. Röm 11, 11), eine gemeinsame Aufgabe in der heutigen Welt erkennen können, bereit, sie mit allen Menschen guten Willens zu teilen?

Im Blick auf das Thema, das unseres ist, sagt Paulus sein berühmtes Wort von Gott: wie unerforschlich sind seine Gerichte, wie unbegreiflich seine Wege (Röm 11, 33). Ich habe Ihnen, lieber Herr Friedmann, viel Unklares zu Ihrem klaren Brief geschrieben. Nun, vielleicht ist das doch nicht so verwunderlich.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr Karl Rahner.

Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments*

Norbert Lohfink SJ

Das Faktum: es gibt zwei Weisen der Auslegung

Am Beginn des Matthäusevangeliums erscheint ein Engel des Herrn im Traum dem Josef und sagt: „Fürchte dich nicht, Maria zu dir zu nehmen, denn was gezeugt ist in ihr, stammt vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären. Dem sollst du den Namen Jesus geben – denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden." An dieses Engelwort knüpft dann der Evangelist eine Reflexion an. Sie lautet: „Dies alles ist geschehen, damit erfüllt würde, was gesagt ist vom Herrn durch den Propheten: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihn Emmanuel nennen, was übersetzt heißt: Gott mit uns" (Mt 1, 20–23).

Es besteht kein Zweifel, daß hier Is 7, 14 zitiert wird. Dieses Wort wurde – ich halte mich an die Chronologie von Claus Schedl – vom Propheten Isaias in den ersten Monaten des Jahres 734 v. Chr. bei Jerusalem auf der Wäscherfeldstraße nicht weit von der Wasserleitung des Oberen Teiches ausgesprochen, und zwar während einer Begegnung zwischen Isaias und dem zwanzigjährigen, gerade auf den Thron gekommenen König Achas von Juda.

Fragt man die moderne Bibelwissenschaft, was Isaias damals mit diesem Satz sagen wollte, dann werden nur wenige Bibelwissenschaftler antworten, er habe die Jungfrau Maria und die Geburt Jesu von Nazareth im Auge gehabt. Die meisten werden eine andere Auslegung geben. Im einzelnen werden sie sich zwar unterscheiden, aber sie werden alle darin übereinstimmen, daß sie den Sinn des Satzes aus der damaligen politischen Situation, aus dem Zusammenhang des Gesprächs zwischen Prophet und König, vor allem aber aus dem Rest des Satzes selbst bestimmen. Denn der ganze Satz lautet: „Siehe, die junge Frau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen ‚Emmanuel' nennen ... – denn noch ehe der Knabe das Böse verwerfen und das Gute erwählen kann, wird

* Der Verfasser hat auf den in dieser Zschr. 174 (1964) 161–181 veröffentlichten Artikel „Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift" literarisch, brieflich und mündlich ein breites Echo empfangen, für das er zutiefst dankbar ist. Neben vielen Äußerungen der Zustimmung stehen dabei auch ernst zu nehmende Bedenken und Rückfragen. Wenigstens auf einige von ihnen möchte er jetzt antworten, indem er das gleiche Thema einmal von der Sicht aus angeht, in der es sich dem heute wissenschaftlich arbeitenden Alttestamentler präsentiert, und weniger, wie in dem genannten Beitrag, von der Problemstellung und Terminologie der traditionellen Inspirationslehre aus. Daß auch dies nur ein Versuch ist, eher eine Bitte um Diskussion als eine These, sei ausdrücklich gesagt.

zur Öde das Land, vor dessen beiden Königen dir graut" (Is 7, 14. 16). Durch diesen vollen Text sind wir mitten in der dramatischen Situation der ersten Monate des Jahres 734. Der König von Damaskus und der König von Samaria haben im Sinn, eine Koalition gegen das nach Westen drängende Assyrerreich Tiglatpilesars III. zusammenzubringen. Das Reich Juda macht nicht mit. Da beschließt man, es zu zwingen. In Jerusalem trifft die Nachricht ein, daß die Heere der beiden Könige ins Land einfallen, um es zu erobern, die Davidsdynastie abzusetzen, einen anderen König einzusetzen und so einen weiteren Bundesgenossen gegen Assur zu haben. Juda steht allein. Seine Lage ist hoffnungslos. Der junge König Achas besichtigt die Wasserversorgung und die Befestigung Jerusalems zur Vorbereitung der bald zu erwartenden Belagerung. Da tritt ihm Isaias entgegen und heißt ihn im Namen seines Gottes hoffen. Wir können von dem genauen Verlauf des Gesprächs hier absehen. Die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Prophet und König geht darüber, ob der König bereit ist, einfach auf die Hilfe seines Gottes zu vertrauen, oder ob er sich durch eine Gesandtschaft an Tiglatpilesar III. von Assyrien militärische Hilfe aus Menschenhand besorgen soll. In diesem Gesprächszusammenhang ist unser Satz die prophetische Formulierung der Zusage, daß Gott auf jeden Fall sehr bald die Gegner der Davidsdynastie vernichten wird. Wie wird das gesagt? Schließen wir uns einer bestimmten Interpretation des Textes an – man könnte natürlich genauso eine andere vortragen, die im Prinzip allerdings ähnlich wäre. Isaias will sagen: „in kurzer Zeit". Er sagt das, indem er im Stil des Thronfolgerorakels darauf anspielt, daß die Königin – das hebräische Wort heißt nicht „Jungfrau", sondern einfach „junge Frau" – ihr erstes Kind erwartet. Es wird ein Sohn sein, und wenn er in einigen Monaten auf die Welt kommt, wird sich schon absehen lassen, daß wiederum nach kurzer Zeit – noch ehe der Knabe Gut und Bös zu unterscheiden lernt – die beiden feindlichen Reiche vernichtet sein werden. Schon bei der Geburt des Thronfolgers könnte der König ihm den Symbolnamen Immanuel, das heißt „Gott-mit-uns", geben. Es wird sich dann zeigen, daß Gott mit Juda, mit Jerusalem, mit der Davidsdynastie gewesen ist. Nicht siebenhundert Jahre wies also dieser Satz des Propheten Isaias voraus, sondern – sagen wir – sieben Monate. Der Satz ist ein aus seinem literarischen und zeitgeschichtlichen Zusammenhang voll verständliches Heilswort. Es sei nur nebenbei bemerkt, daß dieses Wort sich auch erfüllte.

Blicken wir zurück: Zweifellos besteht eine Spannung zwischen der Auslegung von Is 7, 14 in der modernen Bibelwissenschaft und der Auslegung, welche der Verfasser des Matthäusevangeliums dem gleichen Text gegeben hat. Nennen wir die Auslegung der modernen Bibelwissenschaft die „historische Auslegung" und die Auslegung des Matthäusevangeliums die „christliche Auslegung". Dabei ist der Terminus „historische Auslegung" nicht so sehr deshalb gewählt, weil historische Einzelheiten aus dem Jahr 734 zur Deutung herangezogen werden konnten – das wäre bei anderen Texten vielleicht nicht in dem Maß der Fall –, sondern einfach,

weil die Auslegung in die historische Stunde des Propheten Isaias zurückzusteigen versucht und den Sinn seines Satzes treffen will, den er historisch damals wirklich gemeint hat. Man spricht in diesem Zusammenhang auch oft vom „Literalsinn". Der Terminus „christliche Auslegung" seinerseits ist nicht nur deshalb gewählt, weil die Christenheit bis heute weithin am Verständnis des Matthäus festhielt, sondern noch mehr, weil hier der alttestamentliche Text auf Jesus Christus hin ausgelegt ist. Weil im Immanuelkind des Isaias Christus gesehen wird, deshalb ist die Auslegung „christlich". Die Spannung zwischen der historischen und der christlichen Auslegung ist offenkundig. Sie fordert unser Nachdenken und unsere Entscheidung über den Sachverhalt heraus.

Doch zuvor noch ein zweites Beispiel. Aus dem Immanuelwort könnte man unter Umständen schließen, es handle sich um ein spezielles Problem der messianischen Weissagungen des Alten Testaments. In Wirklichkeit geht es aber um das Alte Testament als Ganzes. Das mag das völlig anders gelagerte Beispiel des Buches Kohelet zeigen.

Dieses Buch, voller Schwermut und bohrender Reflexion, steht im Rahmen der Weisheitsliteratur und ist stilisiert als Belehrung junger Menschen durch einen alten, erfahrenen Lehrer, der sich Kohelet nennt. Luther hat das mit „Prediger" übersetzt, man könnte auch „Lehrer" oder „Versammlungsleiter" sagen. Durch einige Kapitel hindurch hält er sich die Maske des Königs Salomon, des Prototyps aller Weisen, vor; aber dann vergißt er es wieder und spricht im eigenen Namen. Er spricht über unser Dasein. Immer wieder stößt er auf dessen Grenzen, vor allem auf den Tod. Nie soll der Mensch in diesem kurzen Dasein vergessen, daß er auf den Tod zugeht: „Das Licht ist süß, es tut den Augen gut, die Sonne zu sehen; auch wenn der Mensch viele Jahre lebt, so soll er sich in ihnen allen freuen, und er soll der dunklen Tage gedenken – denn es werden viele sein" (Koh 11, 7). Und dann sprechen die folgenden Verse von einem Tod im Frühling, wenn die Natur wieder jung wird, während ein Mensch sterben muß: „Der Mandelbaum blüht, der Heuschreck vermehrt sich, die Kaper trägt Frucht – doch der Mensch geht ein ins ewige Haus, und die Klagenden ziehn durch die Straßen; wenn die silberne Schnur entfernt wird, die goldene Schale zerspringt, der Krug an der Quelle zerschellt, der Eimer im Schacht zerbricht, und der Staub zur Erde kehrt, wie er war, und der Odem zu Gott kehrt, der ihn gegeben" (Koh 12, 5–7). Und meinen wir nicht, der „Odem" Kohelets sei so etwas wie eine unsterbliche Seele! „Wahrlich, das Geschick der Menschen und das Geschick des Viehs – das gleiche Geschick haben beide. Das Vieh stirbt, so sterben auch die Menschen. Den gleichen Odem haben beide. Es gibt keinen Vorrang des Menschen vor dem Vieh. Denn beide sind Hauch. Beide gehen an einen Ort. Beide wurden aus dem Staub, und beide kehren zum Staub zurück" (Koh 3, 19 f.). So ergibt sich der Leitsatz, der am Anfang und am Ende des Buches steht und im Innern des Buches immer wieder aufgegriffen wird: „Nur ein Lufthauch – sagt Kohelet – nur ein Lufthauch, alles ist Hauch"

(Koh 1, 2). Von da aus wird das ganze Dasein beurteilt: „Das ist das Schlimme an allem, was unter der Sonne geschieht: Ein Geschick trifft alle. Und es kann sein, daß das Herz von Menschen voller Bosheit ist, daß Torheit in ihren Herzen ist während ihres Lebens, und nachher geht es zu den Toten. Wer zu den Lebenden zählt, für den besteht noch Hoffnung ... Die Lebenden wissen wenigstens, daß sie sterben werden, die Toten aber wissen überhaupt nichts mehr, und sie haben keinen Lohn mehr zu erwarten, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihr Lieben, ihr Hassen und ihre Eifersucht sind längst verloren, und sie haben keinen Teil mehr für alle Zeit an allem, was unter der Sonne geschieht" (Koh 9, 2–6). Weil das so ist, fordert Kohelet die noch Lebenden auf, sich der Freude des Augenblicks hinzugeben: „So iß denn dein Brot mit Freude und trinke frohen Herzens deinen Wein, denn längst schon hat Gott dein Tun wohlgefällig bestimmt. Jederzeit seien deine Kleider weiß, und Öl fehle nicht auf deinem Haupte. Genieße das Leben mit deiner Frau, die du liebst, alle Tage deines verhauchenden Lebens, die er dir gibt unter der Sonne. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du gearbeitet hast unter der Sonne. Alles, was deine Hand tun kann, solange du Kraft hast, tue! Denn es gibt weder Tun noch Denken noch Wissen noch Weisheit im Gruftreich, dahin du gehst" (Koh 9, 7–10).

Brechen wir hier ab! Die Lehre Kohelets ist keineswegs Unglaube: es geht ihm um den rechten Wandel des Menschen vor Gott. Aber sein Glaube ist irdisch. Hier, auf der Erde, und nur hier, „unter der Sonne", lebt der Mensch. Wenn es ein Heil gibt, dann hier, in dem Glück, das ihm zugeteilt wird während der Tage seines verhauchenden Lebens. Die Bibelwissenschaft sieht sich nicht in der Lage, das Buch Kohelet anders auszulegen, will sie historisch exakt seinen ursprünglichen Sinn erfassen.

Ja, man muß sogar noch weiter gehen. Was hier als Philosophie und Sprachkunstwerk ersten Ranges vor uns tritt, entspricht der Grundauffassung und Grundstimmung des ganzen Alten Testaments, wenn man von seinen allerletzten Büchern und Bearbeitungsschichten absieht. Israel kannte kein Heil nach dem Tode. Sein Glaube war irdisch. Das Heil, um das Israel zu seinem Gott flehte, war der Friede im Land, waren zahlreiche Kinder, war Brot zu essen und Wein zu trinken, waren frohe Festfeiern und der Glanz des Gottesdienstes im Tempel zu Jerusalem. Von einigen späten Versen abgesehen wird im ganzen Buch der Psalmen um nichts anderes gebetet als um dieses irdische Heil.

Die Botschaft des Neuen Testaments lautet anders. Ihr Zentrum ist die Verkündigung der Auferweckung Jesu von den Toten. Und Jesus ist als „Erstling" auferweckt worden. Nach Röm 8 ist zwar die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen – es ist nicht ausgeschlossen, daß hier auf die These angespielt wird, alles sei ein Lufthauch (die griechische Übersetzung sagte wie Paulus „mataiotes – Nichtigkeit") –, doch mit der Hoffnung, daß sie von der Knechtung an die Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird (Röm 8, 20 f.).

Wenn es keine Auferweckung von den Toten gibt, dann ist nichtig – wieder das mit Kohelet verbindbare Stichwort – unser Glaube, wir sind noch in unseren Sünden, und auch die in Christus Entschlafenen sind verloren. „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir beklagenswerter als alle Menschen" (1 Kor 15, 13. 17–19). Aber so ist es ja nicht. Als Erstling ist Christus wieder lebendig gemacht worden, und die zu Christus Gehörenden werden bei seiner Ankunft lebendig gemacht werden (1 Kor 15, 23). Dann wird das Verwesliche Unverweslichkeit anziehen, das Sterbliche Unsterblichkeit (1 Kor 15, 23). Ist hier nicht einfach eine tragende Voraussetzung der ganzen alttestamentlichen Botschaft als falsch erklärt, als unmöglich, als erschreckend unchristlich?

Dennoch hat die Kirche das Alte Testament als ihre Heilige Schrift übernommen. Das war nur möglich, weil man über seine Diesseitigkeit hinweglas. Fragen wir uns selbst, ob wir beim Beten der Psalmen den irdischen Charakter ihrer Hoffnung allzuoft bemerken. Sicher, bisweilen drängt er sich einfach auf, und wir stoßen uns vielleicht daran. Aber im übrigen sind wir von Jugend auf darin geübt, den Worten des Psalters einen anderen, christlichen Sinn unterzulegen. Die christliche Überblendung der alttestamentlichen Diesseitigkeit ging so weit, daß der Sinn des Buches Kohelet, dieses Hohenliedes hiesigen Daseins, über ein Jahrtausend lang völlig verschüttet war und erst in der Neuzeit wieder entdeckt wurde: der erste, der stutzte, war Martin Luther. Im ganzen Mittelalter wurde das Buch gelesen als Aufforderung zur Weltflucht, als Ruf ins Kloster! Die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen beginnt wie mit einem Trompetenstoß mit dem Leitwort Kohelets, dem Wort vom Lufthauch, das von der lateinischen Fassung her so formuliert ist: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen." Dann wird dieses Wort interpretiert: „Das ist die höchste Weisheit, durch Verachtung der Welt nach dem Himmelreich trachten." Diesen Satz könnte man noch mißverstehen; aber bald wird alles deutlicher, springen wir sofort zum Höhepunkt der rhetorischen Klimax: „Eitelkeit ist es, nur auf das jetzige Leben zu achten und nicht im voraus an die Zukunft zu denken. Eitelkeit ist es, das zu lieben, was mit aller Schnelligkeit vergeht, und nicht dorthin zu trachten, wo ewige Freude weilt." Der Vorgang ist höchst interessant: Thomas von Kempen setzt mit Kohelet an bei der Nichtigkeit alles Irdischen, aber dann wird sie ihm zum Gegenspiel der nach dem Tod zu erwartenden Herrlichkeit, und wo schließlich Kohelet aus der radikal erlebten Nichtigkeit dieser Welt ohne Aussicht auf ein Jenseits zur Botschaft der Freude an der gewährten Gnade des Augenblicks gelangt, folgert Thomas von Kempen, die hiesigen Freuden seien zu verachten um der himmlischen willen. Man las also nur bestimmte Sätze im Buch Kohelet, die anderen las man einfach nicht. Das war möglich, weil die anderen Sätze schon am Beginn des Mittelalters durch die Auslegungstechnik Gregors des Großen unschädlich gemacht worden waren. Im 4. Buch seiner „Dialoge" stoßen die Gesprächspartner auf das Problem der Diesseitigkeit Kohelets. Sie lösen es durch eine Me-

thode, die wir heute als „Gattungsforschung" bezeichnen würden. Es wird erklärt, bei diesem Buch handle es sich um eine Volksrede, wo der Redner die Einwände seiner Gegner vorträgt, als ob es seine eigene Meinung wäre. Kohelet „nimmt gleichsam so viele Personen in sich auf, als er verschiedene Meinungen vorbringt. Aber er bringt wie ein wahrer Volksredner mit ausgestreckter Hand allen Lärm zum Schweigen und bringt sie zu einer Ansicht, wenn er am Schluß desselben Buches sagt: Lasset uns alle zusammen das Ziel der Rede hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote!" (IV, 4). So werden durch Gattungsbestimmung alle Aussagen Kohelets, die christlich nicht tragbar scheinen, zu von ihm selbst vorgebrachten Meinungen seiner Gegner.

Die moderne Bibelwissenschaft hat bessere Methoden der Gattungsbestimmung als Gregor der Große, und sie muß heute sagen, daß er sich täuschte. Kohelet war der große Philosoph der Diesseitigkeit, und er war darin ein Repräsentant fast des ganzen Alten Testaments. Wieder stehen wir wie bei der Immanuelprophetie vor der Spannung zwischen historischer und christlicher Auslegung des alten Testaments.

So stellen wir nun grundsätzlich fest: es gibt diese Spannung. Sie ist wohl das erregendste hermeneutische Problem für das Alte Testament. Denn die durch unsere große zeitliche Distanz bedingten Verstehensprobleme sind nicht typisch für die Auslegung des Alten Testaments. Sie entstehen bei der Auslegung jeder alten Literatur. Die Fragen des Weltbildes und der historischen Ungenauigkeiten des Alten Testaments lösen sich auf, sobald man sich einen Blick erwirbt für das, was damals kulturell und geistesgeschichtlich überhaupt möglich war, vor allem auch für die literarischen Gattungen, in denen das Wissen über die Vergangenheit weitergegeben wurde. Die eigentliche Aussage der alttestamentlichen Texte wird durch die Weltbild- und Geschichtsunschärfen nicht berührt. Bei unseren Beispielen dagegen hatten wir es mit der Aussage zu tun. Es ging dem Propheten Isaias darum, seinem König ein Heilsorakel für die nächsten Monate zuzusprechen, und es ging Kohelet darum, den Tod als Ende, das Glück des Augenblicks als Erfüllung unseres Daseins herauszustellen. Die christliche Auslegung dieser Texte modifiziert ihren ursprünglichen Sinn. Wir sind vor eine Entscheidung gestellt. Wie sollen wir das Alte Testament auslegen: historisch oder christlich? Welche Gründe sprechen für das eine und welche für das andere?

Gründe für beide Weisen der Auslegung

Als Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts werden wir sagen: Das Alte Testament ist „historisch" auszulegen. Und spricht nicht tatsächlich alles für den Literalsinn? Muß eine „christliche" Auslegung nicht die Texte verfälschen? Tut sie den Texten nicht Unrecht an? Es genügt auf die falsche Gattungsbestimmung hinzu-

weisen, durch die Gregor der Große das Buch Kohelet entschärfte. Ist es bei der Behandlung des Immanuelwortes durch den Evangelisten Matthäus anders? Beim Übergang vom Hebräischen zum Griechischen ist aus der „jungen Frau" eine Jungfrau geworden, der Name Immanuel, „Gott-mit-uns", der nichts meinte als die Hilfe Gottes für den davidischen König, wird zu einer dunklen Anspielung auf die Gottheit Christi, wenn nicht schon bei Matthäus, so doch bei dessen christlichen Lesern. Und im ganzen wird der Satz aus dem Zusammenhang herausgerissen und verstümmelt. Ist also durch die christliche Deutung der Ursinn nicht völlig überdeckt und übermalt? Klopft doch den Gips von der Wand – so möchten wir als moderne Menschen mit Sinn für das Ursprüngliche und Reine rufen –, entfernt die Übermalung, damit endlich die alten Fresken der Aussage wieder unverfälscht und kräftig sichtbar werden!

Wir könnten heute auch gar nicht mehr zurück, selbst wenn wir wollten. Die historische Frage ist erklungen. Wir haben gelernt, zu fragen, wie es wirklich gewesen ist, was sie damals gesagt haben, was sie damals dachten, meinten und wollten. Nun müssen wir so fragen. Dem Mittelalter war es selbstverständlich, sich selbst ins Alte Testament hineinzulesen. Für uns wäre es Schuld, und da wir darum wüßten, ließe uns die Schuld keine Ruhe. Wir müssen das Alte Testament historisch auslegen. Die Entwicklung zur modernen Bibelwissenschaft, deren Leidenschaft der Literalsinn ist, ist nicht umkehrbar.

Aber wir geraten damit in eine theologisch äußerst schwierige Situation. Theologisch wäre weiterhin gefordert, daß wir das Alte Testament „christlich" auslegen. Wir lesen das Alte Testament ja gar nicht deshalb so aufmerksam, weil es uns Zeugnis von einer vergangenen Zeit gibt – dann müßten wir die griechische, die mesopotamische, die indische und die chinesische Literatur mit der gleichen Verehrung und Intensität lesen. Wir lesen es vielmehr, weil wir als Christen davon ausgehen, daß es Heilige Schrift, das heißt in einem hier nicht näher zu erörternden Sinn „Wort Gottes" ist. Wenn aber Altes und Neues Testament in gleicher Weise für uns Wort Gottes sind, dann ist es erregend und verwirrend, wenn die beiden Bücher uns über so entscheidende Aspekte unseres Daseins wie die grundsätzliche Einstellung zu Diesseits und Jenseits Gegenteiliges sagen. Wenn wir davon ausgehen, daß Jesus Christus auf jeden Fall das letzte und alles umfassende Wort Gottes ist, daß also die Jesus Christus verkündende Botschaft des Neuen Testaments für uns der letzte Maßstab sein muß, dann kann das Alte Testament für uns nur Wort Gottes sein, wenn es in Harmonie zur Botschaft des Neuen Testaments verstanden und ausgelegt wird. Eine „christliche" Auslegung des Alten Testaments ist also unumgänglich, soll es uns als Wort Gottes ansprechen und nicht nur Zeugnis davon geben, was irgendwann einmal irgendwelche uns im Grund recht gleichgültige Schriftsteller über Gott, Leben und Welt gedacht haben.

Daraus folgt im übrigen nicht – auch das sei zur Verteidigung der „christlichen" Auslegung des Alten Testaments gesagt –, daß wir alle einzelnen Versuche christ-

licher Auslegung akzeptieren müßten, die im Lauf der Jahrhunderte praktiziert wurden. Es geht um das Prinzip, nicht um die konkrete Auslegungstechnik. Man kann auch Vertreter einer christlichen Auslegung des Alten Testaments sein, wenn man jede Allegorese ablehnt, wenn man die Gattungsbestimmung Gregors des Großen für das Buch Kohelet für falsch erklärt und wenn man sogar der Meinung ist, die sogenannten Schriftbeweise des Neuen Testaments seien heute nicht mehr legitim. Trotzdem kann einen die Frage bedrängen, wie das Alte Testament für uns noch Wort Gottes sein könne, wenn es oft in seiner eigentlichen Aussage dem Neuen widerspricht. Wenn es uns nicht möglich scheint, die konkreten Auslegungsmethoden des Neuen Testaments heute zu übernehmen, so müssen wir darin doch den Versuch der Hineinholung des Alten Testaments in die neue christliche Botschaft bejahen; wir dürfen sogar annehmen, daß es für die damalige Bewußtseinslage die richtigen Methoden waren.

So stehen wir immer noch vor der Frage, wie wir das Alte Testament auslegen sollen, historisch oder christlich. Historisch müssen wir auslegen, weil wir um der intellektuellen Redlichkeit willen fragen müssen, was ursprünglich gemeint war. Christlich müssen wir auslegen, weil es uns um die Bibel als Wort Gottes geht, weil wir aber nicht annehmen können, daß Gott selbst seinem in Christus gesprochenen umfassendsten Wort widerspricht.

Geschichte als Überlieferungsgeschichte

Vor nicht allzu langer Zeit hätte sich der Gegensatz der Positionen noch als unaufhebbar dargestellt. Man hätte nur wählen können. Entweder hätte man sich für die moderne Bibelwissenschaft entscheiden müssen und wäre damit letztlich kein Theologe mehr gewesen, selbst wenn man noch zur theologischen Fakultät gehörte und den genommenen Abschied vielleicht gar nicht bemerkte. Oder man hätte sich für die christliche Auslegung entscheiden müssen; aber das wäre gleichbedeutend gewesen mit der Ablehnung der modernen Exegese. Natürlich konnte man auch beides wollen und nach dem Prinzip der doppelten Wahrheit leben. Alle diese Möglichkeiten werden wohl auch heute noch gelebt, von akademischen Lehrern, Seelsorgern und Laien.

Aber im Grund ist die Alternative von gestern. Es bahnt sich wohl heute eine Synthese an, die es ermöglicht, historisch auszulegen und dabei doch zu einer christlichen Auslegung zu gelangen. Diese Synthese ist noch nicht erreicht. Vielleicht haben wir noch einen weiten Weg zu ihr hin. Aber es scheint sich abzuzeichnen, wie der Weg verläuft und wohin er führt. Es wird nicht nötig sein, daß eines der beiden Programme, die historische oder die christliche Auslegung, zurücksteckt. Wir kommen weiter, wenn wir beide Wege radikal zu Ende gehen. Dann laufen sie nämlich aufeinander zu. Anzusetzen wäre bei der historischen Auslegung. Wenn

wir ihr nur nicht ins Wort fallen, dann führt sie durch ihre eigene Logik zu einer Gestalt der Auslegung, welche die christliche Auslegung zunächst einmal miterfaßt. In einem weiteren Schritt läßt sich dann die christliche Auslegung als das Umfangende bestimmen. Das entscheidende Stichwort lautet zunächst: Überlieferungsgeschichte. Es wäre also zu sagen: Die Überlieferungsgeschichte macht die christliche Auslegung zum Objekt der historischen Auslegung.

Wie kommt es heute in der Bibelwissenschaft von der historischen Auslegung zur Überlieferungsgeschichte? Wir knüpfen an eines unserer Beispiele vom Anfang an. Wir haben gesehen, welch exakten Sinn das Immanuelwort im Frühjahr 734 v. Chr. bei der Begegnung von Isaias und Achas hatte. Es hat sich bald erfüllt, und damit hätte man es ad acta legen können. Man hat das aber nicht getan, auch Isaias nicht, wie die historische Untersuchung bei genauerem Zusehen erkennt. Isaias hat das zunächst mündlich geäußerte Wort aufgezeichnet, und zwar im Rahmen einer „Denkschrift", die im jetzigen Isaiasbuch die Kapitel 6–9 umfaßt. Das geschah recht bald, wohl noch während des Krieges, in dem das Wort gesprochen worden war. Aber die Denkschrift als ganze zeigt, daß Isaias inzwischen schon über das Heilswort nachgedacht hat und ihm nun neue, über den ursprünglichen Anlaß hinausreichende Sinndimensionen verleiht. Wegen der Weigerung des Achas, allein auf Gottes Hilfe zu vertrauen, hatte ihm Isaias bei der Begegnung an der Wäscherfeldstraße zwar trotzdem die Rettung der Dynastie zugesagt – dem diente das Immanuelwort –, zugleich aber auch dunkle Tage für Juda verkündet. Diese dunklen Tage sah er nun näher kommen. Er baute in seine Denkschrift Unheilsorakel ein, die sie ankündigten. Am Ende einer Serie solcher Unheilsorakel entringt sich ihm der Klageschrei: „O Immanuel!" (Is 8, 8). Der Immanuelknabe ist hier schon zum Sinnbild der ganzen Daviddynastie geworden. Sie wird weiterexistieren, aber wie wird sie ins Dunkel hinabsteigen müssen: „O Immanuel!" Dennoch ist gerade das Immanuelzeichen Garantie, daß das Dunkel auch wieder enden wird. Für die ferne Zukunft bestätigt es dem Propheten die Verheißung der Treue Gottes zu seiner Dynastie, es wird zur Verheißung einer neuen Heilszeit. Sie wird zum erstenmal in Is 8, 9–10 angekündigt, wieder unter Hinweis auf das Wort „Immanuel – mit uns ist Gott". Ans Ende der Denkschrift setzt Isaias dann sein großes Bild vom Licht und vom Frieden der Zukunft. Und wenn darin zentral der Geburtsjubel steht: „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns geschenkt, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht ... Groß ist die Herrschaft und endlos der Friede auf Davids Thron, in Davids Reich ..." (Is 9, 5 f.) – dann müssen wir annehmen, daß hier Isaias selbst sein Immanuelwort endzeitlich deutet. Er verbindet hier das große, endgültige Heil der Zukunft mit der von Gott geliebten und geschützten Daviddynastie. Und wenn das aus Is 9 noch nicht voll hervorgehen sollte, dann entspricht es sicher der Intention der Isaiasjünger, die später aus der Denkschrift und aus anderen Texten ihres Meisters das jetzige Isaiasbuch zusammenstellten und dabei kurz hinter der Denkschrift ein eschatologisches Gedicht unterbrachten,

das mit den Worten beginnt: „Ein Reis wird hervorwachsen aus dem Wurzelstumpf Isais, ein Schößling bricht aus seinen Wurzeln hervor" (Is 11, 1 ff.).

Nun zurück zu unserem Problem! Die zweite Deutung, die Isaias seinem Immanuelwort gab, ist auch ein „historischer" Sinn. Die Deutung, welche die Isaiasjünger bei der Redaktion des Isaiasbuches mit dem Immanuelorakel verbanden, ist wiederum ein „historischer" Sinn. Hier sind wir sogar erst bei dem Sinn des Immanuelwortes, der ihm in dem Buch, das wir heute in der Hand haben, zukommt. Was davor liegt, ist nur Vorgeschichte des auszulegenden Buches. Wo ist also der eine historische Sinn, wo ist die eine historische Auslegung? Sie sind dahin. Was wir bei exakter und vollständiger historischer Analyse in die Hand bekommen, ist eine ganze Serie unterschiedlicher Sinne des gleichen Orakels innerhalb weniger Jahre. Das Immanuelwort ist eine „Überlieferung" geworden, schon bei Isaias selbst. Diese Überlieferung hat ihre Geschichte. Wir haben nicht einen historischen Sinn, sondern die Überlieferungsgeschichte des Immanuelwortes.

Aber was wir betrachten, war nur ein kleiner Ausschnitt der vollen Überlieferungsgeschichte dieses Wortes. Wir könnten nun fortfahren und den weiteren Gang des Wortes durch die Geschichte Israels verfolgen, bis hin zum Matthäusevangelium, und dann vielleicht noch weiter. Aber das wäre immer noch nicht alles. Isaias wird sein Wort damals auf der Wäscherfeldstraße zweifellos aus einer göttlichen Inspiration heraus gesprochen haben. Aber die Inspiration des Propheten schließt Traditionsgebundenheit des Wortes nicht aus. Tatsächlich ist das Immanuelorakel nur eine neue Formulierung der alten Verheißungen Gottes an David und seine Dynastie, die mit dem Orakel des Propheten Nathan begannen (2 Sam 7). Wir müßten die Immanuelüberlieferung also als Teilelement der umfassenderen Überlieferungsgeschichte der Davidsverheißungen und damit der Messiastraditionen sehen. Wieder etwas, was in diesem Zusammenhang zwar genannt, nicht aber expliziert werden kann. Es ist spürbar, wie sich der Forschung, je weiter sie in ihren Stoff eindringt, Verschiedenstes zusammenfügt und wie auf einmal alles in Bewegung gerät. Die Überlieferungsgeschichte überbordet dabei die Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Bücher. Sie läuft weiter, und selbst die christlichen Neuinterpretationen im Neuen Testament sind nicht ihr Ende: sie läuft weiter bis in unsere Tage.

Was vom Immanuelorakel gilt, ließe sich auch am Buch Kohelet zeigen. Nur daß wir dort weniger den Prozeß sich überlagernder Neuinterpretationen des gleichen Textes durch immer neue und größere literarische Zusammenhänge, sondern eher den einer in immer neuen biblischen Büchern weiterlaufenden Sachdiskussion beobachten. Vor allem die Weisheitsliteratur wäre hier zu nennen, das Buch der Sprüche in seinen alten Teilen, dann dessen Vorbau in den Kapiteln 1–9, dann Kohelet, Jesus Sirach, die Weisheit Salomons. Zwischen diesen Büchern entspinnt sich ein über die Jahrhunderte hinweggehender Dialog, den darzustellen hier zu weit führen würde.

Außerdem läßt sich sagen, daß sogar die Thematik der Davidsverheißungen und die Thematik der Irdischkeit des Heils im Alten Testament zusammengehören. Die Bindung des Heils an die Herrschaft der Davididen war ja vielleicht die massivste Ausprägung alttestamentlicher Diesseitigkeit. Durch die Davidsdynastie soll Israel als die Domäne des Friedens und des Glücks in dieser Welt regiert werden. Das ist das Heil. Und nun ließe sich verfolgen, wie das Motiv der Davidserwählung und Davidsherrschaft Stufe um Stufe transponiert wird. Die große Zeit des Heils wird aus dem Jetzt in die Zukunft verlagert. Sie wird zu einer Zeit des Heils für alle Völker. Schließlich dringt der transzendente Charakter der eschatologischen Zukunft immer deutlicher durch. Wenn das Neue Testament auf den Davididen Jesus von Nazareth zeigt und sagt: Das ist der Verheißene, und doch wird er es erst sein als der aus der Höhe Wiederkommende, der uns ins ewige Leben einholt, dann ist auch dies nur eine weitere Phase der überlieferungsgeschichtlichen Bewegung.

Nun dürfte wohl klar geworden sein, wie aus der Geschichte die Überlieferungsgeschichte entspringt. Indem die früher auf einzelne Punkte fixierte historische Auslegung hineingerissen wird in die viel umfassendere und bewegtere überlieferungsgeschichtliche Betrachtungsweise, gerät dann aber auch die „christliche" Auslegung des Alten Testaments in den Gegenstandsbereich der historischen Frage. Den Sinn festzustellen, in den das Neue Testament die alttestamentlichen Überlieferungen hineinführte, ist eine ebenso legitime historische Aufgabe geworden wie die Suche nach dem Sinn, den die alttestamentlichen Überlieferungen zur Zeit des Königs Salomon, zur Zeit des Propheten Isaias, zur Zeit des Reformators Esra besaßen.

Allerdings: damit ist die christliche Auslegung nun zwar in ein unmittelbares Verhältnis zur historischen Auslegung des Alten Testaments geraten, aber zunächst scheint sie dadurch eher geschädigt als aufgebessert zu sein. Sie ist ja nun nur noch ein Element im Ganzen des Überlieferungsgeschehens, eines der vielen, eine einzelne Welle im Strom der Traditionen durch die Jahrhunderte. Sie hat nun zwar nicht weniger Recht auf Beachtung als das, was Isaias selbst in der Geburtsstunde seines Orakels mit ihm aussagen wollte – aber sie hat auch nicht mehr! Sie ist integriert in das umfangende Überlieferungsgeschehen, an dessen augenblicklichem Endpunkt der jetzige Interpret die Auslegung für unsere Zeit zu finden sucht.

Christliche Auslegung als Kanonisierung innerhalb der Überlieferungsgeschichte

Mit der Erwähnung des „jetzigen Interpreten" ist der Punkt erreicht, von dem aus wir weiterkommen können. Es geht ja nicht um die christliche Auslegung des ersten Jahrhunderts nach Christus, sondern um die Frage, ob wir heute das Alte

Testament historisch oder christlich auslegen sollen. Wir müssen daher nun, nach der Gewinnung des Begriffs der Überlieferungsgeschichte, noch einmal bestimmen, was christliche Auslegung des Alten Testaments für uns heute eigentlich ist. Wie verhält sie sich zur überlieferungsgeschichtlichen Gesamtschau?

Es läßt sich unabhängig vom konkreten Problem der Auslegung des Alten Testaments ganz generell sagen, daß ein die gesamte Vergangenheit überblickender, von der großen überlieferungsgeschichtlichen Bewegung bedrängter Interpret der Geschichte sich den verschiedenen Phasen der Vergangenheit gegenüber normalerweise nicht neutral verhält. Im Umgang mit der Vergangenheit stellt sich automatisch Wertung ein. Bestimmte Phasen der Überlieferungsgeschichte sind dem Interpreten herausgehoben. Alles Davorliegende läuft ihm dann auf seine, die eigentliche Phase zu, alles Spätere ist von ihr her bestimmt. Die „klassische" oder „kanonische" Phase strukturiert ihm als Zentrum oder als Höhepunkt den gesamten Überlieferungsprozeß.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen. Es gibt zum Beispiel den „romantischen" Umgang mit der Vergangenheit. Bei ihm ist jeder Ursprung, jeder Anfang eo ipso hervorgehoben. Um ihn geht es der Auslegung. Alle vom Anfang her weiterlaufende Überlieferungsgeschichte wird zur Geschichte des Abfalls, des Mißverständnisses, der Erstarrung, allerhöchstens noch der unschöpferischen Bewahrung des einstmals schöpferisch Gesetzten. Gegentyp wäre der evolutionistische Umgang mit der Vergangenheit im Sinn eines geistesgeschichtlichen Evolutionismus. Er schreibt der eigenen Epoche (wenn nicht gar erst einer zukünftigen) den höchsten Wert zu. Alles Frühere ist Aufstieg, allmählicher Fortschritt zum Gipfel hin. Natürlich kann auch eine Phase der Mitte klassisch werden. Das ist bei vielen Formen des Humanismus der Fall. Vor der klassischen Antike gab es dann nur Barbarisches, allerhöchstens Anbahnung kommender Größe, nachher nur noch periodischen Wechsel von Verfall und Renaissancen.

Ob neben all dem wohl auch eine völlig wertfreie, die Überlieferungsgeschichte nicht nach dem Modell von Berg und Tal modellierende Auslegung der Vergangenheit geben mag? Vermutlich nicht. Wer behauptet, er betreibe sie, sollte sich jedenfalls sehr sorgfältig prüfen, ob er sich selbst und sein Tun nicht mißversteht. Vermutlich müssen wir mit psychologischer Notwendigkeit kanonisieren, und wahrscheinlich ist es sogar sachgemäß, daß wir dies tun.

Die Frage ist nur: Wie kommt man zur richtigen geschichtsstrukturierenden Entscheidung? Aus der Geschichte selbst? Aus Gründen, die nicht an der Geschichte selbst abgelesen wurden? Subjektiv wird man gewöhnlich den Eindruck haben, man habe seine strukturierende Wertung der Vergangenheit an dieser selbst gewonnen. Aber stimmt das? Bringen wir nicht schon Vorentwürfe mit, die wir aus der Tradition erhielten, aus der wir kommen? Woher hat sie diese? Allerdings gibt es zugleich das Phänomen, daß sich unsere wertenden Vor-Urteile und Vor-Entscheidungen im Umgang mit der Vergangenheit verschieben und ändern können.

Das ist der heute so viel besprochene hermeneutische Prozeß. Er zeigt, daß die Vergangenheit selbst nicht unbeteiligt an unserer Wertung ist, doch bestätigt er zugleich, daß andere, nichthistorische Komponenten ebenfalls mitwirken. Auf jeden Fall ist auch er eine Folge der Tatsache, daß wir beim Umgang mit der Vergangenheit kanonisieren müssen.

Abschließend sei festgestellt, daß der offenbar notwendige Vorgang der Kanonisierung eines bestimmten Punktes der Geschichte uns keineswegs daran hindern muß, den gesamten Überlieferungsprozeß „historisch exakt" zu erfassen. Wohl aber wird die Geschichte dann von ihrer kanonischen Phase, und nur von ihr her, zur „Wahrheit für uns". Erst aus dieser strukturierten und gewerteten Vergangenheit entwerfen wir unsere Zukunft.

Soweit die grundsätzlichen Analysen, die nun auf den Sonderfall der christlichen Auslegung des Alten Testaments angewendet werden müssen. Sie gehört nicht in den Bereich der exakten Feststellung der gesamten Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Aussagen, sondern ist eine bestimmte Form kanonisierender Strukturierung derselben. Eine andere Form wäre die Entscheidung des orthodoxen Juden, eine bestimmte Büchergruppe des Alten Testaments, nämlich den Pentateuch (die „Tora"), als kanonische Größe zu betrachten. Diejenigen christlichen Bibelwissenschaftler, die immer nur nach dem ursprünglichen Sinn eines alttestamentlichen Textes fragen, also etwa nach dem Sinn von Is 7, 14 im Augenblick der Begegnung zwischen Prophet und König, und sich um die weitere Überlieferungsgeschichte des Wortes nicht zu kümmern pflegen, haben, ohne es zu merken, wohl ebenfalls eine solche wertende Entscheidung vollzogen, die aber weder jüdisch noch christlich ist, sondern – sagen wir – romantisch. Das Mißliche für sie ist nur, daß sie sich dessen nicht bewußt sind und vielmehr meinen, sie arbeiteten „objektiv historisch". Es dürfte aber viel objektiver sein, wenn man einerseits das Historische in seiner ganzen Breite, also als Überlieferungsgeschichte, bejaht und zum Gegenstand seiner Wissensbemühung macht, wenn man dann aber andererseits den unumgänglich notwendigen Vorgang der Geschichtsstrukturierung reflex und kontrollierbar aus einer christlichen Vorentscheidung heraus vollzieht.

Diese Vorentscheidung wäre nur mit dem christlichen Glauben selbst aufgebbar. Denn für diesen Glauben ist Jesus von Nazareth die eschatologische Offenbarung Gottes. So kann für den Glaubenden nur Jesus von Nazareth der Punkt der Überlieferungsgeschichte sein, von dem aus auf alles andere Licht fällt und von dem aus dann der Christ auf die Zukunft zugeht. Die Überlieferungsgeschichte als ganze ist wahr. Aber nur, wenn sie von Jesus her geordnet und gewertet ist, wird sie zur Wahrheit, die christliches Stehen in der Geschichte bestimmt.

Die „christliche" Auslegung des Alten Testaments setzt also eine christliche Vorentscheidung voraus. Das soll man offen sagen und nicht versuchen, sie mit historischer Auslegung auf eine Ebene zu stellen. Sie ist nur für den möglich, der an Christus glaubt. Damit ist natürlich noch die Frage offen, wie es zum Glauben an

Christus kommt. Sie ist in unserem Zusammenhang vor allem unter einer Rücksicht interessant: Kommt es zum Glauben an Christus aus geschichtsunabhängigen Gründen, oder erwächst dieser Glaube (vielleicht nicht allein, aber doch auch) im Umgang mit der Geschichte selbst? Es gilt wohl eher das Zweite. Hier liegt der Ansatz jener theologischen Disziplin, die man in den letzten Jahrhunderten im Bereich der katholischen Theologie unter dem Namen „Fundamentaltheologie" entwickelt und ausgebaut hat. In der evangelischen Theologie gibt es keine entsprechende Disziplin, sie wird sogar meist ausdrücklich abgelehnt, obwohl in anderen Zusammenhängen dann die Sache dieses Fachs oft doch betrieben wird.

Doch zurück zur „christlichen" Auslegung des Alten Testaments, die also bei unserer Sicht nicht mehr in Gegensatz zur „historischen" Auslegung steht, sondern in einem sachbedingten und notwendigen Zuordnungsverhältnis zu der erst als Überlieferungsgeschichte ganz durchgeführten historischen Auslegung. Wenn man die Brücke zur traditionellen hermeneutischen und inspirationstheologischen Terminologie der katholischen Theologie schlagen will, dann ist wohl zu sagen, daß das Alte Testament nur in dem Maß „Wort Gottes" ist, in dem es auf Christus, das eigentliche und letzte „Wort Gottes", hinführt, von ihm aufgenommen ist, vor ihm besteht. Die Frage nach der Schrift als „Wort Gottes" ist nicht auf der Ebene der Überlieferungsgeschichte, sondern auf der Ebene der vom Kanon „Christus" her strukturierten Überlieferungsgeschichte zu stellen. Damit ist überlieferungsgeschichtliche Forschung nicht ausgeschlossen, sondern gefordert. Aber die Entscheidung über „Wahrheit" und „Irrtumslosigkeit" der Schrift im inspirationstheologischen Sinn fällt nicht schon in ihr, sondern erst in dem von Christus herkommenden Auslegungsprozeß.

Wie dieser nun allerdings konkret auszusehen habe, ist eine schwere und heute nur selten gestellte Frage. Da wir heute um die ganze Breite der Überlieferungsgeschichte mit den mannigfaltigen Sinn- und Aussagewandlungen, die sie umschließt, wissen, wird es kaum noch möglich sein, im Stil vergangener Zeiten einfach den ursprünglichen Sinn der Worte des Alten Testaments zu übergehen und ihnen von Christus oder von uns her stillschweigend einen neuen Sinn unterzulegen. Das hat Matthäus mit Is 7, 14 und die christliche Tradition mit Kohelet getan, wie uns die Beispiele von Gregor dem Großen und Thomas von Kempen gezeigt haben. Im wesentlichen war das, was da geschah, legitim, ja sogar notwendig. Denn es wurde nur das Prinzip vom Kanon „Christus" angewendet. Aber der Stil, in dem das geschah, kann nicht mehr der unsere sein.

Wir werden nicht daran vorbeikommen, etwa bei der Auslegung von Is 7 zunächst wirklich den Sinn des Wortes herauszustellen, den es im Jahre 734 v. Chr. hatte, dann seine weitere Sinnentwicklung zu verfolgen bis zur Deutung im Neuen Testament, und schließlich, unter Aufweis der Legitimität der aufgezeigten Entwicklung, das Wort so zu aktualisieren, daß es zur Wahrheit für uns wird, das heißt zur Wahrheit, die es uns heute ermöglicht, neu zur Zukunft zu stehen. Das

wird in diesem Fall nicht gehen, ohne daß dieses Wort vom Immanuel hineingestellt wird in die Verheißungen Gottes an die Daviddynastie und an die Treue Gottes zu diesen Verheißungen, die schließlich zur Treue Gottes zu Jesus von Nazareth wird und die sich verlängert als Treue Gottes zu seiner Kirche, der auch wir zugehören. Erst so erhält dieses Wort alle seine Dimensionen, und erst so erreicht seine Aussage jenen Wahrheitsraum, aus dem man leben kann, in dem Geschichte wieder geschichtlich wird.

Ähnlich wird es beim Umgang mit dem Buch Kohelet nicht zu umgehen sein, zunächst einmal dessen ganze wehmütige und strahlende Diesseitigkeit, die seinen Glauben umfängt, zur Sprache zu bringen. Dann wird das Hin und Her der traditionsgeschichtlichen Diskussion um den diesseitigen Glauben entfaltet werden müssen, und die neutestamentliche Botschaft von der Auferstehung des Herrn und aller, die an ihn glauben, wird als Gegenpol zu Kohelet erscheinen. Doch dann muß die Auslegung weitergehen bis zu uns, und wenn der heutige Leser des Kohelet nicht schließlich vor die eigene Entscheidung zum Glauben an die Auferstehung gestellt wird, ist noch nicht der eigentliche Raum der „christlichen" Wahrheit Kohelets erreicht. Der Glaube Kohelets wird dabei nicht, wie man zunächst vermuten möchte, als Vorstufe, ja als Irrtum, am Wege zurückbleiben und vergessen werden, sondern – wenn nur die Auslegung richtig geschieht – ständig als bleibende Dimension im Auferstehungsglauben selbst bestehen bleiben. Verschwände er daraus, dann wäre wahrscheinlich die Auferstehungsbotschaft schon nicht mehr recht verstanden, wenigstens für uns heute.

Man müßte die Frage nach dem angemessenen Auslegungsvorgang nun allerdings noch einmal stellen, als praktische Frage nach den Auslegungstechniken in der Predigt, im Unterricht, in der Bibelstunde, in der religiösen Literatur und beim privaten Bibellesen. Vielleicht erhalten hier die alten, abgekürzten Methoden doch wieder ein relatives Recht – aber nur, wenn es daneben Bereiche der Auslegung gibt, in denen die Überlieferungsgeschichte voll durchgeführt werden kann. Aber es ist schwer, hier etwas Genaueres zu sagen, denn diese Fragen sind kaum noch gestellt. Die katholische Religionspädagogik hat sich eigentlich noch recht wenig den wirklichen Fragen geöffnet, welche der moderne wissenschaftliche Umgang mit der Bibel aufwirft. Es geht zweifellos um mehr als um die gelegentliche Korrektur der Auslegung dieser oder jener Bibelstelle. Für das Alte Testament zumindest ist die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob die „christliche" Auslegung mit der heute so leidenschaftlich betriebenen „historischen" vereinbar sei.

Wir hoffen gezeigt zu haben, daß sie vereinbar sind. Doch sind sie es nur um den Preis, daß beide auf das hin verwandelt werden, was sie eigentlich sein sollten: Geschichte muß Überlieferungsgeschichte werden, christliche Auslegung je neue Begegnung des christlichen Glaubens mit der vollen Überlieferungsgeschichte.

Dienst am Frieden

Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Johannes B. Hirschmann SJ

Bereits dem Ersten Vatikanischen Konzil lag ein Votum vor, konziliar ein Wort über Krieg und Frieden in der sittlichen Ordnung zu sagen. Das Konzil stellte die Behandlung der Frage zurück. Die neue Dringlichkeit, die sie im Jahrhundert der Weltkriege und wissenschaftlichen Kampfmittel erhalten hat, macht die große Anzahl von Voten verständlich, die sich an das Zweite Vatikanische Konzil in gleichem Sinne richteten. Zu den Wünschen der Bischöfe kam eine Fülle von Denkschriften und Bittschriften von einzelnen Personen und von Verbänden, vor allem von Friedensorganisationen. Das Konzil solle ein klärendes, ein beschwörendes, wenn möglich ein kraftvoll prophetisches Wort zu der Frage sprechen. Bei nicht wenigen Eingaben verknüpften sich allerdings mit der Bitte Erwartungen, die über die Möglichkeit eines Konzils hinausgingen. Trotzdem war es von Anfang an selbstverständlich, daß es, hierin dem Beispiel der Päpste unseres Jahrhunderts folgend, auch dem Beispiel der Weltkirchenversammlungen, seine Verantwortung zum christlichen Dienst am Frieden wahrnehmen würde. Ausdrücklich hat es sich zu ihr in seinen ersten Sitzungen in der Botschaft an die Welt bekannt. Dem Wort und der Tat Pauls VI. vor den Vereinten Nationen in New York hat es sich in einer eigenen Abstimmung angeschlossen, und die dort gehaltene Ansprache des Papstes in die Akten des Konzils aufgenommen.

Die eigentlich konziliare Aussage war bereits vor Beginn des Konzils selbst teilweise vorbereitet. Ein grundsätzlicherer und ausführlicher gehaltener Text war in einer Unterkommission der Theologischen Kommission im Herbst 1962 erarbeitet, der im Rahmen eines Entwurfs über die Völkergemeinschaft ein Kapitel enthielt „Über die Förderung des Friedens". Ein entsprechender, kürzer gehaltener Text war im Entwurf der Kommission für das Laienapostolat im Rahmen des Teils über die Erfüllung des Weltauftrags der Kirche durch die Laien vorbereitet worden.

Einige Grundgedanken der endgültigen Aussage des Konzils sind bereits in diesen Texten ausgesprochen: Voraussetzung des Friedens ist eine Ordnung der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Eine besondere Pflicht zum Frieden legt das Evangelium den Christen auf. Es besteht ein echtes Recht der Völker, im Dienst der Würde und Freiheit des Menschen mit Gewalt angegriffene Rechte mit Gewalt

zurückzuweisen; aber diesem Recht sind Grenzen gesetzt, z. B. in der Entsprechung, die gewahrt bleiben muß zwischen den Werten, um deren Verteidigung es geht, und den Zerstörungen, die dabei hinzunehmen sind. Die Menschenrechte sind auch im Kriege zu schützen. Der Kirche kommt eine eigene Aufgabe beim Aufbau einer Friedensordnung in der Welt zu.

Schon die erste Sitzungsperiode des Konzils machte deutlich, daß sich die Konzilsväter mit den vorbereiteten Texten nicht zufriedengeben würden. Sie erschienen ihnen angesichts der Not der Situation und der dringlichen Aufgabe der Kirche zu matt. Eine Reihe von Kardinälen und Bischöfen drängte gegen Ende der ersten Sitzungsperiode auf ein umfassenderes Konzilswort zu den großen Nöten unserer Zeit. Außer dem Hunger und den Problemen, die das Wachstum der Bevölkerung aufwirft, wurde dabei immer und in erster Linie an den Frieden gedacht. So beauftragte nach Abschluß der ersten Sitzungsperiode die Koordinierungskommission eine „Commissio mixta", eine aus den Mitgliedern der Theologischen Kommission und der Kommission für das Laienapostolat zusammengesetzte Kommission, einen umfassenderen Entwurf zu erstellen, der unter dem Arbeitstitel „Die wirksame Präsenz der Kirche in der Welt von heute" auch ein Kapitel über den Dienst am Frieden enthalten sollte.

Zwischen der ersten Fassung des Entwurfs aus dem Frühjahr 1963 und seiner endgültigen Gestalt in der jetzigen Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" erlebte der Text eine wechselvolle Geschichte. Einiges aus ihr zu wissen dient dem Verständnis des Ganzen.

Um dieses Ganze ist auf dem Konzil lange und leidenschaftlich gerungen worden. Bis in die letzten Wochen hinein war nicht sicher, ob der Text zur Verabschiedung kommen würde. Viele Publikationen und Konferenzen säumen den Weg der Verhandlungen – aber auch sehr viel Gebet.

Zur Geschichte des Textes

Die Bausteine zu den Texten der vorbereitenden Kommission waren im wesentlichen der traditionellen katholischen Lehre über die Gerechtigkeit in Krieg und Frieden entnommen. Wie bei der Mehrzahl der dem Konzil vorgelegten Entwürfe war vor allem die reiche Lehrtätigkeit Pius' XII. berücksichtigt, der diese Lehre in Auseinandersetzung mit den Fragen, die der zweite Weltkrieg und die Kriegstechnik des Atomzeitalters aufwarfen, weiter entwickelt hatte.

Inzwischen hatte sich allerdings die Situation geändert. Das ganze Wirken Johannes' XXIII., vor allem seine Sozialenzyklika „Mater et magistra" und seine Friedensenzyklika „Pacem in terris" hatten der Friedenslehre und dem Friedensdienst des kirchlichen Amtes neue, weltweite Resonanz geschaffen. Es war die ein-

hellige Auffassung der Konzilsväter, daß die konziliare Aussage nicht hinter der päpstlichen zurückbleiben dürfe, weder im Inhalt noch in der Form. Anderseits mußte sie dem in der Welt, vor allem in kommunistisch regierten Ländern entstandenen und propagierten Eindruck entgegenarbeiten, es bestehe ein Gegensatz zwischen der Lehre der beiden Päpste.

So war es sicher kein Zufall, daß in der Unterkommission, die den Entwurf über den Frieden auszuarbeiten hatte, auch maßgebliche Bischöfe aus den kommunistisch regierten Ländern beteiligt waren. Den Vorsitz führte Kardinal König von Wien. Der Entwurf strebte in Inhalt und Form eine Synthese der Aussagen beider Päpste an und schirmte sie gegen den Mißbrauch ab, der mit ihren Texten getrieben wurde.

Ein Zitat aus „Pacem in terris" – das später wieder aus dem Text herausgenommen wurde – erhielt in dieser Fassung ein gewisses Gewicht: der oft zitierte Satz, es sei im Atomzeitalter „immer unvernünftiger, im Krieg noch ein Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu sehen". Der Grund für die Herausnahme dieses Wortes waren Meinungsverschiedenheiten über den genauen Sinn. Es besteht eine Differenz zwischen dem Wortlaut des authentischen lateinischen Textes und seiner schwächeren italienischen Vorlage. Es gibt auch Meinungsverschiedenheiten, ob mit diesem Satz nur eine heute wachsende Überzeugung festgestellt wird oder ob es sich auch um eine Stellungnahme des Papstes handelt. Ferner war umstritten, ob, wie es oft geschieht, das Wort von der „Wiederherstellung verletzter Rechte" auch den im Vordergrund der Diskussion stehenden eigentlichen Verteidigungskrieg einschließt.

Manche Konzilsväter sahen in der jetzt erfolgten Verweisung des Satzes aus dem Text in die Anmerkungen eine Abschwächung der Aussage Johannes' XXIII. Das war, wie aus den Erklärungen der Kommission hervorgeht, nicht die Absicht des Konzils. Es sollte eher dem Eindruck einer Verfälschung des Papstwortes vorgebeugt werden.

Die erste Redaktion des Entwurfs ist nie zur Vorlage ans Konzil gelangt. In einer Sitzung gegen Ende der zweiten Periode beschloß vielmehr die Gesamtkommission eine neue, umfassendere Gestaltung des Textes, auch unter Hinzuziehung neuer Mitarbeiter. Es sollte unterschieden werden zwischen einem kürzeren, konziliar zu verabschiedenden Dokument und einem zusätzlichen, nichtkonziliar zu behandelnden Kommentar. Auf diese Weise sollte auch den Gefahren einer in ihren politischen und publizistischen Auswirkungen zu risikoreichen Diskussion über heutige Einzelfragen der Wehrethik vorgebeugt werden. Der Neuentwurf enthielt eine stärkere theologische Motivierung des christlichen Friedensdienstes. Er stellte den Zusammenhang zwischen der Abwehr des Kriegs und dem positiven Ausbau der Organisation der Völkergemeinschaft stärker heraus. Der Kommentar betonte die Forderung nach dem Ausbau des Völkerrechtes und nach der Abrüstung, und behandelte erstmals auch die Frage der Wehrdienstverweigerung.

Dieser Entwurf wurde in der dritten Sitzungsperiode in St. Peter diskutiert. Zwar wurde der Gesamttext als Basis weiterer Arbeiten bejaht, aber im einzelnen erschien gerade im Kapitel über Frieden und Völkergemeinschaft den Konzilsvätern immer noch einiges zu summarisch, zu allgemein und schwach. Viele Väter verlangten eine klarere Stellungnahme in der Frage des Einsatzes atomarer Kampfmittel zu Verteidigungszwecken. Dabei zeigte sich ein scharfer Gegensatz der Meinungen. Ein Teil drängte zu einer konziliaren Verurteilung aller derartigen Kampfmaßnahmen als in sich unsittlich. Andere, vor allem angelsächsische Bischöfe, wollten die Möglichkeit erlaubter Maßnahmen dieser Art unter allen Umständen offengehalten wissen. Mehrere verlangten eine ausführlichere kritische Stellungnahme zum „Gleichgewicht des Schreckens", zu Kriegsverbrechen und zu regionalen Kriegen. Einige wollten auch die Bürgerkriege und den kalten Krieg in die Stellungnahme des Konzils einbezogen wissen. Meinungsverschiedenheiten meldeten sich an über das Wort zur Wehrdienstverweigerung. Allgemein wurde die Erweiterung dessen gewünscht, was über die positive Friedensarbeit gesagt werden sollte. Viele Bischöfe drängten darauf, wesentliche Ausführungen aus dem Kommentar in den konziliaren Text einzubeziehen.

Als Ergebnis dieser Kritik lag dem Konzil in der vierten und letzten Sitzungsperiode ein erneut grundlegend umgearbeiteter Entwurf vor. Die Unterscheidung zwischen konziliarem Text und Kommentar fiel weg. Die Aussage, die das Konzil treffen soll, wird wieder konkreter. Breit und kasuistisch wird die Frage des totalen Krieges und der nuklearen Kampfhandlungen behandelt. Ein Wort der Anerkennung für gewaltlose Wege der Rechtsverteidigung ist in den Text eingebaut.

Erneut hat sich der Mitarbeiterkreis der Unterkommission ausgeweitet. Berichterstatter wird Bischof Schröffer von Eichstätt. Leider konnten in der Zeit zwischen der dritten und der vierten Sitzungsperiode vor der Umarbeitung des Textes die Experten nicht hinreichend zu Wort kommen. Das erklärt die verhältnismäßig scharfe Kritik der Bischöfe bei der Diskussion.

Diese Kritik richtete sich zunächst gegen die scholastisch-kasuistische Art der Behandlung der Fragen, die zu sehr in die Nähe einer moraltheologischen Vorlesung führe, und die vom Konzil geforderte Kraft vermissen lasse. An manchen Stellen wurde die notwendige Klarheit und Eindeutigkeit vermißt. Erneut brachen in den Stellungnahmen der Bischöfe die Gegensätze an der Bewertung atomarer Verteidigungsmaßnahmen auf. Besonders umstritten waren die Stellen über Kriegsverbrechen, über gewaltlosen Widerstand und über die Wehrdienstverweigerung. Manche Kritiker verlangten eine entschiedenere Betonung der Abrüstung und der Einrichtung einer internationalen Autorität. Ein Bischof schlug vor, an die Stelle des ganzen Kapitels die Ansprache Pauls VI. an die Vereinten Nationen zu setzen.

Die Abstimmung über den auf der Grundlage dieser Kritik erneut umgearbeiteten Text ergab 1656 Ja-Stimmen, 45 Nein-Stimmen und 523 Stimmen mit Abänderungsvorschlägen. Sie alle wurden gewissenhaft geprüft, und an über 40 Stel-

len wurde der Text noch einmal geändert. Das Konzil versucht, Kraft und Behutsamkeit zugleich zu verbinden. Es ist sich seiner Verantwortung bewußt. Es vermeidet absichtlich das große Pathos der Sprache. Es will offensichtlich ebenso die Gewissen aufrütteln, damit das Äußerste getan war, um den Frieden zu erhalten und zu sichern, aber zugleich nichts schwächen, was im Dienst dieses Friedens seitens verantwortlicher Politiker für unentbehrlich gehalten wird. Die Abstimmung über die Bearbeitung der Abänderungsvorschläge ergab 1760 Ja- und 483 Nein-Stimmen. Es stellte sich heraus, daß ein Teil der Bischöfe den Text über die atomare Verteidigung im Sinn einer unterschiedslosen Verurteilung mißverstanden hatte. Das Mißverständnis konnte bereinigt werden. Die Schlußabstimmung ergab dann 2309 Ja-Stimmen, 75 Nein-Stimmen, 7 ungültige Stimmen. Das Ja erschien der Mehrzahl der Beteiligten überraschend hoch.

Der Inhalt des Konzilstextes

Das ganze fünfte Kapitel des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" handelt „von der Förderung des Friedens und dem Aufbau der Völkergemeinschaft". Es enthält zwei kurze einführende Abschnitte über die Situation und das Wesen des Friedens und zwei längere über die Vermeidung des Krieges und über den Aufbau der internationalen Gemeinschaft (77–78; 79–86).

Wie alle Kapitel der ganzen Konstitution geht auch dieses von der gegenwärtigen Situation aus. Nicht die Angst vor der Atombombe bestimmt danach in erster Linie das hier Auszusagende, sondern das Bewußtsein der wachsenden Einheit der gesamten Menschheitsfamilie. Dieses verlangt ein neues Bekenntnis zum Frieden.

Was ist Frieden? „Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht durch das bloße Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern, noch entspricht er dem Machtgebot eines Starken; er heißt vielmehr mit Recht ‚ein Werk der Gerechtigkeit'." Gerechtigkeit wird hier dynamisch verstanden. Darum ist die ursprünglich vorgesehene augustinische Formel vom Frieden als der „tranquillitas ordinis", der Ruhe in der Ordnung, die leicht statisch verstanden werden kann, vermieden. „Der Friede ist niemals endgültiger Besitz, sondern immer neu zu erfüllende Aufgabe." Aber Gerechtigkeit allein genügt nicht, ihn zu gewährleisten. „Der Friede ist auch die Frucht der Liebe, die weit über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag." Schließlich ist der Friede Gnade: „Der irdische Friede, der seinen Ursprung in der Liebe zum Nächsten hat, ist Abbild und Frucht des Friedens, den Christus gebracht hat, und der ausgeht von Gott dem Vater. Sein menschgewordener Sohn, der Fürst des Friedens, hat durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem Volk und in einem Leibe wiederhergestellt. Er hat den Haß an seinem eigenen Leibe bestanden und dadurch getötet, und als Erhöhter nach seiner Auferstehung den Geist der Liebe ausgegossen

in die Herzen der Menschen. Das ist ein eindringlicher Ruf an alle Christen, die Wahrheit in der Liebe zu verwirklichen und sich mit allen Menschen, die wahrhaft den Frieden wollen, zusammenzutun, um den Frieden zu erbeten und aufzubauen."

In diesem Zusammenhang kommt das Konzil auf den Verzicht auf Gewaltanwendung zu sprechen. Die jetzige Formulierung ist die Frucht längerer Diskussionen. „Vom gleichen Geist bewegt, können wir denen nicht unsere Anerkennung versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, die sonst auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte anderer oder Pflichten ihnen gegenüber oder gegenüber der Gemeinschaft möglich ist." Die im Unterschied zum Entwurf angefügte Klausel besagt, daß nicht nur der Gewaltanwendung, sondern auch dem Verzicht auf Gewaltanwendung sittliche Grenzen gesetzt sind. Die im Entwurf zuerst auch enthaltene Motivation des Gewaltverzichts – „Ehrfurcht vor dem Leben und Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit" – wurde fallengelassen. Es sollte der Eindruck vermieden werden, als sei diese Haltung grundsätzlich mit bestimmten Formen der Gewaltanwendung nicht vereinbar. Auch wurde eine Formulierung abgelehnt, die immer und in allen Formen der Gewaltlosigkeit den Geist der Bergpredigt wirksam sieht. Gewaltlosigkeit kann auch auf anderen Beweggründen beruhen.

Der größere Abschnitt „Von der Vermeidung des Krieges" beginnt nicht, wie der frühere Entwurf, mit der Verdammung des totalen Krieges, sondern bescheidener und realistischer mit dem, was zur „Eindämmung der Unmenschlichkeiten im Krieg" geschehen kann. Hier „möchte das Konzil vor allem auf die bleibende Bedeutung des Völkerrechtes und seiner allgemeinen Prinzipien hinweisen. Das Gewissen der ganzen Menschheit bekennt sich zu diesen Prinzipien mit wachsendem Nachdruck. Handlungen, die zu ihnen in bewußtem Gegensatz stehen, sind Verbrechen, ebenso Befehle, die solche Handlungen anordnen; auch die Berufung auf blinden Gehorsam kann den nicht entschuldigen, der sie ausführen würde." In diesem Zusammenhang wird der Völkermord verurteilt. „Höchste Anerkennung verdient die Haltung derjenigen, die sich solchen Befehlen offen und furchtlos widersetzen."

Das positive Völkerrecht bedarf nach der Auffassung des Konzils dringend der Überarbeitung. Hier – eigentlich nicht ganz im rechten Zusammenhang – steht der Satz: „Es erscheint angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Sorge treffen, die aus Gewissensgründen den Waffendienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind." Gegen Widerstände im Konzil hat die Mehrheit der Väter an diesem Wort festgehalten. Ein eigentliches Recht auf die Wehrdienstverweigerung um des Gewissens willen ist hier nicht ausgesprochen. Der Text geht also nicht so weit wie der parallele in der Erklärung über die Religionsfreiheit. Offensichtlich wollte man

die Verabschiedung dieses Wortes nicht durch eine neue Diskussion über das Verhältnis von Wahrheit und Recht gefährden. Auch hat sicher bei der Formulierung des Satzes die Rücksicht auf Gefahren eines gemeinwohlwidrigen Mißbrauchs mitgespielt. Bewußt wurde darauf verzichtet, die Wehrdienstverweigerung aus religiösen Gründen eigens zu nennen, oder auch diese Frage mit allzu kasuistischen Einschränkungen zu versehen. Umgekehrt wurde gegenüber den ersten Entwürfen die Forderung nach Bereitschaft zu einem Ausgleichsdienst für die Gemeinschaft hinzugefügt. Eine von manchen gewünschte Klausel, die eine Rechtsvermutung für die rechtmäßige Autorität aufstellte, wurde hingegen fallengelassen.

Eine große Anzahl Bischöfe drängte verständlicherweise darauf, daß über dem Wehrdienstverweigerer der Soldat nicht zu kurz komme. So wendet sich die Aussage des Konzils dem Ethos dieses Berufes zu. Seine Grundlage ist Recht und Pflicht der Verteidigung der Rechtsordnung. „Solange die Gefahr von Krieg besteht, und solange noch keine zuständige internationale Autorität existiert, die mit entsprechenden Mitteln ausgerüstet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf Verteidigung nicht absprechen. Die Regierung und alle, die Verantwortung für den Staat tragen, sind verpflichtet, das Wohl der ihnen anvertrauten Völker zu schützen, und sie müssen diese wichtige Sache sehr ernst nehmen." So verstandener Dienst an der Verteidigung von Werten und Rechten muß aber immer etwas anderes bleiben als imperialistische Machtpolitik oder Willkür in der Nutzung des eigenen Kriegspotentials. „Auch wird nicht deshalb, weil unglücklicherweise ein Krieg ausgebrochen ist, damit nun jedes Kampfmittel zwischen den gegnerischen Parteien erlaubt." Positiv wird zum Ethos des Soldatentums gesagt: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht", – im Entwurf hieß es: „Wer aus Liebe zu seinem Vaterland als Soldat Dienst tut" – „betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei."

Über die Bedeutung des vaterländischen Motivs in unserem Zusammenhang und grundsätzlich waren die Meinungen geteilt: Es wirft sehr unterschiedliche Fragen in verschiedenen Teilen der Welt auf. Trotzdem wollte die Mehrzahl der Väter nicht darauf verzichten. Bedeutsam ist, daß an die Stelle der ursprünglichen Wendung „Diener der Sicherheit und Freiheit seines Volkes" getreten ist „Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker". Wehrethik im atomaren Zeitalter sprengt die Grenzen des nationalstaatlichen Denkens.

Sehr viel Mühe machte dem Konzil die Formulierung der Bewertung des Einsatzes sogenannter wissenschaftlicher Waffen im modernen Krieg. Das Konzil sieht klar die neue, durch diese Waffen geschaffene Situation; es weist hin auf die drohende Gefahr einer Kettenreaktion mörderischster Entschlüsse und unverantwortlicher Überschreitung des Verteidigungsrechts. Seine Sprache wird beschwörend. Angesichts der Rechenschaft, die den Menschen unseres Zeitalters hier auferlegt ist,

„macht sich diese heilige Synode die Verurteilung des totalen Krieges, wie sie schon von den letzten Päpsten ausgesprochen wurde, zu eigen und erklärt: Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist."

Im Gegensatz zur Formulierung des Entwurfs hat es das Konzil vermieden, in ausführlicher Kasuistik zu formulieren, was es mit dem Ausdruck „unterschiedslos abstellt" meint. Die Berichterstattung im Konzil verweist auf die von Pius XII. eingeschärfte ethische und rechtliche Unterscheidung der Proportion zwischen dem zu schützenden Rechtsgut und den Schäden der Kampfhandlung.

Absichtlich enthält sich das Konzil des Satzes, alle atomaren Kampfhandlungen seien in sich unsittlich, auch im Fall der Verteidigung, wie des anderen Satzes, es gebe sittlich zu verantwortende derartige Kampfhandlungen. Die Lösung des qualvollsten Problems der Verteidigungsethik unserer Zeit, der Vereinbarung von Verteidigungsrecht und Verteidigungspflicht einerseits, auch im atomaren Zeitalter, und anderseits der Achtung vor den sittlichen Grenzen des Verteidigungsrechtes überläßt das Konzil dem Gewissen der in der konkreten Situation zum verantwortlichen Handeln Aufgerufenen. Es war sich in diesem Zusammenhang eines allgemeineren Prinzips bewußt, das es im ersten Hauptteil der Konstitution, wo von der Verantwortung der Laien die Rede ist, ausgesprochen hat: „Ihrem recht geschulten Gewissen obliegt die Aufgabe, das göttliche Gesetz dem irdisch-bürgerlichen Leben aufzuprägen. Von den Priestern dürfen die Laien Licht und geistigen Zuspruch erwarten. Sie sollen aber nicht meinen, ihre Hirten seien in dem Maß sachverständig, daß sie in jeder, oft auch sehr wichtigen Frage, die auftaucht, eine konkrete Lösung in Bereitschaft haben könnten oder dazu gesandt seien. Sie sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit, stets orientiert an der Lehre der Kirche, ihre eigene Verantwortung wahrnehmen."

In das Dunkel, das in der Frage der Wehrethik über der Entscheidung der Verantwortlichen liegt, vermag auch das Konzil kein deutlicheres Licht zu werfen. Man hat von einem Zeugnis der Solidarität der Ratlosigkeit mit der in dieser Frage ratlosen Welt gesprochen. Niemals hat das Konzil die ihm gesetzten Grenzen schmerzlicher gespürt als hier. Das einzige, was die Bischöfe tun können, ist, daß sie alle beschwören, die hier Verantwortung tragen, „insbesondere die Regierenden und die militärischen Befehlshaber, sich jederzeit der großen Verantwortung bewußt zu sein, die sie vor Gott und der ganzen Menschheit tragen."

Im Anschluß an die Frage des totalen Krieges kommt das Konzil dann auf das Wettrüsten zu sprechen. Im Unterschied zum ursprünglichen Text leugnet es nicht, daß man ein gewisses Gleichgewicht des Schreckens für eine gewisse Zeit als ein wirksames Mittel zur Erhaltung des Friedens ansehen kann. Es bestreitet aber entschieden, daß dies ein „sicherer Weg ist, den Frieden auf die Dauer zu festigen". Vielmehr ist der Rüstungswettlauf „eine der schwersten Plagen der Menschheit;

er schädigt unerträglich die Armen". Es erscheint auf die Dauer unmöglich, bei den wachsenden Aufwendungen, die er mit sich bringt, hinreichend Mittel zu erübrigen, um die anderen großen Notstände der Menschheit wirksam zu bekämpfen. Infolgedessen betrachtet das Konzil die uns augenblicklich noch gewährte Frist nur als eine vorübergehende Schonzeit, die wir nutzen sollten, „um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist."

Das Konzil fordert die Ächtung des Krieges. „Die göttliche Vorsehung verlangt dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges lösen." Welcher Weg führt dorthin? Zunächst will das Konzil die Vorbereitung einer von allen anerkannten öffentlichen Weltautorität, die über wirksame Mittel verfügt, um für alle Rechtssicherheit und Achtung vor dem Recht zu gewährleisten, und die, ausgerüstet mit den dazu notwendigen wirksamen Mitteln, auch den Verteidigungskampf ganzer Völker hinfällig werden läßt.

Manche haben bedauert, daß dieses Motiv, das in „Pacem in terris" so betont wird, im Konzil nicht das gleiche Gewicht zu haben scheint. Der Grund, warum das Konzil sich auf wenige Worte in diesem Zusammenhang beschränkt, scheint dieser: Bei nüchterner Einschätzung der Möglichkeit, in absehbarer Zeit auf friedlichem Weg eine solche Autorität zu konstituieren, birgt das Drängen auf sie die Gefahr in sich, daß man zu lange bei einem Fernziel verweilt. Es gilt vielmehr, die Aufmerksamkeit auf Nahziele zu richten, deren Erfüllung leichter angestrebt werden kann: zum Beispiel auf die allgemeine kontrollierte Abrüstung – auf dem Weg zu ihr sind, wie die Erfahrung zeigt, auch heute immerhin Schritte möglich – oder auf den Ausbau des politischen Instrumentars zur Vermeidung oder Begrenzung regionaler Konflikte – wer möchte leugnen, daß auch hier verantwortlicher staatsmännischer Arbeit in der jüngsten Vergangenheit manche Erfolge beschieden waren? Vor allem drängt das Konzil auf den Abbau des nationalstaatlichen Egoismus, des Ehrgeizes, andere Nationen zu beherrschen, und auf eine tiefe Ehrfurcht vor der ganzen Menschheit, „die sich so mühsam einer größeren Einheit zubewegt".

Ein Wort der Anerkennung spricht es den internationalen Kongressen aus, die sich um die Probleme des Friedens und der Abrüstung bemühen, ebenso der breiten Friedensarbeit unter den Völkern, die Haltungen bekämpft, von denen der Krieg lebt: Gefühle der Feindschaft, Verachtung, Mißtrauen, Rassenhaß und ideologische Verhärtung. Besondere Bedeutung mißt es in dieser Beziehung der Erziehung und der Bildung öffentlicher Meinung zu. Es schließt sehr ernst: „Täuschen wir uns nicht durch eine falsche Hoffnung. Wenn Feindschaft und Haß nicht aufgegeben werden, wenn es nicht zum Abschluß fester und ehrenhafter Verträge kommt, die für die Zukunft einen allgemeinen Frieden sichern, dann geht die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, trotz all ihrer bewundernswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen anderen Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes."

Damit ist der Dienst am Frieden in den Rahmen der umfassenden Aufgaben der internationalen Gemeinschaft hineingestellt, von der der letzte Hauptabschnitt des Kapitels handelt. Bei aller Anerkennung dessen, was im Aufbau der internationalen Institutionen bereits geleistet ist, drängt das Konzil auf ihre Verbesserung und ihren weiteren Ausbau. Ausführlich spricht es von den Normen der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit unter besonderer Berücksichtigung der Probleme der Entwicklungshilfe und des Bevölkerungswachstums. In all diesen Bereichen will auch die Kirche präsent sein, als Institution und als die Gemeinschaft der Jünger Christi. Sie will diesen Weg nicht allein gehen. Und so schließt ihr Wort zum Frieden mit einer ökumenischen, ja alle Menschen umfassenden Perspektive: „Es ist zu wünschen, daß die Katholiken zur rechten Erfüllung ihrer Aufgabe in der internationalen Gemeinschaft eine aktive und ehrliche Zusammenarbeit anstreben mit den getrennten Brüdern, die sich gemeinsam mit ihnen zur Liebe des Evangeliums bekennen, und mit allen Menschen, die sich nach dem wahren Frieden sehnen."

Die Einheit der Kirche

Zur ökumenischen Bedeutung Wladimir Solowjews

Gerhard Podskalsky SJ

Der Kairos Solowjews[1] ist in mehrfacher Hinsicht vorbei. Nicht nur, daß die universale Synthese seines Weltbildes von keinem seiner Zeitgenossen übernommen wurde; schon zu seinen Lebzeiten mußte er einsehen, daß sein brennender Wunsch nach Wiedervereinigung der römischen und der östlichen Kirche, für dessen Verwirklichung er seine Lebenskraft verbraucht hatte, nicht in Erfüllung ging. Und dennoch ist es durchaus möglich, daß Solowjew, der von allen Theologen der Neuzeit wohl die beste Synthese von östlichem und westlichem Denken gefunden hat, in Zukunft eine neue Aktualität im ökumenischen Gespräch bekommen wird.

1 Aus dem Gesamtwerk Wladimir Sergejewitsch Solowjews ist bisher in deutscher Übersetzung erschienen: Deutsche Gesamtausgabe, hrsg. von Wl. Szylkarski (Freiburg 1957 ff.) bisher Bd. II, III, VII (zitiert: Werke). Darin sind nicht enthalten: Die Rechtfertigung des Guten (Jena 1916); Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum (Stuttgart 1921); Gedichte (Mainz 1925); Judentum und Christentum (Dresden 1911); Drei Gespräche (Bonn 1947); Monarchia Sancti Petri (Auswahl) (Mainz 1929). – Die Entwicklung seiner Lehre braucht hier nicht im einzelnen berücksichtigt zu werden, da Solowjew in den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens wohl seine Hoffnungen und Pläne, nicht aber seine grundlegenden Ansichten zu Kirche und Wiedervereinigung geändert hat. Diese Ansicht vertreten Wl. Szylkarski, B. Schultze, K. Motschulskij, M. d'Herbigny und P. Robic. Dagegen sprechen L. Müller und R. Slenczka.

Wenn der Zweiundzwanzigjährige in einer seiner ersten Veröffentlichungen das Wesen der „wirklichen Religion" als die „innere Einheit des Menschen mit Gott" definiert, so ist damit der bleibende Grundgedanke seines gesamten philosophischen und theologischen Schaffens umrissen. Ausgehend von der Einheit Gottes, dem Urbild aller Einheit, spannt er den Bogen über die Alleinheit der Schöpfung in der Sophia und ihre Inkarnation in der zweinatürlichen Einheit Christi zur gottmenschlichen Einheit am Ende der Zeiten. Für die beherrschende Stellung dieser Einheitsvision vergleiche man nur die Schlußverse eines seiner frühesten Gedichte (1876) „Vis eius integra si versa fuerit in terram" [2] mit dem Ende der „Kurzen Erzählung vom Antichrist", die er gleichsam als geistiges Vermächtnis in seinem Todesjahr (1900) niedergeschrieben hat. Das Gedicht offenbart in einer Vision den Weg eines Menschen, der die Vereinigung mit Gott sucht: „Alles, was lebt in der Brust, sich sehnend nach Form und Vollendung, / mächtig ringender Geist und unermeßliche Liebe, / Fließet zusammen dereinst zu unbesiegbarer Stärke, / wird ein einziger Strom, der alles Denken umfaßt, / goldene Ketten verknüpfet, den Himmel einet der Erde." Und mit einer ähnlichen Vision, nunmehr inhaltlich gefüllt, schließt die Erzählung: „Gleichzeitig bewegte sich von Sinai auf Zion zu die von Petrus, Johannes und Paulus geführte Christenheit, und von allen Seiten kamen noch andere begeisterte Scharen herbeigeströmt, es waren alle die vom Antichrist hingerichteten Juden und Christen. Sie waren wieder lebendig geworden und traten mit Christus die Regierung des tausendjährigen Reiches an."

Die Kirche ist also ein wesentliches Moment in diesem Prozeß der vorgegebenen, dann verlorenen und erst für das Ende voll zu erwartenden Einheit. Die Geschichte der Einheit ist zugleich die Geschichte der Kirche. Sie beginnt mit der Sammlung der Menschheit auf Christus hin, die ihren stärksten Ausdruck in der Geschichte des Volkes Israel findet. Sie gipfelt in der Verbindung von Gottheit und Menschheit in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Sie setzt sich in der von Christus gestifteten Kirche fort, dem Organ der gottmenschlichen Vereinigung. Aufgabe der Kirche ist es, die in Christus begründete Einheit des Menschengeschlechtes zu immer größerer Sichtbarkeit zu führen. Um die Einheit nicht nur schaffen, sondern auch erhalten zu können, bedarf sie aber einer bestimmten Struktur. Solowjew nennt sie mit einem schon im Alten Testament vorgebildeten Begriff, der das Hirten-, Lehr- und Prophetenamt umfaßt, „Theokratie". Hinter und über dieser äußeren Struktur muß jedoch das höhere Prinzip der Liebe stehen; denn eine Kirche, die um der Einheit willen das Prinzip der Liebe opferte, wäre keine Kirche Jesu Christi mehr.

Solowjew sieht diese Voraussetzungen am besten in der katholischen Kirche erfüllt, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie nicht das Positive der von ihr getrennten Kirchen ausschließt. So müßte etwa der römische Primat durch das Prin-

---

2 Gedichte, 7. Die Stelle aus der „Erzählung vom Antichrist" findet sich in: Drei Gespräche 228.

zip der östlichen Liebesgemeinschaft ergänzt werden. Die Kirche kann ihrer Sendung letztlich also nur dann voll genügen, wenn sie auch wieder zur äußeren, sichtbaren Einheit gelangt ist.

Der Zerfall der Einheit durch die Trennung der Kirchen

Wenn auch die katholische Kirche mit ihren Einrichtungen das einzige geeignete Instrument ist, um die Menschheit, die „potentielle Kirche", in Gott zu reintegrieren, so stellt doch der Mangel an Liebe eine verhängnisvolle Schwäche dar. „Hätte die Kirche von Anfang an jene Fülle der Liebe dargestellt, die zur vollkommenen Aneignung und Verwirklichung der Gnade und Wahrheit, die sich in Christo offenbart hat, notwendig ist – dann wäre die Geschichte der christlichen Menschheit längst vollendet. Die göttliche Gnade wird der Menschheit in der Kirche ganz gegeben, sie wird aber in der Wirklichkeit von der Menschheit bei weitem nicht ganz angenommen, und der lebendige, gottmenschliche Organismus ist noch sehr weit vom Vollmaß der Lebensgröße Christi entfernt: die Dürftigkeit der Liebe, das Absterben des Glaubens und die erbitterten religiösen Spaltungen stellen eine allgemeine Erscheinung der ganzen christlichen Welt dar und bringen sie in einen offensichtlichen Widerspruch zu dem wahren Ideal der auf Liebe und Einmütigkeit gegründeten Kirche." [3] Die erste Voraussetzung zu einer fruchtbaren Wirksamkeit der Kirche ist also ihre Einheit; der Zustand der Spaltung ist ein widernatürlicher Zustand. Er kann für die getrennten Kirchen nicht ohne Folgen bleiben. „Die Schuld am gegenwärtigen traurigen Zustand der christlichen Welt fällt auf niemand im besonderen – sie ist die allgemeine Folge der Trennung der Kirchen ... Es ist ohne Zweifel, daß die praktischen Mängel des kirchlichen Lebens im Osten – die Apathie und Tatenlosigkeit, das Fehlen der kirchlichen Unabhängigkeit und des Einflusses auf das Leben der Gesellschaft und so weiter – sich nach der Kirchentrennung infolge unserer religiösen Vereinsamung und Absonderung von ganz Europa entwickelt haben. Andererseits nehmen die allen bekannten historischen Sünden des Papsttums, die später die Irrtümer des Protestantismus hervorgerufen haben, ebenfalls ihren Ursprung in der Kirchentrennung: der mildernden Einwirkung des Ostens beraubt, nahm die katholische Kirche den ausschließlich lateinischen, klerikal-politischen und juristischen Charakter an und begann, mit einseitiger Anspannung, ihr Prinzip in das Leben einzuführen." [4]

Solowjew hat sich um ein objektives Bild der Größe, aber auch der Gefährdung der westlichen Kirche bemüht. Zugleich anerkannte er mit einem Maß an Sachlichkeit, das für einen kirchengläubigen Russen bis heute unerreicht sein dürfte, die Fehler seiner eigenen Kirche und leitete daraus für sich die Pflicht ab, aktiv an der

[3] Werke II, 376. [4] Werke II, 344.

Besserung der Mißstände zu arbeiten. Denn nur wer die eigenen Schwächen nicht verkennt, die eigene Schuld nicht verleugnet, kann ein richtiges Bild von den Fehlern der andern bekommen. Nur er trägt positiv zur Annäherung der Christen bei.

Dazu erscheint es angebracht, ein genaueres Bild von den spezifischen Fehlentwicklungen der einzelnen Konfessionen zu bekommen, wie Solowjew sie sieht. Bezeichnenderweise analysiert er weniger die dogmatischen Unterschiede als die historisch gewachsenen Mentalitäten.

Als charakteristische Sünde des Katholizismus bezeichnet Solowjew den Papismus. Der als Spottname für die katholische Kirche damals geläufige Ausdruck könnte zunächst nur auf eine übersteigerte Form der päpstlichen Zentralgewalt schließen lassen. Aber Solowjew versteht ihn weiter. Papismus geht für ihn aus einem Mangel an Liebe hervor. „In den gegenseitigen Beziehungen ... vom 9. Jahrhundert an kann man auf beiden Seiten alles finden außer jener Liebe, die langmütig, gütig, die nicht eifersüchtig ist, die nicht prahlt, die nicht das Ihre sucht.“ [5] Diesem Mangel an Liebe entspricht ein Mangel an Glaube, dem Glauben nämlich, daß das Gute letztlich stärker ist als das Böse, und daß es deswegen nicht des widerchristlichen Mittels der Gewalt bedarf, um sich durchzusetzen. Der Papismus entstellt die Idee der freien Theokratie[6] durch das Zerrbild der Zwangsherrschaft. Mit der Unterdrückung der lokalen kirchlichen Unabhängigkeit begann er die Wahrheit zu verfälschen. Später verhinderte der Papismus nicht nur die Wiedervereinigung der Kirchen, sondern – hier liegt das eigentliche Anliegen Solowjews – prägte auch seinen Gegnern, den Reformatoren, seine Züge auf. Wenn auch das eigentliche Motiv des Protestantismus „der rein sittliche Protest der vergewaltigten Persönlichkeit im Namen der Freiheit des Gewissens und der Rechte des individuellen Geistes“ war, so sieht man doch an der Hinrichtung des spanischen Arztes und Religionsphilosophen Servet durch Calvin und an den Hexenverfolgungen in den protestantischen Ländern, daß die Gesinnung der Gewalt noch nicht überwunden war[7].

Die eigentlichen Mängel des Protestantismus liegen jedoch nach Solowjew auf einer anderen Ebene. Zunächst einmal bestreitet er, daß jemals ein Mensch mit gutem Gewissen jegliche Mittlerschaft religiöser Institutionen, die ihn mit dem in der Geschichte vollzogenen Wirken Gottes verbinden, für andere und für sich selbst als überflüssig erklären könnte. Der dem Protestantismus innewohnende religiöse Subjektivismus aber ist von Grund auf jeder monarchischen Theokratie feindlich. Die Absolutsetzung des allgemeinen Priestertums auf Kosten des hierarchischen und die Hervorhebung des prophetischen Prinzips als des einzigen im

5 Werke II, 265.

6 Solowjew unterscheidet die „absolute Theokratie“, die am Ende der Zeiten alle Kreaturen in ihrer Harmonie und mystischen Einheit mit Christus umfaßt, und die „freie und universelle Theokratie“. Sie ist das auf den Primat Petri begründete irdische Abbild der „absoluten Theokratie“ und als Instrument der gottmenschlichen Wiedervereinigung ausersehen. Dem Begriff nach unterscheidet sie sich von der universellen Kirche dadurch, daß sie grundsätzlich auch den christlichen Staat in ihre Aufgaben miteinbezieht.

7 Vgl. Werke II, 304, Anm. 11.

Reiche Gottes zerstören das Gleichgewicht der göttlichen Institutionen. Man beruft sich zwar auf die Schrift als Kriterium des Glaubens. „Aber ein Buch muß verstanden werden; zur Herstellung eines richtigen Verständnisses aber braucht man Forschung und Nachdenken, das heißt die Tätigkeit der persönlichen Vernunft, die dann letzten Endes sich als die wirkliche Quelle der religiösen Wahrheit erweist, so daß der Protestantismus in natürlicher Weise in Rationalismus übergehen muß."[8]

In dieser logischen Verkettung mit dem Rationalismus sieht Solowjew das Grundübel des Protestantismus, das – die echte Religiosität der Reformatoren unbestritten – notwendig die Willkür persönlicher Meinungen begünstigen mußte.

Waren jedoch die römische und protestantische Gemeinschaft nur selten Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung Solowjews, so schmerzten ihn die brennenden Wunden der orthodoxen, vorab der russischen Kirche um so mehr; er nennt besonders den Nationalismus und die damit verbundene Verklammerung von Staat und Kirche. „Auf diese Weise wird die Kirche, die in Wahrheit der unerschütterliche Fels der Einigkeit und Solidarität in der Welt ist, für Rußland zum Banner eines engen nationalen Partikularismus und häufig sogar zum passiven Werkzeug einer eigensüchtigen, haßerfüllten Politik." Wenn darum die Einheit der Weltkirche in Rußland nur latent zu spüren sei, so deshalb, weil „weltliche Ketten den Leib unserer Kirche an einen eklen Leichnam gefesselt halten, der sie erstickt, indem er verwest"[9]. Scharf kritisiert Solowjew auch die Weltabgeschlossenheit der russischen Kirche, die negative Kehrseite ihres beschaulichen Charakters. „Wir haben im Osten eine Kirche, die betet; aber wo ist bei uns die Kirche, die sich als eine von irdischen Mächten absolut unabhängige, geistige Kraft behauptet? ... Wo ist die Kirche, die an der Reform des gesamten sozialen Lebens der Nationen gemäß dem christlichen Ideal arbeitet, um diese dem höchsten Ziel der Schöpfung – der freien und vollkommenen Vereinigung mit dem Schöpfer – entgegenzuführen?"[10] In dieser Isolation liegt wohl auch der Grund für den mangelnden Kontakt der einzelnen Ostkirchen untereinander. Insofern hält Solowjew die Versuche der Slawophilen, die Mängel der russischen Kirche an Wahrheit und Liebe mit dem Geist der Gesamtorthodoxie heilen zu wollen, für nutzlos. Er ist sich zwar mit ihnen in der Kritik einig, aber er sucht nach neuen, besseren Heilmitteln. Sie sind für ihn letztlich nur in der Wiedervereinigung und Zusammenarbeit der getrennten Gemeinschaften zu finden.

Die Wiedervereinigung der Kirchen

Seinen Freunden, die ihn von der Idee der Vereinigung mit dem Katholizismus abbringen wollten, weil solches der Orthodoxie schlechthin untersagt sei, antwortet Solowjew: „Wir protestieren gegen Rom im Namen der Orthodoxie, und auf

8 Vorlesungen, 220. 9 Werke III, 52–55. 10 Werke III, 192.

die Frage, was eigentlich unter Orthodoxie zu verstehen sei, sieh da die Antwort: Protest gegen Rom!“ [11] Übrigens ist Solowjew der Meinung, daß Orthodoxie und katholische Kirche auch jetzt nur zusammen die eine katholische und apostolische Kirche bilden, daß sie de iure nie getrennt waren, weil die Katholiken auf keinem ökumenischen Konzil als Schismatiker und Häretiker erklärt wurden. In diesem Punkt ist die Situation der Orthodoxen und Protestanten verschieden, da letztere ausdrücklich die Autorität der Konzilien verworfen hatten.

Bis zur Herstellung der vollen sichtbaren Einheit hat keine Teilkirche das Recht, sich universal zu nennen, ohne sich ihrer Verbundenheit mit den getrennten Kirchen bewußt zu sein. Eine solche Wiedervereinigung würde nicht nur die positiven Werte der einzelnen Konfessionen voll zum Tragen bringen und von ihren einseitigen Überspitzungen befreien, sie würde auch die Einigung der Menschheit ein Stück weiterführen.

Die christliche Wiedervereinigung stellt sich Solowjew in drei Etappen vor: dem Zusammenschluß der Katholiken und Orthodoxen würden sich die Protestanten anschließen, und dieser Schritt bliebe wiederum nicht ohne Wirkung auf die Juden, die im „Neuen Israel“ ein unveräußerliches Heimatrecht besitzen. „Es gibt nur eine ökumenische Kirche, und in dieser einen Kirche befinden sich sowohl die Orthodoxen wie die Katholiken. Die Protestanten dagegen befinden sich in ihrer gegenwärtigen Lage außerhalb der Kirche, obwohl die besten Kräfte des Protestantismus nach der Kirche streben und sich ihr zweifellos anschließen werden, wenn die kirchliche Einheit als eine freie erscheinen wird. Wenn wir, die Orthodoxen und Katholiken, die wir uns in der Einheit des Leibes Christi befinden, uns dieser mystischen Einheit bewußt werden und sie durch den sittlichen Bund der Gemeinschaft und Liebe befestigen, dann wird auch das protestantische Prinzip der Freiheit seine wahre Anwendung und einen hohen Platz in der Vollendung der Kirche finden; denn die Vollendung der Kirche ist die freie Theokratie.“ [12] „Es ist ganz natürlich, daß die Juden sich nicht zum Christentum bekehren werden, solange es von den Christen selbst verleugnet wird.“ [13] So würden Orthodoxe und Protestanten ihr geistliches Erbe miteinbringen in die eine Kirche, zur allgemeinen Auferbauung. Auch die Juden könnten ihre spezifischen Talente nutzbar machen, um der Kirche bei der Gestaltung der Welt im Sinn des Schöpfungsauftrags zu helfen.

Das heißt aber, daß die Wiedervereinigung nicht einfach der mechanischen Summierung des bisher Geteilten gleichkommt, sondern auf gleichsam „chemische“ Weise einen neuen Körper entstehen lassen wird. Die zu sichtbarer Einheit gelangte Kirche (oder Theokratie, wie Solowjew sagt) wird ein freies Zusammenspiel der Kräfte gestatten, die jetzt noch gegeneinander stehen. Das katholische Prinzip der monarchischen Regierung wird sich dann in wahrer Gestalt zeigen, wenn es, von

11 Briefe, hrsg. von E. L. Radloff (St. Petersburg 1908 ff.) II, 121.
12 Werke II, 323.
13 Judentum und Christentum, 100.

„lateinischer Beschränktheit" befreit, mit dem protestantischen Prinzip der Freiheit des persönlichen Gewissens verbunden ist. Dieses Prinzip war zwar im Westen wie im Osten als solches stets anerkannt, aber durch andere kirchliche Prinzipien – die Überlieferung im Osten, die Autorität im Westen – überdeckt. Andererseits wird auch der Protest der Ostkirche gegen Roms Vormachtansprüche bleibende Früchte zeigen; denn sie hat viel authentisches Christentum bewahrt, dessen Aufhebung (oder Anpassung an den Westen) die Wiedervereinigung nur erschweren könnte. Sie muß jedoch selbst vieles zurückgewinnen, sonst besteht die Gefahr, das Festhalten an der Tradition mit dem Beharren auf dem jeweiligen Stand der Entwicklung zu verwechseln. Niemals wird aber die östliche Kirche zum Lateinertum bekehrt werden können. Denn „soweit sich unsere Religion im Glauben des Volkes und im Gottesdienst kundgibt, ist sie vollkommen orthodox. Insoweit die russische Kirche die Wahrheit des Glaubens aufrechterhält, die ununterbrochene Fortdauer der apostolischen Nachfolge und die Gültigkeit der Sakramente, hat sie realen Anteil an der Einheit der Weltkirche, die durch Christus begründet worden ist." [14]

Dieser großen Vision der Einheit der Kirche in ihren Etappen und Wirkungen steht ein kleiner, nüchterner Hinweis gegenüber, was der einzelne Christ zu ihrer Verwirklichung beitragen muß. „Sollte man von mir einen praktischen Hinweis verlangen, was wir nach meiner Überzeugung vor allem für die Vereinigung tun müssen, so werde ich sagen, daß wir vor allem alle Hauptfragen, über welche die Kirchen uneinig sind, überprüfen müssen, nicht in polemischer oder anklagender Absicht, wie das bisher geschah, sondern mit dem aufrichtigen Wunsch, die Gegenseite ganz zu verstehen, ihr gegenüber ganz gerecht zu sein und überall, wo es nur möglich ist, sich mit ihr zu einigen. Dieser Wunsch, diese irenische Haltung, ist das eine – ich wiederhole es –, was nottut, und alles andere wird ihm zugegeben." [15]

Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen

Da die universelle Kirche zu jedem Zeitpunkt ihres Bestehens, nicht nur in der vorchristlichen Epoche, in den einzelnen Völkern und Menschen verschiedene Stufen der geistigen Entwicklung kennt, dehnt Solowjew folgerichtig seine Betrachtungen auch auf die nichtchristlichen Religionen aus. Doch kann dieses weitläufige Gebiet hier nur kurz gestreift werden.

Das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen ist durch die doppelte Tatsache gekennzeichnet, daß Christus den absoluten Mittel- und Höhepunkt der Geschichte bildet, und daß er auch in der Geschichte vorbereitet werden mußte und muß. Die verschiedenen Religionen entsprechen dann den verschieden entwickelten religiösen Bedürfnissen der Menschheit.

14 Werke III, 52–55. 15 Werke II, 321.

Von allen vorchristlichen Religionen steht das Judentum uns am nächsten, nicht nur wegen des ausgeprägten Monotheismus und der verwandten, im Neuen Testament sich fortsetzenden Struktur der Theokratie, sondern weil das Christentum unmittelbar aus dem Volk der Juden hervorging und bis heute eine unlösliche Bindung zu ihm besitzt.

Der vorbereitende Charakter des Islam dagegen ergibt sich allein aus seinem inneren Aufbau. „Durch seine allgemein zugänglichen Dogmen und seine wohlzuerfüllenden Vorschriften erzieht der Islam die Völker, die ... noch nicht gereift sind, für die höchsten Ideale der Menschheit."

Der indischen Religion kommt gegenüber den beiden bisher betrachteten religionsgeschichtlich das besondere Verdienst zu, als erste den Anlauf zu einer gesamtmenschlichen Religion, jenseits der nationalen, stammesgebundenen Gottesvorstellungen gemacht zu haben. Von ihrer Erkenntnis des wahren Gottes als der reinen, von allem losgelösten Unendlichkeit sagt Solowjew: „Das ist unleugbar eine Wahrheit, aber noch nicht die ganze Wahrheit."

Entscheidend ist die Tatsache, daß Solowjew alle diese Religionen in einem eindeutig positiven Zusammenhang mit dem Christentum sieht. Nicht nur die Einzelmenschen, sondern die Religionen als solche sind auf das Gottesvolk des Neuen Bundes ausgerichtet.

Das „anonyme Christentum"

An dieser Stelle lassen sich auch einige Rückschlüsse auf die religiöse Bewertung jener Menschen ziehen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, aber dennoch nicht ohne Glauben sind.

Nach Solowjew ist für die Beurteilung eines Menschen immer die Frage entscheidend, wie er sich zu den sich vor ihm auftuenden unendlichen Möglichkeiten des Erkennens und Wollens verhält, und zwar nicht in sich und für sich allein, sondern in der Gemeinschaft der Menschen, ob er sich dem in Christus als dem absoluten Guten noch verhüllt und unsichtbar gesetzten Ziel der Inkarnation des göttlichen Wortes in der Gesamtmenschheit öffnet oder verschließt. Freilich genügt es nicht, bloß eine Solidarität zwischen dem einzelnen und allen zu schaffen. Vielmehr müssen sich alle diese Solidarität bewußt zu eigen machen, müssen danach drängen, deren unsichtbares Wesen immer mehr sichtbar werden zu lassen, sie aus einer metaphysischen in eine moralisch-metaphysische und moralisch-physische Solidarität umzuwandeln. Das zweite Erscheinen Christi hängt von der Erfüllung dieser gesamtmenschlichen Aufgabe ab. Da sie weit über die Grenzen der historischen und sichtbaren Kirche hinausreicht, lehnt Solowjew den Gedanken einer Identifizierung des Reiches Gottes mit der sichtbaren Kirche ab. „Eine solche Identifizierung ist ebenso wie die Annahme, daß jeder getaufte Lump ein ‚geistiger' Mensch

oder ein ‚Kind Gottes' sei, aus meinen Gedankengängen nicht nur implicite, sondern auch explicite vollkommen ausgeschlossen." [16] Nicht der Ritus der Taufe allein entscheidet über Heil oder Unheil, sondern die später erfolgende Grundentscheidung des Menschen. Welches Mindestmaß an Glauben – vorausgesetzt, daß ein Mehr diesem Menschen hier und jetzt unmöglich ist – ist dann erfordert, um an der „Christwerdung" der Welt teilzuhaben und damit auch das persönliche Heil zu erlangen? „Unabhängig von irgendwelchem positiven Glauben oder Unglauben muß der Mensch als vernünftiges Wesen anerkennen, daß das Leben der Welt überhaupt und sein eigenes im besonderen Sinn habe, daß daher alles von einem höheren Prinzip abhänge, durch welches dieser Sinn erhalten und verwirklicht wird. Und wenn der Mensch das anerkennt, so muß er sich in ein Kindschaftsverhältnis zum höheren Prinzip des Lebens setzen, das heißt, er muß sich in Dankbarkeit der Vorsehung dieses Prinzips hingeben und alle seine Handlungen dem ‚Willen des Vaters' unterordnen, der zu ihm durch Vernunft und Gewissen spricht." [17]

Der Mensch kann das Gute überhaupt nur bewußt tun, wenn er an eine moralische Ordnung, an eine Vorsehung, kurz an Gott glaubt. Dieser Glaube ist logisch früher als alle positiven religiösen Lehren und Gebote. Wenn auch die kirchlichen Institutionen zur Ausbildung der Christusgemeinschaft unbedingt notwendig bleiben, so vollzieht sich der Prozeß der geistlichen Vervollkommnung durchaus auch jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirche (wobei der Zusammenhang in einer zugrundeliegenden unsichtbaren Kirche nicht geleugnet wird).

Der dogmatisch gebundene Glaube wird durch die Möglichkeit eines „undogmatischen" Glaubens nicht entwertet, sondern ergänzt. Dieser Satz schließt die Möglichkeit ein, daß Gott auch Ungläubige zu Werkzeugen seines Willens machen kann, um ihnen eine prophetische Aufgabe für die institutionelle Kirche zuzuteilen.

Die Religionsfreiheit oder die Freiheit der religiösen Betätigung

Wenn Solowjew die Möglichkeit eines „unkirchlichen" Glaubens zugibt, dann ist zu vermuten, daß seine Vorstellungen von der Freiheit der Religion für alle Menschen diesen Einsichten entsprechen. So finden wir nicht nur scharfe Verurteilungen der russischen Kirchenpolitik der Zwangsorthodoxierung unter rein nationalistischen Gesichtspunkten. Er unterstreicht immer wieder, daß die anzustrebende Allkirchlichkeit oder Theokratie nur dann diesen Namen beanspruchen könne, wenn sie frei sei. Darüber dürfen auch gelegentliche Worte der Anerkennung für die damals in Rußland praktizierte Form der Autokratie nicht hinwegtäuschen, die er der Zensur halber einfügen mußte, aber durch heftige Kritik an anderer Stelle wieder ins rechte Licht rückte.

16 Die Rechtfertigung des Guten, 216 Anm. 17 Ebd. 100.

Wir sahen schon, daß Solowjew die (zur Zeit der Reformation notwendige) Betonung der religiösen Freiheit des einzelnen dem Protestantismus als bleibendes Verdienst anrechnet. In Analogie dazu ist er geneigt, der Bewegung der Altgläubigen, mit deren zweifelhaften Sonderbestrebungen er sich im übrigen keineswegs identifiziert, doch dafür dauernd dankbar zu sein, daß sie den machtpolitisch, nicht religiös motivierten Absichten des Patriarchen Nikon die Stirn bot. „Der Patriarch Nikon trat nicht zum Lateinertum über, aber den Grundirrtum des Lateinertums hatte er sich unbewußt zu eigen gemacht." [18] Dieser Grundirrtum bestand darin, die geistliche Macht als Prinzip an die Stelle Christi und als Endzweck an die Stelle des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit zu setzen. Erst der Tod verband den Patriarchen wieder mit seinem Gegner: „Zur selben Zeit (1681), als der Patriarch Nikon, dieser stolze Verfechter des hierarchischen Prinzips der hohen priesterlichen Autorität unter den Härten und Demütigungen der Verbannung zusammenbrach, bestieg sein alter Gegner, der Erzpriester Awwakum, der kühne und ungestüme Anführer der Altgläubigen und echte Vertreter der religiösen Freiheit des russischen Volkes, den Scheiterhaufen in der Zarenstadt." [19] Für die andauernde Kraft seines Protestes zeugt die Tatsache, daß selbst zur Zeit Solowjews die Gegner der Altgläubigen eingestanden: würde man der Forderung nach „uneingeschränkter Anerkennung der religiösen Freiheit" nachgeben, so würde die Hälfte der rechtgläubigen Bauern zum Raskól übertreten, und die halbe gebildete Welt würde katholisch werden[20].

Diese niederdrückende Bilanz war die Folge der Tatsache, daß es in Rußland sogar an der elementaren Voraussetzung einer religiösen Freiheit gebrach: der Freiheit der (orthodoxen) Kirche (vom Staat). Denn während die einen die religiöse Freiheit aus Gründen der Staatsraison ablehnten (so der Oberprokuror des Hl. Synod, K. Pobedonoscev), bestritten sie die andern, weil sie grundsätzlich nur ihrem orthodoxen Glauben Heimatrecht gewähren wollten (V. Rozanov). Solowjew mußte diese fehlende Freiheit der Meinungsäußerung in Fragen der Religion härter als viele seiner Zeitgenossen an sich erfahren. Oft beklagt er sich in seinen Briefen darüber, daß alles, was in seinen Werken dem Zarismus oder der Orthodoxie abträglich erschien, dem Katholizismus aber gerecht zu werden versuchte, von der Staatszensur gestrichen wurde. Mehrere Werke konnte er deshalb nur im Ausland, in Paris oder Zagreb, schreiben bzw. erscheinen lassen.

Nachdem er jedoch die Nutzlosigkeit seines Bemühens, eine gesetzliche Garantie der Religionsfreiheit zu erreichen, einsehen mußte, wandte er sich 1892[21] beschwörend an Pobedonoscev, der ihn bei Zar Alexander III. als wahnsinnigen

---

18 Werke II, 168. 19 Werke III, 96 f.

20 Werke III, 58 f.; Raskól (russ. Wort für Schisma) oder, wie sich seine Anhänger nennen, die „Altgläubigen", ist jene Bewegung, die sich nach der Liturgiereform des Patriarchen Nikon im 17. Jahrhundert von der russischen Großkirche trennte, um mit ihrem Festhalten an den überlieferten Kultbüchern und Riten die Idee von „Moskau, dem dritten Rom" als Garantie der ewigen Seligkeit hochzuhalten. Heute gibt es davon nur noch kleine Gruppen.

21 Im Jahr zuvor hatte er ihn schon in dem Gedicht „Nebukadnezar" der Selbstvergottung beschuldigt; vgl. Gedichte, 21 ff.

Propheten angezeigt hatte: „Die Politik der Religionsverfolgungen und der gewaltsamen Verbreitung der amtlichen Rechtgläubigkeit hat offenbar die Langmut des Himmels erschöpft, der uns nun mit ägyptischen Plagen heimzusuchen beginnt (angespielt ist auf die Hungersnot im Jahr 1891) ... Ich will mich jetzt bei Gott von jedem persönlichen Haß gegen Sie lossagen, betrachte Sie vielmehr als einen Bruder in Christo und flehe Sie an, nicht um meinet- und andererwillen, sondern auch um Ihrer selbst willen: besinnen Sie sich, gehen Sie in sich und denken Sie an Ihre Verantwortung vor Gott. Noch ist es nicht zu spät ... Ich sage das aus meinem Gewissen heraus und wende mich an Ihr Gewissen. Eine Antwort in Worten auf dieses mein Schreiben ist nicht erforderlich, ich hege aber die Hoffnung, daß Gottes Gnade Ihnen zuteil werde, und daß Sie mir mit Taten antworten. Sollte ich mich aber täuschen, so mag der urteilen, der gesagt hat: ‚Die Rache ist mein'." [22]

So in die Kampfgemeinschaft mit den Liberalen gedrängt, war Solowjew darauf bedacht, die christlichen Ideale deutlich von den Parolen der Französischen Revolution abzuheben: „Die wahre und positive Gleichheit, ebenso wie die wahre Freiheit, tut sich kund und verwirklicht sich in der Solidarität der Brüderlichkeit, durch die viele gleichsam zu einem einzigen werden." [23]

Person und Werk

Obwohl Solowjew gegen Ende seines Lebens mehr und mehr den Mißerfolg seiner Unionsbemühungen erkennen mußte, so hat er doch seine diesbezüglichen Schriften nie widerrufen. Und wenn er sogar in der „Erzählung vom Antichrist" vor einer gewaltsamen Wiedervereinigungspolitik warnt, so berührte das nicht die Grundintention seines Lebens, die er einmal für einen Gegner so formuliert hatte: „Eine eigene Lehre habe ich nicht. Aber ich halte es für meine Pflicht, die Grundidee des Christentums, die Idee des Reiches Gottes, von verschiedenen Seiten her, in verschiedenen Formen und aus verschiedenen Anlässen zu erklären." [24]

Die aufrichtige Verkündigung der Wahrheit empfing ihre volle Wirksamkeit aber erst durch die tiefe Frömmigkeit und grenzenlose Opferbereitschaft des Autors. Leider konnten wir auf diese Züge hier nicht näher eingehen; aber es ist bezeugt, daß Solowjew auf alle, die ihm unvoreingenommen begegneten, einen unvergeßlichen Eindruck machte, angefangen von Dostojewskij, der, ihm an Jahren um ein Menschenalter voraus, dennoch seinen Vorlesungen angespannt lauschte, bis zu dem Führer der Opposition auf dem I. Vatikanischen Konzil, dem kroatischen Bischof Stroßmaier, der ihn eine „anima candida, pia ac vere sancta" nannte. Friedrich Muckermann meinte, als Gesamtpersönlichkeit habe Solowjew in der Geschichte der Philosophie wohl nicht seinesgleichen gehabt.

---

22 Zitiert nach L. Müller, Russischer Geist und evangelisches Christentum (Witten 1951) 159 (Anm. 283); vgl. Werke III, 158.

23 Werke III, 414.

24 Ges. Werke (russ., St. Petersburg ²1911–14) VI, 339.

Der für Solowjew charakteristischen Begabung, das komplizierte System verschiedener Einflüsse und Gedanken zu höchster Einfachheit und Klarheit zurückzuführen, entspricht es, daß er neben der idealistischen Philosophie vor allem aus zwei Quellen schöpfte: der Heiligen Schrift und zahlreichen Kirchenvätern aus Ost und West. Allein in den beiden Bänden der deutschen Gesamtausgabe, die der ökumenischen Frage gewidmet sind, finden sich gegen 200 Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament und fast ebenso viele Anspielungen auf Kirchenväter bzw. Zitate aus Vätertexten. Man hat Solowjew darum schon mit Chrysostomus und Maximus Confessor verglichen. Einer seiner ersten Biographen im Westen, Michel d'Herbigny, nannte ihn aus dem gleichen Grund den „russischen Newman" (obwohl der nüchtern analysierende Geist Newmans und der mystische, immer in großer Synthese denkende Solowjew trotz aller Parallelen gegensätzlich zu sein scheinen).

Wenn uns heute manche aus der Philosophie Schellings übernommene Ideen Solowjews (so etwa die Spekulation über die Weltseele, die göttliche Sophia, die unter Mitwirkung des irdisch-weiblichen Prinzips an deren Stelle tritt) nichtssagend und fremd erscheinen, weil sie wesentlichen Aspekten der Schöpfung, wie der Raumzeitlichkeit und Geschichtlichkeit, nicht gerecht werden, wenn uns in einigen seiner Werke die optimistische Einschätzung der Weltentwicklung unter Verkennung von Sünde und Tod doch zu sehr von dem profanen Fortschrittsglauben der 70er und 80er Jahre des 19. Jahrhunderts geprägt zu sein scheinen[25], wenn endlich seine religionsphänomenologischen Bemerkungen zu den nichtchristlichen Religionen dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr entsprechen, so macht ihn sein im wesentlichen auf biblischer und patristischer Argumentation beruhendes ökumenisches Werk doch gerade für unsere Zeit aktuell. Es wäre darum nur wünschenswert, wenn seine ganz im Sinn des abgeschlossenen II. Vatikanischen Konzils liegenden Vorstellungen aufs neue die anhebende Diskussion zwischen den getrennten Kirchen beleben und befruchten könnten.

---

25 Freilich hat Solowjew diese Meinung in seinem Spätwerk entschieden geändert. – L. Müller (Übermensch und Antichrist, 149) faßt sein Urteil über diese letzte – apokalyptische – Periode Solowjews in die Worte: „Das Böse ist in unserer Welt ... nicht nur durch keinen geschichtlichen Fortschritt zu überwinden, sondern es hat in vieler Hinsicht sogar eine größere, eine elementarere Kraft als das Gute. Das ewige Symbol für diese Macht des Bösen und für die Schwäche des Guten ist das Kreuz Christi. Die Apokalyptik ist die Übertragung der Kreuzeserfahrung von einem Einzelschicksal auf die ganze Geschichte." – Ähnlich urteilt H. U. von Balthasar, Herrlichkeit II (Einsiedeln 1962) 657.

Verhaltensstudien an europäischen Hummeln

Adolf Haas SJ

Herrn Prof. Dr. Konrad Lorenz in Verehrung und Freundschaft gewidmet

Zwar beschäftige ich mich schon seit über 20 Jahren intensiv mit der Biologie der Hummeln; aber je mehr biologische Erkenntnis uns die Hummeln verraten, um so größere Rätsel geben sie uns auf der anderen Seite wieder auf. Als wir vor ungefähr fünf Jahren das „generische Verhalten" entdeckten, als uns damals ein ganz unerwarteter Blick in biologische Zusammenhänge aufging, die wir bisher nicht einmal geahnt hatten, da mußte ich mir sagen: Jetzt können wir wieder von ganz vorne anfangen! Es ist uns ergangen wie dem Wanderer im Gebirge: Je länger wir auf unserem Gebirgspfad wanderten und je höher wir stiegen, um so größer wurden die Perspektiven und Ausblicke in Landschaften und Täler, die unser Fuß noch nie betreten hatte. Es blieb uns dann nichts anderes übrig, als von unserem erhöhten Blickpunkt wieder in die Täler hinabzusteigen und unbekanntes Land Schritt für Schritt kennenzulernen. Wir wollen nun eine kleine Wanderung in die Biologie der Hummeln antreten und dabei einige Pfade verfolgen, die wir in den letzten Jahren gegangen sind.

Die Schwarmbahnen der Hummelmännchen

Es werden im Sommer 1966 genau 30 Jahre, daß uns die Hummeln ihr erstes Rätsel aufgegeben haben, an dessen Lösung wir heute noch arbeiten, ohne es vollständig aufgeklärt zu haben. Ich erinnere mich noch ganz genau, wie wir damals im Forstenrieder Park bei Pullach am Fuß einer großen Fichte standen und ein eigenartiges Verhalten der Hummeln beobachteten. Alle paar Minuten kam eine Hummel angeflogen, senkte sich in die Tiefe einer der Wurzelnischen der großen Fichte, setzte sich dort aber nicht nieder, sondern flog nach einer kurzen „Besichtigung" der Nische sogleich wieder weiter zu einem etwa 20 m entfernten Baum, um dort in der Wurzelnische dieses Baumes das gleiche Spiel zu wiederholen. Wir beobachteten tagelang die gleichen Bäume und konnten feststellen, daß bis in den Herbst hinein die Hummeln an den gleichen Bäumen solche Wurzelnischen beflogen, und zwar von den frühen Morgenstunden bis in den späten Nachmittag hinein. Zuerst vermuteten wir, daß an den Wurzelnischen der Bäume sich Hummelnester befinden; aber das war eine Täuschung; denn alle Nachforschungen erwiesen, daß an den Anflugpunkten nichts Nestartiges zu finden war. Zu unserer Überraschung

stellten wir dann fest, daß die ganzen Waldränder des ausgedehnten Forstenrieder Parkes von solchen Hummeln bevölkert waren, die zahlreiche Wurzelnischen der großen Fichten beflogen. Auch Baumstümpfe wurden auf die gleiche Weise von Hummeln besucht. Bei schönem Wetter war meist ein außerordentlich reger Flugbetrieb, und die Hummeln flogen aus allen Richtungen kommend in schnellem Flug eine Wurzelnische nach der andern ab. Aber weder Blumen noch Nester waren an den Anflugpunkten zu finden, die vielleicht die Hummeln hätten anlocken können. So war dieses Verhalten für uns außerordentlich rätselhaft. Wir waren von dem Problem, das uns die Hummeln stellten, so fasziniert, daß wir mancher Philosophie-Vorlesung fernblieben und uns im Wald mit den Hummeln beschäftigten. Zwei Beobachtungen brachten uns bald ein ganzes Stück voran: 1. Alle Hummeln, die wir an den Wurzelnischen abfingen, waren ausnahmslos Männchen. 2. Alle Männchen gehörten ausnahmslos der gleichen Art an, es waren alles Männchen unserer Gartenhummel (Bombus hortorum L.). Wir konnten uns also jetzt folgende Zusammenhänge klarmachen: Die Hummelmännchen werden ebenso wie die jungen Königinnen erst am Ende der Entwicklungsperiode eines Hummelvolkes produziert. Die frisch geschlüpften Männchen haben noch ein ganz weißes Haarkleid. Im Lauf von rund vier Tagen färbt sich das Haarkleid in der arttypischen Weise, und um diese Zeit fliegen die Männchen aus dem mütterlichen Nest aus, ohne je wieder dorthin zurückzukehren. Die Männchen bleiben also ihr ganzes Leben lang, Tag und Nacht, außerhalb des Nestes. Das gilt übrigens für alle von uns bisher beobachteten Hummelarten. Aber wohin fliegen die Männchen? Zerstreuen sie sich in alle vier Windrichtungen? Die Beobachtungen im Forstenrieder Park und alle in den letzten 30 Jahren in verschiedenem Gelände gemachten Beobachtungen und Experimente bestätigten, daß die Hummelmännchen nach dem Ausflug aus dem mütterlichen Nest ein ihnen arttypisch entsprechendes Gelände aufsuchen. So versammeln sich Tausende von Gartenhummel-Männchen in den Randgebieten der Wälder und in parkartigem Gelände, verteilen sich dort ziemlich gleichmäßig und besuchen bei schönem Wetter die Wurzelnischen der Bäume und andere dunkle Geländepunkte. Die Ackerhummelmännchen (B. agrorum) dagegen fliegen Blätter und Äste von Laubbäumen an. Die Steinhummelmännchen versammeln sich oft in großer Zahl auf den Gipfelregionen unserer Laub- und Nadelbäume. Ganz im Gegensatz hierzu fliegen die Männchen von Pomorum und Elegans immer nur an die Kräuter und Gräser unserer Äcker und Wiesen. Wir sind zur Zeit immer noch dabei, für die verschiedenen europäischen Arten die den Männchen zukommenden arttypischen Geländeformen festzustellen und auf Karten aufzunehmen. Bei den meisten Arten des Flachlandes wissen wir bereits sehr gut Bescheid, so daß man meist auf Anhieb sagen kann, wo die Männchen einer bestimmten Art zu finden sein müssen. Ganz wenig wissen wir allerdings über das Verhalten der alpinen und hochalpinen Arten. Ich bin gerade dabei, unsere Erfahrungen über diesen Punkt in einer Arbeit zusammenzufassen.

Aber nun die entscheidende Frage: Was treiben die Männchen in ihrem arttypischen Gelände? Und vor allem: Was interessiert denn die Männchen an den verschiedenen Flugpunkten, z. B. den dunklen Wurzelnischen der Bäume? Um das herauszubekommen, kennzeichneten wir zuerst die Männchen nach der Methode von Karl v. Frisch mit Farbflecken auf dem Thorax. Damit hatten wir aber nur wenig Erfolg, denn wir mußten ja die Tiere bei ihrem oft schnellen Flug erkennen und konnten sie nicht jedesmal abfangen. Nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen kennzeichnen wir heute die Tiere durch ein angehängtes Stanniolfähnchen: zwischen Thorax und Abdomen bringen wir eine Fadenschlinge an und führen dann den Faden unter den Beinen der Hummel weiter. An das Ende des Fadens kleben wir ein Stanniolfähnchen, auf dem wir noch durch ein aufgestelltes Blättchen eine Art Bremse anbringen können, um den oft rasanten Flug etwas zu verlangsamen. Mit dieser Methode, die heute in ähnlichen Fällen vielfach nachgeahmt wird, haben wir manche Rätsel des Hummelfluges lösen können. Ich möchte nur drei wesentliche Ergebnisse erwähnen:

1. Jedes Hummelmännchen fliegt in seinem Gelände eine Reihe typischer Geländepunkte ab und zwar so, daß sich eine in sich geschlossene Kurve ergibt. Das Männchen kehrt also an seinen Ausgangspunkt zurück. Die ganze Bahnkurve, die aus wechselnd vielen Anflugpunkten besteht, kann ½ bis 1 km lang sein, und das Männchen ist fast den ganzen Tag damit beschäftigt, die Bahn und die einzelnen Flugpunkte abzufliegen. Die tägliche Flugleistung, z. B. eines Gartenhummelmännchens im Forstenrieder Park, beträgt etwa 60 km. Es stimmt also nicht, was man in der Literatur oft lesen kann, daß die Männchen Faulenzer seien, die sich den ganzen Tag auf den Blüten herumtreiben und außer ihrem Befruchtungsgeschäft nichts Konkretes zu tun haben. Zwar fliegen die Männchen nach einigen Bahnflügen immer wieder auf einen blütenreichen Futterplatz ab und saugen eine Zeitlang Nektar; aber sie kehren nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder auf die Flugbahn zurück. Sonst wäre es unmöglich, daß z. B. das Hortorum-Männchen, das wir mit einer Gold-Stanniolfahne gekennzeichnet hatten, seine Bahn im Juli täglich etwa 126 mal abfliegt. Der arttypisch differenzierte Bahnflug muß also als die wichtigste und das ganze Leben der Hummelmännchen ausfüllende Beschäftigung betrachtet werden.

2. Unter den mitteleuropäischen Hummelarten scheint es zwei verschiedene Verhaltensgruppen zu geben. Die eine Gruppe, welche die meisten Arten umfaßt, legt Netzbahnen an, die andere, kleinere Gruppe befliegt Mosaikbahnen. Unter Netzbahnen verstehe ich Flugbahnen, die wohl eigenständig je von einem Männchen beflogen werden, die sich aber in einer wechselnden Anzahl von Flugpunkten überschneiden. Als Beispiel können wir die Bahnen unserer Gartenhummeln betrachten. Jedes Männchen hat seine eigene Bahn, und es fliegt den ganzen Tag diese Bahn ab, ohne sich von den anderen im gleichen Gelände fliegenden Männchen stören zu lassen. Aber diese Bahn des einen Männchens hat eine ganze Anzahl von Flugpunk-

ten, die auch den Bahnen anderer Männchen gemeinsam sind. So kommt es, daß an manchen Wurzelnischen der großen Fichten regelrechte Verkehrsknotenpunkte entstehen, die von vielen Männchen von den verschiedensten Richtungen her beflogen werden. Überblickt man aber das ganze arttypische Gebiet, so stellt man fest, daß ein fast gleichmäßig ausgebreitetes Netz von vielfach ineinander verflochtenen Bahnen das ganze Gebiet bedeckt. Wie dieses Netz genau entsteht, ist weithin noch rätselhaft. Kräfte der Anziehung und Kräfte der Abstoßung halten sich bei den Flugbahnen so die Waage, daß das wunderbare Flugnetz entsteht. Die Mosaikbahnen, die ich bisher nur von dem alpinen Bombus mendax und von dem seltenen Bombus confusus sah, sind Flugbahnen, die sich gegenseitig ausschließen, also keine Überschneidungen zeigen. Wie Mosaiksteine liegen die Bahngebiete der einzelnen Männchen nebeneinander. Im Zentrum jeder Bahn befindet sich ein kleineres Beobachtungsfeld, auf dem das Männchen von einem erhöhten Punkt aus alle vorbeifliegenden Insekten beobachtet und kontrolliert. Selbst wenn man ein Steinchen in das Beobachtungsfeld wirft, stürzt das Männchen von seinem Aussichtspunkt, um das fremde Objekt zu kontrollieren. Eine weitere Eigentümlichkeit aller Hummelbahnen ist die Tatsache, daß das Männchen die Bahn immer im gleichen Flugsinn abfliegt, in dem es einmal die Bahn begonnen hat. Hat es also einmal seine Bahn im Uhrzeigersinn begonnen, so fliegt es höchstwahrscheinlich sein ganzes Leben diese Bahn im Uhrzeigersinn ab. Andere Männchen fliegen in allen möglichen Richtungen und halten diese ebenfalls wohl ihr ganzes Leben bei. Was das zu bedeuten hat und vor allem worauf das beruht, ist noch eines der großen Rätsel, die wir bis heute nicht haben lösen können. Auf jeden Fall trägt dieser gleiche Flugsinn außerordentlich gut dazu bei, daß das Bahnen-Netz, das über einem Gelände liegt, immer mehr oder weniger gleichmäßig besetzt und beflogen ist.

3. Noch eine dritte und wesentliche Eigentümlichkeit der Männchenbahnen ist zu erwähnen: Wir stellten uns die Frage, was denn das Männchen befähige, seine Bahn mit den vielen Einzelanflugpunkten tagelang genauestens beizubehalten. Diese Frage wurde noch rätselhafter, als wir festgestellt hatten, daß das Männchen immer wieder kleinere Strecken der Bahn verlegte, und dann die neuen Anflugpunkte ebenso treu eine zeitlang festgehalten wurden. Sollte das Männchen ein derartig phantastisches Gedächtnis besitzen, daß es unter den Tausenden von Blättern eines Baumes oder Busches sich einige davon durch eine einmalige Wahl merken konnte, so daß es bei den 20–30 Bäumen oder Büschen der gesamten Bahn immer wieder die gleichen Blätter mit erstaunlicher Zielsicherheit anfliegen konnte? Nach vielen Beobachtungen und Experimenten mußten uns die Hummeln auch diese Frage beantworten. Eines Tages entdeckten wir nämlich, wie in der Frühe vor den ersten Flügen ein Hummelmännchen sich ganz eigenartig an den Anflugpunkten benahm: Es setzte sich z. B. an die tiefste Stelle einer Wurzelnische, und in einer sich nach außen öffnenden Spirale lief das Männchen die ganze Wurzelnische ab; bei der Nische stehende Pflanzen wurden ebenfalls abgelaufen, wobei das Männ-

chen die Blätter dieser Pflanzen zwischen die Mandibel nahm und die Blattränder gleichsam abkaute. Nahm man ein so mit den Mandibeln behandeltes Blatt sofort ab, so roch es stark nach Rosenduft, wenn das Männchen von den Gartenhummeln stammte. Bei diesem ersten morgendlichen Flug wurden alle Wurzelnischen mit solchen Duftspiralen versehen. Damit war das Rätsel des konstanten Fluges ein weites Stück gelöst. Die Hummelbahnen sind Duftbahnen, wobei jede Hummelart ihren artspezifischen Duft produziert. Die Duftdrüse ist die Mandibeldrüse, deren Ausführgänge zu beiden Seiten am Grund der Mandibel münden. Das Sekret fließt dem Kaurand der Mandibel entlang und kann von hier aus an beliebige Gegenstände übertragen werden. Der Duftstoff gehört zu den „Sozial-Hormonen" (Pheromone); die chemische Konstitution ist erst teilweise aufgeklärt. Höchstwahrscheinlich gibt uns die von den Hummelmännchen abgelegte Duftspirale auch eine Erklärung für den dauernd eingehaltenen Richtungssinn auf dem Bahnflug. Ich habe gerade in den letzten Jahren viel Zeit auf die Beobachtung dieser Duftspiralen verwendet und gefunden, daß die Spiralen gerichtet sind und zwar in der Richtung, in der das Männchen seine Bahn abfliegt. Freilich bleiben noch genug Fragen offen, ja erst durch die Erkenntnis der Duftbahnen sind uns neue Rätsel gestellt. Wie vermag z. B. das erste duftlegende Männchen die Bahnkurve wieder zu schließen, so daß es wieder am Anfangspunkt der Bahn eintrifft? Wieso ist es möglich, daß jedes Jahr die gleichen Wurzelnischen beflogen werden? Es gibt im Forstenrieder Park Bäume, die in den letzten 20 Jahren immer von den verschiedensten Männchen in der gleichen Himmelsrichtung beflogen werden. Den optischen Gesetzen sind wir aber noch nicht auf die Spur gekommen. Wir haben aber allen Anlaß, solche optische Gesetzmäßigkeiten (also Gesetzmäßigkeiten des Lichtes, der Polarisation usw.) beim Bahnflug zu vermuten. Schaltet man bei einem Männchen die Fühler aus und nimmt ihm damit die Möglichkeit, seine Bahn geruchlich zu kontrollieren, so vermag es immer noch den Bahnflug fortzusetzen, mit dem einen Unterschied, daß es jetzt fast auf jedem Flug an den Bahnpunkten niedersitzt und Duftspuren ablegt. Es sucht also die mangelnde Duftkontrolle durch dauerndes Duftlegen zu kompensieren. Die Versuche mit entfühlerten Hummelmännchen sind noch nicht abgeschlossen; sie zeigen uns aber mit aller Deutlichkeit, daß mit der Duftlegung das Rätsel des Bahnfluges noch nicht voll erklärt ist.

Noch eine letzte Frage wollen wir stellen: Was für einen biologischen Sinn hat denn die Anlage eines Duftnetzes in einem arttypischen Gelände? Wir können diese Frage heute ohne jeden Zweifel beantworten: Die Anlage eines großen Duftnetzes in einem arttypischen Gelände dient der artentsprechenden Befruchtung. Die jungen Königinnen, die entweder gleichzeitig oder wenig später nach den Männchen zur Blütezeit des Hummelstaates entstehen, fliegen in das Flugnetz der Männchen ein und kommen dort zur Kopulation mit einem der vielen bahnfliegenden Männchen. Wie wir aus vielen Beobachtungen am Hummelnest wissen, fliegen die jungen Königinnen gerade zu jenen Tagesstunden am regelmäßigsten aus, wo das

Bahnnetz der Männchen am dichtesten beflogen wird und eine artentsprechende Kopulation am sichersten garantiert ist. Wir haben zahlreiche solche Kopulationen sowohl an Bahnpunkten, wie auf dem Bahnflug selbst beobachtet. Die Duftbahnen der Hummelmännchen dürfen wir also als Schwarmbahnen bezeichnen. Die jungen Königinnen kehren nach ihren Hochzeitsflügen wieder ins mütterliche Nest zurück, verbleiben dort noch einige Tage und beginnen dann mit dem Bau eines Winterquartiers (Hibernaculum). Steinhummelköniginnen und Erdhummeln bauen oft bei schönstem Hochsommerwetter im August bereits ihr Winterquartier und gehen in Winterschlaf. Besonders die Königinnen der unterirdisch nistenden Arten graben sich aktiv eine etwa 20 cm tiefe Röhre, die in einer etwas größeren Kammer endet. Geht die Königin in den Winterschlaf, so gräbt sie nochmal mit den Mandibeln etwas Erde los und verstopft damit die Eingangsröhre. Bevorzugt werden nord-östlich oder nord-westlich exponierte Erdwälle, bei denen die Erde nicht allzu stark verfestigt ist. Ende August 1965 habe ich aus einem frisch aufgeworfenen Erdhaufen eine Erdhummelkönigin ausgegraben, die schon in völliger Winterstarre war.

Noch bevor wir einige Klarheit über die Schwarmbahnen der Hummeln hatten, erweiterte sich unsere Fragestellung in unvermuteter Weise. Schon 1948 beobachteten wir den Hummeln vergleichbare Schwarmbahnen bei den Schmarotzerhummeln (Psithyrinae), eine den Hummeln verwandte Unterfamilie der Apiden. Diese Psithyrinen gründen keinen eigenen Staat, haben also keine Arbeiter, sondern die Psithyruskönigin schleicht sich in ein Hummelnest ein, bringt die Königin um und setzt sich an deren Stelle. Aus den Eiern der Psithyruskönigin schlüpfen aber nur Geschlechtstiere (Männchen und Königinnen). Auch die Psithyrus-Männchen fliegen nach vier Tagen aus dem Nest und legen in arttypischem Gelände Duftbahnen an, die sehr viele Ähnlichkeiten mit den Hummelbahnen haben, sich in einigen Punkten aber sehr deutlich unterscheiden. Zum Beispiel sind die Schwarmbahnen von Psithyrus silvestris Lep. über dem Waldboden angelegt, bestehen aber nicht wie bei den Hummeln aus einzelnen Anflugpunkten, sondern aus größeren Anflugfeldern, die in einem langsamen Schwirrflug kontrolliert werden. Das Psithyrus-Männchen bringt es deshalb auch nur auf eine tägliche Flugleistung von 9–10 km, während ein Gartenhummel-Männchen im gleichen Gebiet es bis zu 60 km täglich bringt.

Neben den Schwarmbahnen der Psithyrinen, über die wir noch verhältnismäßig wenig wissen, hat sich in den letzten Jahren aber noch das ungeheuer große Gebiet der solitären Apiden (Einsiedlerbienen) eröffnet, von denen es ja einige Tausend Arten auf der ganzen Welt gibt, und bei denen wir mit guten Gründen Schwarmbahnen annehmen dürfen. Duftmarkierte Flugbahnen von verschiedenen Andrena-Arten, von Anthophora, Anthidium und Megachile habe ich bereits beobachtet und beschrieben. Alle diese Bahnen sind weitgehend Bahnen, die ihre Anflugpunkte auf Blüten haben, weshalb ich diese Bahnen der solitären Apiden Futterplatzbahnen

genannt habe. Die Schwarmbahnen der solitären Apidenmännchen sind deshalb für die Verhaltensforschung so besonders interessant, weil wir erstens ein System des Schwarmverhaltens für die gesamten Apiden aufstellen können, und zweitens uns dieses System phylogenetische Schlüsse erlaubt, wie die ganzen Schwarmbahnen entstanden sind. Ich habe 1960 einen ersten Versuch veröffentlicht, das auf morphologische Kennzeichen gegründete System der Apiden durch ein System des Schwarmverhaltens zu ergänzen. Da wir duftmarkierte Schwarmbahnen aber auch bei den Blattwespen (Thendrediniden), den Ameisen (Formiciden) und den Wespen (Vespiden) gesehen haben, hegen wir die Hoffnung, daß es uns eines Tages gelingen wird, das ganze System der Hautflügler (Hymenopteren) vom Schwarmverhalten her auch phylogenetisch verstehen zu können. Bis zu diesem Punkt ist aber noch ein weiter Weg zurückzulegen. Da heute in der ganzen Welt an diesen Fragen gearbeitet wird, ist unsere Hoffnung, einmal einen Gesamtüberblick gewinnen zu können, nicht mehr unberechtigt.

Der Lichtalarm des Hummeltrompeters

Während mich die Schwarmbahnen der Hummeln und solitären Apiden vielen physiologischen und geistigen Schweiß gekostet haben, ist mir eines Tages die Lösung eines alten Rätsels des Hummellebens gleichsam unverhofft in den Schoß gefallen. Dieses zoologische Rätsel ist jetzt über 260 Jahre alt. Im zweiten Band seines im Jahre 1700 erschienenen Insektenwerkes berichtet der dänische Maler Goedart, daß im Hummelnest ein Trompeter existiere, der jeden Morgen gegen 7 Uhr auf den Nesthügel steige und durch heftiges Vibrieren mit den Flügeln die Schläfer im Nest wecke. Das Geräusch sei einem Trommelwirbel nicht unähnlich und dauere ungefähr eine Viertelstunde. Goedart behauptet, er und andere hätten diesen Hummeltrompeter regelmäßig beobachtet. Seit über 260 Jahren ärgert die Hummelbeobachter diese „Trompeterstory", wie sie von Plath in seiner hervorragenden Monographie über die nordamerikanischen Hummeln (1934) genannt wird. Ein Teil der Entomologen folgt den Spuren Reaumurs (1742) und betrachtet die Beobachtungen und Deutungen Goedarts als rein anthropomorphe Fabel. Daß solche Stellungnahme unrichtig ist, haben Beobachtungen von Hoffer (1882) an einem Nest von Bombus ruderatus und ähnliche Feststellungen von Bachmann (1915) gezeigt. Die Beobachtungen dieser beiden kenntnisreichen Entomologen waren aber zu flüchtig und zu wenig experimentell fundiert, als daß man das Rätsel des Hummeltrompeters für gelöst halten konnte. Auf der einen Seite lehnte man mit einigem Recht die Trompeter-Fabel ab, auf der anderen Seite blieb aber das Unbehagen, daß dieser Fabel doch eine richtige Beobachtung zugrunde liegen könnte, die man nur falsch deutete. In dieser Situation half man sich – wie das oft in den Wissenschaften geschieht – mit einer Hypothese, leider aber mit einer falschen. In

der Gefolgschaft von so berühmten Entomologen wie Buttel-Reepen (1903), Lie-Pettersen (1906), Wagner (1907), Sladen (1912), Bischoff (1927), Plath (1934) u. a. deutete man den Hummeltrompeter einfach als Ventilator: man suchte also das Rätsel des Trompeters einfach dadurch zu erledigen, daß man es unbedacht auf ein allen Bienenleuten bekanntes Phänomen, nämlich das Ventilieren der Bienen, zurückführte. Man sagte sich also: In volkreichen Hummelnestern wird die Temperatur bis zum frühen Morgen im Nest zu hoch, die Luft zu schlecht, und eine Arbeiterin steigt in diesen frühen Morgenstunden also auf das Nest, ventiliert mit den Flügeln und erneuert so die Luft, wie wir das aus dem Leben der Bienen und Hummeln schon längst kennen. Auch ich habe diese Ventilatortheorie bis 1960 vertreten, allerdings mit einigen Modifikationen. Gerade als ich meine Erfahrungen in einer Arbeit niederschreiben wollte, ist mir glücklicherweise ein kleines Nest von Bombus hypnorum in die Hände gefallen, das alle Hypothesen über den Haufen warf. Das Nest bestand aus einer Königin und 10 Arbeiterinnen und war so klein, daß es leicht in einer Hand Platz hatte. Ich stellte das Nest in einem kleinen Kistchen ans offene Fenster. 2 Arbeiterinnen sammelten fleißig Pollen und Nektar, 2 waren Wächter und 6 waren Nestarbeiterinnen, die nie ausflogen. Das Nest lag völlig offen ohne Wachsdach, die Temperatur in der Nestkiste war identisch mit der Außentemperatur, und diese war in der Beobachtungszeit Juni und Juli 1960 an den meisten Tagen dieses regnerischen Sommers außerordentlich niedrig (um 15° C). Trotzdem also in diesem Nest nicht ventiliert werden mußte, konnte ich einen ganzen Monat lang morgens einen Hummeltrompeter beobachten, photographieren und auf Tonband aufnehmen. Am 24. 6. 1960 stellte ich die Nestkiste in der Nähe des Fensters auf. Die nächsten Tage wurde ich zwischen 5 und 6 Uhr von einer kräftig summenden Hummel geweckt. Mißmutig drehte ich mich in meinem Bett auf die andere Seite und dachte im Halbschlaf an eine ventilierende Hummel. Erst nach 5 Tagen kam ich auf den Gedanken, daß bei diesem kalten und regnerischen Sommerwetter und bei dem völlig offenen Nest eine Ventilation des Hummelnestes ein Unsinn sein mußte. Am nächsten Morgen (29. 6.) sprang ich gleich beim ersten Ton der summenden Hummel aus dem Bett, ging an das Hummelnest, und es schoß mir wie ein Blitz durch den Kopf: das, was du hier siehst, ist der seit 260 Jahren bezweifelte, geleugnete und belächelte Hummeltrompeter! Der größere der beiden Wachtposten war an der Nestkiste soweit nach oben gestiegen, daß er mit den Augen gerade ins einfallende Licht blicken konnte. Thorax und Abdomen waren etwas angehoben, das erste Beinpaar nach vorn gestreckt, und mit den Flügeln und wohl auch mit den Stigmen des Thorax wurde ein kräftiger Summton erzeugt, der viel stärker war als das Vibrieren der Hummeln bei Hitze. Einige Male berührte der Trompeter mit seinem Kopf die Holzwand der Nestkiste, brachte sie so zum Mitschwingen und erzeugte dadurch ein sehr kräftiges Geräusch. Diesen Hummeltrompeter habe ich vom 29. 6. bis zu seinem Tod am 22. 7. täglich beobachtet. Meine Erfahrungen und Experimente habe ich 1961 veröffentlicht. Ich

möchte nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern nur noch in aller Kürze mitteilen, was sich aus den Experimenten für die Deutung dieser interessanten biologischen Erscheinung ergeben hat. Als eigentliche auslösende Ursache für das morgendliche Alarmieren des Hummeltrompeters muß das Licht angesehen werden, weshalb ich diese Erscheinung auch „Lichtalarm" nennen möchte. Bedingungen für den Eintritt dieses Lichtalarms sind: 1. Mehrstündige vorherige Dunkelheit über dem Nest; 2. langsames, kontinuierliches Anwachsen der Lichtintensität; 3. Lichteinfall ins Nest durch einen kleinen Lichtspalt. Befolgt man diese Bedingungen, so kann man auch bei Nacht mit künstlichem Licht den Hummeltrompeter alarmieren lassen. In zahlreichen Nachtversuchen mit künstlicher Lichtquelle hat mir der Hummeltrompeter bestätigt, daß das Licht die eigentliche Ursache dieses eigenartigen Alarms ist. Über die biologische Bedeutung dieses Lichtalarms kann ich noch nichts Endgültiges aussagen. Soviel scheint mir aber sicher: der Lichtalarm wirkt besonders auf die Wachtposten des Nestes anregend, so daß diese entweder mitalarmieren oder aus dem Nest fliegen und in Nestnähe einige Flugschleifen drehen. Bei einem solchen Alarm erwischte mich der kontrollierende Wachtposten und stach mich, weshalb ich mir diese Wirkung des Lichtalarms auch besonders gemerkt habe. Ob der Alarm auch eine besondere und direkte Bedeutung für die Sammlerinnen hat, habe ich nicht ermitteln können, möchte es aber bezweifeln. Da besonders die Wachtposten alarmiert werden, könnte man den Lichtalarm am Morgen als „Bereitschaftsalarm" für die Nestwächter ansehen. Ich hoffe in den nächsten Jahren dieses außerordentlich interessante Phänomen weiter klären zu können.

Generisches Verhalten bei Hummeln

Wie ich schon einleitend betont habe, beobachteten wir in den letzten fünf Jahren eine Verhaltensweise bei Hummeln, die unsere bisherigen Vorstellungen über das Wesen des arttypischen Verhaltens beträchtlich erweiterten. Sowohl in natürlichen wie in experimentell herbeigeführten Ausnahmesituationen zeigte eine Hummelart (Bombus hypnorum), daß ihr nicht nur die arttypischen Verhaltensweisen zur Verfügung standen, sondern eine ganze Reihe außerartlicher. Diese außerartlichen Verhaltensweisen waren zum Teil Verhaltenselemente der Arten, die zum gleichen Genus Bombus gehören; es wurden aber auch Verhaltensweisen gezeigt, die stammesgeschichtlich als viel älter als die Hummeln angesehen werden müssen (z. B. Verhaltenselemente der solitären Apiden, von denen auf irgend eine Weise unsere sozialen Apiden abstammen). Einige Verhaltensweisen, die in der experimentellen Ausnahmesituation auftraten, wiesen sogar über das Genus Bombus hinaus zu den bereits fortgeschrittenen und hochorganisierten Staaten der Meliponen und Apiden. Man gewann also den Eindruck, daß die artspezifische Diffe-

renzierung bei den Hummeln noch nicht so eindeutig verfestigt ist, wie das bei anderen Insektengattungen der Fall ist, und daß die Hummeln in Ausnahmesituationen auf eine Reihe generischer Elemente des Verhaltens zurückgreifen können. Ich habe deshalb dieses Ausnahmeverhalten „generisches Verhalten" genannt, wobei unter „generisch" auch Verhaltenselemente höherer systematischer Rangordnung als des Genus auftreten können. Statt generisch könnte man unter dieser Rücksicht auch „transspezifisch" sagen. Ich möchte im folgenden einige Verhaltensweisen schildern, die konkret zeigen sollen, was mit generischem Verhalten gemeint ist.

Die generischen Grundelemente des Brutnestes

Es gibt zirka 36 mitteleuropäische Hummelarten. Jede dieser Arten bildet einen einjährigen Staat, d. h. die Königin kommt im Frühjahr aus dem Winterquartier, beginnt wie eine Einsiedlerbiene mit der Nestgründung und muß zuerst alle Nestarbeiten selbst verrichten, muß Pollen und Nektar selbst eintragen. Erst wenn die erste Generation von Arbeiterinnen geschlüpft ist, fliegt die Königin nur noch selten aus und kann sich jetzt ganz dem Brutgeschäft widmen. Nach 2–3 Monaten erreicht der Hummelstaat seinen Höhepunkt, und jetzt werden fast nur noch Geschlechtstiere, Männchen und junge Königinnen, entwickelt. Da keine neuen Arbeiterinnen mehr nachkommen, Männchen und junge Königinnen bald das Nest für immer verlassen, stirbt der Hummelstaat langsam ab, so daß im September – spätestens aber im Oktober – alle Hummelnester ausgestorben sind. Nur die jungen Königinnen, die oft schon im August ins Winterquartier gegangen sind, führen im nächsten Frühjahr das Hummelleben weiter. So steht der einjährige Hummelstaat zwischen den kurzlebigen staatenlosen Einsiedlerbienen und den perennierenden Staaten der Apiden. Diese phylogenetische Mittelstellung der Hummeln mag ein Grund dafür sein, daß sie arttypisch nicht so durchdifferenziert und fixiert sind, wie man das bei anderen Insektengruppen im allgemeinen erwarten kann.

Bei allen mitteleuropäischen Hummelarten beginnt die Königin den Nestbau mit den gleichen Grundelementen, die man deshalb auch die generischen Grundelemente des Nestes nennen könnte, und zwar: 1. Eine meist vorgefundene Nesthülle (z. B. Mausnest, Vogelnest), die die Königin ausbessert und in die später oft ein Wachsdach eingebaut wird; 2. unmittelbar am Eingang zum Innenraum des Nestes baut die Königin immer einen Honigtopf; 3. in kurzem Abstand vom Honigtopf befindet sich der erste Eibehälter, dessen Sockel aus festgestampftem Pollen besteht. Der Eibehälter enthält 10–15 Eier. Diese drei Grundelemente sind allen Hummelarten gemeinsam. Von ihnen aus entfalten sich die einzelnen Arten in ihrem Nestbau in zwei auffällig unterschiedene Entfaltungslinien: a) die „Taschenbauer" (engl. „pocket-makers", Sladen 1912); diese stapeln ihren heimgetragenen Pollen in einen Pollentopf, der horizontal und seitlich in die Brutkammer

der Hummellarven eingebaut ist. Der Pollentopf hat sich also noch nicht von der Brutkammer gelöst und erinnert noch an die primitiven Verhältnisse bei den Einsiedlerbienen. Die Larven fressen einfach den Boden des horizontalen Pollentopfes durch, und die Arbeiterinnen stopfen das entstandene Loch immer wieder mit Pollen zu. b) Die Topfbauer (engl. „pollen-storers") hingegen sind ein ganzes Stück weiterentwickelt. Bei ihnen hat sich der Pollentopf ganz aus der Brutkammer gelöst und steht aufrecht neben der Brutkammer. Damit hat sich auch das Verhalten der Arbeiterinnen entsprechend weiterentwickeln müssen. Diese müssen jetzt aus dem getrennt stehenden Pollentopf aktiv den Pollen entnehmen und damit die Brut im Brutballen füttern. Taschenbauer und Topfbauer sind also sowohl im Nestbau wie im dazugehörigen Verhalten streng voneinander verschieden. Wenn man aber genauer beobachtet, kann man allerhand Übergangsstadien bei den einzelnen Arten entdecken. So kann man bei einigen Taschenbauern (z. B. Bombus variabilis) feststellen, daß in der Zeit, wo die Larven sich im Brutballen einzuspinnen beginnen und die hellgelben Puppenkokons sich langsam aus dem Brutballen herausbilden, der horizontale Pollentopf ebenfalls vergrößert wird. Bei dieser Vergrößerung wächst der zuerst horizontale Pollentopf aber vertikal nach oben, so daß am Schluß ein aufrechter Pollentopf neben den Puppentönnchen steht. Außerordentlich bemerkenswert ist aber nun, daß die Arbeiterinnen mit diesem aufrechten Pollentopf nichts mehr anzufangen wissen. Selbst als ich sie auf den „Gedanken" bringen wollte, doch Pollen in dem aufrechten Topf zu stapeln, indem ich den Boden des Topfes mit Pollen bedeckte, legten die Arbeiterinnen ihren eingetragenen Pollen nicht im aufgerichteten Topf ab. Wir hätten also hier den interessanten Fall vor uns, daß eine im weiteren Sinn morphologische Struktur (nämlich der horizontal liegende Pollentopf) bereits einen Fortschritt zu einer genetisch weiterentwickelten Gruppe vollzogen hat, während das Verhalten noch nachhinkt bzw. den Fortschritt noch nicht mitmachen konnte. Im Zusammenhang des generischen Verhaltens ist diese Beobachtung deshalb wichtig, weil sie zeigt, wie ein allen Hummeln gemeinsames Element (nämlich der Pollentopf) in verschiedenster arttypischer Bindung mit anderen Elementen (hier mit dem Brutballen) vorkommen kann, und wie diese jeweilige arttypische Bindung keineswegs unveränderlich ist. An einem anderen generischen Element, nämlich dem Honigtopf, wird die verschiedene Möglichkeit der Bindung mit anderen generischen Elementen in auffälliger Weise sichtbar.

Die generische Bedeutung des Honigtopfes

Das erste, was eine Königin bei der Nestgründung baut, ist ein Honigtopf, den sie alsbald mit Honig füllt, um etwas Vorrat zu haben für die wechselvollen Tage des Frühjahrs. Dieser Topf bleibt getrennt von dem wenige Zentimeter dahinter

stehenden Brutballen, und zwar so lange, bis die ersten Arbeiterinnen ausschlüpfen. Diese bauen den getrennten Honigtopf ab und bauen ihn direkt an den Brutballen an, wobei sie gewöhnlich gleich noch 2–3 weitere Töpfe erstellen und mit Honig füllen. Ich nenne diesen Vorgang, bei dem ein generisches Element wie der Honigtopf vermehrt und differenziert wird, „Arealisierung". Durch den Anbau mehrerer Honigtöpfe an das Brutnest, und zwar auf der Seite des Nesteingangs, sind nämlich nicht nur ein paar neue Honigtöpfe entstanden, sondern es ist ein ganzes Areal („Honigtopfareal") um das Nest herum entstanden, in dem die Verhaltens-Bedeutung „Honigtopf" herrscht. Auch dort, wo in diesem Areal keine Honigtöpfe stehen, herrscht diese Bedeutung vor. Das kann man sehr schön zeigen, wenn man künstliche Schälchen in dieses Areal stellt. Die Hummeln entnehmen den Honig aus solchen künstlichen Schälchen nicht direkt, sondern überbauen diese mit Wachs, bauen Honigtöpfchen in das Schälchen hinein, und aus diesen entnehmen sie dann den Honig. Stellt man das Schälchen nur einen Zentimeter außerhalb des Honigtopf-Areals, so wird es nicht mit Wachs überbaut, und die Hummeln saugen den Honig direkt aus dem künstlichen Schälchen.

Eine weitere Eigentümlichkeit eines generischen Elementes ist mir in den letzten zwei Jahren aufgefallen: die generischen Elemente sind mehrdeutig, d. h. man kann eine vorherrschende, dominante Bedeutung von einer verborgenen, latenten Bedeutung unterscheiden. So hat auch der Honigtopf der Hummeln eine dominante Bedeutung: er ist ein Gefäß, in das Honig eingefüllt wird, wenn er in seinem normalen Areal steht (also im Honigtopf-Areal). Tatsächlich hat aber der Honigtopf noch eine zweite latente Bedeutung, die erst in Ausnahmesituationen hervortritt. Diese verborgene Bedeutung heißt: Wachsdach. Nimmt man nämlich den Hummeln die Nesthülle weg, so daß sich das Nest stark abkühlt, und bietet man zusätzlich reichlich Hummelwachs und Honig, so daß die Arbeiterinnen eine starke Baulust entwickeln, so sieht man, wie Honigtöpfe zu einem Dachteil umgearbeitet werden. Dabei bleibt die Hinterwand des Honigtopfes stehen, die Vorderwand wird abgenagt und auf die Hinterwand aufgebaut, so daß nach kurzer Zeit der Honigtopf verschwunden und ein Stück Wachsdach entstanden ist. Stehen mehrere Töpfe neben- und hintereinander, was sehr oft im Honigareal der Fall ist, dann passiert es, daß plötzlich Honigtöpfe außerhalb des Wachsdaches stehen und damit bereits funktionslos werden, d. h. die Hummeln füllen einen nach außen geratenen Topf nicht mehr mit Honig. Steht genügend Wachs zur Verfügung, dann bauen die Arbeiterinnen die funktionslos gewordenen Außentöpfe sogar an der Dachwand hoch, so daß sie jetzt wie lange Schläuche außen um das Dach herumhängen. Geht die Bautätigkeit der Arbeiterinnen weiter, so geraten honigtopfartige Gebilde jetzt auch auf den horizontalen Teil des Wachsdaches. Dort erhalten aber diese umgekippten Honigtöpfe eine neue Verhaltensbedeutung (neues Areal): sie werden zu einem kleinen sekundären Dach, unter dem die Arbeiterinnen eine Nestöffnung anlegen, die sie dann als Nebenausgang benützen. Wir könnten jetzt

den ganzen Prozeß auch so formulieren: Die ursprünglich latente Bedeutung des Honigtopfes (nämlich Dach) ist jetzt dominant geworden, und die ursprünglich dominante Bedeutung (nämlich Topf) ist jetzt latent (verborgen) geworden. Daß die Topfbedeutung tatsächlich noch latent vorhanden ist, sieht man hie und da an ganz kleinen, gleichsam nur als „Symbol" auftretenden Honigtöpfchen auf dem sekundären Dächlein. Ich will diese etwas komplizierten Verhältnisse nicht weiter verfolgen. Ich wollte nur zeigen, wie ein generisches Grundelement in einer Ausnahmesituation gleichsam in Bewegung geraten und in einem ganz fremden Bedeutungsareal auftauchen kann, wobei es Gestalt und Funktion völlig ändert. Nur wenn wir in der Entwicklung bis zu den generischen Grundelementen zurückgehen, können wir die Zusammenhänge verständlich machen.

Neugestaltungen im „generischen Verhalten"

Zum Schluß möchte ich noch auf eine Eigentümlichkeit des generischen Verhaltens hinweisen, das uns vielleicht stammesgeschichtliche Ausblicke erlaubt. In Ausnahmesituationen, die ein streng arttypisches Verhalten nicht mehr erlauben, greifen die Hummeln nicht nur auf phylogenetisch ältere Verhaltensweisen zurück, sondern sie kombinieren gleichsam spielerisch Verhaltenselemente neu zusammen, wie man sie im Normalverhalten der Hummeln nie vorfindet, wohl aber in systematisch höherstehenden Gruppen. Solche generische Verhaltensweisen weisen also in die stammesgeschichtliche Zukunft und können uns vielleicht Wege aufzeigen, welche die stammesgeschichtliche Entwicklung tatsächlich gegangen ist. Ich möchte dieses zukunftsträchtige Verhalten an einem Beispiel erklären.

Die Hummelkönigin baut gewöhnlich 1–3 kleine Eitönnchen auf die Spitze eines Puppentönnchens. In jedes Eitönnchen legt sie 8–13 Eier. Besonders wenn der Hummelstaat schon etwas herangewachsen ist, wird gewöhnlich ein einziges Eitönnchen auf die Spitze eines Puppenbehälters gesetzt und belegt. Im Normalfall stehen die einzelnen Eitönnchen also verhältnismäßig weit auseinander. Das ist auch der Grund dafür, daß bei Hummeln nicht so etwas wie eine regelmäßige Wabe entsteht, wie wir sie bei den stammesgeschichtlich höherstehenden Meliponen und unserer Honigbiene kennen. In einer experimentell herbeigeführten Ausnahmesituation, die ich jetzt nicht näher beschreiben will, kamen die Hummeln aber auf die Möglichkeit, die Eitönnchen nicht mehr weit getrennt voneinander zu bauen, sondern diese nebeneinander zu stellen. In einem Nest von Bombus hypnorum stellte so die Königin 19 Eitönnchen dicht nebeneinander, so daß eine Art Wabe entstand. Sowohl die Königin wie die Arbeiter wußten aber mit dieser außergewöhnlichen Häufung von Eitönnchen nichts mehr anzufangen. Die Königin legte in einige von ihnen Eier, verschloß das Tönnchen und alarmierte daraufhin das ganze Nest, so daß alles in höchste Aufregung geriet. Dann öffnete sie wieder

das zuvor mit Eiern belegte Tönnchen und fraß die Eier auf. Das wiederholte sie an verschiedenen Eitönnchen mindestens ein Dutzend Male. Die Arbeiterinnen legten sowohl Pollen wie Honig in den Eitönnchen ab. Auch sie arbeiteten aufgeregt und verwirrt. Zum Schluß passierte aber etwas außerordentlich Instruktives: Da die Eitönnchen mehr oder weniger rund waren, schlossen sie nicht dicht aneinander an, sondern bildeten notwendigerweise zwischen den einzelnen Tönnchen Zwischenräume. Das muß den Arbeiterinnen nicht ganz gepaßt haben, vielleicht weil man in diese Zwischenräume keinen Honig füllen konnte. Was auch der Grund gewesen sein mag, die Arbeiterinnen versuchten mit den Mandibeln die jeweils aneinander angrenzenden Ränder der Tönnchen miteinander zu vereinigen, so daß die Zwischenräume verschwanden. Bei dieser Arbeit entstehen aber automatisch sechseckige Zellen. So war gleichsam zufällig eine Wabe kleiner sechseckiger Zellen entstanden. Da die Arbeiterinnen diese Wabe aber nur spielerisch gebaut hatten, nagten sie nach drei Tagen einen Teil der Zellen wieder ab und zerstörten so das hochinteressante Gebilde, das in dieser Form arttypisch bei Hummeln nicht vorkommt, wohl aber bei verschiedenen Gruppen der höher organisierten Bienen.

Dieses Beispiel mag uns zeigen, wie im generischen Verhalten uns Möglichkeiten und Wege der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Arten klarwerden können. Ob wir das generische Verhalten in der bei den Hummeln entdeckten Form auch bei anderen Tiergruppen (z. B. bei den Vögeln, den Säugetieren) feststellen können, wage ich nicht zu behaupten. Auf jeden Fall beschreibt Paul Leyhausen (1965) in einer großen Arbeit über den Beutefang bei Raubtieren ähnliche Fälle von generischem Verhalten unter ausdrücklichem Bezug auf das entsprechende Verhalten bei Hummeln. Aus mündlichen und brieflichen Mitteilungen von Konrad Lorenz weiß ich, daß auch bei Enten und Gänsen generische Verhaltensweisen zu beobachten sind, die allerdings noch einer genaueren wissenschaftlichen Bearbeitung bedürfen. Neuerdings interessieren sich sogar die Humanpsychologen für unsere Erkenntnisse bei Hummeln. Es scheint, daß das generische Verhalten auch eine Rolle spielt im Verhalten des Menschen, und zwar besonders beim Spiel, ferner in der Jugendentwicklung und in dem Verhalten von Gruppen und Massen. Sollten uns eines Tages die Hummeln dazu verhelfen, das rätselhafte Wesen des Menschen tiefer zu erkennen, so hätten sie uns den schönsten Dienst erwiesen.

UMSCHAU

Kirchengeschichte als Theologie

Sowohl in seinen Arbeiten zur Kirchengeschichte des Altertums (zuletzt: „Symbole der Kirche", 1964), wie in denen über den hl. Ignatius von Loyola (Zusammenfassung in „Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe", 1964) hat Hugo Rahner wie kein anderer Kirchenhistoriker unserer Generation exakte Quellenforschung mit theologischer Sicht zu verbinden gewußt. Daß für ihn Kirchengeschichte Theologie ist, erweist von neuem an einer universalen Thematik seine unter dem Titel „Abendland" erschienene Sammlung von 18 seiner Reden und Aufsätze[1].

Der Kernsatz seiner Geschichtstheologie, der auch, und in noch höherem Sinn, für die Kirchengeschichte gilt, steht in dem erstmals in dieser Zeitschrift (140 [1947] 408–427) erschienenen Aufsatz „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie": „Der Sinn der Geschichte kann sich uns nur enthüllen von einem Punkt aus, der wesentlich jenseits der Geschichte liegt"; es folgt die Anwendung ad hominem: „Der Deuter der Geschichte muß über dem Gewordenen stehen und zugleich im Werdenden. Er muß schon jenseits des Stromes weilen und dennoch jeden Augenblick eintauchen können ... Er muß immer größer sein als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend erkennen" (91).

Diese Forderung an den Historiker hat der Kirchenhistoriker Rahner in idealer Weise erfüllt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die drei Aufsätze über den christlichen Humanismus zu lesen, die an der Spitze des Bandes „Abendland" stehen, vor allem die Antwort auf die oft gestellte und oft verneinte Frage: „Gibt es einen christlichen Humanismus?" Rahner bejaht sie. Was uns an seiner Antwort aber fesselt, ist die Begründung. Der christliche Humanismus ist für ihn „die theandrische Mitte, die unendlich weit entfernt ist von jeder bloß humanen Vermittlungstheologie" (65), entfernt aber auch vom Fideismus, der „die Welt, die Gott ewiglich einbezogen behält, nicht ernst genug nimmt" (66). Von dieser Grundlage aus wendet er sich ebenso gegen Bultmanns Verneinung der Möglichkeit eines christlichen Humanismus, wie gegen den nurhumanen, d. h. sich im Humanen verlierenden Humanismus, über den er sich Lubacs Wort von der „Tragödie des Humanismus ohne Gott" zu eigen macht. Der gleiche Grundgedanke durchzieht die Rede, die er bei der Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät Innsbruck am 6. Oktober 1945 gehalten hat: „Christlicher Humanismus und Theologie", und die im Katholischen Bildungswerk Innsbruck im Jahre 1946 gehaltenen Vorträge „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie". Dort schließt er mit dem schönen Satz: „Weises Mißtrauen und edelster Stolz mischen sich im christlichen Humanismus, und beide gründen in der Einsicht in das Wesen des Menschen als eines ehedem sündigen, nun aber in Gottes heilige Nähe erhobenen Geschöpfes" (55).

Ein weiteres Beispiel, wie Rahner uns bedrängende Gegenwartsfragen historisch und zugleich von der theologischen Mitte her angeht, ist der Beitrag „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur". Er geht von der Tatsache aus, daß „das Wort für die gesamte Welt Fleisch geworden ist", und daß in ihm der scheinbare Widerspruch aufgelöst ist zwischen den Paulusworten: „Die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen" (Röm 8, 20) und „Euch gehört alles" (1. Kor 3, 22). Wieder ist es die theandrische und soteriologische Mitte, aus der er das zunächst als Aporie wirkende Postulat ableitet: „Der Christ muß die Welt der Kultur ernst nehmen; nur der Christ kann es wagen, sie nicht ernst zu nehmen" (117). Er muß sie ernst nehmen „in der unentwegten Aufdeckung der Christusbezogenheit alles Geschaffenen und geschichtlich Gewordenen" (119); alle Kulturschaffenden „tasten den Spuren des Wortes nach" (121). Dennoch erhebt sich für den Chri-

1 Hugo Rahner, Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg: Herder 1966) 312 S. Lw. 35,–.

sten die Frage: „Wozu Kulturpflege, da alles dem Verfall und dem Entschwinden ausgeliefert ist?" Rahners Antwort: „Der Christ als Weltmensch Gottes ist imstande und aufgerufen, der Kultur jenes lebenserhaltende Element der Jenseitigkeit einzuflößen, ohne das alles aus bloß innerweltlichen Kräften schöpfende Kulturschaffen verkommt und abdorrt" (125). Nur der Christ „kann heute noch die teuflische Verzweckheit unserer bloß innerweltlich genormten Kultur befreien helfen in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (126).

Im August 1959 hat Hugo Rahner vor dem Bund „Neudeutschland" auf Burg Niederalfingen über „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ" gesprochen. Er legt dar, „wie zeitlos gültig dieses ritterliche Menschenbild heute noch ist" (147), durchaus nicht „romantisch abgebröckelt wie eine alte Burg" (155); aber er spannt den Rahmen sofort weiter und wendet sich – schon damals, ehe das Konzil das Problem für alle aufriß – gegen die „Entmythologisierung" biblischer Grundbegriffe, wie „König", „Königreich des Himmels", weil sonst „das Verständnis für das Sprechen Gottes in der Hl. Schrift immer mehr entschwindet" (149).

Den acht Aufsätzen „Christlicher Humanismus im Abendland", aus denen wir bisher Proben gegeben haben, folgt als zweiter Teil „Gestalter des Abendlandes": sechs meisterliche Skizzen über den „Kommunismus der Kirchenväter", „Die Konstantinische Wende", den „Geburtstag des Augustinus", dessen 1600. Wiederkehr man 1954 beging, im gleichen Jahre wie den 1200. Todestag des hl. Bonifatius, dem der Aufsatz „Büchertruhe und Totenbuch" gewidmet ist; schließlich „Der Tod Karls V." und „Theologie des Barocken". Mit Ausnahme des ersten wurden alle in den „Stimmen der Zeit" erstmals veröffentlicht und dürften, soweit sie aus dem letzten Jahrzehnt stammen, den Lesern durch ihre überzeugende Beweisführung und ihre treffenden Formulierungen noch gegenwärtig sein. Nur bei dem letzten verweilen wir noch einen Augenblick. Er ist aus dem Besuch der Ausstellung der Meisterwerke des Madrider Prado hervorgegangen, die 1939 nach Beendigung des Spanischen Bürgerkriegs in Genf veranstaltet wurde. Beim Betrachten der Tizian und Velasquez, der Greco und Ribera, drängt sich Rahner der Gedanke auf: „Das Grundgeheimnis dieser abendländischen Meisterwerke ist das Göttliche" (237). Im spanischen Habsburgerreich des 17. Jahrhunderts, das seine politische Akme unter Karl V. und Philipp II. längst überschritten hatte, begreift der spanische Geist „zurückgreifend die Vorletztigkeit alles sommerlich unbekümmerten Wachsens, die heimliche Unreife alles selbstsicheren Herrentums, das Todgeweihte schon im Geborenwerden; vorwärtstastend aber erahnt er das unveränderlich Lebendige im Sterben, den jenseitigen Frühling, der knospenhaft schon drängt und treibt, ehe das Blatt abgefallen ist" (238). Die Meister des spanischen Barock enthüllen ihrem Deuter „das hienieden immer vergebliche und doch nie aufgebbare Hin zum Mysterium des Gottesmenschen", sie sind Theologie, deren letzter Sinn „nicht das Herabholen des Göttlichen, sondern das Emporgerissenwerden, das Himmelfahren, das Heimkehren" ist. So spannt sich der Bogen von Eph 4, 10 zum Vers des spanischen Augustiners Luis de León: „Wann werd ich einst / von jeder Fessel frei / auffahren können frei zum Himmel / und in dem Rad / das erdenferne kreist / erschaun die hüllenlose Wahrheit?"

In der dritten Abteilung des Bandes „Die Kirche im Abendland" sind vier Reden wiedergegeben: die Innsbrucker Rektoratsrede „Vom Ersten bis zum Dritten Rom" (1949), ein Meisterstück kirchlicher Ideengeschichte; die Reden auf dem Wiener Katholikentag von 1952 „Österreichisches Confiteor und Gloria", auf dem Kölner Katholikentag 1956 „Die Kirche, Gottes Kraft in menschlicher Schwäche" und auf dem Diözesankatholikentag in Freiburg 1960 „Himmelfahrt der Kirche". Nur auf die Kölner Rede verweisen wir mit einem Wort, weil sie ein heute mehr als damals aktuelles Grundthema der Kirchengeschichte behandelt, das Menschliche und Allzumenschliche in der Kirche, oder vielmehr, wie Rahner es tiefsinnig formuliert: „das Mysterium der armseligen Kirche". Das Nebeneinander von Kraft und

Schwäche, mitreißender Glut und kümmerlichem Versagen, das dem Kirchenhistoriker in jedem Kapitel seiner Wissenschaft zuweilen beklemmend bewußt wird, ist in Wirklichkeit kein Neben-einander, sondern ein Durch-einander. Die Kirche folgt ihrem Meister, dem Gekreuzigten und dadurch Erhöhten: „Das Gelobte Land ist ihr sicher – aber der Wanderweg geht durch die öden Lande ihrer welthistorischen Zusammenbrüche, geht durch das verfallende spätrömische Imperium, in die Machtkämpfe des Mittelalters, in die Mißerfolge ihrer neuzeitlichen Missionsgeschichte, hinein in die Tragödien von Rußland und China, in die Verfaulung unserer Kultur und in die atomsprengende Zukunft, die wir noch nicht kennen" (289). Diese schwache Kirche ist Glaubenstatsache und zugleich Glaubensprüfung: „Sind nicht wir es, wir Armseligen, wir Sonntagskatholiken, wir Taufscheinversicherte, wir Gelegenheitsfromme, wir bequem gewordenen Hirten, die das Bild der Catholica verzerren und verdunkeln?" (291). Die Schwäche der Kirche ist eine „felix culpa", denn „ohne die Schwäche, die sündige Armseligkeit der Kirche gäbe es hienieden jene Liebe nicht, die freudig und traurig, zornig und eifernd, geduldig und still das Wort des Apostels erfüllt: Wir müssen die Kirche hegen wie Christus, sie mit warmem Leben erfüllen, sie tröstend umarmen, für sie eintreten mit Gottes Eifersucht – sie einfach ungeteilt und unbändig liebhaben" (296).

Hugo Rahner vermag die Kirchengeschichte lebendig zu machen, weil er sie als historische Ekklesiologie versteht; er hat aufgezeigt, daß es keine Ekklesiologie gibt, die nicht von der Geschichte der Kirche Notiz nimmt, ihre Tatsachen und Zusammenhänge verarbeitet. Wie kaum ein anderer Kirchenhistoriker im deutschen Sprachgebiet hat er zur Überwindung des historischen Positivismus beigetragen, der um die Jahrhundertwende auch in unserer Wissenschaft vorherrschend war. Es wäre jedoch unaufrichtig, ein Bedenken zu verschweigen. Rahner, der Schüler Franz Josef Dölgers, war imstande, „größer zu sein, als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend zu erkennen". Seine Quellen- und Tatsachenkenntnis ist so ausgebreitet und so intim, daß er bei seinen theologischen Deutungen nie den festen Boden der historischen Erkenntnis unter den Füßen verliert. Stets bleibt er Historiker, er verirrt sich nicht, wie manche französische Theologen, in die Spekulation, die in der Historie nur die Rechtfertigung eigener Ideen sucht. Aber ich fürchte seine Nachahmer, die, ohne seine Schulung und seine Gelehrsamkeit zu besitzen, in der Kirchengeschichte ein weites Feld heilsgeschichtlicher Spekulationen und ein noch weiteres Feld für selbstsicher vorgetragene Urteile erblicken, – und vergessen, daß die Kirchengeschichte als Wissenschaft erst entstehen konnte und entstanden ist, nachdem die nur heilsgeschichtliche Betrachtung durch Baronius, die Bollandisten und die Mauriner überwunden war. Hugo Rahner, der den Fälscher Vignier entlarvte, ist kritischer Historiker und historischer Theologe. Durch seine drei letzten Bücher: „Symbole der Kirche", „Ignatius von Loyola" und – vor allem – „Abendland" hat er die Kirche der Geschichte als die Kirche des Glaubens, die Kirche des Glaubens als die Kirche der Geschichte kennen gelehrt, ist er für uns ein anderer Möhler geworden.

Hubert Jedin

Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage

Ob und inwieweit Katholiken und katholische Kirche von der industriellen Entwicklung sich haben überfallen, wenn nicht gar überfahren lassen oder inwieweit sie mit ihr fertig geworden sind, sie zu meistern verstanden haben, ist bis heute umstritten. Im allgemeinen überwiegt die Vorstellung, auf kirchlicher Seite habe man der neuen gesellschaftlichen Großgruppe der Arbeiterschaft und der durch sie ausgelösten Arbeiterfrage lange Zeit verständnislos gegenübergestanden, bis endlich 1891 die Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum" den Durchbruch vollzogen und den Umschwung von ausschließlicher Übung freier oder auch institutionalisierter christlicher Caritas zur entschlossenen Befürwortung und Förderung staatlicher Sozial-

politik bzw. Sozialreform und zur Beteiligung an ihr herbeigeführt habe. Gegen diese Vorstellung wird eingewendet, es lasse sich belegen, daß die Arbeiterfrage auf kirchlicher Seite bereits sehr viel früher in ihrer Bedeutung erkannt worden sei; so habe beispielsweise Adolf Kolping keineswegs bloß die Schwierigkeiten des Handwerks und die Not der Handwerksgesellen gesehen und sich ihrer angenommen, sondern, wenn er auch selbst nur „Gesellenvater" sein wollte, doch bereits die Probleme der Industriearbeiterschaft geistig erfaßt und darauf gedrungen, daß man sich ihrer annehme. Was hier zutrifft, kann nur die geschichtliche Forschung klären.

Dazu will die Studie von Gerhard Silberbauer „Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage" [1] beitragen. Leider ist seine Sicht durch eine Voreingenommenheit getrübt, die in den grundsätzlichen Ausführungen des Abschnitts „Das Proletarierelend als pastorales Problem" (121 ff.) deutlich zum Ausdruck kommt. Nach S.s Meinung wird die Kirche, „weil sie die geistlichen Werte höher schätzt als die irdischen", sich der sozialen Probleme, hier des Proletarierelends, niemals „mit ganzer Kraft", nicht „mit letzter Konsequenz" annehmen. Damit gibt er zu erkennen, daß in seinen Augen das Proletarierelend, obwohl er es in der Überschrift ein pastorales Problem nennt, in Wahrheit doch kein „pastorales", sondern nur ein ökonomisches, allenfalls gesellschaftspolitisches Problem ist. In klarem Gegensatz steht die Aussage Papst Pius' XI., wonach „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden können, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken" (QA 130); es kann kein Zweifel sein, daß der Papst bei der „ungeheuer großen Zahl von Menschen" an erster Stelle an die proletarischen Massen denkt. Sieht die Kirche die Dinge so – und man wird annehmen müssen, daß die Sicht des Papstes auch die Sicht der Kirche ist –, dann ist es gerade ihre Höherschätzung der geistlichen Werte, die es der Kirche zur Pflicht macht, sich hier „mit ganzer Kraft", „mit letzter Konsequenz" einzusetzen. Dem Historiker steht es zu, festzustellen, ob und inwieweit die Kirche dieser ihrer Pflicht nachgekommen ist, denn dies ist Tatfrage; S. dagegen schreibt der Kirche eine grundsätzliche Haltung zu, die nicht die ihre ist.

Besonders schwerwiegend und in seinen Folgen für die ganze zweite Hälfte seines Buches verhängnisvoll aber ist der Irrtum, dem S. in bezug auf die deutschen „Solidaristen" und den berufsständischen Gedanken erlegen ist. Unter den deutschen Solidaristen versteht er offenbar die zur Zeit des Bismarckreichs und der Weimarer Republik in Deutschland wirkenden katholischen Sozialwissenschaftler und praktischen Sozialpolitiker, die sich mehr oder weniger zu dem von Heinrich Pesch in seinem „Lehrbuch der Nationalökonomie" (Bd. I 1905, $^{3/4}$1924) entwickelten sozialphilosophischen System des „Solidarismus" bekannten. Während man sonst diesen Kreisen gern eine allzu kapitalismusfreundliche Haltung nachsagt (wie auch die Enzyklika „Quadragesimo anno" gerade von den sog. „Wiener Richtungen" als „kapitalistische Enzyklika" verschrien wurde), überrascht S. mit der kühnen Behauptung, „Ende der zwanziger Jahre (sei) im Solidarismus plötzlich die berufsständische Idee als neues Gestaltungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens aufgetaucht" (229); an anderer Stelle wandelt er dies dahin ab, die Solidaristen seien „eine(r) von ihnen vorher als überholt angesehene(n) gesellschaftlichen Ideologie" anheimgefallen (240). Beides paßt nicht zusammen: entweder „neues Gestaltungsprinzip" oder „vorher als überholt angesehene", ja sogar „schon in die Rumpelkammer der modernen katholischen Sozialbewegung verbannte Ideologie" (186/7); eines schließt das andere aus! S. übersieht nicht nur diesen Widerspruch, in den er sich verwickelt, sondern zeigt sich in seinen ganzen folgenden Ausführungen in das weitverbreitete und verhängnisvolle Mißverständnis des berufsständischen Gedankens verfangen, das diesen mit einer Ständeordnung, wie sie etwa einem Frhr. von Vogelsang vorschwebte, noch mehr aber mit ständestaatlichen Gedanken im Sinne

[1] Graz: Styria 1966. 443 S. Lw. 30,–.

von Othmar Spann und speziell mit dem faschistischen Korporationenstaat in Verbindung bringt, dessen Anfangserfolge nach seiner Meinung die Solidaristen beeindruckt hätten. Mit all dem haben jedenfalls die deutschen Solidaristen nicht das mindeste zu tun.

Wenn S. den am 2. 8. 1932 verstorbenen österreichischen Bundeskanzler Ignaz Seipel für den ständestaatlich mißverstandenen Gedanken in Anspruch nimmt, kann ich das nicht nachprüfen; daß Seipel die den echten berufsständischen Gedanken entwickelnde Enzyklika „Quadragesimo anno" inspiriert habe (246), trifft bestimmt nicht zu. – Der Altmeister der katholischen Soziallehre in Österreich, Johannes Meßner, weilt noch unter den Lebenden; so muß es ihm selbst überlassen bleiben zu berichtigen, was an S.s Angaben über ihn der Berichtigung bedarf. Daß Meßner den starken Staat, dessen (auch) eine berufsständische Ordnung bedarf, als „autoritären Staat" bezeichnet, mag man bedauern, nachdem diese Bezeichnung einen Sinn angenommen hat, den wir vom Boden unserer Staatsauffassung ablehnen müssen. Gegen Meßners von S. angeführten Satz „Das katholische Verfassungsideal verlangt den autoritären Staat" (237) kann man Verschiedenes einwenden, vor allem das Bedenken erheben, ob man denn überhaupt von einem „katholischen Verfassungsideal" reden könne, aber auch, daß ein schwacher, autoritätsloser Staat unter allen Umständen ein Unglück ist und wir daher auf jeden Fall einen starken, mit echter Autorität ausgestatteten Staat fordern müssen; die berufsständische Ordnung der Gesellschaft und die durch sie herbeizuführende Entlastung des Staates von Aufgaben, die von Rechts wegen gar nicht die seinigen sind, soll nach QA gerade dazu führen, den Staat für seine eigenen Aufgaben wieder frei und stark zu machen (QA 80). So kann man in der Tat diese Redewendung Meßners bedauern; nicht nur ungehörig, sondern ungerecht aber ist es, sie als „bedauerliches Zeugnis" dafür auszugeben, „wie dem österreichischen Ständestaat ein katholisches Mäntelchen umgehängt wurde" (237). – Insoweit S. auf Gustav Gundlach und mich abhebt, ist es leicht, dessen und mein Schrifttum aus der damaligen Zeit zu vergleichen und festzustellen, daß wir beide ständig im schärfsten Gegensatz zu all den damals grassierenden Ideologien, zu aller Stände-Romantik, vor allem aber zu allen ständestaatlichen und faschistischen Ideen einschließlich des von Papenschen „autoritären" Staates und allen zum Nationalsozialismus überleitenden Ideologien gestanden haben. Man lese beispielsweise, was ich in meinem QA-Kommentar „Die soziale Enzyklika" (Köln 1932) mehr als zwei Jahre vor der ständestaatlichen österreichischen Verfassung über Österreichische Aktion, Spann'schen Universalismus und faschistischen Korporationenstaat geschrieben habe; die Schilderung, die QA von letzterem gibt, bezeichnete ich auf S. 173 als „Vorbild, wie man es nicht machen soll" (in allen späteren Auflagen – letzte 1959 – unverändert). Soweit „Inspirationen" von Gustav Gundlach oder mir einen Niederschlag in QA gefunden haben, ist die Enzyklika bestimmt im modernen genossenschaftlichen und gewerkschaftsfreundlichen, freiheitlich-demokratischen Sinn zu verstehen mit scharfer Front gegen alles Ständestaatliche und Faschistische; Kronzeuge für eine solche Auslegung der Enzyklika und ihrer berufsständischen Ordnung ist kein geringerer als Mussolini, der sofort richtig verstanden und entsprechend feindselig reagiert hat.

Mit dem Satz: „Den großen Durchbruch des berufsständischen Gedankens leitete Quadragesimo anno ein" (246) erweckt S. notwendig den Eindruck, nach seiner Meinung sei die Entwicklung, die die Dinge in Österreich genommen haben, durch die Enzyklika ausgelöst worden und habe deren Intentionen entsprochen. Mindestens das letztere kann aber seine Meinung nicht sein; denn an früherer Stelle (231/2) behauptet er, bei der berufsständischen Ordnung der Enzyklika habe es sich nur um ein „sozialethisches Rezept" gehandelt; diese „Tatsache" sei in Österreich verkannt worden. Wahr ist, daß die Prätention, die Verfassung vom 1. 5. 1934 habe einen „Quadragesimo-anno-Staat" geschaffen, auf einem Mißverständnis von QA beruht, wie es größer nicht sein könnte, – dies aber nicht deswegen, weil

die Konzeption einer gesellschaftlichen Ordnung, wie QA sie vorlegt, ein „sozial-ethisches Rezept" wäre. Die Enzyklika unterscheidet deutlich „institutionum reformatio atque emendatio morum" und bezeichnet ausdrücklich beide als unerläßlich; ihre Ausführungen über die berufsständische Ordnung sind ebenso institutionell wie diejenigen über die um den Arbeitsmarkt zentrierte Klassengesellschaft; beide Male geht es um die soziale Struktur. Einen QA-Staat kann es aus einem ganz anderen Grund nicht geben, nämlich deswegen, weil QA ex professo von der gesellschaftlichen Ordnung, nicht von der staatlichen Verfassung handelt und bezüglich der letzteren nur ganz beiläufig die Lehre Leos XIII. wiederholt, die Menschen hätten die volle Freiheit, sich eine Staatsverfassung zu geben, wie sie ihnen gut scheine, nur müßten Gerechtigkeit und Gemeinwohl gewahrt sein (QA 86).

Nach all diesem kann die Deutung, die S. der Entwicklung der Dinge Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre in Österreich gibt, schlechterdings nicht stimmen. Zu sehen, wie es zu der bestimmt nicht von den deutschen Solidaristen nach Österreich „importierten" Anfälligkeit für ständestaatliche und ähnliche Ideen und für die entsprechende Fehldeutung der Enzyklika „Quadragesimo anno" gekommen ist, wäre von außerordentlichem Interesse. Bis wir so weit sind, wird es noch umfangreicher und gründlicher Vorarbeiten bedürfen. Dieser besonders wichtige Abschnitt der Geschichte des sozialen Katholizismus in Österreich wird noch einmal neu geschrieben werden müssen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Ökumenische Vorstöße in Japan

Bischof Ito von Niigata, der Vorsitzende der japanischen bischöflichen Kommission für ökumenische Fragen, sowie Bischof Furuya von Kyoto haben durch bedeutsame ökumenische Schritte deutlich gemacht, daß die Sache der christlichen Einheit nun auch in Japan auf höchster kirchlicher Ebene in Angriff genommen werden soll. Bischof Ito besuchte als erster katholischer Bischof am 13. Mai 1966 den orthodoxen Bischof Vladimir in seiner Residenz an der Nikolai-Kathedrale in Tokyo, und die Bischöfe Ito und Furuya nahmen als Leiter der katholischen Delegation am 31. Mai 1966 an der ersten Sitzung des offiziellen Konsultativausschusses der katholischen Kirche und der „Vereinigten Kirche Japans" teil.

Die ökumenische Bewegung kann in Japan auf eine sehr lebendige und kraftvolle Vergangenheit zurückschauen. Nicht nur haben schon vor mehr als 20 Jahren kriegsbedingte administrative Anordnungen von seiten der Regierung die christlichen Kirchen Japans in die „Christliche Liga Japans" zusammengezwungen, sondern auch von der im ganzen enttäuschenden Missionsrealität her wurde mehr und mehr die innere Unmöglichkeit der Ausbreitung eines gespaltenen Christentums einsichtig. Dabei spielt gerade in Japan die äußere Getrenntheit nicht einmal eine so ärgerniserregende Rolle wie in anderen Ländern, da der Japaner von Hause aus keine religiösen Widersprüche im westlichen Sinn kennt und viele Japaner sich gleichzeitig als Buddhisten und Shintoisten betrachten. Vielmehr erscheint es mehr und mehr als ernsthaftes Missionshindernis, daß die äußere Trennung auf einen Mißstand im Inneren der einzelnen Kirchen und der einzelnen Gläubigen hinweist: auf den Mangel im Zeugnis der Liebe. Ein vertieftes ökumenisches Bemühen würde gleichzeitig das christliche „Stilprinzip" der Liebe im gesamten christlichen Bereich neu zur Geltung bringen. Es ist bekannt, daß der Japaner für Stilprinzipien ein feines Empfinden hat: sie gelten ihm sozusagen als intuitive Kriterien der Echtheit und Glaubwürdigkeit.

Seit der wachsenden Bewußtwerdung solcher missiologischer und speziell japanischer Gegebenheiten hatte die ökumenische Bewegung in Japan bisher in einer Vielzahl von Begegnungen und gemeinsamen Aktionen Ausdruck gefunden, aber noch nicht die Ebene des offiziellen Dialogs der Kirchen erreicht. Dieser Durchbruch ist nun geschehen.

Die orthodoxe Kirche, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch das Wirken des heiligmäßigen russischen Bischofs Nikolai in Japan

Fuß gefaßt und sich rasch ausgebreitet hatte, zählt heute etwa 20 000 japanische Gläubige. Noch 1930 berichtete Bischof Serge, der Nachfolger des Bischof Nikolai, in einem Brief: „Unser Verhältnis zu den anderen Konfessionen: ‚Gut nachbarlich' mit den Protestanten, freundschaftlich mit den Anglikanern, keine Beziehungen zu den Katholiken. Letztere zeigen uns Zeichen der Feinschaft; wir übergehen das mit Schweigen ..." Dies Verhältnis wandelte sich in der Nachkriegszeit vollständig. Wiederholt besuchten in den letzten Jahren katholische Priester und Theologen die Liturgiefeiern in der Nikolai-Kathedrale von Tokyo, besonders bei Gelegenheit der liturgischen Hochfeste. Auch spannen sich persönliche Freundschaftsbande zwischen beiden Seiten, so daß der Besuch des Bischofs Ito bei Bischof Vladimir nur der Schlußpunkt dieser lange gepflegten Annäherung war. Das Gespräch der beiden Bischöfe verlief in der den Orthodoxen eigenen freundlichen und liebevollen Atmosphäre.

Die „Vereinigten Kirchen Japans", in der die meisten protestantischen Kirchen Japans zusammengeschlossen sind und der 195 000 Gläubige angehören, war nicht nur durch Begegnungen in Japan selbst, sondern auch durch die Entsendung von zwei Beobachtern zum Konzil nach Rom in ein besonders nahes Verhältnis zur katholischen Kirche gelangt. Dabei spielten die sehr positiven Stellungnahmen, die Konzilsbeobachter Professor Masatoshi Doi von der protestantischen Doshisha-Universität in Kyoto nach seiner Rückkehr in Japan verbreitete, eine wichtige Rolle. Einen gewissen Höhepunkt erreichte diese Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten in Japan, als am 23. März 1966 P. Paul Pfister SJ, Konzilstheologe und Sekretär der japanischen bischöflichen Kommission für ökumenische Fragen, vor den rund 200 protestantischen Kirchenführern Japans, die sich jährlich einmal im „Nationalen Christlichen Konzil" versammeln, einen Vortrag über das II. Vatikanische Konzil halten durfte. Der eigentliche Durchbruch zur höchsten Ebene kirchlicher Begegnung kam durch den gemeinsamen Entschluß zustande, ein offizielles Komitee zur Besprechung theologischer und praktischer Fragen zu gründen. Auf der am 31. Mai 1966 begonnenen Sitzungserie der Kommission sollte folgendes 7-Punkte-Programm in Angriff genommen werden: 1. Theologische Fragen (Ökumen. Theologie, Konzilsdokumente); 2. Ökumenische Bewegung (Verbindungsorgan zur Vorbereitung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, Planung anderer gemeinsamer Aktionen, Fragen einheitlicher Terminologie und gemeinsamer Gebete, gemeinsame Bibelübersetzung); 3. Frömmigkeit (Exerzitienbewegung, Gebets- und Liturgiepraxis); 4. Missionsprobleme (Weihnachtsprogramm; andere gemeinsame Versammlungen); 5. Erziehungsprobleme (Erziehungswege, YMCA, gemeinsamer Schriftkommentar für den Schulgebrauch); 6. Wohlfahrtsfragen (Hilfsprogramm auf gemeinsamer Basis u. a. m.); 7. Fragen des Verhaltens gegenüber den anderen Religionen in Japan.

Beide Seiten waren durch je zehn offizielle Beauftragte vertreten. Die protestantische Abordnung wurde geführt von dem Leiter des Komitees für katholische Begegnungen, Rev. Hara. Die katholische Seite war neben den Bischöfen Ito und Furuya (Weihbischof Shirayanagi von Tokyo war verhindert, an der 1. Sitzung am 31. Mai teilzunehmen) durch P. Paul Pfister SJ, P. Josef Spae CICM und fünf weitere Abgeordnete offiziell vertreten.

Am Schluß dieser ersten Zusammenkunft wurde der Presse ein ausführliches Communiqué überreicht, das sich großenteils mit dem oben angegebenen Programm deckt und den guten Ausgang des ersten Gesprächs ausdrücklich feststellt.

P. Piovesana, der einzige katholische Priester des Ostritus in Japan und jetziger Rektor der Sophia-Universität in Tokyo, meinte kürzlich zu den ökumenischen Bemühungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche in Japan: „Wir leben hier in Japan am Rande der Christenheit, und das macht sich natürlich auch in der Intensität des theologischen Dialogs negativ bemerkbar. Deshalb wird es uns hier in Japan lediglich gelingen, jene ökumenischen Schritte nachzuvollziehen, die man in den Herzländern des Christentums erstmals tut."

Winfried Wuermeling SJ

BESPRECHUNGEN

Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare. Teil I. Freiburg: Herder 1966. 391 S. (Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband) Lw. 56,–.

Es ist der Bedeutung des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche" nur angemessen, daß es mit einer kommentierten Ausgabe der offiziellen deutschen und lateinischen Konzilstexte abgeschlossen wird. Man hat sich aus vernünftigen Gründen entschieden, die Dokumente in der Reihenfolge zu bringen, wie sie promulgiert wurden. Den einzelnen Texten gehen ausführliche Einleitungen über die Entstehungsgeschichte voraus. Der Kommentar steht jeweils unter dem zugehörigen Text, ist also sofort überschaubar. Als Autoren konnte man die besten Sachkenner gewinnen, fast ausschließlich Konzilstheologen, die an der Entstehung der Texte selbst beteiligt waren.

Dieser erste Band enthält die Konstitution über die heilige Liturgie (J. Wagner, J. A. Jungmann), das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel (K. Schmidthüs), die Dogmatische Konstitution über die Kirche (G. Philips, A. Grillmeier, K. Rahner, H. Vorgrimler, F. Klostermann, F. Wulf, O. Semmelroth, J. Ratzinger) und das Dekret über die katholischen Ostkirchen (J. M. Hoeck). Bei solchen Namen braucht nicht eigens hervorgehoben werden, daß wir hier Erklärungen von hohem Niveau vor uns haben, die historisch und theologisch alle Anforderungen eines so repräsentativen Werkes erfüllen. Es ist nicht zu hoch gegriffen, wenn man es als den auf lange Zeit hinaus maßgebenden Kommentar bezeichnet.

Das Prinzip der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dokumente bringt es mit sich, daß hier zwei Texte erscheinen, die schon auf dem Konzil sehr kritisch aufgenommen wurden und noch bei der letzten Abstimmung in der Generalkongregation eine hohe Zahl von Nein-Stimmen fanden. Es ist ein gutes Zeichen für die Sachlichkeit und Objektivität des Kommentars, daß er die Bedenken, die gegenüber den Dekreten über die Kommunikationsmittel und über die Ostkirchen anzumelden sind, nicht verschweigt. Im Grund zeugen solche Unvollkommenheiten nur von der inneren Dynamik des Konzils. Wären diese Texte nicht zu einem verhältnismäßig frühen Zeitpunkt erarbeitet und diskutiert worden, hätten sie sicherlich eher den Geist der späteren Verlautbarungen erreicht. *W. Seibel SJ*

Stakemeier, Eduard: *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung.* Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1966. 267 S. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien. 18.) Lw. 18,50.

Das Werk des Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts ist mehr als ein Kommentar. Es versucht, die Bedeutung der Konzilskonstitution über die Offenbarung aus dem historischen Zusammenhang aufzuzeigen und ihren Ort in der Entwicklung der katholischen und der ökumenischen Theologie der letzten Jahrzehnte zu bestimmen. Ein Vergleich mit dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum zeigt, daß dieser Text „keinen Bruch mit der vorhergehenden Lehre der Kirche darstellt" (10), wenn er auch in nicht wenigen Punkten neue Akzente setzt und fast vergessene Wahrheiten wieder ans Licht hebt. Nach diesem mehr einführenden ersten, historischen Teil gibt Stakemeier einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der Konstitution im Konzil selbst. Man findet dort auch Inhaltsangaben der verschiedenen Schemata, in die der ursprüngliche, in der ersten Sitzungsperiode diskutierte und damals abgelehnte Entwurf umgeformt wurde und aus denen dann der endgültige Text entstand. Der dritte, umfangreichste Teil des Buches enthält den lateinischen Wortlaut mit der im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar.

Stakemeier will bewußt nur eine „erste Hilfe zum Verständnis der Konstitution" bieten. Ein vollständiger Kommentar kam schon deswegen nicht in Frage, weil er sich nur an die bereits veröffentlichten Quellen hielt. Doch war es ihm möglich, auf Grund eines reich dokumentierten Berichts der römischen Zeitschrift „La Civiltà cattolica" die Vorgänge um die Abänderungs-

vorschläge des Papstes zu den Abschnitten über das Verhältnis von Schrift und Tradition, über die Irrtumslosigkeit der Schrift und über die Historizität der Evangelien darzustellen. Nicht zuletzt deswegen ist das Buch ein wertvolles und vorerst unentbehrliches Hilfsmittel zum Verständnis der Offenbarungskonstitution und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion und das ökumenische Gespräch der Gegenwart.

W. Seibel SJ

STAKEMEIER, Eduard: *Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester.* Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Einführung von Lorenz Kard. Jaeger. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1966. 163 S. (Konfessionskundl. Schriften. 7) Kart. 7,80.

Das Dekret über die Priesterausbildung wurde von dem Basler evangelischen Theologen Cullmann als einer der „besten und wichtigsten" Konzilstexte bezeichnet. Es ist deswegen verdienstvoll, daß Stakemeier in diesem kleinen Band das Dokument mit dem vollständigen lateinischen und deutschen Text herausgibt und kommentiert. Er stützt sich dabei auf den offiziellen Bericht, den Bischof Carraro von Verona im Namen der zuständigen Kommission dem Konzil vorlegte, und auf die in der Konzilsaula vorgetragenen Voten der Väter. Obwohl die Auseinandersetzungen in der Kommission unberücksichtigt bleiben mußten, entstand doch ein zutreffendes Bild des gesamten Problemkreises, das für die nicht ganz einfache Durchführung des Dekrets von Bedeutung sein dürfte. Da das Dekret über „Dienst und Leben der Priester" mit den Fragen um die Priesterausbildung in engem Zusammenhang steht, sind am Schluß des Buches die wesentlichen Abschnitte auch dieses Dokuments in deutscher Übersetzung abgedruckt.

W. Seibel SJ

RATZINGER, Joseph: *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils.* Köln: Bachem 1966. 82 S. Kart. 3,80.

Ratzingers Konzilsberichte waren schon immer im eigentlichen Sinn theologische Kommentare, nie allein Information über den Konzilsverlauf. So versucht er auch in diesem vierten Heft die theologischen Probleme der vier Diskussionsthemen der letzten Sitzungsperiode darzustellen. Daß dabei der Schwerpunkt auf dem „Schema 13", der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" liegt, ist schon von der Bedeutung dieses Dokuments her verständlich, ja geboten. Ratzinger steht ihm kritischer gegenüber als manche andere Theologen. Er sieht deutlicher als sie die Schwierigkeiten und die innere Problematik eines solchen Unternehmens. Der Zwiespalt zwischen „Biblizismus und Modernität" (31) und zwischen „Anspruch des Glaubens und Freiheit des Dialogs" (35), die Suche nach einer „neuen, nicht-autoritativen Form des Sprechens mit den Menschen" (38), die Frage nach dem „Grundverhältnis des Christen und der Kirche zur technisch bestimmten Welt" (39) und die darin liegende Gefahr einer zu großen Identifizierung von technischem Fortschritt und christlicher Hoffnung (der das Diskussionsschema im Gefolge eines gewissen „Teilhardismus" nicht immer entgangen ist), das alles stellte das Konzil vor Aufgaben, die es gar nicht definitiv lösen konnte. Deswegen sieht Ratzinger die eigentliche Leistung in dem Mut, „ein offenes Dokument zu verabschieden, das nicht abschließende Definition, sondern ein Anfang zu sein wünscht, der weiterführen soll" (44), oder, anders gesagt, in der neuen „Aussagestruktur", die nicht mehr „geschichtsendgültige Normen" zu setzen wagt (57), was er dann an den Fragen um das Verhältnis des Christen zur technisierten Welt, um Ehe und Familie und um Krieg und Frieden exemplifiziert.

Wichtig ist auch – um nur noch eines hervorzuheben –, wie Ratzinger in der oft papalistisch mißverstandenen Errichtung der Bischofssynode den im Grund kollegialen Aspekt heraushebt. Er weist mit Recht darauf hin, daß hier „ein beständiges Konzil im kleinen" geschaffen wurde, und daß deswegen das Konzil „auch nach seinem äußeren Ende weitergehen wird" (16 f.). In welche Richtung sich das Leben der nachkonziliaren Kirche entwickeln sollte, welche Fragen sich stellen und in welcher Haltung sie angegangen werden müssen, dafür gibt Ratzingers Deutung des Konzils wertvolle Hinweise.

W. Seibel SJ

SCHILLEBEECKX, E.: *Besinnung auf das Zweite Vatikanum.* Vierte Session. Bilanz und Übersicht. Wien-Freiburg: Herder 1966. 83 S. Kart. 6,50.

Das neue Buch des holländischen Theologen, das seine „Signatur des Zweiten Vatikanums" (siehe diese Zschr. 176 [1965] 393) fortsetzt und zum Abschluß bringt, enthält locker anein-

andergereihte Reflexionen über die Ergebnisse und die Bedeutung des Konzils. Schillebeeckx sucht überall das in die Zukunft Weisende, das „Neue", das auf der Ebene des offiziellen kirchlichen Lehramtes noch nicht so gesagt wurde. So hebt er zunächst in einem kursorischen Überblick über die einzelnen Dokumente die – im Vergleich zur Zeit vor dem Konzil – „wirklich neuen Errungenschaften" stichwortartig heraus. Ein zweiter Teil entfaltet die eigentliche Grundidee des Konzils, die Schillebeeckx vor allem in dem neuen Verhältnis von Kirche und Welt und in der Erkenntnis des umfassenden Heilswillens Gottes sieht, das heißt im Wissen darum, daß es Religiöses und Christliches auch außerhalb der Kirche gibt und daß dadurch Dialog und Zusammenarbeit auf einer viel tieferen Ebene als der des rein Humanen ermöglicht werden. Dieser Wandel wird seines Erachtens „für die kommende Gestalt der Kirche von weiterreichender Bedeutung sein, als es im 4. Jahrhundert die konstantinische Proklamierung des Christentums zur Staatsreligion für den Westen gewesen ist" (58).

Auch die „nachkonziliaren Schwierigkeiten", auf die Schillebeeckx am Schluß hinweist, bestehen für ihn nicht so sehr in einem unüberlegten Progressismus, sondern eher in der Gefahr einer „integralen Reaktion", eines Wiederauflebens jener Haltungen, die durch das Konzil eigentlich überwunden sein sollten. Da die Frucht des Konzils „kein fest umrissenes Ergebnis, sondern ein Auftrag" ist (59), folgert er mit Recht: „Wenn man sich ausschließlich an den Buchstaben des Zweiten Vatikanums hält und diesen als letzte Norm des zukünftigen theologischen Denkens betrachtet, kann diese Haltung nur eine reaktionäre Wirkung auslösen" (68). *W. Seibel SJ*

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. G. Barauna. 2 Bde. Freiburg: Herder - Frankfurt: Knecht 1966. 629, 604 S. Zus. Lw. 49,–.

Der portugiesische Theologe Baraúna verfolgte mit diesem in sieben Sprachen erschienenen Werk ein hochgestecktes Ziel. Er wollte die Kirchenkonstitution, das zentrale Dokument des Zweiten Vatikanums, nicht nur fachwissenschaftlich kommentieren, sondern auch die Voraussetzung für deren Wirksamkeit in der Breite der Kirche schaffen. Möglichst viele sollten „in seinen Gehalt eindringen und seine verborgene Bedeutung entdecken" können (8).

Als Ergebnis sind zwei Bände mit 58 Beiträgen entstanden, die sich in drei Themengruppen gliedern. Nach einem ersten, mehr historischen Teil, der die „geschichtlichen und theologischen Grundlagen", den „ideologischen und historischen Zusammenhang" klären will, folgen Studien zur Konstitution selbst, und zwar in der Ordnung der acht Kapitel des Textes. Im letzten Teil („Die Konstitution aus ökumenischer Sicht") kommen auch nichtkatholische Theologen zu Wort, die das Dokument aus orthodoxer, anglikanischer, evangelisch-lutherischer, reformierter und altkatholischer Sicht betrachten und beurteilen.

Es ist unmöglich, hier auch nur auf die wichtigeren Beiträge einzugehen. Man muß sich überhaupt fragen, ob ein so umfangreiches Werk, dessen Beiträge notwendigerweise von sehr unterschiedlichem Rang sind, dem vom Herausgeber angestrebten Ziel gerecht werden kann. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenigstens für die deutsche Übersetzung nur die wirklich bedeutenden Aufsätze auszuwählen. Jetzt besteht die Gefahr, daß man bei der Fülle des Gebotenen die Orientierung verliert, und daß sich deswegen nur wenige die Mühe machen, nach den Goldkörnern zu suchen. Hier wäre weniger mehr gewesen.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe wird jedoch zu Recht hervorgehoben, daß sich in der Internationalität des Werkes und in den verschiedenen Richtungen seiner Mitarbeiter auch die Strömungen widerspiegeln, die auf dem Konzil zusammentrafen. Außerdem werden Chroniken zur Entstehung der Konstitution geboten, die sonst nirgends zu finden sind. Das jedenfalls gibt dem Unternehmen ohne Zweifel großen dokumentarischen Wert.

W. Seibel SJ

Ostermann, Heinrich: *Die Zukunft des Laien in der Kirche.* Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Laien. Kevelaer: Butzon u. Bercker 1966. 129 S. Kart. 7,80.

Während die überwiegende Mehrzahl der bisher erschienenen Konzilskommentare sich um eine mehr wissenschaftliche Deutung der Texte bemüht, wendet sich dieses Buch direkt an diejenigen, die vom Konzil, vor allem von den Aussagen über die Laien, eigentlich angespro-

chen sind und von denen es im letzten abhängt, ob die Konzilstexte im Leben der Kirche wirksam werden. Ostermann beschränkt sich nicht auf theoretische Erörterungen, sondern gibt konkrete Hilfen für das Verständnis dessen, was sich aus dem Laienkapitel der Kirchenkonstitution und aus dem Dekret über das Laienapostolat für Stellung und Aufgabe des Laien in der Kirche ergibt. Sein Grundthema ist die Aussage der Kirchenkonstitution, daß die Kirche zuerst eine Gemeinschaft von Gleichen ist, in der es keine Unterschiede des Standes, sondern nur Unterschiede der Dienstleistungen gibt. „Es ist nicht mehr die Kirche der Befehlenden und Gehorchenden, der Lehrenden und der Hörenden, sondern wirklich des einen Volkes Gottes, in dem alle Brüder und Schwestern sind" (114). Daraus ergeben sich weitreichende Folgerungen für die Rechte und die Aufgaben der Laien, für die Unterschiede zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, für das Verhältnis von Hierarchie und Laien, und darin von Autorität und Gehorsam, und überhaupt für die „freie Initiative in Selbstverantwortung" (110), wie der Verf. das vom Konzil Geforderte zusammenfaßt.

Das Buch enthält eine Fülle von klugen und zutreffenden Bemerkungen über das gesamte Problem der Stellung des Laien in der Kirche und seine Zusammenarbeit mit den Priestern. In seiner zupackenden Art und der offenen, konkreten Sprache, die auch schwierigen Fragen nicht ausweicht, wird es sicherlich Gehör finden. *W. Seibel SJ*

Literatur

ERLICH, Victor: *Russischer Formalismus.* Aus dem Englischen von Marlene Lohner. München: Hanser 1964 (Literatur als Kunst). 407 S. Kart. 21,80.

René Wellek, der bekannte amerikanische Literaturwissenschaftler und Mitverfasser einer auch deutsch erschienenen „Theorie der Literatur", hat diesem Buch ein Geleitwort mitgegeben. Er bescheinigt darin dem Verfasser – Schüler von Roman Jacobson, einem der Begründer des Russischen Formalismus – eine genaue Kenntnis des schwer zugänglichen Schrifttums und nennt das Werk die „einzige umfassende Darstellung des Russischen Formalismus in einer westlichen Sprache". Es handle sich um eine „vorzügliche, authentische Studie über eine Gruppe von Schriftstellern und ein zusammenhängendes Gedankengebäude, die jedem Literaturwissenschaftler bekannt sein sollten". Man möchte hinzufügen: und auch jedem reflektierenden Freund von Dichtung, wie ihn die Hanser-Reihe „Literatur als Kunst" als Leser im Auge hat. Wir haben es mit einem bedeutenden, zur Zeit unersetzlichen, für die Kenntnis zeitgenössischer Bestrebungen der Literaturtheorie unentbehrlichen Werk zu tun.

Erlichs Buch hat zwei Teile. Der erste befaßt sich mit der Geschichte der formalistischen Bewegung. Vorläufer und Wege zu ihrer Formierung werden kurz namhaft gemacht. Dann wird ihr Schicksal beschrieben, von der Entstehung in Moskau und Petersburg 1915/16 bis zu Krise und Zusammenbruch etwa zehn Jahre später unter der wachsenden Gegnerschaft der marxistischen Theorie. Sie enthüllte die inneren Schwächen der formalistischen Positionen, ließ der Bewegung jedoch keine Chance zu korrigierender Mutation. Diese erfolgte jedoch teilweise in der tschechischen und polnischen Nachfolge, die Erlich deshalb in seinem letzten historischen Kapitel in die Betrachtung einbezieht.

Den zweiten, die Lehre darstellenden Teil, gliedert der Verfasser nach Themenkreisen: Grundbegriffe, Literatur und „Leben", Versstruktur, Stil und Komposition, literarische Dynamik, d. h. Theorie der literarischen Entwicklung. Das letzte Kapitel gibt eine „Zusammenfassung" der Schwächen, Mängel, Irrtümer ebenso wie der gültigen Ansätze, entwicklungsfähigen Tendenzen, der bleibenden Ergebnisse dieser literaturtheoretischen Bewegung. Und dies auf dem Hintergrund und im Zusammenhang der gemein-europäisch-amerikanischen Entwicklung, mit der die Russen keine direkte Verbindung, aber eine erstaunliche gedankliche Verwandtschaft besaßen.

Erlich sieht die Dinge unparteiisch, aber nicht standpunktlos. Er läßt keinen Zweifel darüber, wo seine Sympathien und, nach seiner Meinung, die Zukunft der Literaturwissenschaft liegen: dort, wo sie nicht unter dem Vorwand der Literatur Soziologie, Psychologie oder auch eine undefinierbare „Geistes"-Geschichte treibt, sondern die Literatur als Literatur in die Mitte ihrer Beschäftigung stellt, wie es der Russische Formalismus und sein westlicher Verwandter,

der New Criticism, forderte. Aber freilich ohne die formalistischen Einseitigkeiten und Übertreibungen dieser „Schulen". – Erlichs Standpunkt hat ein hartes Gesetz für sich, ein Gesetz aller Evolution, auch der wissenschaftstheoretischen. Es heißt: Differenzierung. Wir können nicht hinter die „Literatur als Kunst" zurück, wenn wir literaturwissenschaftlich weiterkommen wollen. Es ist anzunehmen und zu hoffen, daß Erlichs Dokumentation das Zustandekommen eines Konsensus in dieser Richtung fördert.

Das Buch liest sich, dank auch der vortrefflichen Übersetzungsarbeit Marlene Lohners, mit Genuß, stellenweise spannend. Sein Titel ist jedoch, wie man zu Recht bemerkt hat, mißverständlich: es handelt sich nicht um russischen Formalismus, sondern um den Russischen Formalismus, der eine historisch und theoretisch fest umrissene Größe ist. *H. Wutz SJ*

WILLETT, John: *Das Theater Bertolt Brechts.* Eine Betrachtung. Hamburg: Rowohlt 1964. 270 S. Paperback 12,80.

In England erweckte Brecht in den Nachkriegsjahren den peinlichen Eindruck einer Mischung aus Marx und Wagner. In Moskau und der DDR konnte man sich eines Mißtrauens gegen den Künstler Brecht niemals entledigen. In Westdeutschland hat sich noch keine differenzierte Meinung durchgesetzt. Engagement an einem politisch „Positiven" und Widerspruchsgeist, Individualismus und Anti-Individualismus, dogmatische Anhänglichkeit und abgründige Skepsis gingen eine einmalige menschliche und künstlerische Symbiose ein. Der junge Brecht war anti und anarchisch. Erst seit der Begegnung mit dem Marxismus erwarb er sich die charakteristische Klarheit, Zucht und Distanz seines Stils. Der späte Brecht wurde gegen zwingende Fabeln zunehmend mißtrauischer, konzentrierte sich auf die Darstellung der menschlichen Konflikte. Die Brecht-Rezeption ist noch nirgends abgeschlossen. Könnte der unterschiedlich dem Westen wie dem Osten ungetreue Dichter den Dialog beider vermitteln helfen? Willett deutet die Möglichkeit an.

Trotz einer kaum noch übersehbaren Brecht-Literatur gab es bisher kein Buch, das Brechts Theaterarbeit umfassend und übersichtlich dargestellt hätte. Was in Deutschland nicht gelang, ist dem englischen Theaterkritiker an „Times Literary Supplement" gelungen. Der Verf. wollte mit dem ursprünglich englisch geschriebenen Buch von 1959 zunächst ein wenig Brechtkundiges Theaterpublikum informieren, darüber hinaus auch Anregungen für Fachleute bieten. Einer Erstorientierung dienen die Kurzbeschreibungen der Stücke in chronologischer Folge. Die Namen der Mitarbeiter, Orte der Aufführungen, Fundorte für Anmerkungen zu den Stücken werden obendrein gegeben. Was Willett danach in den einzelnen Kapiteln zu Stoff, Sprache, theatergeschichtlichen Einflüssen, Musik, Theaterpraxis, Theorie und Politik in sorgfältigen Analysen und aus gründlichem Sachwissen darlegt, zeigt die wichtigsten Aspekte des Brechtschen Werkes.

Die sorgfältige, teilweise ergänzende Übersetzung besorgte der bedeutende Brecht-Kenner Ernst Schumacher. Willetts „Betrachtung" ist für Lehrende, Lernende und Freunde des Theaters ein Werk der Orientierung, das das Prädikat „Handbuch" verdient. *P. K. Kurz SJ*

SCHERER, Bruno: *Tragik vor dem Kreuz.* Leben und Geisteswelt Reinhold Schneiders. Freiburg: Herder 1966. 264 S. Brosch. 16,80.

Der Verf., ein Schweizer Benediktiner der jüngeren Generation, versucht, auf Grund des Werks und zahlreicher unveröffentlichter Manuskripte, die innere Entwicklung, Haltung und Wandlung des am Ostersonntag 1958 verstorbenen Schriftstellers aufzuzeichnen. Ausgehend von den biographischen Fakten des Elternhauses und der Jugend zeigt er die Formgestalten und Formprinzipien, die Person und Werk bestimmen: sein Erleben der Geschichte, sein Erkennen in geschichtlichen Gestalten, der Weg zur Kirche durch geschichtliches Erkennen, die Erkenntnis des eigenen Auftrags, die Auseinandersetzung mit Formen der Macht in Geschichte und Gegenwart, die Vorbild-Gestalt des Franziskus, das Gewissen als Anspruch der Pflicht und Auftrag zur Freiheit, stellvertretendes Leiden, die Sicht geschichtlicher Zusammenhänge von Schuld, mit zunehmenden Jahren die Verdunkelung des Glaubens. Alles Sehen und Erfahren war bei R. Schneider von Anfang an durchdrungen von einer tragischen Grundstimmung. „Nun sehe ich, daß das Christliche das eigentlich Tragische ist", schrieb er 1950 an O. Heuschele. Wo aus äußeren oder inneren Gründen bei Schneider eine Einschränkung des Sehwinkels vorliegt – etwa aus Mangel an Informiertsein und Überschätzung der Ordnungs-

kräfte des Preußentums im Jahr 33 – scheut Scherer kritische Bemerkungen nicht. Ausführlich dargestellt werden die beiden großen Mißverständnisse, denen R. Schneider als geehrter und repräsentativer christlicher Schriftsteller ausgesetzt war. Das erste entstand aus seinem Aufsatz über den Frieden in der Ost-Berliner Zeitschrift „Aufbau" 1951; das zweite Jahre nach seinem Tod, als man von der „Gefährtin meines Lebens", der um zweiundzwanzig Jahre älteren Anna Maria Baumgarten erfuhr. Scherer stellt beide Mißverständnisse in den Umkreis der Fakten, des zu Verstehenden und vom Gewissen her Reinen. Er zeichnet in einen Horizont des Verstehens die Ordinaten von Person und Werk. Keine Biographie des Privaten, sondern der lebendigen und als Mensch bedingten Person R. Schneiders, die sich in ihren schriftstellerischen und christlichen Auftrag eingelassen hat. *P. K. Kurz SJ*

VAN LOOK, Maria: *Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider.* Aus Tagebuchblättern. Weilheim: Otto Wilhelm Barth-Verlag 1965. 267 S. Lw. 19,80.

Maria van Look wollte keine Biographie des Dichters im eigentlichen Sinne schreiben, die Anspruch auf Vollständigkeit macht und an kritischen Stellungnahmen nicht vorbeikommt. Sie formt aber doch aus der Fülle einer fünfzehnjährigen und vertrauten Familienfreundschaft mit Reinhold Schneider jene Züge zu einem geschlossenen Bild, die den legendär gewordenen Verfasser religiöser Sonette im Krieg – „religiösen Sanitätsdienst" nennt Schneider diese Periode seines Lebens im „Winter in Wien" –, den Erzähler, Dramatiker, Historiker, Kulturphilosophen, an der Antinomie von weltlicher Macht und göttlicher Gnade fast zerbrechenden Versöhner des Christlichen mit dem Tragischen und weltweit gewordenen Europäer großen Formats besser verstehen helfen und auch als Menschen liebenswerter machen.

Die Verfasserin verfügt außer ihren persönlichen Notizen über viele authentische Zeugnisse: Briefe, Stimmen der Freunde und eine Reihe bisher unveröffentlichter Gedichte, die ihr Buch aus der Sphäre privater Erinnerung für die breite Öffentlichkeit in den Rang eines Quellenwerkes heben. *K. Neumeier SJ*

ZU DIESEM HEFT

FRIEDRICH GEORG FRIEDMANN ist o. Professor für nordamerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts an der Universität München.

NORBERT LOHFINK, seit 1962 a. o. Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, wird im Herbst dieses Jahres den gleichen Lehrstuhl am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom übernehmen.

JOHANNES B. HIRSCHMANN, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, war Mitglied der Unterkommission, die das von ihm kommentierte Kapitel zu erarbeiten hatte. Er war vor allem mit der Endredaktion des Konzilstextes beauftragt.

GERHARD PODSKALSKY studiert Theologie in Frankfurt, St. Georgen.

ADOLF HAAS, Professor für Naturphilosophie am Berchmanskolleg Pullach bei München, ist vor allem durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Verhaltensforschung hervorgetreten. Der Beitrag in diesem Heft wurde als Festvortrag auf dem Bayerischen Entomologentag 1966 in München gehalten.

HUBERT JEDIN, em. o. Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Bonn, beschäftigt sich hauptsächlich mit der Kirchengeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts. Er ist Verfasser der mehrbändigen „Geschichte des Konzils von Trient". Auf seine eben erschienene Aufsatzsammlung „Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte" werden wir in einem der nächsten Hefte zurückkommen.

WINFRIED WÜRMELING studiert z. Zt. an der Sophiae Universität in Tokio/Japan.

Ein Friedenspreis für ökumenische Arbeit

Zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1966
an Kardinal Augustin Bea und Willem Visser't Hooft

Heinrich Fries

Zum ersten Mal seit seinem Bestehen ist der Friedenspreis des deutschen Buchhandels – eine der höchsten literarischen Auszeichnungen, die in Deutschland vergeben werden – in diesem Jahr zwei Persönlichkeiten gleichzeitig zuerkannt worden, von denen jede auch allein des Preises würdig gewesen wäre. Wenn, wie es in den Verleihungsbestimmungen heißt, der Zweck dieses Preises „die Förderung des Gedankens des Friedens, der Menschlichkeit und der Verständigung der Völker untereinander ist", dann wird in der Ehrung dieser beiden unbestritten führenden ökumenischen Gestalten eine solche Zielsetzung geradezu in exemplarischer Weise erfüllt. Friedrich Wittig, Mitglied des Stiftungsrates, hat die Wahl dieses Jahres in folgender Weise begründet:

> „Der Friedenspreis möchte Männer auszeichnen, die zum Frieden in der Welt beigetragen haben. Die Wahl dieses Jahres meint den religiösen Frieden. Die religiöse Spaltung ist die tragische Spaltung unseres Volkes. Es ist eine Spaltung, die unser Volk mit keinem anderen in Europa teilt. Es ist aber auch eine Spaltung, unter der die gesamte Christenheit zu leiden hat. Das ist überall erkannt worden. Daher ist der Ruf nach Vereinigung der getrennten Glieder groß und stark. Wenn wir heute auch nicht von einer Vereinigung der getrennten Christen sprechen können, so können wir seit dem vorigen Jahr von einer aufrichtigen Wiederbegegnung sprechen, von einer Annäherung im wahrhaft ökumenischen Geiste. Für diese haben Kardinal Bea und Dr. Visser't Hooft gemeinsam gearbeitet.
>
> Diese Wiederbegegnung, an deren Ende einmal die Einheit in Freiheit, wie Kardinal Bea es ausgedrückt hat, stehen kann, setzt den Dialog zwischen den Christen aller Konfessionen voraus. Nur über das unermüdliche brüderliche Gespräch kann die Annäherung erreicht werden. Der Friedenspreis 1966 meint diesen Dialog, der eine große Hoffnung unserer Tage ist. Augustin Kardinal Bea und Dr. Willem Visser't Hooft verkörpern ein jeder auf seine Weise diese hoffnungsvolle Begegnung."

Mit dieser Ehrung, die Kardinal Bea und Dr. Visser't Hooft in die erlauchte Schar der bisherigen Preisträger: Albert Schweitzer, Romano Guardini, Martin Buber, Carl Jakob Burckhardt, Hermann Hesse, Reinhold Schneider, Thornton Wilder, Karl Jaspers, Theodor Heuss, Victor Gollancz, Sarvepalli Radhakrishnan,

Paul Tillich, Carl Friedrich von Weizsäcker, Gabriel Marcel und Nelly Sachs einreiht, wird deutlich, daß der ökumenische Gedanke und Impuls nicht nur eine innerkirchliche Frage und Angelegenheit ist, sondern die Konfessionsgrenzen weit überschreitet. Es wird auch deutlich – und das ist noch bewegender –, daß die Bemühungen um eine Begegnung und Annäherung der Christen, die das Stadium der Polemik endgültig verabschiedet und die Phase der Kontroverse überschritten haben, für die Menschheit von hoher Bedeutung ist, nicht nur weil die Christen einen Teil der Menschheit ausmachen, sondern weil die Bestrebungen der Christen der ganzen Menschheit zugute kommen können und sollen.

Wenn die Christenheit ihre Sendung und Verantwortung recht versteht, kann sie nie vergessen, daß und wie sehr sie für die andern da ist und – in vielfältiger Weise – dasein soll. Wenn diese Intention heute von den andern angenommen wird, dann liegt darin eine Anerkennung, die man nur mit Freude und Dank beantworten darf. Sie ist ein Zeichen dafür, daß sich das Verhältnis der Christenheit zur Welt gewandelt hat. Dieser Wandlung entspricht das neue Verhältnis von Welt und Christenheit, das bei aller gerade heute erkannten Differenz im Zeichen einer gegenseitigen Angewiesenheit, einer umgreifenden Solidarität und Partnerschaft steht: Hier und dort geht es um den Menschen und um die Zukunft der Welt.

Ein Zeichen dieses gewandelten Verhältnisses ist die Verleihung des Friedenspreises an zwei Persönlichkeiten für ihr christliches und ökumenisches Engagement, das gewiß literarisch sich dokumentiert hat, aber ungleich umfassender ist, als es literarisch greifbar sein kann. Aber wenn wir recht sehen: nicht das literarische, sondern das ökumenische Werk, das Werk der Begegnung, der Verständigung, des Friedens soll ausgezeichnet werden.

Um für diese Auszeichnung ein Gespür zu bekommen, sei eine geschichtliche Erinnerung wachgerufen. Die Verleihung des Preises an Kardinal Bea erfolgt kurz nach dem Ende des Zweiten Vatikanums. In der Ehrung des Kardinals ist ohne Zweifel auch das Konzil geehrt. Vergleicht man damit die Würdigung, die das Erste Vatikanum in der damaligen Literatur und Öffentlichkeit erhalten hat, dann kann man den Unterschied von einst und jetzt mit Händen greifen. Das Lied von der guten alten Zeit trifft in diesem Punkt in keiner Weise zu.

In dieser Zeitschrift ist es nicht nötig, die Persönlichkeiten und das Werk der diesjährigen Friedenspreisträger vorzustellen. Kardinal Bea gehört seit Jahrzehnten zu den eifrigsten und bedeutendsten Mitarbeitern der „Stimmen der Zeit". Die entscheidenden Vorgänge und Ereignisse des Konzils wurden durch ihn in den „Stimmen der Zeit" vorgestellt, kommentiert, interpretiert und vermittelt. Dies geschah mit größter Kompetenz und mit überzeugendem hermeneutischem Geschick. Niemand kannte Ursprung und Schicksal der Themen und Probleme des Konzils so gut wie er.

Und wenn man das Personenregister der Jahrgänge dieser Zeitschrift, die seit Jahren in besonderer Weise sich der ökumenischen Fragestellung zuwendet, durch-

sieht, dann kann man feststellen, daß Name, Persönlichkeit und Werk von Dr. Visser't Hooft den Lesern der „Stimmen" vertraut sind.

Deshalb genügt es, anläßlich der Ehrung dieser beiden Persönlichkeiten Bekanntes in Erinnerung zu rufen und noch einmal vorzustellen. Überblickt man ihr Leben, ihren beruflichen und theologischen Werdegang, so fallen nicht unbeträchtliche Unterschiede auf.

Willem Visser't Hooft

Das Leben von Visser't Hooft ist durch eine erstaunliche innere Folgerichtigkeit bestimmt. Am 20. September 1900 in Haarlem (Holland) geboren, wurde er nach dem Studium der Theologie an der Universität Leiden, nach einem kurzen Aufenthalt in einem Quäkerstudienhaus in Selly Oak und einer weiteren Studienzeit in Amerika, die er mit der Promotion über den geistigen Hintergrund des „Social Gospel" abschloß, 1924 Sekretär im Weltbund der Christlichen Vereine junger Männer. Dazu wechselte er nach Genf über, wo er bis heute lebt und wirkt. 1928 wurde er gleichzeitig Sekretär im Christlichen Studentenweltbund, und 1931 dessen Generalsekretär. Bei der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 war er deren jüngster Teilnehmer. Seitdem hat er an allen Weltkirchenkonferenzen und, seit 1938, auch an allen Weltmissionskonferenzen teilgenommen. Es war nur folgerichtig, wenn er 1938 bereits zum Generalsekretär des – bis 1948 noch – in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen berufen wurde, dessen Generalsekretär er dann seit der Konstituierung des Ökumenischen Rates in Amsterdam bis zur Wahl seines Nachfolgers Eugene Carson Blake in diesem Jahr geblieben ist.

Diese Daten sind leicht aufzuzählen. Die innere – geistige und geistliche – Geschichte ist von einem Gewicht, das nicht vielen Menschen in der Welt und in der Kirche geschenkt wird. Wenn der früh verstorbene Erzbischof William Temple von Canterbury den Satz gewagt hat, daß die Ökumenische Bewegung die große neue Tatsache unseres Zeitalters sei, dann hat W. A. Visser't Hooft in hervorragender Weise dazu beigetragen, dieses Urteil zu begründen.

In seiner Stellung als Generalsekretär des Ökumenischen Rates hat Visser't Hooft die außerordentlich differenzierten Vorgänge innerhalb der Ökumene registriert, gesammelt und koordiniert, Kontakte hergestellt und dazu die notwendigen organisatorischen und institutionellen Voraussetzungen in Genf geschaffen. Er hat das Haus des Sekretariats des Weltrats der Kirchen immer mehr ausgebaut – heute besteht ein großes ökumenisches Zentrum in Genf – und zum Haus der offenen Tür, der universalen Begegnung mit Christen aller Bekenntnisse und Denominationen gemacht, zur Stätte ungezählter Besprechungen, Konferenzen und Arbeitsgemeinschaften. Er ist in ganz besonderer Weise ein Mann des Dialogs, be-

reit, zu hören, den anderen und dessen Sache ernst zu nehmen, die eigene Position klar und überzeugend zu vertreten; eben dadurch weiß er sich einem Gemeinsamen verpflichtet. Visser't Hooft hat das ökumenische Geschehen maßgeblich getragen und geprägt. Er hat es durch den Missionsgedanken entscheidend intensiviert und den Zusammenschluß des Internationalen Missionsrats mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen vollzogen. Er hat sich immer wieder in Wort und Schrift, vor allem in dem Buch »Unter dem einen Ruf« dem Problem gestellt, was der Ökumenische Rat der Kirchen theologisch bedeutet. Visser't Hooft sieht in ihm einen Ausgangspunkt, aber kein Ziel. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist nach ihm keine Superkirche, er ist nicht Selbstzweck, sondern – allerdings unbedingt notwendiger – Weg zum Ziel einer noch nicht verwirklichten größeren Einheit, er ist Zeichen des Unterwegsseins der Kirchen. Visser't Hooft hat diese Konzeption einmal sehr anschaulich beschrieben, als er 1948 das Symbol des Ökumenischen Rates der Kirchen interpretierte:

„Das Symbol des Ökumenischen Rates der Kirchen ist ein Boot, nicht sehr verschieden von jenem Boot, mit dem Petrus auf dem See Genezareth fischte. Das Schiff hat einen Mast, an dem Mast hängt die Rahe, die ein Kreuz bildet ... Nie vorher in ihrer ganzen Geschichte haben sich Christen mit so weitgespannten Glaubens- und Lebensunterschieden zusammengefunden, sich verpflichtet, beisammen zu bleiben, und es ausgesprochen, daß sie tatsächlich alle in demselben Boot sitzen. Dieses Boot ist auf seiner Jungfernfahrt. Noch kennen wir die Seetüchtigkeit des Fahrzeugs nicht und wissen auch nicht, ob es die große Fracht der Hoffnung wird tragen können, die von Christen der ganzen Welt hineingeladen worden ist. Es mag zu schwer befrachtet sein.

Das Schiff ist für eine unbekannte Bestimmung ausgefahren. Es bewegt sich vorwärts, von den Winden Gottes getrieben. Aber wir wissen auch nicht, was diese neue Gemeinschaft eigentlich bedeutet und welche Form sie schließlich annehmen wird. Die Schiffsbesatzung ist unerfahren, und ihre Mitglieder sprechen verschiedene Sprachen. Wir stimmen noch nicht überein hinsichtlich der Bedeutung der Kirche und des Herrenmahls. Und wir beginnen diese gefährliche Unternehmung mitten in den wüsten Stürmen der Geschichte und spüren das gebrechliche Fahrzeug unter unseren Füßen erzittern. Wir merken, wie es mit den Spaltungen der Politik, Kultur und Theologie kämpft, die uns entzweien wollen. Aber wir ergreifen das Kreuz in der Mitte des Bootes, denn dieses Kreuz hält uns zusammen und verkündet uns den Sieg Gottes über den Menschen."

Es ist mit Visser't Hoofts Verdienst und Werk, daß der Ökumenische Rat der Kirchen durch die Eingliederung der Kirchen Afrikas und Asiens sowie der orthodoxen Kirchen in die Breite und in die Tiefe gewachsen ist. Ökumenisch ist für ihn kein Begriff der nivellierenden oder relativierenden Verschwommenheit oder des theologischen Minimalismus, der den kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, sondern der Verantwortung und Verpflichtung gegenüber dem Auftrag Jesu Christi,

gegenüber der Anerkennung seiner Herrschaft. Diese Verantwortung ist für Visser't Hooft immer klarer und tiefer geworden. Sie ist der Ausdruck einer bereits bestehenden, jedoch noch nicht erfüllten, aber als Aufgabe gestellten Einheit. Man kann das deutlich verfolgen an der Geschichte der sog. Basis des Ökumenischen Rates. Die für die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam im Jahr 1948 grundlegende Formel von der „Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Schrift als Gott und Heiland anerkennen", ist unter maßgeblicher Beteiligung von Visser't Hooft bei der Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) um eine entscheidende Dimension erweitert und vertieft worden: Der Ökumenische Rat der Kirchen „ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes".

Es ist selbstverständlich, daß Visser't Hooft das Geschehen und Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgte. Die das Konzil von Anfang an inspirierende ökumenische und pastorale Intention, der Wille zur Erneuerung der Kirche im Blick auf ihren Ursprung und ihre Sendung, die unverkennbare Christozentrik, der Ruf zur Umkehr, die Orientierung an der Heiligen Schrift, die ausdrückliche theologische Anerkennung der ökumenischen Bewegung durch das Konzil, die zustimmende Bezugnahme auf entscheidende Grundlagen des Weltrats der Kirchen – etwa auf dessen Basis – hat beim Generalsekretär des Ökumenischen Rates ein offenes Ohr gefunden. Anläßlich eines Besuchs von Kardinal Bea in Genf (am 18. Februar 1965) würdigte Visser't Hooft die Verdienste des Kardinals als des „geistigen Vaters des Dekrets de oecumenismo" und hob folgende Gesichtspunkte hervor:

> „In dem Dekret wird sehr klar ausgesprochen, daß die künftigen Fortschritte der ökumenischen Bewegung abhängen von der Erneuerung des Lebens der Kirche, einer Erneuerung, die als wachsende Treue gegenüber ihrem Auftrag verstanden wird. Dies ist eine Überzeugung, die wir voll und ganz teilen können. Denn wir haben im Leben des Ökumenischen Rates bereits entdeckt, daß die Kirchen sich der Einheit nicht nähern können, wenn sie sich nicht von allem befreien, was ihrem wahren Wesen fremd ist, und wenn sie sich nicht vom Heiligen Geist und dem Worte Gottes läutern und erneuern lassen.
>
> Die Basis des Ökumenischen Rates spricht von der gemeinsamen Berufung der Kirchen, die sie zu erfüllen trachten zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Im Gehorsam gegenüber dieser Berufung, im Zusammentun der geistlichen Gaben, die jeder Kirche gegeben sind, vollzieht sich das Wachstum zur Einheit.
>
> Wir freuen uns ganz besonders darüber, daß das Dekret von der Heiligen Schrift als dem auserwählten Instrument in der mächtigen Hand Gottes spricht, einem Instrument zur Verwirklichung der Einheit, die der Erlöser den Menschen anbietet. Denn wir glauben, daß alle die, die sich im Geist der Demut und des Gehorsams über die Schrift beugen, die Stimme des Herrn hören.

Wir freuen uns ebenfalls, daß derjenige, der mit der Leitung des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit beauftragt wurde, seit jeher ein Student der Bibel war und darum einer der bedeutendsten Gelehrten ist.

Zweitens sind wir froh festzustellen, daß das Dekret jeden ökumenischen Konfusionismus ablehnt und das ökumenische Handeln als einen redlichen Dialog beschreibt, in dem die Differenzen ganz ernst genommen werden.

Ich gestatte mir, in diesem Zusammenhang etwas zur Terminologie zu bemerken. Es ist mir aufgefallen, wie oft das Dekret die Wörter nichtsdestoweniger (nihilominus) und jedoch (attamen) gebraucht. Und ich halte das für eine gute Sache. Denn der echte Ökumenismus ist eine von diesen Wörtern gekennzeichnete Haltung. Wir verharmlosen unsere Differenzen nicht. Wir erkennen nicht, wie wir sie miteinander versöhnen könnten. Der Ökumenismus fußt nicht auf dem Eindruck, daß die Differenzen im Schwinden begriffen sind. Der Ökumenismus fußt auf der Überzeugung, daß wir trotz der Differenzen miteinander sprechen und, wo möglich, zusammenarbeiten sollten. Wir stellen fest, daß die Differenzen existieren, daß sie immer noch gleich groß sind, aber wir sagen auch: nichtsdestoweniger; denn weil wir an denselben Gott glauben, an denselben Erlöser, an denselben Heiligen Geist, müssen wir danach trachten, uns zu verstehen, miteinander zu leben, wie Christen miteinander zu leben haben."

Es war sicher eine Krönung der ökumenischen Bemühungen Visser't Hoofts, daß nach dem Konzil offizielle Kontakte zwischen den Sekretariaten in Rom und Genf zustandegekommen sind, die künftig regelmäßig gepflegt werden sollen, um den Impuls und die Ergebnisse des Konzils für neue Wege der Gemeinsamkeit in der Christenheit zu eröffnen.

Kardinal Augustin Bea

Im Unterschied zu Visser't Hooft begegnete Kardinal Augustin Bea erst verhältnismäßig spät der ökumenischen Aufgabe. Sein Lebensweg schien zunächst durch andere Zielsetzungen bestimmt.

Der am 28. Mai 1881 in Riedböhringen bei Donaueschingen Geborene trat 1902 in den Jesuitenorden ein und absolvierte den in diesem Orden vorgesehenen Studiengang in Valkenburg und Innsbruck. Neben Philosophie und Theologie studierte er klassische Philologie. 1912 empfing er die Priesterweihe; 1913 promovierte er zum Doktor der Theologie. Im Sommer 1913 studierte er an der philosophischen Fakultät der Universität Berlin orientalische Sprachen, 1917 wurde er Professor für Altes Testament in Valkenburg. Pater Bea wurde bald darauf (1921) mit der Gründung der ersten neuen Niederlassung des Jesuitenordens in Deutschland beauftragt. Bis 1917 waren noch die sogenannten Jesuitengesetze Bismarcks in Geltung, die im Kulturkampf zur Aufhebung des Jesuitenordens in Deutschland geführt und ihre Niederlassung verboten hatten. Im Zuge der für den Orden neu geschaffenen Lage wurde Pater Bea Provinzial der süddeutschen Provinz mit

dem Sitz in München. Mit den damit verbundenen Arbeiten und Unternehmungen ist der erste große Lebens- und Berufsabschnitt von Pater Bea bezeichnet.

Der zweite Abschnitt beginnt mit seiner Berufung nach Rom im Jahre 1924. Hier konnte sich Augustin Bea ganz jener Aufgabe hingeben, die seine Lebensaufgabe zu sein schien: dem Studium und der Erklärung der Heiligen Schrift, besonders des Alten Testaments. Von 1930–1949 war er Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts. Mit Pater Bea zog nicht nur ein neuer Mann, sondern auch ein neuer Geist in dieses Institut ein. Beas Vorgänger, Leopold Fonck, war durch eine ausgesprochen konservative theologische Mentalität gerade in biblischen Fragen geprägt. Im Unterschied zu ihm bemühte sich Augustin Bea, den Geist eines „konservativen Reformators" zu verwirklichen und als Leitlinie der theologischen Arbeit deutlich zu machen. Treue zur Tradition soll mit Offenheit für die Ergebnisse der modernen Wissenschaft und ihrer Methoden verbunden werden. Die von Pater Bea lange Jahre redigierte Zeitschrift „Biblica" gibt davon einen lebendigen Eindruck.

Waren im Anfang der Tätigkeit Beas am Bibelinstitut die Akzente noch mehr auf die Treue zur Tradition gelegt und wurde das Neue manchmal noch zögernd angenommen, so wurde im Lauf der Zeit immer mehr der Mut zum Neuen lebendig. Dafür gibt es ein eindrucksvolles Dokument: Die Enzyklika von Pius XII. „Divino afflante spiritu" vom 30. September 1943 „Über die zeitgemäße Förderung der Biblischen Studien". Sie ist wesentlich von Pater Bea konzipiert und gilt zu Recht als Magna Charta der modernen katholischen Bibelwissenschaft, der viele Jahre zuvor oft allzu enge Grenzen gezogen waren, die nicht selten gerade in Deutschland zu großen Entmutigungen und zur theologischen Resignation geführt hatten und die katholische Bibelwissenschaft zurückwarfen. Das Neue in diesem wichtigen Dokument besteht darin, daß die Ausleger der Heiligen Schrift ermutigt werden, für ihren Dienst an Wort und Text der Bibel alle methodischen und wissenschaftlichen Hilfen in Anspruch zu nehmen: die historisch-kritische Methode, die Beachtung der literarischen Eigenart einer jeden Schrift, um zu ermitteln, was der Schriftsteller jeweils sagen wollte. Als Unterlage und Orientierung des Ganzen wurde ausdrücklich der Urtext der Bibel und der sogenannte Literalsinn bestimmt. Das alles schließt nicht aus, sondern ein, die Bibel als Buch der Kirche zu lesen, als Buch, das im Raum der Kirche entstand als Niederschlag ihres Glaubens und ihres Glaubensverständnisses, das von der Kirche als Heilige Schrift faktisch von anderen Schriften abgegrenzt wurde und in Fragen des endgültigen Glaubensverständnisses inmitten einer Vielzahl von Meinungen zur Erhebung des eigentlichen Sinnes der Schrift als Zeugnis des Glaubens gelangt.

Aus der Tätigkeit am Bibelinstitut entstand die Arbeit, die Pater Bea von Papst Pius XII. übertragen wurde: eine neue Übersetzung der Psalmen aus dem Urtext ins Lateinische vorzunehmen und dabei die Ergebnisse der Textkritik zu berücksichtigen. Ein solcher Auftrag war seit den Tagen des Hieronymus nicht mehr ergangen. Die neue Übersetzung der Psalmen ist deshalb schon als Ereignis und Tat-

sache bedeutsam, mag man auch in vielen Einzelheiten verschiedener Meinung sein. In seinem Buch „Die neue lateinische Psalmenübersetzung, ihr Wesen und ihr Geist" hat Bea die Prinzipien seiner Übersetzung erläutert.

Im Zusammenhang damit sprach er von der Erneuerung des Psalters und äußerte, daß hier einer jener kühnen Gedanken sich realisiere, durch die der Heilige Geist die Kirche gegen die Erwartung vieler, ja gegen den Willen mancher vorwärts zu drängen pflegt. Wenn irgendwo, dann sind in dieser Tätigkeit die Keime für das spätere Engagement Beas für die ökumenische Aufgabe gelegt worden.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel hatte insofern einen ökumenischen Charakter, als sie zur Zusammenarbeit mit den Theologen anderer Konfessionen führte. Die Bibelwissenschaft wurde in jenen Jahren die ökumenische Arbeit schlechthin, und es schien, als ob es keine andere Möglichkeit dafür sonst gäbe. Daß ökumenische Theologie heute ein universales Anliegen und Bestreben geworden ist, gründet vor allem auch darin, daß die Theologie sich insgesamt an der Norm orientieren will, die Heilige Schrift heißt.

In den Jahren als Leiter des Bibelinstituts prägte Pater Bea die Worte, die er später in vielen Varianten wiederholte: „Die brüderlich einmütige Zusammenarbeit der Christen verschiedener Bekenntnisse wird eine Atmosphäre gegenseitigen Verstehens und Vertrauens, die echte christliche Liebe schaffen." Und: „Jeder ehrliche Dienst an der Wahrheit ist auch ein Beitrag zur Einheit der Christen."

Für die umfassende Realisierung dieser Worte kam die eigentliche Stunde, als Pater Bea, der 1959 von Papst Johannes XXIII. zum Kardinal ernannt worden war, im Alter von 78 Jahren zum Leiter des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen berufen wurde.

Was dieses Sekretariat zur Vorbereitung des Konzils getan, was es für den Gang des Konzils und seine wichtigsten Entscheidungen, auch und vor allem in den nicht wenigen Situationen der Krise des Konzils durch das persönliche Engagement Kardinal Beas, bedeutete, braucht den Lesern dieser Zeitschrift nicht mehr gesagt werden. Oscar Cullmann, der sein neuestes Werk „Heil als Geschichte" dem Sekretariat für die Einheit der Christen gewidmet hat, hat anläßlich eines Empfangs zur Würdigung Kardinal Beas und seines Sekretariats folgendes gesagt:

> „Ihr Sekretariat hier hat etwas ganz Auffallendes an sich. Obwohl es ein internes Organ des Vatikans ist, befindet es sich, seinem Namen entsprechend, in enger Beziehung mit den Nicht-Katholiken. Wäre das nur ein diplomatischer Umgang, Sie würden dieses Ziel nicht erreichen. Ihnen aber ist es wirklich gelungen, ihm diesen persönlichen Charakter zu verleihen, der so wichtig ist im Hinblick auf die ökumenische Sicht.
>
> Dank der persönlichen Beziehungen, die Sie zu schaffen wußten, ist Ihr Sekretariat zur offenen Türe der katholischen Kirche für die nicht-römischen Kirchen geworden.
>
> Ich erinnere daran, daß dieses Konzil kein Konzil der Vereinigung ist.
>
> Aber die Art und Weise, in der Sie uns gestatteten, Beobachter bei einem katholischen Konzil zu sein, zu sehen, was bei Ihnen geschieht, wenn Sie über Ihre eigenen, inneren

Angelegenheiten verhandeln, bringt uns vielleicht näher als ein Konzil der Vereinigung, besonders in dem, was die Atmosphäre des Vertrauens betrifft, die für den ökumenischen Dialog so wesentlich ist. Zu Unrecht oder zu Recht, man hat bei uns oft in der Vergangenheit den Vorwurf gegen die katholische Kirche erhoben, daß sie alles, was in ihr vorgeht, verbirgt. Wie dem auch sei, in dem, was das Konzil betrifft, verbergen Sie absolut nichts. Es gibt hier keinen Eisernen Vorhang. Sie gestatten uns, nicht nur das triumphierende Antlitz Ihrer Kirche zu beobachten, das wir gewöhnlich sehen, sondern auch die Schwierigkeiten, mit denen Sie aneinandergeraten.

Wir können Sie versichern, daß gerade dieser Einblick es ist, durch den wir uns Ihnen so nahe fühlen. Denn wir sind überzeugt, daß auch mitten in diesen Schwierigkeiten der Heilige Geist wirkt, wie er einst in den ersten Anfängen der Urkirche gewirkt hat, trotz der tatsächlichen Meinungsverschiedenheiten, die in ihrem Schoße bestanden.

Mitten durch die Schwierigkeiten schreitet die Geschichte des Heiles voran, um so mehr, wenn sie in Verbindung mit dem Geist der Erneuerung steht, von dem wir Ihre Kirche beseelt sehen. Gerade dadurch, daß Sie uns Rechenschaft von Ihren Schwierigkeiten geben, kommt es uns zum Bewußtsein, daß wir uns zusammenfinden, trotz allem, was uns trennt, auf gleichem Weg, im gleichen Zeitpunkt der Heilsgeschichte, in einer Zwischenperiode der Geschichte, wo sich gewiß schon Anzeichen des kommenden Reiches zeigen, aber noch nicht das Ende, und wo infolgedessen Schwierigkeiten vorhanden sind.

Deshalb danken wir Ihnen, daß Sie uns zu beobachten erlaubten, ohne uns etwas zu verheimlichen, und uns ermutigen, unser Urteil in aller Freiheit und ohne Rückhalt auszusprechen, ausdrücklich so, wie es vom Standpunkt unserer eigenen Kirchen auszusprechen ist."

Einen Einblick in die umfassende und unermüdliche Bemühung Kardinal Beas vor und während des Konzils vermitteln die beiden stattlichen Bände, die unter dem charakteristischen Titel „Die Einheit der Christen" und „Einheit in Freiheit" veröffentlicht worden sind.

Wer an Kardinal Bea denkt, denkt unwillkürlich an Papst Johannes XXIII., er denkt an die Verwandtschaft des Geistes und des Herzens, die beide verband. Ihr tiefstes Fundament war ihr vertrauender Glaube an die unbegrenzten Möglichkeiten des Gottesgeistes, dessen schöpferische Liebe der Kirche verheißen ist, die wirksam wird, wenn immer nur sich Menschen finden, die sich seiner Inspiration auftun, die sich im besten Sinn des Wortes ergreifen und begeistern lassen. Damit verbindet sich der Glaube an die Menschen, an den in ihnen liegenden, oft gewiß verdeckten und verschütteten, aber erweckbaren guten Willen; dazu kommt endlich der Glaube an die lebendige christliche Realität der Getauften, deren Leben mit dem Kreuz bezeichnet wurde, die sich zu Jesus Christus als dem Grund ihrer Hoffnung im Leben und Sterben bekennen, mögen sie auch in verschiedenen Konfessionen leben, ja mag auch der christliche Glaube verblaßt sein.

Mit den beschwörenden Stimmen der Untergangspropheten, der Pessimisten, der Resignierenden, der Enttäuschten, der müde Gewordenen oder mit den Wehe- und Verurteilungsrufen der Selbstgerechten kann sich dieser Glaube nicht befreunden.

Pater Bea war schon weit über 70 Jahre alt, als seine große und bleibende Mission begann. Im Greisenalter, wo andere an wohlverdiente Ruhe denken und nur den Wunsch haben, in Ruhe gelassen zu werden, wo sie zurückblicken und von der Vergangenheit leben oder auf den wirklichen oder eingebildeten Lorbeeren ausruhen, ist Pater Bea jung geblieben und war auf Gegenwart und Zukunft gerichtet. Ja, man muß sagen, er ist jung geworden an Geist und Elan, an schöpferischen Initiativen. Wie viele – an Jahren ungleich Jüngere – hat er nicht nur beschämt, sondern bewegt und damit die Wahrheit bestätigt, daß Jugend nicht sosehr ein Begriff der Jahre, sondern eine Sache des Herzens ist.

Generalsekretär Dr. Visser't Hooft und Kardinal Bea sind verschiedene Wege geführt worden und gegangen. Die Treue zu ihrer Aufgabe und Berufung, die Bereitschaft, den Ruf des Herrn der Kirche in dieser Stunde der Christenheit und der Welt zu hören und ihm gehorsam zu sein, hat die Richtung der Wege zu einer immer größeren Nähe und Gemeinsamkeit geführt. Diese findet in der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels einen überzeugenden Ausdruck. Er soll nicht nur Dank und Anerkennung für ein großes Werk im Dienst der Begegnung und des Friedens sein, sondern eine ermutigende Verheißung für die Zukunft, eine Verheißung für die Christenheit wie für die Welt.

Das polnische Millennium

Helmut Holzapfel

Kaum ein kirchliches Ereignis dieses Jahres hat in der Welt ein solches Echo gefunden wie die Jahrtausendfeier der Christianisierung Polens. Mit Gottesdiensten und Predigten, mit Wallfahrten und Akademietagungen haben die Katholiken aller Länder am Jubiläum ihrer polnischen Glaubensbrüder Anteil genommen. Die Presse hat mit ausführlichen Artikeln und Korrespondentenberichten über die Feiern unterrichtet und die dramatische Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und der kommunistischen Regierung Polens verfolgt. Polen ist gleichsam zum „Thema 1966" geworden.

Die ersten Überlegungen zur Jahrtausendfeier gehen schon auf das Jahr 1916 zurück, als man mitten im ersten Weltkrieg den 950. Jahrestag der Bekehrung

Polens beging. Was ist in diesen 50 Jahren nicht alles geschehen! Die Wiederherstellung der Einheit und Souveränität durch den Vertrag von Versailles, das Hochkommen des Bolschewismus und Nationalsozialismus in den beiden großen Nachbarländern, die vierte Teilung Polens durch Hitler und Stalin, die furchtbare Verheerung des Landes durch den Krieg, die Ausrottung der Juden und die Dezimierung der Intelligenz und Geistlichkeit, die Machtergreifung des Kommunismus, die Verschärfung des Kirchenkampfes, die zu harten Maßnahmen und Gesetzen und im Jahr 1953 sogar zur Verhaftung des Primas, des Kardinals Wyszynski, führte.

In all diesen furchtbaren Prüfungen blieb der Glaube des polnischen Volkes ungebrochen. Die Dreihundertjahrfeier der Weihe Polens an Maria sah am 26. August 1956 rund eine Million Menschen auf der Jasna Góra, dem „Hellen Berg" am Stadtrand von Czenstochau, dessen Kloster das berühmte Gnadenbild birgt. Einst hatten die schwedischen Soldaten in einer wahren „Sintflut" – wie Henryk Sienkiewicz den einen Band seiner Roman-Trilogie betitelt, die jenes Geschehen zum Inhalt hat – das ganze Land überflutet. Nur in dem festungsartigen Kloster auf der Jasna Góra leisteten die Paulinermönche und einige Edelleute erbitterten und erfolgreichen Widerstand, so daß die Feinde nach wochenlanger Belagerung vor dem anbrechenden Winter 1655 abziehen mußten. Man schrieb die wunderbare Errettung der Fürbitte Mariens zu. An ihr entzündete sich der nationale Widerstand, und der von der Flucht zurückgekehrte König Jan Kasimir erklärte am 26. August 1656 in der Kathedrale von Lemberg feierlich Maria zur Königin Polens.

Dieses Jubiläum nahm Kardinal Wyszynski zum Anlaß, um – noch aus der Internierung heraus – zur inneren Erneuerung Polens aufzurufen. „Polens ‚Heller Berg' ist unterminiert durch den Geist des sozialen Hasses, durch eine programmatische Apostasie, durch überkommene nationale Schwächen, die ihren Schatten auf ein leuchtendes getauftes Volk werfen."[1] Man müsse daher „unsere ganze Nation zur Beichte führen". In diesem Sinne verkündete der Primas eine Jahresnovene zur Vorbereitung auf die Jahrtausendfeier, die unmittelbar nach dem Jubiläum von Czenstochau begann. Jedes Jahr sollte unter einem anderen Leitgedanken stehen, ein neuer Schritt auf dem Weg der sittlichen und religiösen Erneuerung des Volkes sein.

Inzwischen brachte der kommunistische Kurswechsel im Herbst 1956, der die stalinistische Ära in Polen beendete und Gomulka an die Spitze der Partei führte, auch eine Abschwächung des Kirchenkampfes. Der Primas und die meisten Priester wurden freigelassen, manche kirchenfeindliche Maßnahmen und Gesetze kamen nicht zur Ausführung. Als dann Papst Johannes XXIII. das Konzil ein-

---

1 Stefan Kard. Wyszynski, Für Freiheit und Menschenwürde – Ansprachen zur Tausendjahrfeier des christlichen Polen (Limburg: Lahn-Verl. 1966) 22.

berief, gestattete die kommunistische Regierung den meisten Bischöfen des Landes die Reise nach Rom. Im Lauf der vier Sessionen des Vatikanischen Konzils konnten die polnischen Oberhirten unmittelbar und persönlich Kontakte mit dem übrigen Episkopat der Weltkirche aufnehmen. Aus den freundschaftlichen Begegnungen und fruchtbaren Gesprächen erwuchs dann die Idee, die ganze katholische Welt an der Feier des Millenniums teilnehmen zu lassen. Gegen Ende des Konzils richtete der polnische Episkopat an alle 56 Bischofskonferenzen die herzliche Einladung, am 3. Mai 1966 nach Czenstochau zu kommen. Auch der Papst selbst hatte im Sinn, dorthin zu reisen. Dies wäre nicht nur der erste Besuch eines Papstes im kommunistischen Machtbereich gewesen, sondern auch eine einzigartige, glanzvolle Auszeichnung für eine geschichtliche Gedenkfeier.

Das Geschehen des Jahres 966

Rechtfertigt das historische Ereignis des Jahres 966, daß man seiner noch nach tausend Jahren gedenkt? Daß man weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus zur Teilnahme aufruft? In der Tat, wenn wir heute auf jene Zeit zurückblicken, müssen wir in der Bekehrung Polens ein für die Kirche wie für das Abendland gleich bedeutsames Faktum sehen. Die zeitgenössischen Chroniken berichten, soweit sie überhaupt davon Kenntnis nehmen, nur mit dem lapidaren Satz: „966 Mesco dux baptizatur – 966 wird Herzog Mieszko getauft". Im Jahr zuvor hatte Herzog Mieszko die böhmische Prinzessin Dobrawa geheiratet. Ihre Familie war schon seit zwei Generationen christlich. Dobrawas Bruder, Boleslav II., der 967 in Böhmen zur Herrschaft kam, lebt in der Geschichte als „der Fromme" weiter. Ihre Schwester Mlada-Maria, im Kloster Obermünster zu Regensburg erzogen, wurde später Äbtissin des ersten Benediktinerinnenklosters in Böhmen; ein anderer Bruder, Strachquas-Christian, war ebenfalls in Regensburg, im Kloster St. Emmeram, Mönch geworden[2].

Bei der Heirat Mieszkos spielten sicher politische Gründe eine ausschlaggebende Rolle. Der Druck des deutschen Reiches, vorab der sächsischen Markgrafen, auf das polnische Herzogtum, das damals nur Großpolen und Kujawien mit den Hauptorten Posen und Gnesen umfaßte, wurde in jenen Jahren immer stärker; gerade war Mieszko 963 – das erste historische Datum der polnischen Geschichte! – von Graf Wichmann geschlagen worden. So suchte er Anlehnung an das südliche Nachbarland Böhmen, unter dessen Oberhoheit damals noch Kleinpolen mit Krakau und Schlesien standen. Unter dem Einfluß seiner Gattin Dobrawa und der Priester, die in ihrem Gefolge nach Polen gekommen waren, entschloß sich Herzog Mieszko schon bald, ebenfalls den christlichen Glauben anzunehmen. Wahrschein-

2 Hier und zum Folgenden vgl. Helmut Holzapfel, Tausend Jahre Kirche Polens (Würzburg: Echter-Verl. 1966. 100 S. u. 48 S. Bilder. Geb. 12,80).

lich hatte er schon bei seiner Heirat diesen Schritt ins Auge gefaßt. Da damals der Karsamstag als der liturgische Tag für die feierliche Taufspendung galt, nimmt man gewöhnlich an, daß auch Mieszko an diesem Tag, der im Jahr 966 auf den 14. April fiel, getauft wurde. Über den Spender der Taufe wie auch über den Taufpaten schweigen die Quellen. Vermutlich vollzog der Kaplan Dobrawas diesen Akt. Ob Tscheche oder Deutscher, jedenfalls hatte er theologische Ausbildung und Priesterweihe in Regensburg empfangen, dem damals noch ganz Böhmen kirchlich unterstand.

Anders als etwa im Frankenreich Chlodwigs, in Skandinavien oder Ungarn, steht am Anfang der christlichen Geschichte Polens kein heiliger Herrscher und kein berühmter Bischof, der als Apostel des Landes predigt und tauft. Herzog Mieszko hatte seine Krieger straff organisiert und zur Gefolgschaftstreue erzogen, so daß sie anscheinend ohne Widerstreben ihm zur Taufe folgten. Freilich verstrich wohl noch geraume Zeit, bis das Land wirklich christlich war. Es fehlte vorab an Glaubensboten, nachdem auch Böhmen sich erst im kirchlichen Aufbau befand und Bayern zu entfernt war. Doch hat das Christentum in Polen trotz aller Schwierigkeiten offenbar bald Wurzeln geschlagen; denn schon Mieszkos Sohn Boleslaw Chrobry war ein eifriger Förderer der Missionsarbeit in den Nachbargebieten. Mit seiner Unterstützung gingen Tschechen, Deutsche und Italiener – Adalbert, Bruno, die fünf Brüder – zu den heidnischen Nachbarstämmen, den Pruzzen und Petschenegen, den Wenden und Jadzwingen.

Während die anderen westslawischen Stämme, die Heveller, Liutizen oder Obotriten, noch ein, zwei Jahrhunderte und länger zäh am Heidentum festhielten und wiederholt in furchtbaren Aufständen das begonnene Missionswerk zerstörten, stand Polen auf vorgeschobenem Posten als Bollwerk der Christenheit. Es gehört zu den großen Entscheidungen in der Geschichte, daß Mieszko den christlichen Glauben im Schicksalsjahr 966 nicht in der griechischen, sondern in der lateinischen Form angenommen und sein Land damit in die Nationen des Abendlandes eingereiht hat. Die Alternative lag gar nicht so ferne. Gerade neuere Forschungen haben dargetan, daß sich ostkirchliche Spuren und Einflüsse bis in die Gegend von Krakau finden. Schon um 880 wurde der Fürst von Wislica an der oberen Weichsel vom Slawenapostel Methodius getauft.

Zwischen dem neubekehrten Polen und dem Hl. Stuhl in Rom bestanden von Anfang an sehr enge Beziehungen. Dobrawas Schwester Mlada-Maria weilte gerade in den entscheidenden Jahren 965–67 in der Ewigen Stadt und half vermutlich, die Taufe ihres Schwagers Mieszko vorzubereiten. Wiederholt gingen während seiner Regierung Boten zwischen seinem Hof und Rom hin und her. Die mit Zustimmung von Papst und Kaiser erfolgte Errichtung der Kirchenprovinz Gnesen im Jahr 1000 knüpfte dann die Bande zwischen Polen und Papst noch enger. Immer wieder besuchen etwa im 12. und 13. Jahrhundert päpstliche Legaten das Land und nehmen an den Provinzialsynoden teil. Immer stärker fühlte sich Polen

im Lauf seiner tausendjährigen Geschichte als Bollwerk des Abendlandes und als treuen Sohn der römischen Kirche. Stolz trägt es seine Ehrentitel als „antemurale christianitatis" und „Polonia semper fidelis".

Der Briefwechsel der Bischöfe

Die Geschichte hat in Polen Glaube und Volkstum so eng zusammengeschweißt wie bei wenig anderen Völkern. Sie gab der Nation in großen Zeiten Auftrieb und Sendung, in bitteren Tagen Trost und Hoffnung. Die Geschichte erwies sich als einigende Kraft für Kirche und Staat, aber auch als Brücke zu den anderen Völkern.

Aus diesem Geschichtsbewußtsein sind auch die Einladungsschreiben des polnischen Episkopats an die Bischofskonferenzen der Welt abgefaßt. Sie erinnern an das historische Ereignis der Taufe Mieszkos, das Anlaß zur Millenniumsfeier ist, und suchen dann, soweit möglich, die Beziehungen zwischen Polen und dem jeweiligen Land im Lauf der Jahrhunderte herauszustellen. So spricht das Schreiben an den deutschen Episkopat[3] von der denkwürdigen Begegnung zwischen Kaiser Otto III. und Herzog Boleslaw Chrobry, das die Grundlage für die kommenden fruchtbaren deutsch-polnischen Beziehungen gelegt habe. Polen sei als jüngeres Staatsgebilde dabei anfangs mehr der nehmende als der gebende Teil gewesen. Die Bischöfe erinnern dann an den Warenaustausch, an das Kommen der Mönche, an das Magdeburger Recht, das bei polnischen Stadtgründungen große Dienste geleistet habe, an die aus dem Westen kommenden Kulturbringer wie Veit Stoß und Heiligen wie Adalbert, Bruno von Querfurt und Hedwig von Schlesien, die „der beste Ausdruck eines christlichen Brückenbaues zwischen Polen und Deutschland" sei, sowie an die geistige Ausstrahlung der Universität Krakau.

Dann freilich können sie auch nicht die Schattenseiten in den deutsch-polnischen Beziehungen übergehen: die Grausamkeit der Kreuzritter, die von Preußen mitverantwortete Teilung Polens und schließlich die Greueltaten der Hitlerzeit.

Auch die am selben 18. November an die österreichische Bischofskonferenz ergangene Einladung beginnt mit den großenteils im gleichen Wortlaut gehaltenen historischen Darlegungen. Doch stellen die Bischöfe dankbar fest: „Mit den österreichischen Ländern war Polen immer oder fast immer durch freundliche nachbarliche Beziehungen verbunden, sowohl in der Politik als auch in der Kultur." Sie erinnern an den Einfluß des österreichischen Barock, vor allem auf Schlesien, aber auch bis zum Gebiet von Lemberg, und rühmen den Sieg des Polenkönigs Sobieski über die Türken bei Wien. Sie beklagen die Teilungen Polens, an denen leider auch Österreich teilgenommen habe, stellen indes fest: „Die Behandlung des besiegten

[3] Der Wortlaut der Briefe findet sich neuerdings in: Versöhnung oder Haß? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung von Otto B. Roegele (Osnabrück: Fromm 1966. 150 S. Kart. 4,80).

und gedemütigten polnischen Volkes war aber weit besser als in Preußen oder im russischen Zarenreich."

Das Einladungsschreiben an den französischen Episkopat wurde etwas später versandt. Es beginnt die historischen Ausführungen ebenfalls mit der Taufe Mieszkos und der Errichtung des Erzbistums Gnesen, wozu Papst Silvester II., ein Franzose, die Einwilligung gegeben habe. Die Bischöfe rühmen den Einfluß der Mönche von Cluny und Clairvaux, denen Polen das ausgeprägte Gefühl für soziale Gerechtigkeit schulde. Mit Stolz wird herausgestellt, daß die selige Jadwiga, die junge Gemahlin Jagiellos, eine Enkelin des heiligen Ludwig von Frankreich war. Der Weihe Polens durch Jan Kasimir wird das Gelübde Ludwigs XIII. an Maria zur Seite gestellt und darauf verwiesen, daß seine Gemahlin den hl. Vinzenz von Paul bat, die Lazaristen und Barmherzigen Schwestern nach Polen zu schicken. Auch sei der polnische Episkopat als erster 1764 für die Ausdehnung der Herz-Jesu-Verehrung auf die ganze Weltkirche eingetreten. Schließlich werden noch die polnischen Soldaten erwähnt, die an der Seite Napoleons fochten, und die polnischen Arbeiter, die im Lauf des 19. Jahrhunderts nach Frankreich kamen. Nach diesen historischen Erinnerungen folgt das eigentliche Anliegen des Schreibens: „Wir bitten euch demütig, uns einen Gebetstag zu schenken, der nach eurem Willen im Lauf des Jubiläumsjahres nach den Intentionen des katholischen Polen gewählt werden möge." Demütig sprechen sie von den Fehlern der Vergangenheit und den Unterlassungssünden; in den Schicksalsschlägen, die über Polen gekommen sind, sehen sie in erster Linie einen Aufruf zur Buße und Bekehrung. „In der gegenwärtigen Stunde gibt Gott uns die Ehre, das Geheimnis der Kirche der Armen zu leben. Auf das Wesentliche beschränkt, rechnen wir auf die Gnade, deren unergründliche Reichtümer wir mit Bewunderung erkennen. Der unerschütterliche Glaube unserer Bauern- und Arbeitermassen ist Richtschnur unserer Pastoral, die sich ganz in den Dienst des Volkes Gottes stellt." Für diese Gedanken von der Kirche der Armen durften die polnischen Bischöfe gerade bei ihren französischen Amtsbrüdern Verständnis und Zustimmung erwarten.

Gegenüber den deutschen Bischöfen drängte sie ein anderes Anliegen – die Versöhnung. Schon nach der Aufzählung der geschichtlichen Belastungen, von den Kreuzrittern bis zu Hitler, erklären sie: „Wir suchen zu vergessen." Sie wollen auch den Deutschen gerecht werden, weisen auf den innerdeutschen Widerstand, auf Männer wie Lichtenberg, Klausener und Metzger, auf die Märtyrer der „Weißen Rose", auf die mutigen Kirchenfürsten wie Faulhaber, v. Galen und v. Preysing hin: „Wir wissen sehr wohl, wie ganz große Teile der deutschen Bevölkerung jahrelang unter übermenschlichem nationalsozialistischen Gewissensdruck standen." Sie sprechen vom „Leid der Millionen von Flüchtlingen und vertriebenen Deutschen" und vermeiden sogar den Ausdruck „polnische Westgebiete", um niemand zu verletzen. Beschwörend rufen sie zum Schluß: „Keine Polemik, kein weiterer kalter Krieg, aber der Anfang eines Dialogs, wie er heute vom Konzil und

von Papst Paul VI. überall angestrebt wird! In diesem allerchristlichen und zugleich sehr menschlichen Geist strecken wir unsere Hände zu Ihnen hin in den Bänken des zu Ende gehenden Konzils, gewähren Vergebung und bitten um Vergebung. Und wenn Sie, deutsche Bischöfe und Konzilsväter, unsere ausgestreckten Hände brüderlich erfassen, dann erst können wir mit ruhigem Gewissen in Polen auf ganz christliche Art unser Millennium feiern."

Wenn man auch die Einladungen an die einzelnen Bischofskonferenzen nicht isoliert betrachten darf, so ist doch das Schreiben an den deutschen Episkopat das Kernstück der ganzen Aktion, ein ergreifendes Dokument der Versöhnungsbereitschaft. Es war nicht ein Werk des Augenblicks, sondern reifte in vielen persönlichen Gesprächen und Begegnungen beim Konzil heran. Der Text wurde von je einer Kommission erarbeitet und überprüft, der auf polnischer Seite vor allem Erzbischof Kominek, auf deutscher Seite die Bischöfe Hengsbach, Schröffer und Spülbeck angehörten.

Die deutsche Antwort erfolgte noch vor Konzilsende, am 5. Dezember 1965. Die Bischöfe danken für die Einladung nach Czenstochau, für die „Großherzigkeit, aus allen Jahrhunderten zunächst und vor allem Beispiele ... gemeinsamer Arbeit, aufrichtiger Achtung, fruchtbaren Austausches und gegenseitiger Förderung" zu erwähnen, für den Hinweis auf die deutschen Widerstandskämpfer und das Los auch der deutschen Flüchtlinge. „Mit brüderlicher Ehrfurcht ergreifen wir die dargebotenen Hände." Das Kernstück des Schreibens geht auf das Problem von Vertreibung und Heimatrecht ein und ringt dabei um eine „nach allen Seiten befriedigende und gerechte Lösung". Wie die Erfahrung des Konzils zeige, könne uns durch die Gnade Gottes ein Weg gezeigt und manchmal eine überraschende Lösung geschenkt werden.

Der Versöhnungsappell des polnischen Episkopats schlug in den beiden zunächst betroffenen Ländern wie eine Bombe ein, wenn dieses kriegerische Bild für eine Friedensaktion gebraucht werden darf. Die polnische Regierung und Presse hüllte sich tagelang in Schweigen. Wahrscheinlich wollte man erst Weisungen aus Moskau erwarten. Schließlich kam die offizielle Sprachregelung: man warf den Bischöfen Einmischung in die Politik und Verletzung der nationalen Gefühle vor. Man predigte Unversöhnlichkeit und Haß, wo die Bischöfe von Vergebung und Liebe sprachen. Je länger, desto lauter wurden die Anklagen, die man gegen die Bischöfe erhob. Man warf ihnen vor, daß sie ohne vorherige Absprache mit der Regierung ausländische Gäste zum Millennium eingeladen hätten. Daher verweigerte man nicht nur den deutschen, sondern allen ausländischen Bischöfen und anderen Persönlichkeiten die Teilnahme an den Hauptfeierlichkeiten des Millenniums im April und Mai.

Das polnische Volk war zunächst auch von dem Versöhnungsappell seiner Bischöfe teilweise betroffen. Zu viel hatte es unter der deutschen Besatzung erlitten, zu frisch waren noch die furchtbaren Erlebnisse, auch wenn sie schon 20 und

25 Jahre zurücklagen, zu wenig war man vielfach auf eine Aussöhnung vorbereitet. Aber als man erlebte, wie wütend der Episkopat wegen seiner Versöhnungsbereitschaft angegriffen wurde, überwanden die Zweifler ihre Bedenken und sagten sich, der Primas müsse offenbar mit seiner versöhnlichen Haltung gegenüber Deutschland doch recht haben. So stellte sich das Volk mit Entschlossenheit hinter seine Bischöfe.

In Deutschland kostete die Zustimmung zum Versöhnungsappell den Bischöfen und Gläubigen keine solchen Opfer. Weithin hielt man die Zeit zu einem solchen Schritt für reif, zumal kurz zuvor der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland auch dieses Problem in einer umfangreichen Denkschrift über die „Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" aufgegriffen hatte. Allerdings fanden sich gerade im katholischen Lager schon bald auch Kritiker. Nachdem man am grundsätzlichen Bekenntnis zu Vergebung und Versöhnung nichts auszusetzen wagte, wandte man sich dem „Geschichtsbild" der polnischen Bischöfe zu. Man mahnte: „Unsere Bischöfe werden sich ihre Antwort gut überlegen müssen, denn die von beiden Seiten gewünschte Versöhnung kann nicht darin bestehen, die Geschichtsauslegung der polnischen Bischöfe ohne eigene Stellungnahme hinzunehmen." Und „Christ und Welt" sekundierte: „Die deutschen Bischöfe haben es bewußt vermieden, auf diesen widerspruchsvollen historischen Exkurs des polnischen Episkopats im einzelnen zu antworten."[4] Dabei sollten in den historischen Ausführungen der Einladungsschreiben doch nur die engen und freundschaftlichen Beziehungen Polens zu den anderen Ländern unterstrichen werden. Wenn etwa die polnischen Bischöfe ihre deutschen Kollegen auf die – nominell erst 1821 gelöste – Verbindung Breslaus zum polnischen Primatialsitz Gnesen hinweisen, so wollten sie damit keine historische Streitfrage angehen oder eine ausgefeilte kirchenrechtliche Darstellung geben, sondern lediglich ein Zeugnis mehr für die jahrhundertelange Verbundenheit Polens und Deutschlands anführen.

Die polnischen und deutschen Bischöfe wollten mit ihrem Briefwechsel bewußt im vorpolitischen Raum bleiben. Leider hat man auch bei uns die Dokumente christlicher Versöhnung politisch auszudeuten und auszuschlachten versucht. Man hob geflissentlich hervor, daß die polnischen Bischöfe die DDR nicht erwähnten, sondern offenbar Deutschland als Einheit ansähen, da sie dasselbe Schreiben in drei Ausfertigungen an die Bischofskonferenzen von Westdeutschland, Bayern und Berlin sandten, daß sie erstmals, wenn auch vorsichtig, von der durch die Sowjets erzwungenen Aussiedlung in den ostpolnischen Gebieten gesprochen hätten, daß sie nicht den Ausdruck „polnische", sondern „Potsdamer" Westgebiete gebraucht hätten. Umgekehrt suchte man zu ergründen, was die deutschen Bischöfe mit ihrer Bemerkung vom „Recht auf Heimat" aussagen wollten und wie sie zu den polni-

[4] Heinrich Stubbe, Der Weg nach Tschenstochau, in: Christ und Welt, Nr. 50 vom 10. 12. 1965.

schen Ansprüchen auf die Oder-Neiße-Grenze stünden. „Durch solche Fragen, Interpretationen und Diskussionen", hob Kardinal Döpfner mit Recht hervor, „droht dem Friedenswerk dieses Briefwechsels eine ernste Gefahr. Beide Briefe hielten sich bewußt im vorpolitischen Raum und müssen dort bleiben." [5]

Das eben sind die „Bärendienste", von denen Erzbischof Kominek in einem Interview sprach, die ein Teil der deutschen Presse der Kirche Polens leistete. Erst als „man uns alles Mögliche an politischen Absichten unterstellte, antinationale, antikommunistische, antirussische", wurde die kommunistische Partei und Regierung auf den Plan gerufen.

Die Jahrtausendfeiern

Gewiß war es dem kommunistischen und kirchenfeindlichen Lager ohnedies unbequem, als man die großangelegten und intensiven Vorbereitungen des katholischen Polen auf die Jahrtausendfeier seiner Christwerdung beobachtete. Da bot die Botschaft an die deutschen Bischöfe den willkommenen Vorwand, die großartigen Pläne zunichte zu machen und den Kirchenkampf wieder anzuheizen. Die gereizte Stimmung auf Regierungsseite äußerte sich in kleinlichen Schikanen: da und dort wurden Prozessionen verboten, Autos durchsucht, die Fahrt des Gnadenbildes durch das Land behindert. Allen Bischöfen und anderen Gästen, die aus dem Ausland – auch aus solchen Staaten, die mit der Volksrepublik Polen in guten Beziehungen stehen – zum Millennium kommen wollten, wurde das Visum verweigert. Sogar dem Papst wurde mitgeteilt, daß sein Besuch im gegenwärtigen Zeitpunkt unerwünscht sei.

So mußte das Millennium gleichsam unter Ausschluß der Weltöffentlichkeit gefeiert werden. Nur wenige ausländische Korrespondenten konnten an den Hauptveranstaltungen teilnehmen. Um so stärker lenkte das Jubiläum das Interesse der ganzen Welt auf sich. Um so zahlreicher und treuer scharten sich die Massen des gläubigen Volkes um seine Oberhirten, wo immer man sie zur Mitfeier des Millenniums rief. Man hatte bewußt das Jubiläum nicht auf einen Ort und einen Tag konzentriert, sondern über ein halbes Jahr verteilt und an allen Bischofssitzen und bedeutenden Städten des Landes durchgeführt. Ganz Polen sollte Zeuge der Jahrtausendfeier werden. Eine Kopie des Gnadenbildes von Czenstochau wanderte von Ort zu Ort, durch die geschmückten Straßen und das dichte Spalier jubelnder und betender Menschen. Auch der Großteil des polnischen Episkopats fand sich immer wieder an den Stätten ein, wo gerade die Feierlichkeiten stattfanden.

Das Millennium wurde am Donnerstag der Osterwoche, am 14. April, dem vermuteten Tauftag Herzog Mieszkos, festlich in der Kathedrale von Gnesen eröff-

5 Predigt von Julius Kard. Döpfner anläßlich der Jahrtausendfeier der Christianisierung Polens in der Münchener Frauenkirche am 3. 5. 1966 (nach KNA, Bayerischer Dienst).

net. Gnesen ist ja der Sitz des Primas, das Symbol der kirchlichen Einheit Polens. Anschließend versammelten sich die Bischöfe zu ihrer Konferenz und fuhren am Samstag in langer Autokolonne mit dem Bild der „Schwarzen Madonna" nach Posen, wo schon Hunderttausende von Gläubigen sie erwarteten. Die ganze Dominsel bis über die Brücken war schwarz von Menschen, als Erzbischof Baraniak, der Oberhirte dieser ältesten polnischen Bischofsstadt, und Kardinal Wyszynski predigten.

Ihren Höhepunkt erreichten die Millenniumsfeiern am 3. Mai in Czenstochau. Allerdings waren diesmal „nur" 300 000 Menschen auf den „Hellen Berg" gekommen, weil es Werktag war. Bis in die letzten Wochen noch hatte Papst Paul VI. gehofft, an diesem Tag nach Czenstochau kommen zu können. Nun wurde sein Bild in der Prozession mitgetragen und auf den für ihn vorbereiteten leeren Stuhl gestellt. Kardinal Wyszynski erneuerte feierlich die Weihe Polens an Maria. Als er am Abend einen Teil der Botschaft des polnischen Episkopats an die deutschen Bischöfe verlas und die Vaterunserbitte um Vergebung rezitierte, antwortete ihm die riesige Menschenmenge spontan: „Przebaczamy – wir verzeihen". Dieses Wort wurde gleichsam zum Kampfruf des Millenniums und vom Volk auch bei späteren Gelegenheiten immer wieder aufgenommen. Schon vorher hatte Erzbischof Kominek in seiner Predigt erklärt: „Niemand hat das Recht, unseren universalen Glauben in ein enges nationales Getto zu sperren." Wenn bislang noch manche in Polen und auch in Deutschland gezweifelt hatten, ob auch das Volk dem Versöhnungsappell seiner Bischöfe zustimme, so wurden sie nun eines besseren belehrt. Dieses eine Wort „Przebaczamy" ist vielleicht der Höhepunkt des ganzen Millenniums, die edle Antwort auf all das Leid, das das polnische Volk in dem Jahrtausend seiner Geschichte von seinen Nachbarn erfahren hat, zuletzt und zuschwerst im deutschen Namen von den Schergen Hitlers.

Wenige Tage später fanden sich Bischöfe und Gläubige in Krakau zusammen, um am Fest des hl. Martyrerbischofs Stanislaus, am 8. Mai, der Taufe Polens zu gedenken. Den gewaltigsten Zustrom erlebte aber am Sonntag vor Pfingsten das oberschlesische Piekary. Kommen schon zu den jährlichen Männerwallfahrten am letzten Maisonntag hunderttausend und mehr Pilger, so waren es diesmal schätzungsweise 400 000 Menschen, zum größten Teil Männer und Jungmänner. Vor dieser einmaligen Menschenmenge, die aus dem ganzen oberschlesischen Industrierevier herbeigeströmt war, erklärte Kardinal Wyszynski: „Wir verteidigen unsere Rechte und wir weichen keinen Schritt zurück. Wir fordern, daß unsere religiösen Rechte und die Freiheit, uns in Polen zu bewegen und zu Gott zu beten, geachtet werden. Wir verteidigen die Freiheit und die Würde des Menschen . . . Nach zehn Jahrhunderten haben wir ein Recht darauf, ein christliches Volk zu sein, und dieses Recht geben wir nicht auf."

Pfingsten sah dann die Millenniumfeier in Danzig, der Dreifaltigkeitssonntag in Lublin. Vom 24.–26. Juni war die polnische Hauptstadt Zeuge der großen Fest-

lichkeiten – und auch der Zwischenfälle, die durch die Miliz veranlaßt waren. Der halbe Episkopat und eine nach Tausenden zählende Menge drängte sich in der viel zu kleinen Warschauer Kathedrale, die dem hl. Johannes dem Täufer geweiht ist. Es würde hier zu weit führen, die Feierlichkeiten in den anderen Städten zu erwähnen, von Allenstein und Frauenburg bis nach Kielce und Sandomir. Zudem steht noch der festliche Ausklang des Millenniums bevor.

Der polnische Staat wollte der Kirche nicht den ganzen Glanz des Millenniums überlassen und veranstaltete daher selbst eigene Feiern, Ausstellungen und andere Kundgebungen. So erlebt, wer in diesem Jahr nach Polen kommt, ein festliches Land: Fahnen Polens und der Partei an Straßenkreuzungen, Transparente und Tafeln an öffentlichen Gebäuden, Hinweise in geschmückten Schaufenstern – und religiöse Embleme, Fahnen, Bilder und Blumen in den Gotteshäusern, vorab in den Taufkapellen. Die Regierung hat ein großzügiges, modernes Schulbauprogramm entwickelt: Tausend Schulen zur Tausendjahrfeier. Aber in den Kirchen weisen Transparente und Aufschriften darauf hin: „Tausend Jahre Christus – tausend Jahre Kultur – tausend Jahre Bildung – tausend Jahre Marienverehrung". Alle Bemühungen, der Kirche die große Schau zu stehlen, schlugen fehl. Auch Parallelveranstaltungen der Partei, des Militärs oder der Sportverbände konnten die kirchlichen Feiern nicht beeinträchtigen. Eindeutig wurde sichtbar, hinter wem die Massen stehen. Auch im kommunistischen Lager sind heute die Meinungen geteilt, ob es klug war, die Grenzen zu sperren und selbst den Papst abzuweisen. Hätte der Besuch des Papstes und der ausländischen Bischofsdelegationen nicht auch – wie man sich schon in antikommunistischen Kreisen des Westens besorgt fragte – eine Aufwertung und Anerkennung des Regimes bedeutet? Hätte damit die kommunistische Regierung nicht vor aller Welt den besten Beweis erbracht, daß in Polen religiöse Freiheit und Toleranz herrsche? So aber hat man sich die Sympathien bei der breiten Masse des gläubigen Volkes verscherzt und den religiösen „Fanatismus", wie man sagt, erst recht entfacht.

Viele Polen verließen im Lauf des letzten Jahrhunderts ihre Heimat. Die Teilung und Unterdrückung ihres Landes, die wirtschaftliche Not vor dem ersten Weltkrieg, Krieg und Gewalt durch Hitlerdeutschland und die Sowjetunion trieben sie in die Fremde, nach Deutschland und Frankreich, nach England und Skandinavien, nach USA und Kanada. Wenig Völker weisen eine so starke Emigration auf. Doch blieben die Polen im Ausland zumeist durch Generationen hindurch ihrer alten Heimat, ihrem Brauchtum und ihrem Glauben verbunden. So war es für sie selbstverständlich, auch Anteil am polnischen Millennium zu nehmen. Ihnen war es meist ebenfalls verwehrt, in der alten Heimat mitzufeiern. So fanden sich viele Delegationen von Auslandspolen in der zweiten Maiwoche in Rom ein, wo unter den Auspizien des Vatikans eine Reihe von Gottesdiensten, Festakademien und anderen Veranstaltungen stattfand. Am 3. Mai hatte bereits Paul VI., der verhinderte Pilger, am Altar der Madonna von Czenstochau in den Grotten von St. Peter

eine Messe gefeiert und in einer Botschaft an das polnische Volk sein erzwungenes Fernbleiben lebhaft bedauert.

Nachdem die ausländischen Bischöfe nicht der Einladung zum Millennium folgen konnten, hielten sie vielfach mit ihren Diözesanen und den in ihrem Bistum wohnenden Polen festliche Gedenkgottesdienste, so etwa in München und Berlin, in Frankfurt und Speyer, in Münster und Hamburg. Am eindrucksvollsten war vielleicht die Polenwallfahrt nach Neviges, dem „Westfalska Czenstochowa", wo am 19. Juni vor rund zehntausend polnischstämmigen Pilgern Nuntius Bafile ein Pontifikalamt feierte, Ruhrbischof Hengsbach eine mutige Predigt hielt und Weihbischof Cleven von Köln eine Gedenktafel enthüllte. Leider konnte bei all diesen Millenniumsfeiern, auch in Frankreich und Amerika, kein Mitglied des polnischen Episkopats teilnehmen.

Das „polnische Wunder"

Wer im Jahr des Millenniums durch Polen reisen konnte, muß gestehen, daß diese tausend Jahre Christentum nicht nur die Kultur, sondern die Seele Polens geprägt haben, daß sie nicht nur Geschichte, sondern lebendige Gegenwart sind. All die vielen Eindrücke und Begegnungen, die man in einem fremden Land hat, kulminieren in dem einen Punkt, der polnischen Frömmigkeit. Von den kirchlichen Massenveranstaltungen, die man im Jahr des Millenniums erleben konnte, wurde schon gesprochen. Aber auch der Eindruck des Vorjahres wurde wieder bestätigt: zu welcher Tageszeit man auch eine Kirche betreten mag, man trifft immer betende Menschen an. Es gibt keine soziologischen Untersuchungen über das religiöse Leben, aber man stößt immer wieder auf die übereinstimmende Angabe, daß 80 bis 90 Prozent den Glauben praktizieren. Die Abendmessen, die täglich und in fast allen Pfarrkirchen gefeiert werden, sind überfüllt. Der Religionsunterricht, der auf freiwilliger Basis in Kirchen oder kircheneigenen Räumen gehalten werden muß, ist gut besucht. Auch die Gymnasiasten kommen, wie ein Religionslehrer sagte, fast hundertprozentig und selbst in der Großstadt Krakau zu 75 Prozent zum Unterricht. Der Hunger nach religiöser Kost ist groß. Aber die paar katholischen Zeitschriften haben beschränkten Umfang und Auflage. Auch die neue „Millenniumbibel", eine große Leistung der kleinen Druckerei der Pallottiner in Posen, kann die Nachfrage nicht befriedigen.

Aus den gesunden, gläubigen und kinderreichen Familien kommt auch ein erstaunlich starker Nachwuchs an Priester- und Ordensberufen. Ein Regens berichtet, daß er im Vorjahr 71 und in diesem Jahr gar 83 Anmeldungen habe, aber aus Platzmangel nur 58 neue Theologen aufnehmen könne. Die Berufe sind echt und erprobt; von 53 Alumnen, die für 2 Jahre zum Militärdienst eingezogen wurden (an sich sind die Studenten befreit), kamen 52 wieder ins Priesterseminar zurück.

So können bald die furchtbaren Lücken, die der NS-Terror in den Klerus gerissen hat, wieder ausgefüllt werden, und auch in den Westgebieten, wo die Bevölkerung erst wieder verwurzelt werden muß, macht sich in den Zugängen zu den Seminarien eine steigende Tendenz bemerkbar. Mit ungeheuren Opfern unterhält das Volk die katholische Universität Lublin mit allen Gebäuden, Lehrstühlen, Instituten und der Bibliothek, die über eine halbe Million Bände umfaßt.

In der Tat, wie man vom deutschen Wirtschaftswunder spricht, so gibt es auch ein polnisches Wunder, das Glaubenswunder. Ohne konfessionelle Schule, ohne katholische Verbände, ohne kirchliche Presse – wenn man von den in völlig unzureichender Auflage erscheinenden Blättern „Tygodnik Powszechny" in Krakau und „Przewodnik Katolicki" in Posen absieht –, ohne Einfluß auf Funk und Fernsehen, ohne christliche Partei und ohne römisches Konkordat – und doch! Die Kirche Polens lebt, stärker und zuversichtlicher als oft bei uns.

Dabei könnte sich die Kirche ein gutes und ruhiges Leben erkaufen, wenn sie sich den Wünschen der kommunistischen Regierung beugen würde. Die Pax-Organisation regimetreuer Priester und Laien hat nach diesem Rezept gehandelt. Sie kann Bücher, Illustrierte und sogar eine katholische Tageszeitung herausgeben. Doch der Episkopat lehnt sie ab und das Volk ignoriert sie. Was man ihnen vorwirft, sind nicht falsche Glaubenslehren, sondern ihre politischen Tendenzen, die zur Aufweichung und Spaltung der Kirche führen. Darum haben auch Episkopat und Volk so scharf reagiert, als man kürzlich den „konzilianten" Kominek gegen den „sturen" Wyszynski auszuspielen suchte und sogar eine Abordnung katholischer Politiker nach Rom sandte, um den Primas an die Kurie abzuschieben. Gerade Erzbischof Kominek wurde nicht müde, in seinen Predigten – etwa beim Millennium in Warschau oder eine Woche später bei der Krönung des Marienbildes von Wartha vor über 50 000 Menschen – die Einheit des Episkopats zu beschwören. Denn nur der eiserne Zusammenhalt von Episkopat, Klerus und Volk kann einen Einbruch in die geschlossene Front der Katholiken und eine Aushöhlung und Aufspaltung der polnischen Kirche verhindern.

Blick in die Zukunft

Jede echte Jubiläumsfeier weiß sich nicht der Vergangenheit verhaftet, sondern der Zukunft verpflichtet. So gewinnt auch das polnische Millennium erst seinen Sinn im Blick auf das zweite Jahrtausend, das nun anbricht. Es ist vielleicht von providentieller Bedeutung, daß am Ausgang des ersten Jahrtausends das Zweite Vatikanische Konzil stand, das so zukunftsträchtig war und eine innere Erneuerung der ganzen Kirche herbeiführen wollte. Die Kirche Polens wird gewiß ihre guten Traditionen nicht verraten und keinen Bruch mit der Vergangenheit heraufbeschwören, sondern sich organisch weiterentwickeln. Sie fühlt sich auch weiterhin

der innigen Marienverehrung der Ahnen verbunden; sie pflegt die Wallfahrten und „Ablaßtage", sie freut sich der Prozessionen und der Volksbräuche. Aber sie öffnet sich auch den neuen Gedanken, die das Konzil gebracht hat. Sie bemüht sich, die neuen liturgischen Richtlinien durchzuführen und das Milieu- und Traditionschristentum in persönliche Frömmigkeit umzuwandeln. Sie weiß sich in eine pluralistische Gesellschaftsform, unter eine atheistische Regierung gestellt. Sie will nicht herrschen, sondern dienen. Gerade Erzbischof Kominek war führend tätig bei den Beratungen des Konzils über das Schema 13, das das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt behandelt.

In der Jubiläumsnummer des „Tygodnik Powszechny" hat Chefredakteur Jerzy Turowicz in einem längeren Leitartikel[6] auf die Forderungen des Konzilsgeistes an den polnischen Katholizismus hingewiesen. Er plädiert für eine Toleranz, die jeden engen Nationalismus abstreift und auch auf die Formel „Pole = Katholik" verzichtet. Er hält die Trennung der Kirche vom Staat, wie sie in Frankreich oder den USA verwirklicht ist, für die Lösung der Zukunft und schließt seine Ausführungen: „In dieser zukünftigen Welt, die eifersüchtig über ihre rechtlich begründete Autonomie wacht, in einer pluralistischen Welt, wird die Kirche keine Privilegien vom Staat fordern, sie wird nicht den Anspruch erheben, die Nation geistig zu beherrschen. Sie wird dagegen von innen her und von unten herauf allein durch ihre Anwesenheit die Strukturen der Zivilisation befruchten und umgestalten. Unter Verzicht auf ihre Randfunktionen wird die Kirche ihre eigentliche Mission viel wirksamer erfüllen. Das Erbe des vergangenen Jahrtausends achtend, wird sie für die Weitergabe ihrer wesentlichen Werte neue Formen finden, vielleicht nicht so effektvolle, dafür um so wirksamere."

Neben der Komponente Zeit, die in die Zukunft zielt, muß aber im Sinn des Millenniums auch die Komponente Raum gesehen werden, die sich auf die Nachbarländer erstreckt. Gerade die Jahrtausendfeier sollte, wie die Einladungsschreiben des polnischen Episkopats zeigen, die alten fruchtbaren Beziehungen neu beleben, nicht zuletzt zum mächtigsten Nachbarn im Westen, zu Deutschland. Schon die Kritik am angeblich schiefen „Geschichtsbild" der polnischen Bischöfe zeigt, wie viel vom kleindeutschen und selbst nazistischen Geschichtsgeist noch in manchen Köpfen spukt. Wie schon früher Bischof Schröffer von Eichstätt eine „Überprüfung unserer Geschichtsauffassung und unserer Geschichtsbücher" anregte, so richtete Bischof Dr. Hengsbach von Essen bei der Polenwallfahrt in Neviges die eindringliche Bitte an unsere deutschen Landsleute: „Bemüht euch um eine Korrektur des einseitigen Geschichtsbildes, das uns unsere Geschichtsbücher vielfach vermittelt haben!" Und an die polnischen Pilger gewandt: „Helfen Sie mit, daß die junge Generation etwas erfährt von Herzog Mieszko und Prinzessin Dobrawa, von König Boleslaw Chrobry und der Bedeutung des Erzbistums Gnesen für die

[6] Jerzy Turowicz, 1000, in: Tygodnik Powszechny, Nr. 15/16 vom 10./17. 4. 1966.

Unabhängigkeit Polens", weiterhin von den großen Heiligen Polens und den Blutzeugen der jüngsten Vergangenheit. Eine Revision unseres Geschichtsbildes müßte aufräumen mit der Abwertung des „jugendlichen Träumers" und „törichten Phantasten" Otto III., wie sie sogar auf dem Bamberger Katholikentag anklang – nur weil er Polen die kirchliche Selbständigkeit gewährte –, mit dem Zerrbild der bedeutendsten polnischen Herrscher, eines Boleslaw Chrobry und Wladyslaw Jagiello, mit der Idealisierung der Militärdiktatur des Deutschen Ordens, den „die kleindeutsche Geschichtsschreibung zum Ahnherrn des Kaiserreiches gemacht" hat[7], mit der oftmals uneinsichtigen Haltung gegenüber den Teilungen Polens und dem preußischen Kulturkampf, um nur einiges zu nennen. Überhaupt ist es beschämend, wie wenig selbst deutsche Akademiker von polnischer Geschichte und Literatur, Kunst und Kirche wissen. Wer aber den anderen schätzen und liebgewinnen will, muß ihn zuerst richtig und gründlich kennenlernen. Das wäre nicht die geringste Frucht des Millenniums, wenn die große Beachtung, die Polen allüberall in diesem Jahr gefunden hat, zu einer intensiveren Beschäftigung und Hochachtung seiner Geschichte und Kultur, seiner Glaubenstreue und Spiritualität führen würde.

Das Millennium hat zunächst Polen selbst wieder Mut und Kraft geschenkt, wie in vergangenen Jahrhunderten auch den heutigen Stürmen standzuhalten. Es hat herrliche Blüten der Glaubenstreue und Frömmigkeit getragen, die von aller Welt bewundert werden. Aber das Millennium will und soll über die Grenzen hinausgreifen. Es muß der große Anstoß sein, um das, was sich in tausend Jahren an Mißverständnis und Feindschaft zwischen Deutschen und Polen aufgehäuft hat, zu beseitigen und das, was in schicksalhafter Verbundenheit und gegenseitiger Befruchtung gewachsen ist, weiter zu pflegen. Der Dialog zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen, der beim Konzil so verheißungsvoll begonnen hat, konnte beim Millennium keine Fortsetzung finden. Es werden sich trotzdem weitere Gelegenheiten des Gesprächs bieten. Vielleicht wird eines nicht so fernen Tages auch die polnische Regierung erkennen, daß solche Kontakte von Katholiken über die Grenzen hinweg für den Weltfrieden nützlich sind und auch eine Vertrauensbasis für wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit schaffen. An uns aber ist es, sich ehrlich mit unseren polnischen Glaubensbrüdern zu freuen über die Gnade des gemeinsamen Glaubens, die ihnen vor nunmehr tausend Jahren und uns vor noch längerer Zeit zuteil wurde, die aber in jeder Generation neu erbetet und erkämpft werden muß.

---

7 Gotthold Rhode, Kleine Geschichte Polens (Darmstadt 1965) 129.

Gesetz und Gnade

August Brunner SJ

Die Haltung des Apostels Paulus dem Gesetz gegenüber, wie sie sich vor allem in den Briefen an die Galater und an die Römer darstellt, ist nicht leicht zu verstehen. Sie scheint eher widersprüchlich zu sein. Es ist, wie wenn die Hochschätzung des Gesetzes, in der Saulus wie jeder Jude seiner Zeit aufgewachsen war, der Stolz darauf, daß seinem Volk die Offenbarung Gottes anvertraut worden war (R 3, 2), ihm die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und die Gesetzgebung und der (wahre) Gottesdienst und die Verheißungen gegeben waren (R 9, 4 f.), in Widerstreit läge mit der Erkenntnis, daß das Gesetz ohnmächtig ist, das zu wirken, was die Juden von ihm erwarteten, und daß dieser Widerstreit im Gefühl nicht zur Lösung gekommen ist. So wird erklärt, daß das Gesetz heilig ist, und das Gebot heilig und gerecht und gut (R 7, 12); es ist geistlicher Art (R 7, 14). Es ist, wenn auch vermittelt, göttlichen Ursprungs (G 3, 19). Und doch kann es keine Gerechtigkeit bei Gott schaffen (G 3, 11); es kann nicht lebendig machen (G 3, 21). Ja, es wirkt den Zorn Gottes (R 4, 15), weil es die Begierde anstachelt, ohne die Kraft zu geben, ihr zu widerstehen (R 7, 7 ff.). So wird es zum Werkzeug der Sünde, die es benützt, um den Tod zu wirken (R 7, 11 ff.). Damit erweist es seine Ohnmacht und seine Schwäche (R 8, 3). Wie sind die letzten Aussprüche, die einem jeden Juden wie Verrat am Heiligsten erscheinen mußten und die er als eine völlige Verkennung seiner Beziehung zu Gott nur verwerfen konnte, mit den ersten zu vereinigen?

Zu verstehen ist der scheinbare Widerspruch nur, wenn man erkennt, daß hier der neue Standpunkt, den Paulus durch seine Bekehrung erlangt hat, in Streit gerät mit seiner vom früheren Standpunkt aus richtigen Einschätzung des Gesetzes. Das Gesetz hat vollbracht, was es vollbringen sollte und was seinem Wesen entspricht. Aber darüber gibt es nun etwas Höheres, Wesentlicheres, das bis jetzt verborgen gewesen war, jetzt aber durch Christus, sein Leben und seine Lehre offenbar geworden ist, so daß der Mensch sich nun nicht mehr mit der Gerechtigkeit begnügen kann und darf, die er bisher als die höchste angesehen hatte und zu der das Gesetz in der Tat hinzuführen fähig war.

Das Neue, was Christus gebracht hat, ist ein bisher ungekanntes Verhältnis zu Gott, das jede Fremdheit aufhebt, so daß der Mensch in Christus zu Gott so steht wie der Sohn und Erbe zu seinem Vater (R 8, 14–18). Eine neue Erstreckung des menschlichen Seins ist durch Offenbarung und Gnade geweckt worden, ein neues

Leben, im Vergleich mit dem das Leben unter dem Gesetz wie Tod erscheinen mußte, und die Gerechtigkeit, die es zu geben vermochte, als etwas bloß Äußerliches, die das Eigentliche des Menschen nicht berührt.

In der Tat läßt das Gesetz als solches zwischen Gott und dem Menschen nicht die Vertrautheit aufkommen, die Christus als das eigentliche und richtige Verhältnis des Menschen zu Gott, als die wahre Gerechtigkeit, geoffenbart hat; es läßt zwischen ihm und Gott eine gewisse Fremdheit bestehen, wenn sie auch wesentlich geringer ist als die zwischen dem heidnischen Menschen und seinen Göttern. Das Christentum hat diese Fremdheit aufgehoben, und darum mußte Paulus das Gesetz als ungenügend empfinden, sowohl für die Vermittlung der neuen Vertrautheit wie als ihren Ausdruck.

Das Wesen des Gesetzes

Es liegt im Wesen des Gesetzes, daß es eine Vorschrift für das Handeln einer Mehrzahl von Menschen ist, die vor dem Gesetz als eine Gruppe dastehen, die in Hinsicht auf das Befohlene völlig gleich sind. Es wendet sich nicht unmittelbar an den einzelnen als solchen in seiner Besonderheit, sondern an ihn als Mitglied der Gruppe und durch seine Zugehörigkeit zu ihr hindurch. Ihn als diesen einzelnen und einmaligen meint es nicht und spricht es nicht an.

Der Sinn der verschiedenen Gebote liegt denn auch darin, daß die Ordnung und das Zusammenleben der Menschen in der gleichen Gruppe gewährleistet wird, und zwar zum Besten der Gruppe und ihrer Mitglieder. Dafür genügt das äußere Werk. An sich ist es für das Gesetz gleichgültig, aus welcher Gesinnung das Geforderte getan wird, ob aus Einsicht in die Güte des Befohlenen oder aus Angst vor den nachteiligen Folgen des Ungehorsams. Eine Gesinnung befiehlt das Gesetz unmittelbar und aus seinem Wesen nicht, da mit dem Vollzug des Werkes der gesetzte Zweck erreicht wird. Grundlegende Haltung ist hier darum der blinde Gehorsam, der das Befohlene tut, eben weil es befohlen ist; wird darüber hinausgegangen, so geht man über die Forderung des Gesetzes hinaus. Daß dies in Israel im einzelnen öfter der Fall war, dafür zeugen viele Stellen, vor allem bei den Propheten und in den Psalmen; aber diese Fälle ändern das Wesen des Gesetzes nicht.

Gesetzgeber und Untergebener treten somit durch das Gesetz nicht in einmalige, persönliche Beziehungen, sondern nur in allgemeine und unpersönliche. Als diese einmaligen Menschen bleiben sie einander fremd. Und ebenso bleibt das Gesetz dem Untergebenen fremd. Es ist ihm von einem andern auferlegt und kümmert sich nicht um den eigenen Willen des Gehorchenden; es fordert nur eins, Gehorsam in der Ausführung des äußeren Werkes. Dessen eigener Wille mag außerhalb des Vollzugs bleiben, ja, ihm widerstreben; das ist ohne Bedeutung, solange das Werk

getan wird. Eine Hilfe für die Unterwerfung bietet weder das Gesetz noch der Gesetzgeber; sie überlassen den einzelnen seinen eigenen Kräften und fragen nur nach dem Ergebnis. Dieses kann jedoch als äußeres Werk nie den ganzen Menschen umfassen; das Gesetz befiehlt für einzelne Fälle; alles andere ist ihm gleichgültig. Es bezieht sich nicht auf die Einmaligkeit und Einzelhaftigkeit des Menschen und seiner jeweiligen Lage und damit auf seine Personhaftigkeit, die es immer nur mittelbar betrifft und anspricht. Gesetz und Wille des einzelnen können nicht in allem und einfachhin zusammenfallen.

Wie zwischen Gesetzgeber und Untertan das Gesetz aus sich keine Gemeinschaft schafft, so auch nicht zwischen den Menschen der Gruppe, auf die es sich bezieht. Sie gehorchen dem Gesetz zwar gleichzeitig, aber nicht gemeinsam. Weil zur Ausführung des Gesetzes keine bestimmte innere Gesinnung erfordert ist, kann diese die einzelnen auch nicht innerlich, als Menschen, zusammenbinden. Die Einheit der Gruppe ist für den Erlaß des Gesetzes schon vorausgesetzt; sie liegt in der Blutsverwandtschaft oder in der politischen Einheit oder in gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen. Es sind also äußere Bindungen, die nicht unmittelbar die Person betreffen und anrufen. Deswegen ist wohl gegenseitige Hilfe innerhalb der Gruppe selbstverständlich, da es um die gleichen Interessen geht; es besteht ein starker Zusammenhalt der Sippe und des Volkes. Aber darüber hinaus herrscht Gleichgültigkeit gegen die andern Menschen, wie dies noch heute von manchen Völkern berichtet wird[1].

Auch innerhalb der Gruppe geht es darum, daß jeder das tut, was Sitte und Gesetz von ihm verlangen. Die Haupttugend, ja die Tugend kurzum, ist die Gerechtigkeit: Man hat getan, was man zu tun schuldig war. Darum bleibt es bei einer gewissen Herbheit und Kühle des Gefühls; man ist innerlich nur wenig untereinander verbunden, und auch dies nicht auf Grund des Gesetzes. Das zeigt sich in dem Verhältnis des Familienhauptes zu Frau und Kindern und Sklaven, wie auch in der Auffassung der Ehe als einer Angelegenheit vor allem der Sippe und in der Stellung der Frau, wenn auch dies alles in Israel aus religiösen Gründen besser war als bei den Nachbarvölkern. Eine letzte Fremdheit der Menschen ist nicht überwunden; der Nächste, dem man Hilfe schuldet, ist nicht der Mensch als Mensch, sondern der Volksgenosse und Sippenzugehörige.

Das grundlegende Kennzeichen und der wesentliche Mangel des Gesetzes ist also dies, daß es den Menschen nicht als diesen einzelnen meint und sich nicht unmittelbar an seine Personhaftigkeit als solche wendet, sondern nur durch die Vermittlung der Allgemeinheit und der unterpersönlichen Schichten seines Seins. Die Forderungen solcher Schichten sind aber ihrem Wesen nach beschränkt und umfassen nicht den ganzen Menschen. Weil sie aber beschränkt sind, lassen sie sich auch vollkommen erfüllen, dies um so mehr, als es nur auf die Richtigkeit des äußeren Vollzugs

---

1 Vgl. Lily Abegg, Ostasien denkt anders (Zürich 1949).

ankommt. Der Mensch vermag aus eigener Kraft das Gesetz zu erfüllen, und darüber hinaus hat der Gesetzgeber keinen Anspruch an ihn. Wird er vor Gericht gestellt, so muß das Gericht ihn auf den Nachweis der Erfüllung der Gesetzesforderungen hin als gerecht erklären, welches die Beweggründe seines Gehorsams auch immer gewesen sein mögen. Eine solche Gerechtigkeit ist ihrem Wesen nach nur äußerlich, forensisch, sozial. Der Mensch als Mensch ist durch den Gesetzesgehorsam nicht notwendig besser geworden; das Gesetz verändert ihn nicht. Es gibt ihm auch nicht die Kraft, das Werk zu leisten; diese muß ihm anderswoher zur Verfügung stehen.

Wegen der Begrenzung der vom Gesetz geforderten Leistungen kann der Mensch das Bewußtsein haben, alles getan zu haben, was das Gesetz von ihm verlangt und sich darum für gerecht halten, und zwar aus eigener Kraft. Innerhalb seiner Gruppe hat er die Leistung vollbracht, die man von ihm fordern darf; seinerseits kann er von seinen Partnern verlangen, daß sie sich ebenfalls an das Gesetz halten und die entsprechenden Leistungen vollbringen, damit so das Ganze bestehe und gedeihe.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß ein ganzer Bereich des Menschlichen, und zwar der entscheidende und eigentliche, aus dem Gesetz ausgeklammert bleibt: die Innerlichkeit, die Personhaftigkeit und die persönliche Gemeinschaft, die selbstlose Liebe. Wo also die Erfüllung des Gesetzes als die Vollkommenheit, als die Gerechtigkeit des Menschen, als seine Vollendung und Erfüllung angesehen wird, da bezieht sie sich nicht auf den Menschen als diese einmalige Person. Nicht als ob die Personhaftigkeit nicht da wäre; aber sie hat mit dem Gesetz an sich nichts zu tun. Sie steht auch nicht an der Spitze der Werttafel und findet darum im Leben nicht die ihr gebührende Berücksichtigung. Der Mensch weiß kaum um sie, ausdrücklich sogar überhaupt nicht. Der Mensch versteht sich als in den Bereichen aufgehend, die sich durch ein Gesetz, durch eine allgemeine Vorschrift regeln lassen; er versteht sich als Angehöriger der Sippe oder als Volksgenosse, sich selbst und seine Mitmenschen. Zu seiner Selbstverwirklichung als Person trägt das Gesetz als solches nichts bei; wo das Bewußtsein von dieser Personhaftigkeit und ihrer Freiheit noch nicht besteht, da vermag das Gesetz sie nicht zu wecken. In der Rückschau von dem erlangten Bewußtsein dieser Freiheit aus muß darum das Leben unter dem Gesetz als Sklavendienst unter unpersönlichen Mächten, „unter den Elementen dieser Welt" (Gal 4, 3) erscheinen.

Das Gesetz kann also genügen, solange der Mensch sich nicht als einmaliger klar von den mehr naturhaft begründeten Gemeinschaften wie Familie, Sippe und Volkstum abhebt, solange er sich nur als deren Mitglied versteht und außerhalb ihrer nicht leben kann, wie es bei primitiven Menschen und den Angehörigen der vor- und außerchristlichen Kulturen, auch bei den Israeliten, der Fall war. Außerhalb seiner Nation und seines Landes fühlte sich ein solcher Mensch verlassen und jeder Hilfe beraubt, nur umgeben von feindlichen Mächten. Deshalb glaubte er, die Macht seiner Götter höre an den Grenzen dieser Gemeinschaften auf; selbst in

Israel fühlte man vielfach noch so: Jahwe, so meinte man, konnte außerhalb Palästinas nicht verehrt werden.

Umgekehrt kann der Mensch, solange dieses Selbstverständnis allgemein herrscht, in diesen Gemeinschaften vollkommen aufgehen und sich durch den Dienst an ihnen verwirklicht fühlen. Das, was er als sein Selbst ansieht, seine innerweltlichen Bestrebungen, seine Stellung in den Gemeinschaften und der Stolz auf die vollbrachte Leistung, erhält durch sie Erfüllung. Da er sich selbst von der Gemeinschaft kaum abhebt und in ihr aufgeht, sich mit ihr gleichsetzt, so versteht er sein Fortleben nach dem Tode, eine Forderung der Personhaftigkeit, als Weiterleben in Sippe und Volk durch seine Nachkommenschaft, die darum eine solche Bedeutung erhält. Der eigene Tod hingegen wird mit großer Selbstverständlichkeit hingenommen. Mehr ist schon die Einmaligkeit da betont, wo das Fortleben in den Ruhm bei späteren Geschlechtern verlegt wird. Aber ein solcher Ruhm kann immer nur wenigen zukommen und nie allgemein sein. Außerdem verlegt der Mensch auch hier sein Selbst in die Ansicht, die die andern von ihm haben, und nicht unmittelbar in die Selbständigkeit und Geistigkeit des eigenen Seins.

Da aber in Wirklichkeit jeder Mensch personhaft ist, mag auch das Naturhafte und Allgemeine deren Selbständigkeit und Freiheit verschieden stark einengen und das Bewußtsein davon zurückdrängen, so kann eine bloße Gesetzlichkeit dem Sein des Menschen nicht ganz entsprechen. Seine höchsten Möglichkeiten bleiben unerschlossen. Erwacht er aus diesen Bindungen zum Bewußtsein seiner einmaligen Personhaftigkeit, so vermag alles Naturhafte ihn nicht mehr wie bisher vollkommen zu befriedigen. Er beginnt, die Fremdheit des Gesetzes als ungebührliche Verminderung und Einengung der eigenen Freiheit und Ursprunghaftigkeit zu verspüren. Das bloß äußere Gebot hat nun etwas Beleidigendes und reizt zur Widersetzlichkeit auch da auf, wo das Gebotene als vernünftig erscheint und man aus eigenem Antrieb ohne weiteres dasselbe getan hätte, was das Gesetz befiehlt. So kann das Gesetz ein Anlaß zum Bösen werden, obschon es selbst das Gute will (Röm 7). Der Inhalt des Gesetzes müßte dann in die eigene Freiheit und Ursprunghaftigkeit aufgenommen und angeeignet werden. Damit würde aber das Gesetz in seinem Wesen aufgehoben; es wäre nicht mehr Gesetz. Aus sich kann es darum dazu keine Handhabe und keine Hilfe bieten. Etwas Neues muß dies bewirken.

Mit dem Erwachen des Bewußtseins von der Einmaligkeit des eigenen Daseins erwacht auch das Vernehmen der zeitüberlegenen Dauer des Geistig-Personhaften[2]. An ihr erfährt dann der Mensch schmerzhaft die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit alles Innerweltlichen; alles endet mit dem eigenen Tod. Das Weiterleben in den Nachkommen oder im Ruhm kann nicht mehr genügen. In Indien ist diese Erfahrung schon sehr früh gemacht worden, und der Buddhismus hat sie bis in die letzten bloß menschlichen Möglichkeiten erfaßt. Aus diesem Erwachen – Buddha

---

[2] A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (München 1951), Kap. 8: Dauer und Zeit.

ist der Erwachte – ergibt sich die Folgerung, man müsse alles Haften am Innerweltlichen abstreifen, da es durch seine Vergänglichkeit Ursache des Leidens ist. Da aber auch hier keine positive Erfahrung des Personseins erfolgt ist, so wird diese Befreiung als Aufgehen in einem unpersönlichen Absoluten unter Verlust der Einzelhaftigkeit verstanden. Die Ununterschiedenheit, die Leere dieses Absoluten spiegelt das Personsein nur als Leerstelle wider. Da es nicht in Sicht kam, bleibt für das Bewußtsein nach dem Verschwinden des Naturhaften nichts übrig als ein unpersönlicher Weltgrund, aus dem die einzelnen Seienden hervorgehen und in den sie wieder zurückkehren und so als einzelne der Vergänglichkeit ausgeliefert sind. Die Einzelhaftigkeit wird hier wie in der antiken Philosophie als etwas Negatives, als Abfall von der Fülle des Ganzen erfahren, da man sich nur als Glied von Gemeinschaften verstand. Darum das geringe Interesse für Geschichte, zu der auch die Götter keine wesentliche Verbindung hatten. Auf eine ähnliche Krise sind wohl manche Aussprüche im Qohelet zurückzuführen. Jedoch bewahrt hier der Glaube an das Walten des lebendigen Gottes vor einem Versinken in Weltflucht und Verzweiflung.

Religion als Gesetzeserfüllung

Wo die Erfüllung dessen, was unter den Menschen rechtens ist, im Vordergrund steht, da wird man leicht auch das Verhältnis zum Göttlichen als Gehorsam gegen das von Gott oder den Göttern aufgestellte Gesetz verstehen. Dies drückt in der Tat auch eine Seite der Beziehungen des Menschen zum Göttlichen aus; die Götter sind übermächtig und der Mensch in wesentlichen Bezügen von ihnen abhängig. Er wird darum gut tun, ihnen das Gebührende gehorsam zu leisten, wie man es einem mächtigen menschlichen Herrn gegenüber ja auch zum eigenen Vorteil tun muß. Dazu kommt, daß man den heidnischen Göttern keine Schöpfung aus nichts zuschrieb, sondern nur eine Formung der jetzigen Welt und des Menschen aus einem immer schon vorliegenden Material, aus dem zuerst auch die Götter entstanden waren. Diese konnten folgerichtig vom Menschen keine umfassende Hingabe fordern; etwas im Menschen und in der Welt verdankte ja sein Dasein nicht ihnen und blieb ihnen fremd. So mußten auch die Forderungen der Götter an die Menschen, zumal ein jeder von ihnen nur über einen Bereich der Welt Herr war, daran eine Grenze finden.

Der wirklichen Stellung des Menschen dem wahren Gott gegenüber konnte jedoch diese Auffassung nicht ganz entsprechen. Als Schöpfer der Welt und des Menschen aus nichts hat Gott an den Menschen einen umfassenden Anspruch, der sich nicht nur auf das Allgemeine, sondern auch auf das einzelne und auf die Einzelhaftigkeit des Menschen bezieht. Die Forderungen des Gesetzes sind aber ihrem Wesen nach beschränkt. Vor allem aber kann einem absolut persönlichen Gott

gegenüber nur die Ganzhingabe des Menschen in Frage kommen, die Hingabe seiner selbst, des eigenen Willens und der eigenen Freiheit, während das äußere Werk nur als Ausdruck dieser umfassenden Hingabe Wert haben kann. Der Wille des Menschen muß mit dem Willen des Schöpfers vollkommen übereinkommen; dieser muß zum eigenen Willen werden und so jede Fremdheit aufheben. Der Mensch muß den Willen Gottes so erfüllen, als ob es um den eigenen Willen ginge, da ja der eigene Wille von Gott geschaffen und gegeben ist. In allem muß er mit Gott in Übereinstimmung und ins Einvernehmen kommen aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften (Dt 6, 5; Mt 22, 37; Mk 12, 30; Lk 10, 27). Nur so kommt der Mensch mit sich selbst, mit dem eigenen Sein als Geschöpf, ins Einvernehmen. Solange er dies nicht tut, geht ein Zwiespalt durch sein Leben; er ist nicht das, wofür er sich hält, und er hält sich nicht für das, was er ist.

Weil das Gesetz als Gesetz durch das äußere Werk ganz erfüllt werden kann, und zwar aus des Menschen eigener Kraft, so besteht ferner die Gefahr, daß der Mensch auch Gott gegenüber glaubt, aus eigener Kraft gerecht sein zu können, das heißt, alles getan zu haben, was Gott von ihm fordern darf, daß er sogar meint, als selbständiger, wenn auch weit geringerer Partner Gott gegenübertreten und auf Grund seiner Gesetzeserfüllung Rechte geltend machen zu können, was den heidnischen Göttern gegenüber ja auch berechtigt war. Eine solche Haltung widerspräche aber dem Wesen Gottes, des Schöpfers, wie auch der eigenen Geschöpflichkeit des Menschen; was immer der Mensch Gott geben und für ihn tun kann, dazu hat er von Gott Dasein und Wirkkraft erhalten.

Findet der Gehorsam seine Begründung nur in der Überlegenheit der göttlichen Macht über den Menschen, so kommt dieser leicht zu der Meinung, daß Gottes Gesetz dem eigenen Glück im Wege stehe; er hat noch nicht erkannt, daß Gott reine Güte und Liebe ist und daß alle Verzichte, die er auferlegt, nur deswegen gefordert werden, damit der Mensch sein wahres Glück erreiche. Gott erscheint ihm also wie ein überlegener Herrscher, dem der Mensch auf Kosten des eigenen Glücks zu dienen habe. Mensch und Gott stehen sich fremd, ohne ein inneres Einvernehmen gegenüber. Dann wird auch hier das Gesetz als Beeinträchtigung der eigenen Freiheit und Selbständigkeit empfunden und reizt zum Widerstand und zum Ungehorsam auf (Röm 7, 11 ff.). Soll das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in seine Wahrheit kommen, so muß über das Gesetz hinausgegangen werden. Das bedeutet aber, daß sich der Mensch seiner einmaligen, aber geschaffenen Personhaftigkeit bewußt werden muß, um sie mit allen ihren Kräften und Strebungen in ihrer Einmaligkeit in den Dienst Gottes zu stellen und Gott ganz anzugehören.

Was vom Gesetz gesagt wurde, das gilt entsprechend von allen unpersönlichen Zielen und Werten, wenn der Mensch sich von ihnen das Heil erhofft. Dazu gehört die Kunst, die Natur, eine areligiöse, autonome Sittlichkeit, Fortschritt und ähnliche Ziele, die dem Leben einen letzten Sinn geben sollen. Nicht, daß sie nicht gut wären und wie die Beobachtung des Gesetzes eine gewisse Erfüllung zu gewähren

vermöchten. Aber eben die letzte und entscheidende Erfüllung, daran versagen sie und müssen sie versagen. Denn sie sind wie das Gesetz allgemein, abstrakt und unpersönlich und kümmern sich nicht um den Menschen als diesen einzelnen, als diese Person. Sie sind einer eigentlichen Antwort und echter Gemeinschaft nicht fähig. So lassen sie das Eigentliche leer, und im Innersten bleibt der Mensch einsam. Wenn man in Nöten und Schwierigkeiten einen Zuspruch von ihnen erwartet, bleiben sie stumm. Sie leben ja nur vom Menschen und können ihm nur seine eigenen Worte zurückgeben. Darum verleihen sie keine neue Kraft. Das muß folgerichtig dazu führen, daß, wer in diesen Werten das Absolute sieht, als dieser einzelne in seiner Personhaftigkeit relativiert wird und verschwindet. Aber damit verschwindet alles für ihn, auch diese Werte und der Sinn seines Tuns; denn für ihn sind sie nur durch seine Personhaftigkeit. Erfüllung bringt nur lebendige Gemeinschaft mit Personen und letztlich mit dem personhaften Gott.

Die Überwindung des Gesetzes durch den Anruf des persönlichen Gottes

Das Gesetz kann den Menschen nicht aus eigener Kraft zum vollen Bewußtsein seiner Personhaftigkeit und zum richtigen Verständnis seines Verhältnisses zu Gott wecken. Eine höhere Macht muß dies tun. Es ist bekannt, daß der Mensch nur am Du zu sich selbst kommt, wie er auch als Kind nur durch die Mitmenschen zu einem menschlichen Leben erweckt wird. Schon die Sprache, die erste Vermittlung der überlieferten Geistigkeit, muß er von anderen lernen. Um zu erwachen, muß die menschliche Person von anderen Personen angerufen werden.

Es ist aber ferner so, daß diese dazu nur in dem Maß imstande sind, als in ihnen selbst das Personhafte verwirklicht wurde und lebendig ist. Auch dies ist eine alte Erfahrung und hat zu der Gestalt des geistlichen Führers geführt, der, weil er selbst in besonderer Weise geistige Erfahrungen gemacht hat, auch andere in sie einführen kann, nicht so, wie man Sachwissen vermittelt, an dem der Mensch als Mensch kaum beteiligt ist, sondern durch Anleitung zur richtigen Haltung, die die Vorbedingung dafür ist, daß geistige Wirklichkeiten überhaupt in Sicht kommen.

Da aber ein Letztes und Entscheidendes in jedem Menschen sich seinem gegenständlichen Wissen und mehr noch seiner Verfügung entzieht, da es das ist, was in allem verfügt, so kann kein Mensch aus eigenem Vermögen dieses Letzte bei andern anrufen und so zur Verwirklichung bringen. Es zeigt sich, wie im Buddhismus, höchstens als Leerstelle an.

Das Allerletzte im Menschen kann nur der anrufen, der mit ihm in unmittelbarer Beziehung steht. Dies ist aber nur der personhafte Gott, der den Menschen in seiner Ganzheit geschaffen und nicht bloß, wie die heidnischen Götter, aus einem vorliegenden Stoff geformt hat. Er weiß auch um das, was dem Menschen außer

Reichweite und außerhalb seines Bewußtseins bleibt, um den Ursprung zum Dasein. Darum kann er allein den Menschen in seiner radikalen Einzelhaftigkeit zu ihrer immer vollkommeneren Verwirklichung anrufen. Die letzte und wahre Selbstverwirklichung, das Positive der Einmaligkeit und Einzelhaftigkeit wird nur so sichtbar und mit ihr Geschichte und Geschichtlichkeit. Das Alte Testament ist die Geschichte dieses immer deutlicher werdenden Anrufes, der sich zuerst in dem vorliegenden Rahmen des Allgemeinen hält, aber um ihn zu sprengen. Deshalb mußte Israel als Volk, bestehend aus Sippenverbänden, durch den Untergang hindurch, damit es von diesen Bindungen an das Naturhafte und Allgemeine frei würde. Der letzte und entscheidende Anruf erfolgte aber durch einen Menschen, der als göttliche Person den Menschen da treffen konnte, wohin keine bloß menschliche Stimme gelangte.

Auch hier wird das Welthafte und Naturhafte als für das Heil, für die Selbstverwirklichung an sich gleichgültig erklärt (Gal 3, 27; 5, 6), aber nun nicht mehr, um ein Aufgehen im Unpersönlichen anzustreben, sondern um es in den Dienst der Selbstverwirklichung dessen zu stellen, was als allein entscheidend erkannt ist (Phil 4, 8; 1 Kor 3, 22 f.), nämlich die Personhaftigkeit und Freiheit des einzelnen als der höchste positive Wert. An die Stelle der naturhaften Bindungen, die die Freiheit der Person beengen, tritt eine neue, rein auf freier Wahl beruhende und allem, was ein menschliches Antlitz trägt, zugängliche Gemeinschaft, die Kirche. Die Entwertung des Naturhaften ist jedoch hier nur scheinbar; es wird in Wirklichkeit, wenn auch nicht mehr als Ursache, so doch als Vorbedingung und als Vermittlung der Selbstverwirklichung in seine wahren Rechte eingesetzt und an den richtigen Platz gestellt und so von der Knechtschaft, der wesenswidrigen Verwendung durch den Menschen, erlöst (Röm 8, 19 ff.). Der Mensch ist jetzt nicht mehr der Sklave der Welt und ihrer Güter, sondern ihr Herr (1 Kor 3, 22), aber ein Herr durch seine Geistigkeit und nicht durch seine Begierde, die ihn nur bindet. Auf dieser Herrschaft, auf dem geistigen Abstand zur Welt, den nur die Person als solche hat, beruht letztlich auch die Technik. Daß sie sich außerhalb der durch das Christentum bestimmten Kulturen nie besonders entwickelt hat, beruht nicht auf einer geringeren Begabung dieser Völker für die Erkenntnis, sondern an ihrer Unfreiheit von der Welt, die sich in der Vergöttlichung der Weltmächte ausdrückte.

Durch Christus ist der Anruf Gottes an die einzelnen Menschen ergangen und hat sie aus der absoluten Abhängigkeit von innerweltlichen Mächten und Gemeinschaften herausgelöst und diese selbst an den richtigen Platz verwiesen. Dieser Anruf betrifft unmittelbar das Selbst eines jeden und durch es den ganzen Menschen; nichts darf grundsätzlich außerhalb der persönlichen Hingabe bleiben; sonst ist der Anruf nicht angenommen. Durch ihn ist der Mensch zum Bewußtsein erwacht, daß er wohl in seinen unterpersönlichen Bereichen mannigfach von innerweltlichen Mächten bedingt ist, daß er aber in dem und durch das, was ihn eigentlich zum Menschen macht, in seiner Geistperson, von der Welt unabhängig ist; nicht um

jetzt auf sich allein zu stehen, eine Versuchung, die mit dem neuen Bewußtsein möglich geworden ist, sondern um sich seinem Schöpfer und Erlöser zuzuwenden und mit ihm in freie Übereinstimmung zu kommen (Röm 8, 31–39). Diese ist aber umfassend erst möglich geworden, seit Gott in Menschengestalt erschienen ist und dadurch auf menschliche Weise Gottes Gesinnung und Haltung verständlich gemacht hat. Darum liegt das Heil darin, daß der Mensch sich die Gesinnungen und Wertungen Christi aneignet (Phil 2, 5).

Die Personmitte ist der unmittelbaren Verfügung der menschlichen Freiheit entzogen; sie verfügt, aber diese Verfügungsmacht ist ihr mit dem Dasein als Möglichkeit geschenkt. Eine unmittelbare Änderung ohne den Umweg über die Welt kann nur Gott bewirken. Um sie durch eigene menschliche Kraft zu verwirklichen oder zu verdienen, müßte die erstrebte Umkehr schon zuvor wirklich geworden sein. Solche Umwendung ist daher Gnade, die durch keine noch so genaue Beobachtung des Gesetzes verdient werden kann; denn die Beobachtung des Gesetzes steht noch außerhalb des Kerns der Person und erreicht diesen aus sich nicht. Alles, was nur aus der Beobachtung des Gesetzes hervorgeht, ist unwirksam für die Erweckung der Person. Zum wahren Heil kann nur das beitragen, was schon aus der neuen Haltung des Menschen erfolgt; diese aber ist wesentlich freies Geschenk Gottes. Für dieses neue Heil zählt das Innerweltliche aus sich nicht, sondern nur insoweit sich die Person in der Begegnung und im Gebrauch der Welt selbst richtig, das heißt, dem Willen Gottes gemäß verhält, wie er in Christus offenbar geworden ist.

Die neue Einstellung der Person ist damit wesentlich an den Anschluß an Christus, an die persönliche Beziehung zu ihm geknüpft. Der Anstoß zu dieser geht nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, und ist durch die Taufe gerade in dem innersten Bereich des Menschen verwirklicht, der dem eigenen Zugriff entzogen ist und nur Gott offensteht. Nur verschließen kann der Mensch sich der Wirkung Gottes dadurch, daß er an Innerweltlichem, welcher Art es auch sei, absolut festhält und darin sein Heil sucht.

Das wahre, neu erkannte Heil besteht also in der Gemeinschaft mit dem Gottmenschen Christus. Diese Beziehung geht von Person zu Person und betrifft daher zuerst einen jeden Menschen in seiner Einmaligkeit, und zwar sowohl und gleichzeitig in seinem Selbst- und in seinem Mitsein. Sie ist keine allgemeine Vorschrift wie das Gesetz, sondern ein besonderer Ruf an einen jeden. Die Übernahme der Gesinnungen Christi hat aber zum Beweggrund die dankbare Liebe, die auf die Offenbarung der Liebe des Vaters, der seinen einzigen Sohn für das Heil der Menschen hingab, antwortet. Es geht darum, Gott zu gefallen und mit ihm ins Einvernehmen zu kommen. Wie aber ein liebender Mensch nicht auf sich schaut und das, was er für den geliebten Menschen tut, nicht deswegen vollbringt, um selbst tadellos dazustehen, sondern um dem Geliebten eine Freude zu machen, um die eigene Hingabe an ihn, die Anerkennung seiner Person auszudrücken, so soll nun der Mensch in seinem Tun Gott zu gefallen suchen und wie ein „vielgeliebter Sohn"

(Eph 5, 1) so leben und sein, wie an seiner Stelle Christus gelebt hätte, sicher, daß das, was Christus tat, immer den Gesinnungen und dem Willen Gottes vollkommen entsprach. Nicht eigenes Verdienst ist das angestrebte Ziel, sondern eben Gottes Wohlgefallen an einem Kind, das so ist, wie er es haben möchte. Das Verdienst kommt dann von selbst, gleichsam auf dem Rücken eines solchen Verhaltens; es ist nichts anderes als das erreichte Einvernehmen mit Gott durch Christus, wodurch einmal das volle Einvernehmen im Himmel und damit die Seligkeit in der göttlichen Gemeinschaft vorbereitet wird. Das Verdienst ist also nichts Äußerliches wie der Geldlohn einer Arbeit; es ist wie die Kräftigung der Gesundheit durch leibliche Übungen.

Die persönliche dankbare Hingabe an einen Menschen, der zugleich Gott ist, ist der jedem Menschen verständliche und mächtigste Beweggrund, den es geben kann, ihm ähnlich zu werden und darin sein Glück zu finden. Er ruft die äußersten geistigen Kräfte des Menschen auf, die auch dann noch wirksam bleiben, wenn alles Welthafte den Menschen verläßt. Darum kann und soll man, wenn die Umstände es verlangen, für Christus selbst sein irdisches Leben aufs Spiel setzen und es daran geben; die neue Hingabe ist mächtiger als der Tod, weil sie dem geweiht ist, der selbst von den Toten auferstanden ist und schon in seinem irdischen Leben seine Macht, die Toten aufzuerwecken, gezeigt hat.

Wie die neue Einstellung in ihrem Entstehen eine Wirkung der Gnade ist, so kann sie auch nur durch Gnade aufrechterhalten werden. Nur abfallen davon kann der Mensch aus eigener Kraft oder vielmehr aus eigener Schwäche und Ohnmacht. Damit der Mensch gleichsam vom Standpunkt Christi aus alles sehe, beurteile und danach handle, damit Christus in ihm lebe und nicht mehr sein unterpersönliches, weltverhaftetes Ich (Gal 2, 20), muß diese Gemeinschaft durch Christi Gnade gehalten werden. Jedes für das Heil wirksame Gebet geschieht darum in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist (Röm 8, 9–18, 26 f.). Wie die Rebe Frucht nur dann tragen kann, wenn sie mit dem Weinstock in lebendiger Verbindung steht, so auch der Mensch Frucht für das ewige Leben nur in lebendiger Verbindung mit Christus (Jo 15, 1–11).

Die Verbindung zwischen Personen ist aber die liebende Hingabe, die Übereinstimmung im Urteilen und Wollen zur Folge hat. Da aber der Mensch ein Geschöpf ist, und ein sündiges Geschöpf, kann diese Übereinstimmung nicht dadurch zustande kommen, daß sich Gott dem Menschen angleicht und seinen Standpunkt einnimmt – soweit dies geschehen kann, hat es Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes bereits getan –, da ja Gott von seiner unendlichen Wahrheit und Güte abfallen, sie aufgeben müßte, was auch für den Menschen verderblich wäre; vielmehr muß sich der Mensch unbedingt dem Willen Gottes angleichen, ihn in allem übernehmen, auch dann, und besonders dann, wenn dieser Wille unverständlich bleibt und innerweltliche Verluste und Schmerzen mit sich bringt. Der Gehorsam des Geschöpfes bleibt also und ist doch aufgehoben, weil es um liebenden Gehor-

sam geht. Der Wille Gottes ist unbedingt zu vollziehen, nicht weil ich im besonderen Fall klar einsehe, daß er gut ist, sondern weil ich überhaupt nichts mehr wollen will, als was Gott will, wissend, daß dieser Wille immer und in allem das Beste ist, vor allem aber und zugleich, weil die innerste Absicht die ist, Gott zu gefallen, ihm, menschlich gesprochen, Freude zu machen.

Dadurch, daß auf diese Weise durch den Anruf Gottes in Christus eine neue Erstreckung des menschlichen Seins, eine neue Möglichkeit des Mitseins und damit des Selbstseins eröffnet wurde, verwandelt sich auch das Verhältnis zum Mitmenschen. Wer wirklich von selbstloser Hingabe, von wahrer Liebe zu Gott erfüllt ist, so daß sie ihm zur innersten Haltung geworden ist, der wird in der gleichen Gesinnung auch dem Nächsten begegnen; sonst erweist sich seine Liebe zu Gott als unecht, als Einbildung: „Wenn einer sagt: Ich liebe Gott, er aber den Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wenn er den Bruder, den er doch sehen kann, nicht liebt, dann kann er Gott, den er nicht sieht, nicht lieben" (1 Jo 4, 20). Wenn sich der Mensch in die Gesinnung Christi und damit Gottes hineinversetzt und sie sich zu eigen gemacht hat (Phil 2, 5), muß er auch den Mitmenschen mit den Augen Christi und Gottes betrachten und mit der gleichen Liebe umfangen wie sie. Gott aber hat seine Liebe zu den Menschen dadurch erwiesen, daß Christus für uns, obschon wir doch Sünder, also Gottes Feinde waren, gestorben ist (Röm 5, 8). Also muß sich die Teilnahme an der Liebe Gottes auch auf die Feinde erstrecken, auf die, die uns Böses wünschen und antun; denn nur so werden wir zu „Söhnen des Vaters" (Mt 5, 44 f.), die die gleiche Gesinnung haben wie er.

Der Christ und das Alte Testament

Die endliche, leibgebundene Personhaftigkeit des Menschen ist wesentlich immer zugleich gegeben und aufgegeben. Sie ist nicht wie das Stoffliche ein fertiges Sein, sondern ein Sein, das der eigenen Freiheit mit überantwortet ist; der Mensch muß sich als Person selbst verwirklichen, obschon er von Anfang an personhaft ist. Er ist immer unterwegs; immer besteht auch die Möglichkeit des Rückschritts und des Abfalls. Dies gilt auch und besonders von der christlichen Selbstverwirklichung. Der Getaufte steht von Anfang an grundsätzlich in der Möglichkeit einer selbstlosen Liebe Gottes in Christus; aber diese Möglichkeit braucht nicht auch gleich verwirklicht zu sein. Vielmehr muß der Christ in Kraft der verliehenen Möglichkeit, der Gnade, sich bemühen, die Hingabe, die grundsätzlich erfolgt ist, in allen Bereichen und Bezügen seines Lebens durchzusetzen. Er ist nicht mehr Heide, der den wahren Gott nicht kennt und ganz im Innerweltlichen befangen ist; aber er ist auch noch nicht der Gott vollkommen hingegebene Christ; er ist unterwegs. Darum spricht Paulus von der Haltung der Christen sowohl im Indikativ als einer

bereits geschenkten Möglichkeit, wie auch im Imperativ, da diese Möglichkeit noch zu verwirklichen ist.

Soweit der Christ noch nicht zur Vollkommenheit gelangt ist, steht er noch irgendwie unter dem Gesetz. Er gehorcht Gott, aber noch nicht aus reiner Liebe, sondern um des eigenen Heiles willen oder aus Angst vor der Verdammung. Er tut manches aus christlicher Überlieferung und Gewohnheit, ohne es sich ganz angeeignet zu haben. Er lehnt das Böse nicht so sehr ab, weil es böse und Gott entgegengesetzt ist, sondern weil Gott es bestraft.

Solange und in dem Maß, als der Christ so ist, steht er noch irgendwie im Alten Testament, wenn er auch als Getaufter im Entscheidenden darüber hinaus ist. Er vollbringt das Gesetz noch als Gesetz. Die Forderungen des Gesetzes waren ja inhaltlich gut, wenn auch zum Teil nur vorläufig; unvollkommen war der Geist, aus dem es befolgt werden konnte. Der Fortschritt des Christen besteht darin, daß das Gesetz in seinen immer gültigen Forderungen befolgt wird, aber aus einem neuen Beweggrund; damit ist es als Gesetz aufgehoben, als ein bloßes Moment in die neue Beziehung zu Gott hineingenommen. Der Christ sollte das Gute tun, auch wenn es nicht geboten wäre, auch wenn es für ihn keinen Vorteil bedeutete, sondern einzig und allein, weil er seinen Willen mit Gott vereinigt, ihn mit ihm in Übereinstimmung bringt. Also nicht aus einem allgemeinen Grund, nicht als Angehöriger einer innerweltlichen Gemeinschaft, sondern aus der freien und ganzen Hingabe seiner selbst. Das „Gesetz Christi" (Gal 6, 2) ist ein „neues Gebot" (Jo 13, 34), neu in seinem innersten Wesen, mag auch seine Forderung, was die innerweltliche Wirkung betrifft, mit dem alten übereinstimmen. Es ist der Gehorsam des liebenden Kindes gegenüber dem Vater, dessen Güte mit der Hingabe des ganzen Herzens aus allen Kräften beantwortet wird.

Auf diesem Weg zur Überbietung des Gesetzes ist das Alte Testament Wegleitung und Führung, „Zuchtmeister auf Christus hin" (Gal 3, 24). Das Volk Israel war das Volk, das unter der besonderen Führung Gottes stand und um diese Führung auch wußte. Der Sinn dieser Führung war der, daß Israel immer besser erkennen sollte, wie Gott in Wahrheit ist, und einen Irrtum nach dem andern in bezug auf sein Wesen durch die Erfahrungen, die es in seiner Geschichte mit Gott machte, als Irrtum durchschauen und aufgeben sollte. Immer klarer mußte Gott als der erscheinen, der von allen innerweltlichen Bindungen unabhängig und aller innerweltlichen Güter unbedürftig der unbeschränkte und unbedingt freie Herr ist, aber ein Herr voller Gerechtigkeit und Güte, dessen Treue Israel sich anvertrauen konnte.

Diese Erwählung mußte Israel damit bezahlen, daß es nicht so sein konnte wie die andern Völker, obschon es immer wieder versuchte, ob dies nicht doch möglich und mit dem Dienst Jahwes vereinbar sei. Es mußte seine selbständige Existenz als Volk vernichtet sehen, damit es inne würde, daß Jahwe auch von seinem Volk nicht abhänge; der Tempel mit seinem Kult mußte zerstört werden, damit die Frei-

heit Gottes auch ihm gegenüber klar würde und der wahre Kult, aus den zeitgebundenen Formen gelöst, rein und klar hervorträte.

Eine solche Befreiung von der Welt, soweit der Mensch in ihr sein Heil sucht, muß auch der Christ erfahren. Sein Leben ist ein Auszug aus dem Ägypten des irdischen Wohlergehens durch die Wüste der Enttäuschung in das Gelobte Land des wahren Heils. Aber die Führung hat der Menschensohn, eine Führung, die die Freiheit nicht nur läßt, sondern sie zu ihren höchsten Möglichkeiten erhebt und anspornt. Das Alte Testament bietet Beispiele aller Art von religiösem Verhalten; es zeigt die Versuchungen und Gefahren, denen der Mensch auf dem Weg zu seiner Selbstverwirklichung ausgesetzt ist, und wie sie vermieden und überwunden werden können. Aber diese Geschichte ist jetzt erleuchtet durch das den Israeliten nicht oder nur dunkel bekannte Endziel (Rom 10, 4), vom Licht, das vom Neuen Testament, von Christus her, aufstrahlt und den Sinn enthüllt, der im Alten Testament zum Teil noch verhüllt war. Mehr noch, alle religiösen Haltungen, so unvollkommen sie auch seien, sind doch schon auch verwandelt durch die Gemeinschaft, zu der der Christ berufen und für die er geheiligt ist, die göttliche Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. In der Teilnahme an ihr kommt der Mensch zu sich selbst und über sich selbst, was er an natürlichen Möglichkeiten hat, hinaus zu einem neuen Selbst, einem „neuen Geschöpf" (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), einem „neuen Menschen" in Christus (Eph 4, 24).

Homo caelestis

Zum Menschenbild der Kunst des frühen Mittelalters

Herbert Schade SJ

Zu den aufsehenerregenden Vorgängen der Zeitgeschichte gehört das Verschwinden des Menschenbildes aus der Kunst. Das große Porträt charakterisiert nicht mehr die Motivwelt der modernen Malerei. Die äußere Erscheinung des Menschen scheint kaum noch darstellungswürdig. Während jedoch die bildende Kunst der Gegenwart gesichtslos wird – ein Ereignis, auf das noch in anderem Zusammenhang einzugehen ist –, entdecken die Archäologen und Kunsthistoriker das Menschenbild der Vergangenheit und heben es deutlich in unser Bewußtsein. So hat im vergangenen Jahr die 10. Ausstellung unter den Auspizien des Europarats „Karl der Große – Werk und Wirkung" in Aachen die Entstehung des Menschenbildes in der

europäischen Kunst in besonderer Weise dokumentiert[1]. Die Ausstellung „Schatzkammern der Kirchen von Frankreich" in Paris (1965) hat die Beziehungen dieses Menschenbildes zur Verehrung der Reliquien offenkundig gemacht[2]. In der Folge sind zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten über die frühmittelalterliche Kunst erschienen[3]. Und zur gleichen Zeit, in der man sich um eine „Entmythologisierung" der alten religiösen Vorstellungen bemüht, veröffentlicht Wolfram von den Steinen ein zweibändiges Werk „Homo caelestis – Das Wort der Kunst im Mittelalter"[4]. Dabei konnte der Gelehrte ungeläuterte Auffassungen der Gegenwart korrigieren: „Jener homo terrenus (erdhafte Mensch), den die realistische Kunst oder die seelenlose Kamera wiedergibt – das ist nicht der wirkliche, sondern nur der scheinhafte, im Verfall lebende Mensch. Die wahre Kunst aber, die ja bleibt und bleiben will und in Gottes Haus ihren Platz erhält, sollte den homo caelestis (himmlischen Menschen) zeigen: also nicht diesen oder jenen Eindruck von ihm, sondern den Menschen, wie er körperlich aufzuerstehen und in einem reinen, unwandelbaren Heute zu leben hofft; den Menschen, wie sein Herr ihn haben will."[5] Wenn auch manchem heute die religiöse Konzeption dieser Zeit nicht mehr annehmbar scheint, die Qualität der Kunst des frühen Mittelalters vermag niemand zu leugnen. Die bedeutenden Ausstellungen zeigen das Interesse einer breiten Öffentlichkeit an diesen Werken. Die Beziehungen zwischen den Formen der Kunstwerke des frühen Mittelalters und der modernen Kunst sind offenkundig. Die Anerkennung dieser Kunst ist heute allgemein. Wie alle große Kunst vermitteln die Werke der Frühzeit ein unvergängliches Erbe, das seine Bedeutung auch für die Gegenwart behält. Die Prägung des Bildes vom Menschen in dieser Zeit zu betrachten ist für uns heute von besonderem Wert.

Herkunft und Entstehung des Menschenbildes in der frühmittelalterlichen Kunst

Paul Cézanne hat in seinen „Großen Badenden" (1898–1905) das Gesicht der Frauen und die natürlichen Formen des menschlichen Körpers vernachlässigt und dafür den Rhythmus der Komposition betont. Nicht die „Sensation", der Sinnes-

1 Karl der Große. Werk und Wirkung. Katalog (Aachen 1965).

2 Les Trésors des Eglises de France. Katalog von J. Dupont u. J. Taralon (Paris 1965).

3 Bahnbrechend war die von A. Boeckler gestaltete Ausstellung „Ars Sacra – Kunst des frühen Mittelalters" in München 1950. Es folgten die bedeutenden Ausstellungen „Manuscrits à Peintures du VIIe au XII siècle" von J. Porcher (Paris 1954, Bibliothèque Nationale) und „Werdendes Abendland an Rhein und Ruhr" von V. H. Elbern (Essen 1956, Villa Hügel). Als wissenschaftliche Frucht dieser Ausstellung erschien ein dreibändiges Werk: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr. Tafelbd. 1962, Textbd. I 1963 Textbd. II 1964 (Düsseldorf: Schwann). – Nach der Aachener Karlsausstellung erschien in 4 Bänden: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, hrsg. v. W. Braunfels. 1. H. Beumann, Persönlichkeit und Geschichte; 2. B. Bischoff, Das geistige Leben; 3. W. Braunfels u. H. Schnitzler, Karolingische Kunst; 4. W. Braunfels u. P. E. Schramm, Das Nachleben (Düsseldorf 1965).

4 Wolfram von den Steinen, Homo Caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter. 2 Bde. (Text- u. Bildband) (Bern, München: Francke 1965).

5 Ebd. I 109.

eindruck der Impressionisten wurde in diesen Aktbildern kultiviert, sondern das Gefüge des Ganzen, Struktur und Gesetz, die dem Sinneseindruck vorgegeben sind. Diese Betonung der Baugerüste der äußeren Erscheinung hat schließlich den Kubismus inauguriert: Kugel, Kegel und Konus bestimmen noch heute Bild und Figur.

Mit diesem Vorgang der Moderne scheint die Entstehung des mittelalterlichen Menschenbildes vergleichbar. Dort steht jedoch die Erfassung der Baugesetze der Welt am Beginn der Kunst. Erst nach dem Entwurf eines Bildes vom Kosmos fügte man die Gestalt des Menschen in die Ordnung des Ganzen. Darum wird in der germanischen Kunst der Völkerwanderungszeit, in der merowingischen, der irischen und der angelsächsischen Kunst das Ornament, nicht die menschliche Figur bevorzugt. Man suchte in dieser Form nach einem Verständnis der Welt. Ornament bedeutete damals nicht Dekoration im Sinn von zusätzlichem Schmuck, sondern Äquivalent der Ordnung der Welt: „Ornamentum", „Mundus" und „Kosmos" waren gleichnamig und gleichwertig. So sind in den irischen Manuskripten des Book of Durrow oder des Book of Kells die Figuren der Evangelisten und der Engel so sehr in ein rhythmisches Gefüge von Rahmen, Quadraten, Kreisen und Bandgeflecht eingewoben, daß das Erscheinungsbild des Menschen an Eigenwert verliert. Die menschliche Gestalt selbst wirkt nur mehr wie ein Ornament und ist Exponent der großen Weltordnung: „Das Symbol des Evangelisten Matthäus, der Mensch, hat im Book of Durrow anstatt eines Körpers einen eckigen Klotz mit Emailverzierung, wie jene keltischen Idole, die in den skandinavischen Wikingergräbern an den Tag gekommen sind. Die organische Form existiert nur in dekorativer Übersetzung ... Trotz der starken Stilisierung bewahren die Figuren eine fast hypnotisierende Vitalität."[6]

Auch die spätantike Kunst, die einen besonderen Einfluß auf das frühe Mittelalter ausübte, hatte den Illusionismus und Naturalismus der hellenistisch-griechischen und klassizistisch-römischen Geschichte überwunden. Im 3. Jahrhundert setzte in der Kunst eine Spiritualisierung ein, die auch in der Philosophie Plotins nachgewiesen werden kann[7]. Die Gestalt der Plastik verändert sich, die Augen werden gebohrt, die Gesichtszüge asketisch. Die Bildhauerkunst mit ihren vollplastischen Werken nimmt mehr und mehr ab, und eine Flächenkunst wird kultiviert. Es ist die Zeit der großen Innenräume aus Goldmosaik, die auch die Gestalt des Menschen – die großen Heiligen von San Apollinare in Classe oder San Vitale in Ravenna – an den Himmel versetzte.

Diese verschiedenartigen Kräfte der antiken Tradition, germanischer und irischer Geistigkeit und der christlichen Religiosität, die vor allem vom benediktinischen Mönchtum repräsentiert wurden, erscheinen zusammen in der Kunst der Karolingerzeit. Das antike Menschenbild wird in das Ordnungsgefüge der reichen

---

6 A. Grabar u. C. Nordenfalk, Das frühe Mittelalter vom vierten Jahrhundert bis zum elften Jahrhundert (Die großen Jahrhunderte der Malerei) (Genf 1957) 114.

7 A. Grabar, Plotin et les origines de l'ésthetique médiévale, in: Cah. arch. I 1945.

Rahmen- und Ornamentseiten gestellt. Der Blick dieser Figuren wird von einer richtungslosen Lebendigkeit geprägt. Die Anwesenheit unsichtbarer Gewalten wird erlebbar. In den Höhlen der Landschaften, auf ihren Berggipfeln und unter mächtigen Arkaden hocken die Evangelistensymbole und rufen die Autoren der heiligen Schriften an. Der theologische Vorgang der Inspiration wird sichtbar. Vor der Architektur einer himmlischen Stadt thront der Christus des Godescalc, geschmückt mit goldrotem Kreuznimbus. Über den Zinnen der Stadt leuchten die goldenen Initialen des Namens Christi auf. Seine Augen sind weit geöffnet, die Hände erscheinen groß und die Gebärde wirkt übersteigert.

Es ist nicht lange her, da hat die Kunstwissenschaft, die aus den Voraussetzungen der klassischen griechischen Kunst, dem Winckelmannschen Ideal der „edlen Einfalt und stillen Größe" wertete, derartige Bilder mit „glotzenden Augen" und „kolossalen Händen", „stumpfe, unvollkommene Nachahmungen der Antike", gelegentlich als unmoralisch erklärt. So schrieb etwa Carl Schnaase in seiner Geschichte der Bildenden Kunst über die karolingischen Werke: „Es war ... nicht der Mangel der darstellenden Hände, sondern die Auffassung der Natur ...", die diese Bilder hervorbrachte. „Wenn die Franken die Natur nicht verstanden, wenn sie mit so unvollkommener Darstellung zufrieden waren, mußte dies in etwas anderem liegen. Zum Teil ohne Zweifel in der Roheit der Sitten. Es gehört eine gewisse sittliche und geistige Durchbildung dazu, sich in die Dinge zu versenken, sie nicht bloß als Gegenstände des Gebrauchs und der Begierde, sondern um ihrer selbst willen aufzufassen. Die Sitte wirkt auch auf die Erscheinung zurück; ist die sittliche Richtung der Menschen eine schwankende, unklare, sinnliche, so bleiben auch ihre Bewegungen, der Ausdruck ihrer Mienen, die Bildung ihrer Züge roh und unverständlich."[8] Es ist bedeutsam zu beobachten, wie das 19. Jahrhundert hier das Ethische mit dem Ästhetischen identifiziert. Dieses fundamentale philosophische Mißverständnis verstellte auch der damaligen Kunstwissenschaft die Sicht auf die Werte der Frühzeit und auf die neuen Impulse der eigenen Gegenwart. Der Expressionismus wurde genauso verdächtigt wie das Mittelalter.

Inzwischen hat die Kunstgeschichte auch die Qualität der frühmittelalterlichen Werke zu schätzen gelernt. Heinrich Wölfflin gab uns dafür eine Erklärung. „Erst neuerdings – in auffallender Parallele zu gewissen Entwicklungen der modernen Malerei – ist man auf das Positive der Wirkung bei dieser sogenannten Erstarrung aufmerksam geworden und hat angefangen, statt die mindere Qualität zu tadeln, die anders geartete Absicht ins Auge zu fassen."[9] Im Verlauf der Forschung ist Hans Jantzen in seiner Analyse der ottonischen Gebärdefigur bis zu dem Zusammenhang zwischen Theologie und künstlerischer Form vorgestoßen: „Die Funktion der Gebärde verschlingt alle anderen Wirkungsfunktionen der menschlichen Figur." Die Loslösung vom erfahrbaren Raum läßt die Figur zwar ihren Körper verlieren,

[8] C. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter (Düsseldorf 1869) 658.
[9] H. Wölfflin, Die Bamberger Apokalypse (München 1918) 1.

nicht aber die Gestalt. Durch diese Gestalt, die „dialogische Beziehungen" verbildlicht, erhält die ottonische Malerei die Möglichkeit, Über-Räumliches und Über-Zeitliches auszusagen. Damit bekommt das Bild der Bibelillustration eine besondere Verwandtschaft: Wort und Gestalt durchdringen einander[10].

Die frühmittelalterlichen und die modernen Tendenzen bemühen sich also in vergleichbarer Weise, die Gestalt des Menschen als Schauplatz übergeordneter Kräfte kenntlich zu machen. Der Mensch ist nicht mehr autonom, wie ihn das 19. Jahrhundert verstand, sondern das Wesen, das sich im Anblick des Kosmos definiert: „mundus – annus – homo" – „Welt – Jahr – Mensch" hieß eine Inschrift mittelalterlicher Enzyklopädien, die das Warburginstitut in London, dem die Symbolforschung so viel verdankt, zu seinem Siegel erhoben hat.

Wesen und Bedeutung des frühmittelalterlichen Menschenbildes

An den Beginn einer Betrachtung des frühmittelalterlichen Menschenbildes kann man den ersten Satz der Hl. Schrift stellen: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Dieses Kompositionsschema des Kosmos – Himmel und Erde – charakterisiert auch die Struktur des Menschenbildes. Schon der christliche Schriftsteller Laktanz schrieb im 3. Jahrhundert: „Der Mensch besteht nämlich aus Seele und Leib, das ist gleichsam aus Himmel und Erde; denn die Seele (der Hauch), durch die wir leben, entsteht wie aus dem Himmel von Gott her, der Leib aber von der Erde, von deren Lehm er – wie wir sagten – geformt ist." [11] Diese Gedanken können wir in der gesamten Patristik und frühmittelalterlichen Theologie nachweisen. Sie bestimmen auch die Problematik der künstlerischen christlichen Darstellungen, den sogenannten Bilderstreit. So schrieb der Kirchenhistoriker Eusebius an Konstantia, die Schwester Kaiser Konstantins, die vom Bischof ein Bild Christi erbeten hatte, daß Christus schon auf Erden von der himmlischen Herrlichkeit umstrahlt gewesen sei, so daß man ihn „mit toten, leblosen Farben" nicht darstellen könne[12]. Der gefeierte Rhetor Sulpicius von Bordeaux bat seinen Freund, Bischof Paulinus von Nola (400 n. Chr.), um sein Porträt. Der Bischof schrieb zurück: „Was soll ich dir auf eine solche Bitte antworten, ich möge dir mein Bild malen und schicken lassen? Bei unserer innigen Verbundenheit rufe ich dich an: welche Befriedigung wahrer Liebe suchst du bei den leeren Formen? Was für ein Bild begehrst du, daß ich schicke: des irdischen Menschen oder des himmlischen? – Ich weiß, du begehrst jene unverwesliche Gestalt, die der Himmelskönig in dir selber liebgewonnen hat; es kann ja von uns keine andere Form wertvoll sein als die, der du selber nachgeformt bist . . . Aber, ich Armer und Betrübter! Noch bin ich mit einem qualmig-irdischen

10 H. Jantzen, Ottonische Kunst (München 1947) 80–82.
11 Migne PL 6, 320. 12 Migne PG 20, 1345.

Bilde verwachsen und spiegle in meinem fleischlichen Fühlen und irdischen Handeln mehr von dem ersten als von dem zweiten Adam. Wie darf ich mich für dich malen lassen, wenn ich durch meine irdische Verderbnis das Bild des himmlischen Menschen offenkundig verleugne? Beiderseits bedrängt mich die Scham: ich erröte zu malen, was ich bin, und wage nicht zu malen, was ich nicht bin . . . Dies ist Verwandlung durch die Hand des Höchsten, wenn wir dereinst aus uns in den Menschen verwandelt werden, der Gott gemäß geschaffen und dessen Bild himmlisch ist, während wir den ablegen, der gemäß den Begierden des Irrtums verwest. Dieses letzte Bild möge doch Gott in mir zerstören – aufrichten aber und vollenden wolle er in uns sein Bild, mit dem wir ohne Scham gemalt werden können." [13] Der heilige Mann setzt also die Überlegungen des Apostels Paulus vom erdhaften und vom himmlischen Menschen fort: „Der Mensch stammt von der Erde, ist aus Lehm; der zweite Mensch stammt aus dem Himmel" (1 Kor 15, 47).

Paulinus von Nola möchte umgeformt werden nach dem himmlischen Bild. Diese Umformung war nicht nur ein ethischer Vorgang. Sie war in einer uralten religiösen, nicht-technischen Anschauung der Welt vorgegeben. Die Tradition des Christentums, die auf dem Judentum und der orientalischen Mythologie aufbaut, hatte diese Symbolik des Menschen geprägt. Adam war nach dem Bild und Gleichnis des göttlichen Wir geschaffen. Diesen Plural bildeten nach jüdischer Auffassung die Elohim, die himmlischen Heerscharen, als deren kosmisches Äquivalent die Gestirne galten. Gnostische Texte sprachen von den sieben Archonten, die den Menschen geschaffen haben. Das sind Kräfte, die mit den sieben Planeten vergleichbar sind. In einer Version von Jesus Sirach (17, 1–10) lesen wir auch in der Bibel: „Mit Macht, wie er sie selber hat, bekleidete er ihn, und nach seinem Bilde schuf er ihn. Er legte Furcht vor ihm auf alles Fleisch, auf daß er herrsche über Wild und Vögel. Sie (die Menschen) empfingen den Gebrauch der fünf Kräfte des Herrn (der fünf Sinne), als sechste verlieh er ihnen die Gabe der Vernunft, und als die siebte das Wort, den Deuter seiner Kräfte." [14] Das Bild des Menschen, des sogenannten Mikrokosmos, das im Weltall aufgerichtet ist und sich damit vom Kosmos her definiert, zeigt Adam in der mittelalterlichen Kunst mit dem Nimbus, in dem Strahlen und Schrift der sieben Planeten eingezeichnet sind. Die Sinne und die geistigen Kräfte werden dort den Planeten zugeordnet. Weiterhin finden wir vom karolingischen Utrechtpsalter bis zu den Stanzen des Raffael und dem Altar von St. Michael in München Christus von je drei Engeln flankiert. In besonderer Weise sind die sieben Engel in dem Schöpfungszyklus der Vorhalle von San Marco in Venedig – eine Bildreihe, die auf die alexandrinische Cotton-Bibel des 5. Jahrhunderts zurückgeht – dargestellt[15]. Die Siebenzahl prägte den Menschen. Schon Philo von Alexandrien sah in ihr ein Bild Gottes.

---

13 W. v. d. Steinen a.a.O. I 106; ebenso J. Gantner, Schicksale des Menschenbildes. Von der romanischen Stilisierung zur modernen Abstraktion (Bern 1958) 23.

14 K. L. Schmidt, Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament, in: Eranos-Jahrbuch 15 (Zürich 1948) 179 f.

15 M. Th. d'Alverny, Les anges et les jours, in: Cah. arch. 9 (Paris 1957) 271 f.

In den Miniaturen der byzantinischen Oktateuche wird der kosmische jüdische Plural, die Büsten von Sonne und Mond, die mit den Sternen die Schöpferhand Gottes flankieren, zu zwei Christus-Medaillons umgeformt. Hier wird der Plural der Bibel „Lasset uns den Menschen machen als unser Bild nach unserm Gleichnis" (Gn 1, 26) trinitarisch erklärt. Ob wir heidnische, jüdische oder christliche Versionen betrachten, immer ist es das himmlische Bild, nach dem der Mensch geschaffen und geformt wird.

Diese religiösen Auffassungen bestimmen auch die Bildwelt der Kunst. Ein Großteil der Gestalten der mittelalterlichen Kunst sind zum Himmel hin unterwegs. Auf Treppen und Bergen, von Engeln und Heiligen begleitet, steigen sie zu den Sternen auf. Die Kompositionen der Werke sind oft so aufgeteilt, daß sich die Hälfte des Vorgangs am Himmel abspielt. Das gilt besonders von der Majestas oder den übrigen Motiven der großen Apsisbilder. Christus, Maria und die Apostel thronen am Himmel[16]. In den Psalterien sehen wir den Himmel offen, und die Engel greifen mit in den Kampf auf der Erde ein. In den Sakramentarien vollzieht sich das Opfer Christi im Anblick des Himmels. Die Hand Gottes senkt sich herab. Die Kreuzigung selbst kann am Himmel stattfinden[17]. In den Evangeliaren öffnet sich der Himmel, und die Evangelistensymbole sprechen zu den heiligen Autoren. Die grundlegenden Motive des Neuen Testaments: Weihnacht, Taufe Christi, Ostern und Himmelfahrt spielen sich in vielfacher Weise in den himmlischen Gefilden ab.

Diesen Inhalten entspricht auch die künstlerische Form. Die Körper sind plastisch kaum gestaltet, durch Licht und Schatten nur wenig modelliert. Der Körper wird nicht als Eigenwert gesehen. Auch die Perspektive der Räume ist kaum oder nur uneinheitlich vorhanden. Die Räume sind nicht selbständig aufgefaßt. Gelegentlich spricht man sogar von einer umgekehrten Perspektive, das heißt, die Fluchtlinien der Bilder sind nicht durch den Beschauer bestimmt, sondern gehen vom sakralen Motiv – von Christus oder den Heiligen – aus. Dadurch ist es unmöglich, das Kunstwerk als einen vom Betrachter unabhängigen Gegenstand aufzufassen. Den Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Beschauer und Gegenstand, kennt die frühmittelalterliche Kunst nicht. Der Vorgang auf dem Elfenbeinrelief oder in der Miniatur bleibt nicht außerhalb des Beschauers; er ist es selbst. Eine Unterscheidung zwischen dem historischen Vorgang der Erschaffung Adams oder der Fußwaschung Christi und der künstlerischen Form, in der ein solcher Vorgang dargestellt wird, kann das Mittelalter nicht vollziehen, weil der Künstler sich und den Beschauer mit dem Vorgang identifiziert. Deshalb finden wir

---

16 Chr. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie. 4.) (Wiesbaden 1960). – H. Schrade, Die romanische Malerei. Ihre Maiestas (Köln 1963).

17 J. Gutbrod, Die Initiale in den Handschriften des achten bis dreizehnten Jahrhunderts (Stuttgart 1965) 17 f. und Taf. II (S. 40).

auch bei den mittelalterlichen Theologen keine Reflexionen über das Kunstwerk als solches. Obwohl Thomas von Aquin in der Zeit des Baues der Kathedralen lebte, nimmt er diese Werke nicht zur Kenntnis. Zwischen Theologie und Architektur oder Malerei gibt es keine wesentlichen Unterschiede. Die Kunst ist Handwerk, das etwa im Fall des hl. Bernward von Hildesheim sogar von dem gleichen Mann ins Werk gesetzt wird wie die Theologie.

Die Figuren der damaligen Kunst scheinen fast alle wie an den Himmel projiziert oder werden wenigstens mit dem Himmel konfrontiert. Das heißt, sie werden flächig gegeben und wirken wie von einem Lichtgrund getragen. Diese Auffassung kommt besonders in den Goldmosaiken oder in den Goldgründen der Buchmalereien zum Ausdruck. Es gibt kaum ein Geheimnis der christlichen Symbolik oder der Liturgie, das ohne die Gestirne, ohne Sonne und Mond dargestellt wird. Die reiche Goldschmiedekunst des Mittelalters hat diese Geistigkeit durch eine besondere Symbolik der Edelsteine ausgedrückt. Sie stützt sich auch dabei auf die Bibel und die Theologen.

Vom Himmel her erklärt sich auch die Kunst der mittelalterlichen Reliquiare. Das frühe Mittelalter ehrte die Gebeine, weil der Leib des Menschen vom Himmel geformt und für ihn geschaffen war. Die Verehrung des menschlichen Leibes kam zunächst in der großartigen Form der Bestattung zum Ausdruck. Man begrub die Toten im „Paradies", im Vorhof der Kirchen[18]. Die Gebeine der Heiligen faßte man in Gold und Edelstein. „Dabei ist die politische Bedeutung der Reliquien nicht minder groß als die religiöse. Als der Leib des hl. Vitus von den Franken nach Sachsen (Corvey) übertragen wurde, begann das Reich der Franken zurückzugehen, das der Sachsen aber nahm zu. Das ist die Anschauung der Franken selbst, wie sie Widukind erzählt." [19] In der Ausstellung „Werdendes Abendland an Rhein und Ruhr" gab man deshalb in aufschlußreicher Weise eine Karte bei, die die Reliquienübertragung nach Sachsen im 9. und 10. Jahrhundert zeigte[20].

Das Reliquiar der hl. Fides in Conques zeigt als einziges die Gebeine eines Heiligen in einer mit Gold, Silber und Edelsteinen umkleideten Großplastik. Mit weitgeöffneten Augen, die Hände vorgestreckt, thront die Heilige im Anblick Gottes. Auch heute noch strahlt das Werk, das in wesentlichen Teilen auf die Zeit Karls des Kahlen zurückgeht und an dem spätere Jahrhunderte weitergearbeitet haben, eine einzigartige Wirkung aus. Hier nimmt der „homo caelestis" in besonderer Weise künstlerische Gestalt an[21].

---

18 G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951) 133 f.; H. Schade, Dämonen und Monstren (Regensburg 1962) 36.

19 H. Jantzen a.a.O. 13.

20 Katalog a.a.O. 152.

21 Vgl. dazu die gut ausgestattete französische Reihe romanischer Kunstlandschaften „La nuit des temps" (Zodiaque) (Genf: Weber 1963). Erschienen sind 18 Bände, alle auch mit deutschen Texten. – Eine vergleichbare Reihe erscheint bei Anton Schroll, Wien-München unter dem Titel: Die Kunst der romanischen Epoche im mittleren Europa. Bis jetzt liegen 4 Bde. vor: Gallia romanica, Italia romanica, Hispania romanica und Germania romanica.

Wir Moderne meinen gelegentlich, derartige religiöse und künstlerische Gestalten wären aus einem naturwissenschaftlichen Irrtum erklärbar. Die Alten hätten eben noch nicht gewußt, daß der Himmel ein leerer Raum ist und daß man einmal Raketen auf den Mond schicken wird. Die künstlerische Analyse schließt jedoch dieses Mißverständnis aus. Auch bei vielen Motiven, die der naturwissenschaftlichen Erfahrung des Mittelalters durchaus zugänglich waren, interpretierte man die Dinge und Menschen anders. Sicher hat man sehr viele Einsichten in die technischen und naturwissenschaftlichen Möglichkeiten der Welt noch nicht gehabt. Aber die eigentliche Ursache dieser künstlerischen Formen lag wohl in der besonderen Optik dieser Menschen: Sie sahen die Welt anders als wir.

Im Mittelalter kann man verschiedene Wirklichkeitsschichten nebeneinander unterscheiden[22]. Auf einem Kreuzigungsbild sehen wir den Gekreuzigten mit Maria und Johannes. Diese Gestalten entsprechen dem historischen Sachverhalt der Hinrichtungsszene, von der das Neue Testament berichtet. Dann aber beobachten wir unter dem Kreuz Adam, wie er, vom Blut Christi gleichsam getauft und erlöst, sich aus dem Grab erhebt. Solche beziehungsreiche Bilder sind – im Anschluß an die paulinische Terminologie – typologisch zu verstehen: Christus ist der zweite Adam, der das vom ersten Adam zerstörte Bild wiederherstellt. Das Mittelalter nannte diese Art der Zusammenschau „Allegorie", das heißt Anspielung auf eine vorausgegangene heilsgeschichtliche Tatsache. Seit der Barockzeit versteht man unter „allegorisch" eine gedankliche Interpretation der religiösen Wirklichkeit. Im frühen Mittelalter besaßen die Bilder kaum eine „nur literarische" Motivwelt. Alles Dargestellte und Gestaltete wurde auch erfahren. Das kann man aus der künstlerischen Form schließen. Die Motive wirken so stark, daß man zur Überzeugung kommt, daß die Gedanken der Bibel mit Wirklichkeiten der Schöpfung und der Gesellschaft zusammen gesehen wurden. So wird unter dem Kreuz die Kirche, die das Blut Christi in einem Kelch auffängt, dargestellt. Ein solches Motiv ist sakramental, vom Meßopfer her, zu verstehen. Im Mittelalter konnte diese Wirklichkeit auch mit dem Wort Tropologie bezeichnet werden. Wir würden dasselbe moralisch nennen: Kreuzigung heißt für dich und mich: bekehrt euch und trinkt das Blut Christi. Schließlich sehen wir über dem Gekreuzigten den Himmel offen: der himmlische Christus oder die Hand des Vaters erscheint, von Engeln begleitet. Diese Motivwelt hieß „anagogisch", „aufwärtsführend". Damit wollte man sagen: durch alle Geheimnisse – „sacramenta" – werden wir aufwärts in den Himmel geführt.

Wilhelm Messerer hat diese alte Optik kunstwissenschaftlich erklärt und von einer „Attribuierung im Sinne von erläuternder Zuordnung" gesprochen[23]. „Insofern genügt es nicht, die Kunst des Mittelalters eine Zeichensprache zu nennen. In ihr geschieht die Wirklichkeit neu. In einem anderen Medium, dem des Bildes, und

---

22 H. de Lubac, Exégèse médiévale, Les quatres sens de l'écriture (Paris 1959–1964).

23 W. Messerer, Einige Darstellungsprinzipien der Kunst im Mittelalter, in: DVjs 36 (1962) 157–178, bes. 177; ders., Das Relief im Mittelalter (Berlin 1959); ders., Romanische Plastik in Frankreich (Köln 1964).

nach diesem gemäßen, eigenen Gesetzen, erstehen die geistigen Zusammenhänge der ‚Urbilder' wieder, nicht als Abbilder, sondern in einer Korrelation, die der dem Mittelalter selbst bewußten ‚typologischen' zwischen Gestalten und Ereignissen verschiedener Geschichts- und Seinsbereiche ähnlich ist." Es hat deshalb wenig Sinn, diese Darstellungen abbildlich, das heißt naturillusionistisch oder historizistisch erklären zu wollen. Man kann nicht den mittelalterlichen Bildern unsere naturwissenschaftlich-technische Art des Sehens unterstellen; sie sind nach anderen Darstellungsprinzipien aufgebaut. So gibt es dort eine relative Größenordnung der Figuren, das heißt, einmal wird der Kaiser ganz groß thronend gezeichnet, dann wieder sehen wir ihn ganz klein zu Füßen der Majestas. Der Aufbau des Bildes erfolgt nach „eigengesetzlichen Sinneinheiten". Die Funktion des Rahmens, der Räumlichkeiten und der Zeit, selbst die Proportionen der Körperteile innerhalb einer Figur gehorchen eigenen Gesetzen, die nicht nur abstrakte Typen bieten, sondern eine „geistige Durchdringung der Welt" zeigen, die von uns mitzuvollziehen ist. „Nicht schlechthin Bedeutungen sehen wir vor uns, sondern einem Bedeuten haben wir jeweils zu folgen."

Die frühmittelalterliche Bilderschrift ist für den modernen Menschen nur schwer zu lesen. Sie ist eine „Kunst rein aus dem Geiste". Wolfram von den Steinen hat dieses Wort von Hans Jantzen für uns ausgelegt: „Das nicht Vergehende sucht der Erlösungsgläubige in einer jenseitigen Welt, der Weise findet es im Gehalt und in der geistigen Form."[24] Vielleicht können wir den Geist dieser Form, die den „himmlischen Menschen" ausmacht, an konkreten Bildgruppen aufzeigen, die diese Definition des alten Menschenbildes anschaulich machen.

Leitbilder und Strukturen des frühmittelalterlichen Menschenbildes

Das Menschenbild jeder kunstgeschichtlichen Epoche weist eine Reihe von Charaktereigenschaften auf, die den Geist der Zeit dokumentieren. So ist das Leitbild der klassischen griechischen Kunst der „Kouros", der schöne und gute junge Mann (kalos kai agathos), der in einer in sich geschlossenen Haltung – dem Kontrapost – die Geistigkeit der griechischen Philosophie und Tragödie repräsentiert. Die römische Kunst zeigt im klassizistischen Bild des Kaisers die Bedeutung des Machtdenkens dieses Volkes. Der Barock repräsentiert den triumphalen Menschen. In der Kunst des 20. Jahrhunderts geben Kubismus, Surrealismus und abstrakte Malerei die Wesenszüge der Gegenwart. So zeigt auch das frühe Mittelalter Leitbilder und Strukturen, Motive und Charaktere, die oft wiederholt werden. Zu diesen Leitbildern gehört zunächst der König, dann der Priester, schließlich der Prophet.

---

[24] W. v. d. Steinen a.a.O. 105.

Der königliche Mensch

Die Frühzeit des Abendlandes besitzt keine Porträtkunst. Das Gesicht und die Gestalt des einzelnen – die Person – waren nicht darstellenswert, wie der bereits zitierte Text des Bischofs von Nola zeigt. Dagegen haben sich viele Herrscherbilder erhalten. Wir können heute kaum noch erkennen, ob diese Bilder individuelle Züge tragen. Sehr wahrscheinlich ist es nicht. Sicher bleibt, daß gerade durch das Bild des Herrschers jene Weltordnung repräsentiert wird, die durch die Worte kosmisch und himmlisch charakterisiert ist[25]. Im Münchener Codex aureus von St. Emmeram aus dem Jahr 870 sehen wir König Karl den Kahlen unter einem Baldachin. Aus der Wölbung der Thronarchitektur neigt sich die Hand Gottes über das gekrönte Haupt des Herrschers. Die Kuppel flankieren zwei Engel. Der Fürst selbst ist fast doppelt so groß wie die beiden Engel. Neben ihm stehen die Waffenträger der Nationen „Gotia" und „Francia". Auf der gegenüberliegenden Seite des Buches, dort, wohin der König Karl schaut, sehen wir die 24 Ältesten der Geheimen Offenbarung. Sie nehmen ihre Kronen ab und beugen sich vor dem Lamm, das am Himmel geht. Dieses Bild der Apokalypse wird dem karolingischen Herrscher von den Gestaltern des Buches, Liuthard und Beringar, als Leitmotiv seiner Regierung vorgesetzt, denn es bietet einen Inbegriff der Geschichtstheologie. Die 24 Ältesten sind nämlich nach den Erklärungen des Victorinus von Pettau (um 300) die 24 Stunden des Tages. Vielleicht darf man sie auch mit den zweimal zwölf Engeln vergleichen, die in einer Miniatur des Vatikanischen Cosmas Indicopleustes den Weltenberg im Kreis umziehen. Die Doppelzahl der Monate oder die Tierkreiszeichen, die mit den zwölf Propheten und zwölf Aposteln verglichen werden, stehen für den Kreislauf des Jahres und für die Heilsgeschichte.

Das Lamm am Himmel ist der Herr des „Orbis", des Kreises. Dieser Kreis repräsentiert hier durch die geheimnisvollen Ältesten die Zeit. König sein heißt, in Übereinstimmung mit dem himmlischen Herrn der Zeit regieren. Von dem „himmlischen Kranz" (serta caelestia) spricht auch der Titel des Bildes. Sein Text schließt mit den Worten: „Und mit offenem Antlitz schaut der Fürst Karl betend, damit er mit Dir (dem Lamm) alle Zeit und Ewigkeit leben möge."[26] Noch deutlicher sprechen die Titelverse des Herrscherbildes der aus der gleichen Zeit stammenden Bibel von St. Paul vor den Mauern in Rom von diesen Beziehungen zwischen himmlischer und irdischer Herrschaft:

„Der König des Himmels von Güte überfließend
liebte als dem Herrn gehörigen König der Erde diesen Karl."

Die Parallele zwischen dem „König des Himmels" und dem „König der Erde" kommt auch in den Insignien der Herrscher zum Ausdruck[27]. So zeigt die Krone

25 P. E. Schramm und F. Mütherich, Denkmäler der deutschen Könige und Kaiser. Bildkorpus zur Herrschergeschichte von Karl d. Gr. bis Friedrich II. (München 1962).

26 H. Schrade, Vor- und frühromanische Malerei (Köln 1958) 43.

27 P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. 3 Bde. (Stuttgart 1954–1956).

jenen Kreis oder Zirkel des Himmels, mit dem Gott seinen König krönt. Der König trug den mit den Gestirnen geschmückten „Weltenmantel“ [28]. Er thronte wie Karl der Große in Aachen auf dem sechsstufigen Weltenberg, der den salomonischen Thron wiederholte. In seiner Hand hielt er den „Reichsapfel“, der den Erdkreis, die „Sphäre“ oder „Machtscheibe“, symbolisierte.

Im Grund kommen all diese Auszeichnungen dem Menschen schlechthin zu. Adam war ursprünglich der „erhöhte“ Mensch, der auf dem Weltenberg zwischen Himmel und Erde stand, von Kronen geschmückt und mit dem Glanz der himmlischen Glorie bekleidet. Die jüdische Symbolik nannte ihn den Adam-Kadmon[29].

Man kann von diesen religiösen Vorstellungen her nicht unmittelbar die politischen Fragen nach den Herrschaftsformen der Gegenwart beantworten. Aber auch in einem demokratischen Zeitalter bleibt der Mensch „königlich“ im Sinn des mittelalterlichen Bildes; denn er besitzt eine Würde, die über ihn hinausreicht. Diese Würde stammt weder aus der Begabung noch aus der Leistung. Der Mitmensch kann sie nicht verleihen und die Gesellschaft sie nicht absprechen. Diese Würde ist „himmlisch“.

Der priesterliche Mensch

Ähnliches gilt von der zweiten Würdeform des frühmittelalterlichen Menschen, dem „sacerdotium“. Der Mittlerdienst zwischen Himmel und Erde erforderte ein eigenes Amt, das Priestertum. Amt sagt im frühen Mittelalter nicht Funktionär einer Bürokratie, sondern heilige Weihe, dessen Träger vom Himmel her gesiegelt ist. Der Priester ist der Verwalter der hl. Sakramente, die er zwischen Himmel und Erde vermittelt. Er trägt die himmlischen Gaben herab zu den Menschen und opfert die Gaben der Menschen dem Himmel – Gott selbst.

Auch im Priestertum spielt die Siebenzahl eine besondere Rolle: Vier niedere und drei höhere Weihen bilden die Stufen dieses Sakraments. Sieben Stufen gibt es auch in manchen alten Chören, in den Altarräumen, in denen die heiligen Geheimnisse gefeiert wurden und die dem himmlischen Raum und den himmlischen Chören nachgebildet waren, wo die Engel die Liturgie feierten. Im Chorgebet sah man ja eine Wiederholung des Gesanges der Engel.

In einzigartiger Weise ist das Bild des Priesters im Regensburger Uta-Codex (11. Jahrhundert) dargestellt und gedeutet[30]. Wie im Herrscherbild Karls des Kahlen wird auch hier das Geschehen auf zwei einander gegenüberliegende Buchseiten verteilt. Rechts sehen wir den hl. Erhard bei der Feier der Messe, links die himmlische Liturgie des Kreuzesopfers. Der Priester Erhard steht im mittleren Bogen

---

28 R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt. 2 Bde. (1910); E. Haulotte, Symbolique du Vêtement selon la Bible (Lyon 1966).

29 S. A. Horodezky, Adam Kadmon, in: Encyclopaedia Judaica I (Berlin 1928) 783–787.

30 A. Boeckler, Das Erhardbild im Utacodex, in: Studies in Art and Literature for da Costa Greene, hrsg. v. D. Miner (Princeton 1954) 219 f.

einer dreigeteilten Kuppelarchitektur. Rechts von ihm sieht man auf einem Altar das goldene Arnulfciborium (einen karolingischen Tragaltar, der noch heute in der Schatzkammer der Münchener Residenz gezeigt wird). Zur Linken des Heiligen steht der assistierende Diakon. Über der Kuppel des Bauwerks thront auf einem Buch das blaue „Agnus Dei", das himmlische Lamm.

Einzigartig ist vor allem der Ornat des Heiligen. Erhard trägt auf dem Kopf die Cidaris, den dreistufigen Turban, den auch der jüdische Hohepriester besaß und der die Himmelsarchitektur der Alten symbolisierte. Auf seiner Stirn erkennen wir ein dreieckiges Goldplättchen – die lamina aurea des Hohenpriesters –, auf das der Name Gottes eingraviert war. Dazu sehen wir die zwölf goldenen Kugeln oder Steine des Rationale – des Brustschmucks des Hohenpriesters –, der die Namen der zwölf Stämme trägt. An den beiden zum Gebet erhobenen Armen ist je ein griechischer Buchstabe angebracht. Es handelt sich um Abkürzungen der Worte Theoria und Praxis, Beschauung und Tun oder Kontemplation und Aktion. Die drei Ornamentkreise geben die „Ordnung der Zeiten" (ordo saeculorum): Unten lesen wir „Schatten des Gesetzes" (umbra legis), in der Mitte „Leib der Kirche" (corpus ecclesiae), oben „Licht des ewigen Lebens" (lux aeternae vitae). Es ist die „hierarchia", die heilige Ordnung, die in diesem Ornat und Amt zum Ausdruck gebracht wird[31].

Das himmlische Vorbild des sakramentalen Vollzugs der Messe des hl. Erhard sehen wir auf der anderen Seite des Codex. Dort hängt Christus in der Mandorla an einem goldenen Kreuz. Unter ihm beobachten wir nicht nur Kirche und Synagoge, sondern als Ganzfiguren auch Leben und Tod. Dabei wird der Tod als Mann, dem der Mund verbunden ist, dargestellt. Unten sieht man die Toten, die aus dem Grab auferstehen. Sonne und Mond verhüllen sich. Im kosmologischen Drama nehmen die Gestirne am Kreuzesopfer Christi mit teil. Der Vorhang des Tempels ist zerrissen. Der Alte Bund geht zu Ende.

Das Besondere dieses Bildes besteht in einer abgekürzten Darstellung der mittelalterlichen Musikauffassung, der „harmonia". Es handelt sich um eine Art von Wappenschilden, in die Striche und Zahlen eingetragen sind. Schriften verbinden die Embleme. Dadurch wird das Zahlenverhältnis der konsonierenden Intervalle dargestellt. Dieses Zahlenverhältnis, der „rhythmus synfoniarum" aber ist im Kubus enthalten. G. Swarzenski erklärt uns dieses eigenartige Blatt des Uta-Codex: „Wir sahen, daß alle übrigen Darstellungen des Bildes, schon wie sie sich äußerlich in ihrer bildlichen Lage neben dem Gekreuzigten darbieten, die Durchführung eines großen Gegensatzes, der in den Gestalten des Lichtes und der Finsternis, der Liebe und des Gesetzes, des Lebens und des Todes, des Diesseits und des Jenseits zum Ausdruck kommt, bekunden. Diesen Gegensätzen der Erscheinung, die der

---

31 B. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters. (Studien und Mitteilungen zur Gesch. d. Benediktiner-Ordens u. seiner Zweige) (München 1930) 130. Prof. B. Bischoff hat diese Schrift zum erstenmal gelesen.

Künstler allein bildlich fassen und wiedergeben konnte, ist in Worten, Zahlen und Figuren die Wesenseinheit, die Lösung entgegengestellt, in der Darstellung der ‚Harmonie', – der Harmonie, die sich für unser Auge auch in der Art der Ausführung um das Bild des Gekreuzigten schließt. Und dies ist das Wesentliche, daß es das Bild des sich opfernden Erlösers ist, das der Künstler so als den einzig ihm möglichen künstlerischen Ausdruck des Undarstellbaren, des ewig Einheitlichen hinstellt, daß sein Bild es ist, in dem das Gefühl dieser Einheit, sein Glaube bildliche Gestalt gewonnen hat." [32]

Das Amt des Priesters besteht also nach dieser Darstellung darin, die von der Sünde gestörte Harmonie wiederherzustellen, geheimnisvolles Leben zu spenden, Liebe und Gnade vor Gesetz und Recht gehen zu lassen und Licht zu verbreiten. So kommt es zur „transsubstantiatio", zur inneren Umwandlung, nicht nur der Gaben der Eucharistie, sondern des Menschen und der Welt selbst.

Mit dem Erhardbild des Uta-Codex vergleichbare Darstellungen finden wir in der frühmittelalterlichen Kunst oft. So sehen wir in einem anderen Doppelbild, im Bamberger Hohenlied-Kommentar, wie die Menschen in einer Art Reigen von der Taufe zum Kreuz aufwärts steigen. Dort empfangen sie aus der Hand der Kirche den Kelch mit dem Blut Christi. Die zweite Buchseite der Handschrift zeigt Christus in der Majestas und die Chöre der Engel – den himmlischen Reigen, das überirdische Äquivalent des sakramentalen Lebens.

In dem karolingischen Utrechtpsalter erhebt sich der Beter – das Ich des Psalmisten – groß zwischen Himmel und Erde als Mittler. Auch diese Figur stellt im Gebet die priesterliche Funktion des Menschen dar. Zahlreiche Opferszenen, Altarbilder und Kreuzigungsmotive verstärken den Eindruck priesterlicher Haltungen in der Buchmalerei. Diese „Priester"-Bilder sind nicht nur Thema, Bildinhalt der mittelalterlichen Kunst, sie bestimmen auch ihre Struktur: Die mittelalterliche Figur ist wesentlich Mittlerin zwischen Himmel und Erde. Fast alle Gestalten der damaligen Kunst weisen zum Himmel oder kommen von ihm. Sie recken sich hoch zu ihm auf und verlieren alles Gefühl für die Last des eigenen Körpers.

Auch diese Wesensgestalt des priesterlichen Menschen besitzt einen unvergänglichen Kern; denn alles, was der Mensch sein eigen nennt, Leben, Wissen und Macht, ist vermittelt. Den Geschenkcharakter des Daseins anzuerkennen und dafür zu danken ist seine vornehmste Aufgabe. Es ist Gebet. Gebet aber erzeugt Ehrfurcht, und Ehrfurcht prägt den Menschen. Jeder Mensch sollte Harmonie schaffen, Leben fördern, Gnade vor Recht ergehen lassen und Licht verbreiten; denn das gehört zu seinem Wesen. Der Mensch selbst ist priesterlich. Der moderne Betrachter empfindet diesen Charakter der mittelalterlichen Darstellungen am stärksten, wenn er seine Aufmerksamkeit auf den Blick der Figuren richtet. Die Gestalten der frühmittelalterlichen Kunst besitzen große Augen, sie sind Menschen der Schau. Doch

---

[32] G. Szwarzenski, Die Regensburger Buchmalerei (Leipzig 1901) 97.

damit kommen wir zu der letzten Struktur des alten Menschenbildes, zum prophetischen Menschen.

Der prophetische Mensch

Wir haben schon erwähnt, daß das 19. Jahrhundert die „glotzenden Augen" der karolingischen Figuren bemerkt hat. Die technische Interpretation dieses Blicks – Unvermögen, schlechte Kopie der antiken Kunst, Mangel an sittlicher Haltung – war nicht so sehr für das Mittelalter als für dessen Interpreten aufschlußreich. Das Mittelalter selbst hatte für seine Bildwelt eine uralte Philosophie und eine bedeutsame Theologie der Kirchenväter zur Grundlage genommen. Danach war der Mensch – „Anthropos" – das Wesen, das zusammenschaut, das heißt, das eine Sinneinheit sieht[33]. Die aufrechte Gestalt wurde als Begabung des Menschen verstanden, den Himmel zu sehen. Mit Ovid erklärten die mittelalterlichen Theologen:

„Während die Erde gebückt ansehen die andern Geschöpfe
gab er erhabnes Gesicht dem Menschen und ließ ihn den
Himmel schauen und richten empor zu den Sternen gewendet das Antlitz."
(Metamorph. I, 84–86).

Im Gegensatz zu den Tieren, die zur Erde gebeugt sind, vermag der Mensch den Himmel, den Lauf der Gestirne und der Zeit und damit Gott selbst zu erkennen. Diese Gotteserkenntnis gehört nach mittelalterlicher Auffassung zum Wesen des Menschen. Indem er sich zum Himmel erhebt und Gott erkennt, wird er erst Mensch. Diesen philosophisch-theologischen Sachverhalt stellt die christliche Kunst immer wieder dar. Bei der Erschaffung Adams hebt Christus in einer Reihe von Darstellungen den Mann aus dem Lehm auf und öffnet ihm die Augen. Diese Definition des Menschen ermöglicht es auch, die Motive des Visionären künstlerisch überzeugend zu gestalten. Zu diesen Themen gehört zunächst das Bild der Propheten des Alten Bundes. Schon Adam schaut in den Kunstwerken in Ekstase das Geheimnis der Zukunft, die Erschaffung der Frau, das „sacramentum magnum", die heilige Hochzeit zwischen Himmel und Erde, Christus und der Kirche. Abraham betrachtet die Gestirne. Moses sieht auf dem Berg Sinai Christus mit der Fackel in der Quadriga des Sonnengottes über sich. Ezechiel erkennt das gewaltige Räderwerk der Theophanie. In den Illustrationen des Neuen Testaments werden vor allem die Evangelisten im Anblick des Himmels und seiner Symbole dargestellt. Oft wirken die heiligen Autoren wie durch ihren Blick am Himmel aufgehängt. Der Kopf ist unnatürlich in den Nacken gelegt. Die Erde unten, der Thron, auf dem sie sitzen und Halt finden sollten, wird kaum angedeutet und selten richtig dargestellt. Dafür wird der Blick zum Himmel überbetont. Eine Gruppe von Reichenauer Evangelisten verharrt in einer kosmischen Ekstase. Die Arme hoch erhoben, tragen sie

33 W. Seibel, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (München 1958) 21.

Wolken über sich. Bei vielen dieser Gestalten verliert der Organismus seine natürliche Ordnung. Der antike, in sich geschlossene Rhythmus der klassischen Figur – der Kontrapost – zerbricht. Die Schau des Himmels, der Anblick Gottes und seiner Engel, zerstört die äußere Erscheinung des Menschen.

Auch das Prophetische ist in der frühmittelalterlichen Kunst nicht nur Bildinhalt. Der Mensch selbst ist als Schauender aufgefaßt. Mit großen Augen sieht er in der Welt und am Himmel die Wunder und die Geheimnisse Gottes. Die mittelalterlichen Menschen sahen das, was eine uralte Tradition, die Hl. Schrift, ihnen zur Betrachtung vorlegte. Damals erschien es als „das Wichtigste nicht, die Welt mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr die Sicht der Väter sich zu eigen zu machen. Die moderne Wissenschaft hat das als beschränkten Traditionalismus, als Unselbständigkeit und blinden Autoritätsglauben abgestempelt: weil die damaligen Vertreter des Geistigen zwar ihre kanonischen Bücher aufs schönste abschrieben, aber sehr wenig neue Bücher verfaßten; weil sie die Antwort auf ihre Fragen bei Hieronymus, Augustin und Gregor dem Großen suchten, statt selbst Forschungen zu treiben. Die frühmittelalterliche Kunst bestätigt diese äußerlich leicht begründbaren, aber einsichtslosen Urteile nicht ... Alle Bildgedanken kreisen um die Wiederherstellung des Urbildes in den Todverfallenen, die den Homo caelestis sichtbar-unsichtbar in sich tragen; um das Gespräch mit jenem Herrn des Alls, den, wie Notker dichtet, die Augen eines reinen Herzens sehen können; und um das Band der tätigen Treue zwischen ihm und den Seinen.“ [34]

Auch die Würde des Prophetischen gehört zum Wesen des Menschen. Wenn der Mensch aufhört zu schauen, wenn er kein Sinngefüge in dieser Welt mehr erkennt, dann verstört sich sein Wesen. Der Bildhunger des modernen Menschen, sein Konsum von Fernsehen, Film und Show zeigt, daß auch heute noch dieses Wesen des Menschen lebendig ist; denn der Mensch ist „zum Sehen geboren“ und „zum Schauen bestellt“.

Fassen wir diese Elemente zusammen und erinnern wir uns der Herrscher, Mönche und Evangelisten, die groß auf den Goldgrund heiliger Bücher gemalt sind, so steigt in einmalig künstlerischer Gestalt das gewaltige Bild des königlichen, priesterlichen und prophetischen Menschen vor uns auf. Dieses Menschenbild ist im Anblick des gestirnten Himmels über uns geprägt worden und führt aufwärts in eine andere Welt.

Niemand von uns wird ernstlich meinen, man könne das alte Welt- und Menschenbild mechanisch wieder herstellen. Derartige Restaurationen hat die Neuromanik und Neugotik schon vergeblich versucht. Die Betrachtung der frühmittelalterlichen Kunst zeigt aber, daß das Bild des „himmlischen Menschen“ unzerstörbare Züge besitzt. Die unabdingbare Tatsache, daß der Geist des Menschen sich

---

[34] W. v. d. Steinen a.a.O. 209.

erst im Anblick der Welt zu definieren vermag, hat wohl die Alten zu diesen Vorstellungen gebracht. Die naturwissenschaftlich-technische Seite ihrer Weltauffassung können und wollen wir nicht mehr beibehalten. Ihre Bildwelt sollten wir jedoch auf ihre unvergängliche Struktur hin befragen. Selbst die moderne Malerei der Kubisten vom Rang eines Picasso und der abstrakte Maler von der Bedeutung eines Mondrian und Kandinsky benutzen die Würdeform der mittelalterlichen Mandorla. Sie geben ihren Gestalten einen Lichtgrund, der sie über das ephemere Dasein hinaushebt. Und noch in den Aluminiumfarben eines Jackson Pollock wird einmal sogar als Thema das Licht der Kathedralen lebendig. Paul Klee aber schreibt: „Diesseits bin ich gar nicht faßbar. Denn ich wohne grad so gut bei den Toten wie bei den Ungeborenen. Etwas näher am Herzen der Schöpfung als üblich. Aber noch lange nicht nahe genug.“ [35]

Das Alter im Aufbau der Gesellschaft

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Aus der Vorzeit, nicht zuletzt aus den hl. Schriften des Alten Testaments, ist uns eine hohe Ehrfurcht vor dem Alter überliefert. Wir erinnern uns, wie uns in unserer Kindheit diese Ehrfurcht eingeprägt wurde. Da lernten wir z. B. in der biblischen Geschichte, wie es den ungezogenen Kindern erging, die den alten Propheten Elisäus wegen seines Kahlkopfes verspotteten; zur Strafe wurden sie von Wölfen, die aus dem Walde hervorbrachen, zerrissen und aufgefressen. Wir erinnern uns auch, wie die Weisheitsbücher des AT die Jüngeren immer wieder ermahnen, in Gegenwart alter Männer das Wort nicht zu ergreifen, ohne dazu aufgefordert zu sein, vielmehr auf deren Worte zu hören, ihren weisen Rat zu begehren und zu befolgen. Diese Ehrfurcht vor dem Alter ist keine besondere Eigentümlichkeit des Gottesvolkes des Alten Bundes; wir finden sie in ähnlicher Weise mehr oder weniger in allen uns bekannten Kulturkreisen nicht nur der grauen Vorzeit, sondern ebenso bei den Völkern hoher und höchster Kulturstufe, die bis heute noch ähnliche Sozialstrukturen, vor allem einen ähnlichen Altersaufbau, besitzen, in besonders ausgeprägter Weise beim chinesischen Volk, soweit es nicht heute vom Kommunismus vergewaltigt und aus der Bahn seiner ehrwürdigen Überlieferung herausgeworfen ist.

35 W. Hess, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei (Hamburg 1956) 86.

Bei uns im westeuropäischen Raum beobachten wir in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg die eigentümliche Erscheinung, daß unsere politischen Geschicke in hohem Maß von Staatsmännern gelenkt werden, die in einem Alter stehen, in dem die große Mehrzahl der Staatsbürger bereits aus dem tätigen Leben ausgeschieden und in den Ruhestand getreten ist; es genüge, die Namen Winston Churchill für England, Konrad Adenauer für unser Land, Charles de Gaulle für Frankreich zu nennen. – Die Gestalt des „alten Staatsmannes" ist uns auch aus anderen Zeiten und anderen Kulturkreisen durchaus vertraut; aber diese „alten Staatsmänner" waren und sind nicht aktive Politiker, sondern Männer, die nach Abschluß ihrer politischen Laufbahn ihr otium cum dignitate genießen, in besonders kritischen Lagen aber von den jüngeren Staatsmännern, die als Nachfolger an ihre Stelle getreten sind, um ihren Rat befragt oder darum angegangen werden, das große Ansehen, das sie um ihrer Verdienste willen beim Volke genießen, in die Waagschale zu werfen, um der Regierung bei entscheidend wichtigen Entschlüssen oder Maßnahmen die überzeugte und geschlossene Gefolgschaft der Nation zu sichern.

Aufs Ganze gesehen – und dies gilt nicht etwa nur von unserem deutschen Volk, sondern von allen Völkern Westeuropas und Nordamerikas, und zwar um so ausgeprägter, je mehr sie den Typ der Industriegesellschaft angenommen haben –, aufs Ganze unseres Volkes gesehen kann man nicht sagen, daß die Alten – gleichviel ob alte Männer oder alte Frauen – besondere Achtung genießen oder besonderen Einfluß ausüben. Das könnte überraschend erscheinen, weil doch der Anteil der Alten an der Gesamtbevölkerung bei uns außerordentlich zugenommen hat und zur Zeit noch weiter zunimmt; wie kommt es, daß die Alten zwar an Zahl zunehmen, an Achtung, Ansehen, Geltung, Einfluß oder wie immer man es nennen mag, dagegen abnehmen? Nun, diese Erscheinung ist gar nicht so merkwürdig, wie es uns auf den ersten Blick vorkommen mag. Machen wir es uns an einem Gegenbeispiel klar. Der Anteil der Landwirtschaft an der Gesamtwirtschaft, der Anteil der landwirtschaftlich erwerbstätigen Bevölkerung an der erwerbstätigen Bevölkerung insgesamt ist seit langem rückläufig und verringert sich ständig weiter; diese Minderheitsgruppe, die nur ein Siebentel, in den Vereinigten Staaten von Amerika nur noch ein Fünfzehntel der Gesamtbevölkerung ausmacht, übt einen ungeheueren politischen Einfluß aus, wird als Druckgruppe um so mächtiger, je kleiner ihr Anteil an der Gesamtzahl der stimmberechtigten Staatsbürger wird. Oder nehmen wir ein anderes Beispiel, das sozusagen das Gegenstück zu dem wachsenden Anteil der Über-65-Jährigen an der Gesamtbevölkerung bildet: die absolute und relative Minderung des Anteils der Unter-15-Jährigen. Das Jahrhundert, in dem wir leben, wurde angekündigt als das „Jahrhundert des Kindes". Die Zahl der Kinder – bezogen sowohl auf die einzelne Familie als auch auf die Gesamtbevölkerung – ist sehr viel kleiner geworden, als sie im 19. Jahrhundert war; die Wertschätzung des Kindes, die Rücksichtnahme auf das Kind, die Aufwendungen für das Kind sind im gleichen oder in noch viel höherem Maße gestiegen, als die Zahl der Kinder

oder ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung abgenommen hat. War in der zurückliegenden Zeit der Anteil der Alten klein und der Anteil der Kinder und Jugendlichen groß, so hat sich das umgekehrt: der Anteil der Alten hat sehr erheblich zugenommen und nimmt weiter zu, der Anteil der Kinder und Jugendlichen hat abgenommen. Die Alten hatten Seltenheitswert und wurden dementsprechend geschätzt; diesen Seltenheitswert hat heute das Kind in den Augen seiner Eltern, hat der jugendliche Nachwuchs insgesamt für den Fortbestand unseres Volkes und für die Erhaltung unserer Wirtschaftskraft, die sich durch die wachsende Zahl der Alten vor gewaltig steigende Ansprüche gestellt sieht.

Die hohe Schätzung, deren die Alten sich ehemals erfreuten, verdankten sie gewiß nicht allein, aber auch nicht zuletzt ihrem Seltenheitswert. Waren es nur wenige, denen es vergönnt war, ein hohes Alter zu erreichen und die damit verbundene Lebenserfahrung zu sammeln, waren sie daher die einzigen Hüter dieses Schatzes an Erfahrung und Lebensweisheit, dann war es gegeben, daß man von allen Seiten sich an sie wandte, um von diesem Schatz etwas abzubekommen. Dazu kommt noch ein anderes: in einer Zeit, in der noch nicht alles aufgeschrieben, in Dokumenten niedergelegt oder im Druck verbreitet wurde, waren die Alten zugleich die einzigen, die Kenntnis besaßen von früheren Ereignissen und von früher getroffenen Entscheidungen, Absprachen und dergleichen, die für heute einzuleitende Schritte oder zu ergreifende Maßnahmen von sachlicher oder rechtserheblicher Bedeutung sind. An die Stelle des Gedächtnisses der Alten sind in unserem papierenen Zeitalter die Akten und neuestens die Datenspeicher elektronischer Geräte getreten; das bedeutet einen nicht immer nach Gebühr gewürdigten Funktionsverlust der Alten, der auch zu seinem Teil dazu beiträgt, ihre Bedeutung und damit ihre Geltung in der heutigen Gesellschaft zu mindern.

Die Alten sind in unserer Gesellschaft so zahlreich geworden, daß sie bald nur noch als „statistische Masse" interessieren. Die Bevölkerungsstatistiker liefern uns genauen Aufschluß über die derzeitige Zusammensetzung und Gliederung dieser statistischen Masse und über deren Entwicklung in dem ganzen Zeitraum, in dem bereits ausreichend gegliederte statistische Erhebungen stattfanden; aus den Ergebnissen der bis heute durchgeführten Erhebungen ziehen sie mutmaßliche Schlüsse auf die in den nächsten Jahren oder Jahrzehnten zu erwartende weitere Entwicklung. Diesen Bemühungen um die statistische Masse der Alten stehen seit einem Jahrzehnt, nämlich seit den Kämpfen um die im Jahre 1957 vom Gesetzgeber verabschiedete sogenannte Rentenreform, im Brennpunkt des öffentlichen Interesses und beherrschen das Denken und die öffentliche Meinung über die Alten. In dieser Sicht erscheinen die Alten nicht als Mitmenschen oder gar als solche, denen wir dafür zu danken haben, daß sie uns aufgezogen und ausgebildet, daß sie die Grundlagen unserer Gesittung und unseres Wohlstands gelegt haben, sondern als der unproduktive Bevölkerungsteil, dessen Rentenansprüche für die Wirtschaft eine wachsende Belastung darstellen und dem in der produktiven Lebensspanne

stehenden Bevölkerungsteil einen wachsenden Anteil des von ihm erarbeiteten Sozialproduktes entziehen.

Selbstverständlich tun die Statistiker nur ihre Pflicht und Schuldigkeit, wenn sie die „statistische Masse" der Alten analysieren und begründete Mutmaßungen über deren künftige Entwicklung vorlegen; wir bedürfen derer als Unterlagen für viele wirtschafts- und sozialpolitische Entscheidungen, die wir zu treffen haben. Diese Entscheidungen wirken weit in die Zukunft hinein; deswegen ist es wichtig, von dem künftigen Altersaufbau unserer Bevölkerung eine möglichst zutreffende Vorausschätzung zu besitzen. Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der Wirtschaftspolitik zu nennen: müssen wir damit rechnen, daß künftig nur eine kleine Minderheit arbeits- und erwerbsfähiger Menschen die Unterhaltsmittel für eine große Mehrheit noch nicht oder nicht mehr arbeits- und erwerbsfähiger Volksgenossen zu schaffen haben wird, dann drängt es sich auf, arbeitsparende Verfahren wie Hochtechnisierung und Automation mit allen Kräften und mit größter Beschleunigung voranzutreiben; dürfen wir dagegen damit rechnen, daß auch künftig der Anteil der im produktiven Lebensabschnitt stehenden Menschen ansehnlich groß bleibt, dann haben wir vielleicht eher Veranlassung, den Ersatz menschlicher Arbeitskraft durch maschinelle Aggregate nicht zu übereilen, wenn nicht gar bewußt zu verlangsamen, um die damit verbundenen schmerzhaften Umstellungen schonender durchzuführen.

Selbstverständlich hängt das nicht allein ab von der Größe des Bevölkerungsanteils der Alten, sondern auch von der Größe des Anteils der Kinder. Aus zwei Gründen aber richtet die allgemeine Aufmerksamkeit sich vorwiegend, ja fast ausschließlich auf den Anteil der Alten. Der eine Grund ist einleuchtend und vollkommen einwandfrei: die künftige Zahl der Alten können die Statistiker für die nächsten 10, 20, ja selbst 30 Jahre ziemlich zuverlässig schätzen. Die heute bestehende Alterszusammensetzung der Bevölkerung ist bekannt; läßt man Zu- und Abwanderung außer Betracht und beschränkt sich auf die sogenannte natürliche Bevölkerungsbewegung, so braucht man bloß auf Grund der heute bestehenden Erfahrungen abzuschätzen, wieviel Lebensdauer diese heute lebenden Menschen noch vor sich haben, technisch gesprochen: ihre Absterbeordnung. Ganz anders beim Nachwuchs. Hier müssen Mutmaßungen angestellt oder richtiger: Annahmen unterstellt werden über das generative Verhalten der jeweils im fortpflanzungsfähigen Alter stehenden Generation. Hier aber handelt es sich nicht wie beim Absterben um etwas, das dem Menschen durch das Gesetz des Todes zwar aufschiebbar, aber unentrinnbar auferlegt ist, sondern um etwas, das vom Menschen in eigener verantwortlicher Entscheidung, wenn auch vielleicht auf unverantwortliche Weise, frei bestimmt wird. Bei der Absterbeordnung handelt es sich um Mutmaßungen darüber, was der statistischen Masse der heute lebenden Menschen widerfahren wird; bei der Vorausschätzung des künftigen Nachwuchses handelt es sich wesentlich um Annahmen darüber, wie die heute im fortpflanzungsfähigen Alter stehende und

die demnächst in dieses Alter eintretende Generation sich verhalten wird. Auch darüber kann man mehr oder weniger begründete mußmaßliche Annahmen machen, muß sich aber bewußt sein, wie fragwürdig sie sind; der Statistiker ist damit überfordert. Deswegen beschränkt er sich darauf, unter Zugrundelegung verschiedener möglicher Annahmen über die künftige Gebürtigkeit Berechnungen anzustellen und damit einen gewissen Rahmen abzustecken, eine obere und eine untere Grenze zu bezeichnen, zwischen denen die künftige Bevölkerungsentwicklung sich abspielen dürfte. Sehr zuverlässige Angaben kann er dagegen darüber machen, wie viele von den heute bereits Geborenen, die zur Zeit im Kindesalter stehen, in 5 oder 10 oder selbst 20 Jahren noch am Leben sein und daher im erwerbsfähigen Alter stehen werden – letzteres allerdings mit dem gewichtigen Vorbehalt, daß die erwerbsfähige Lebensspanne nicht notwendig mit einem bestimmten Lebensalter beginnt, sondern auch durch Umstände und Maßnahmen bestimmt wird, die sich statistischer Vorausschätzung völlig entziehen, wie Verlängerung der allgemeinen Schulpflicht oder längere Dauer der Ausbildung für den zu ergreifenden Beruf bis hinauf zum Abschluß des Hochschulstudiums durch Staatsprüfung oder Erwerb eines akademischen Grades.

Kurz und gut: die Statistiker können uns über die künftige Zahl der Alten und daher, wenn auch schon mit Einschränkung, über deren Anteil an der Gesamtbevölkerung und über ihr zahlenmäßiges Verhältnis zur erwerbsfähigen Bevölkerung sehr viel mehr sagen als über den künftigen Nachwuchs, und darum sagen sie uns auch mehr darüber und stehen diese ihre Schätzungen und Berechnungen viel stärker in unserem Bewußtsein als die Mutmaßungen über die künftige Kinderfreudigkeit und die Größe des durch sie bestimmten jugendlichen Bevölkerungsanteils.

Daß aber unser politisches Bewußtsein so stark von den Schätzungen der Zahl der Alten und des Verhältnisses, in dem sie zur Zahl der Erwerbsfähigen stehen werde, beherrscht wird, hat seinen Grund darin: seitdem die Erörterungen über die Neuordnung unserer sozialen Rentenversicherung eingesetzt haben, will man uns gruseln machen vor der angeblich unerträglichen Belastung, die auf uns zukomme, wenn wir es auf uns nehmen, die Alten nicht der Not und dem Elend preiszugeben, sondern in angemessener Weise an unserem Wohlstand teilnehmen zu lassen. Was man sich da alles geleistet hat und zum Teil heute noch leistet, ist eine Schmach und Schande.

Obwohl es hier ganz umfassend um die Bedeutung des Alters für den Aufbau unserer Gesellschaft insgesamt geht, ist es doch in diesem Zusammenhang unerläßlich, speziell auf die Wirtschaftsgesellschaft einzugehen und die Frage zu beantworten: was bedeutet das Alter für den Aufbau und die Funktionsfähigkeit unserer Wirtschaftsgesellschaft? Anstatt mit gelehrt klingenden Begriffen wie Sozialbilanzen und dergleichen die Dinge mehr zu vernebeln als zu klären, wollen wir ganz schlicht und einfach an die Sache herangehen.

Auch ein armes Volk hat seine noch so kärglichen Unterhaltsmittel mit der alten, nicht mehr in der Gütererzeugung tätigen Generation zu teilen; die Menschen, die ihr Leben lang für sich und die nachwachsende Generation gearbeitet haben, dürfen nicht, wenn ihre Arbeitskraft verschlissen ist, zum alten Eisen geworfen werden; sie sind kein „lebensunwürdiges Leben" und folgerecht nach nationalsozialistischem Muster auf die „Fahrt ins Blaue" zu schicken oder sonstwie zu „liquidieren", sondern haben ein Recht, ihre alten Tage in Frieden zuzubringen, haben das Recht auf auskömmliche Versorgung, die ihnen eine Lebenshaltung ermöglicht, die in angemessenem Verhältnis steht zu derjenigen der ihnen nachgewachsenen, von ihnen aufgezogenen Generation.

Alle, die Erwerbsfähigen, die Noch-nicht-Erwerbsfähigen und die Nicht-mehr-Erwerbsfähigen leben ausschließlich von dem, was die Erwerbstätigen laufend schaffen; wir nennen es das laufende Sozialprodukt. Es gibt kein „vorgegessenes Brot", weil es kein voraus-eßbares Brot gibt; erst muß die Körnerfrucht gewachsen und geerntet, das Mehl gemahlen und das Brot gebacken sein; dann erst kann es gegessen werden. In sehr beschränktem Maß können wir von Vorräten leben, die wir von den in früheren Jahren erzeugten Gütern, z. B. von der Ernte früherer Jahre, zurückgelegt haben; auf die Dauer geht das nicht. (Der Umstand, daß wir Geld zurücklegen und es in viel späterer Zeit ausgeben, aber auch von ihm Zinsen beziehen und, wie wir es fälschlich ausdrücken, von Zinserträgen unseres Geldes leben können, führt uns irre; in Wirklichkeit leben wir niemals von Geld; wir leben von Lebensmitteln und all den anderen Sachgütern, deren wir für unsern Unterhalt bedürfen und die man für Geld kaufen kann – vorausgesetzt, daß es sie zu kaufen gibt; das aber setzt voraus, daß zuvor schaffende Hände diese Dinge geschaffen haben und weiter fortfahren, sie zu schaffen!) Sehen wir ab von der beschränkten Möglichkeit, Verbrauchsgüter als Vorräte für spätere Verwendung zurückzulegen, um sie später ihrer Verwendung zuzuführen, so gilt unausweichlich und unabdingbar: wir alle miteinander leben von dem laufenden Sozialprodukt, d. i. von dem, was die derzeit erwerbstätige Generation schafft. Diese kann daher nicht das Ganze, das sie schafft, für sich selbst in Anspruch nehmen; sie muß davon abzweigen, was die Alten benötigen und was zur Aufzucht des Nachwuchses erforderlich ist.

Je größer im Verhältnis zur erwerbstätigen Bevölkerung der Anteil der Nicht-mehr- und der Noch-nicht-Erwerbstätigen ist, um so mehr müssen die Erwerbstätigen sich selbst versagen, um es denen zu überlassen, die selbst nichts – sei es noch nicht, sei es nicht mehr – schaffen können. Um das einzusehen, hat man kein mathematisches oder nationalökonomisches Studium nötig; das kann jeder sich an den fünf Fingern abzählen.

Haben wir es zu tun mit einem Volk, das unter sehr ungünstigen wirtschaftlichen Bedingungen lebt, das dem Boden nur eine kärgliche Nahrung abzuringen vermag, so läßt sich die Versorgung der Alten (und der Jungen) nur um den Preis

fühlbarer Opfer und Einschränkungen der Schaffenden durchführen. Für jedes sittlich gesunde Volk sind diese Opfer und Einschränkungen etwas ganz Selbstverständliches, worüber man keine Worte macht. Für ein Volk wie das unsrige, das sich eines hohen und weiter steil aufsteigenden Wohlstands erfreut, kann von fühlbarer Einschränkung, der die Schaffenden zugunsten der Nicht-Schaffenden sich unterziehen müßten, keine Rede sein. Unser Sozialprodukt – je Kopf gerechnet! – wächst von Jahr zu Jahr. Mag daher die Kopfzahl der Nicht-mehr-Erwerbstätigen zunehmen und die Kopfzahl der Erwerbstätigen ein wenig abnehmen, so ist doch für jeden, gleichviel ob jung oder alt, dieses Jahr mehr zum Leben da als voriges Jahr; der Anteil, den die Erwerbstätigen den Nicht-mehr-Erwerbstätigen abgeben müssen, mag gewachsen sein; nichtsdestoweniger verbleibt jedem Erwerbstätigen in diesem Jahr mehr, als er im vorigen Jahr zum Leben hatte. Solange das Sozialprodukt – je Kopf gerechnet – von Jahr zu Jahr der Zunahme des verhältnismäßigen Bevölkerungsanteils der Nicht-Schaffenden vorauseilt, kann überhaupt nichts passieren.

Aber wird es auch auf die Dauer in diesem Ausmaß weiter wachsen, auch dann noch, wenn der Anteil der Schaffenden immer kleiner und der Anteil der Nicht-mehr-Schaffenden immer größer wird? Würden wir uns zu einem Volk entwickeln, das nur noch aus Greisen und Greisinnen besteht, dann allerdings stünde es schlimm um uns, aber mit einer solchen „Vergreisung" unseres Volkes ist nach menschlichem Ermessen wirklich nicht zu rechnen. Nehmen wir einmal in grober Schätzung an, es käme in absehbarer Zeit dahin (die Statistiker schätzen, das ungünstigste Verhältnis zwischen produktivem und nicht-produktivem Bevölkerungsteil werde um 1980 eintreten, jedoch nur kurze Zeit dauern und dann sich wieder zurückbilden), daß drei Erwerbstätige zwei Nicht-mehr-Erwerbstätige, wie der nicht gerade sehr schöne Ausdruck lautet, mitdurchzuziehen hätten. Daß damit ernsthaft zu rechnen ist, liegt übrigens gar nicht so sehr an dem zunehmenden Bevölkerungsanteil der Alten als vielmehr an der viel zu großen Zahl der Frühinvaliden, also derer, die ihrem Lebensalter nach auf die Seite der Schaffenden gehören, die jedoch infolge von Krankheit, erlittenem Unfall oder ähnlichen Umständen vorzeitig ihre Schaffenskraft eingebüßt haben. Eine solche Zusammensetzung der Bevölkerung stellt an die Leistungskraft und an den Leistungswillen der produktiv Tätigen gewiß hohe Ansprüche. Rein rechnerisch sieht es so aus, als müsse jeder der drei produktiv Tätigen auf zwei Fünftel dessen, was er schafft, zugunsten der zwei nicht mehr produktiv Tätigen verzichten; dann hätten alle, sowohl die produktiv Tätigen als auch die nicht mehr produktiv Tätigen für ihren Lebensunterhalt gleich viel zur Verfügung, nämlich drei Fünftel dessen, was ein Tätiger schafft. So die glatte Rechnung. In Wirklichkeit liegen die Dinge etwas anders. Der Schaffende braucht, um schaffen zu können, mehr als der Ruheständler braucht, der nicht mehr schafft. Technisch drücken wir das so aus: beim Schaffenden kommt zu dem rein konsumptiven Bedarf noch ein sogenannter reproduktiver Bedarf (einen Teil die-

ses reproduktiven Bedarfs berücksichtigt das Steuerrecht unter der Bezeichnung „Werbungskosten"). In der Arbeit verbraucht der Mann mehr Kalorien, verschleißt mehr Kleidung usw. Rechnen wir nicht in Gütern, sondern in Geld, so kommt nach der bei uns bestehenden Rechtslage hinzu, daß vom nominellen Brutto-Einkommen der Schaffenden beträchtliche Abzüge (Lohnsteuer, Sozialbeiträge u. a. m.) abgehen, ihr Netto-Einkommen also entsprechend tiefer liegt; die Bezüge der Nicht-mehr-Schaffenden, vor allem die Altersrenten, sind von diesen Abzügen frei; insoweit ist ihr Netto-Einkommen dem Brutto-Einkommen gleich. Wie dem auch im einzelnen sei, man soll gewiß nicht so tun, als ob das, was den Schaffenden abgefordert wird, nichts wäre; noch viel weniger aber sollte man mit dem Gedanken auch nur spielen, die Alten von unserem Wohlstand und von der Teilnahme an dessen weiterem Aufstieg auszuschließen, sozusagen eine Gesellschaft der Produktiven zu bilden und denjenigen, die durch ihre Arbeit die Grundlage dieses Wohlstands und seines weiteren Aufstiegs gelegt haben, jetzt aber nicht mehr produktiv tätig sein können, den Stuhl vor die Tür zu setzen.

Es gibt ein böses Wort: wie die Eskimos ihre Alten auf dem Eis des Polarmeers aussetzen, so setzten wir unsere Alten aus in der Eiswüste des Paragraphenmeeres unserer Sozialgesetzgebung. Ein Körnchen Wahrheit ist daran, nämlich: wir machen das alles zu bürokratisch und zu wenig menschlich. Aber so, wie es da gesagt wird, ist es maßlos übertrieben. Diejenigen aber, die gegen die Rentenreform von 1957 remonstrierten und bis heute fortfahren, dagegen zu remonstrieren, wollen im Grunde genommen genau das, was die unglücklichen Eskimos tun, die in ihrer Not sich nicht anders zu helfen wissen: sich der Alten, die uns keinen Nutzen mehr bringen, entledigen, nicht ganz auf die rohe Art der Eskimos; dafür sind wir zu zivilisiert. Unsere Alten sollen nicht brutal liquidiert werden; nein, sie werden nur aufs „Altenteil" abgeschoben. Mit „zum Leben zu wenig, zum Sterben zu viel" mögen sie weiter existieren, wofern sie nur uns nicht stören: „Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehen".

Natürlich sagt man das nicht so, denn damit würde man Anstoß erregen und die öffentliche Meinung gegen sich aufbringen. Vielleicht, ja wahrscheinlich denkt man nicht einmal so, denn dann müßte man sich vor sich selber schämen. Man entwickelt vielmehr eine Ideologie und macht sich selbst zu deren Gefangenen. Man sorgt sich um das Gemeinwohl, fühlt sich von seiner Verantwortung für das Gemeinwohl geradezu bedrückt. Altersrenten, die ebenso wie die Arbeitslöhne mit dem allgemeinen Wohlstand steigen, könnten für die Stabilität des Geldwerts zur Gefahr werden; folglich, so schlußfolgert man, dürfen die Altersrenten den Anstieg der Löhne nicht mitmachen, sondern müssen, wenn man sie nicht einfach einfrieren läßt, höchstens mit wachsendem Abstand hinter dem Lohnanstieg hinterherhinken. So die ideologische Begründung. – An dieser Stelle soll nicht die Rede sein von den technischen Einzelheiten der sogenannten Dynamisierung der Altersrenten. Wir haben daher hier nicht zu untersuchen, ob die Löhne und deren An-

stieg den geeignetsten und zweckmäßigsten Maßstab für die Rentenbemessung abgeben oder ob ein anderer Maßstab, etwa das Wachstum der Arbeitsproduktivität oder des Sozialprodukts einen schlechthin geeigneteren oder einen gerade für die Stabilität des Geldwerts größere Sicherheit bietenden Maßstab abgäben. Darüber mögen die Fachleute ihre Meinungen austauschen und die allseitig geeignetste Lösung ausfindig machen. Dagegen rundweg die Dynamisierung der Altersrenten als inflatorisch zu verschreien, wie es geschehen ist und immer wieder geschieht, ist unvertretbar. Als die Diskussion über die Rentenreform dem Siedepunkt zustrebte, äußerte der inzwischen verstorbene Leiter der volkswirtschaftlichen Abteilung unserer Bundesbank, der allenthalben als Autorität geachtete Dr. Eduard Wolf sich kurz und bündig: „Wenn man die Renten ehrlich finanziert, wirken sie nicht inflatorisch." Das trifft den Nagel auf den Kopf. Worum es geht, ist in der Tat nur die Frage: wollen wir das, was wir unsern Alten zukommen lassen wollen, ihnen ehrlich zuwenden, das heißt, es uns ehrlich ebensoviel kosten lassen, oder scheuen wir davor zurück? Dann allerdings haben wir nur die Wahl, entweder ehrlich Nein zu sagen und die Rentenerhöhung zu verweigern, oder sie unehrlich zu finanzieren und so das, was wir mit der rechten Hand geben, mit der linken Hand wieder zurückzunehmen.

An unser Sozialprodukt werden von vielen Seiten Ansprüche gestellt. Verteidigung und Rüstung mit allem, was dazu gehört, sind ein sehr schwerer Brocken. Die Entwicklungshilfe ist zwar vorerst noch ein wesentlich kleinerer, aber doch auch schon recht dicker Brocken. Dann sind da die Ansprüche unserer Alten und Invaliden. Die Zahl der vorzeitig Invaliden sollen und wollen wir soviel wie nur irgend möglich verringern; die Zahl der Alten wird zunehmen, und wir wollen ihre Versorgungslage verbessern.

Einen Engpaß allerdings gibt es, der uns ernste Schwierigkeiten bereiten wird oder vielmehr schon bereitet. Er ist nicht ökonomischer, sondern personeller Art; so führt er uns von der Wirtschaftsgesellschaft, mit der wir uns im Augenblick noch befassen, wieder zur Betrachtung der Gesamtgesellschaft zurück. Dank der steigenden Arbeitsproduktivität können wir die materiellen Unterhaltsmittel, auch für eine steigende Lebenshaltung, auch für eine steigende Zahl der Alten, mit immer weniger Arbeitskräften erstellen; ja, vielleicht werden wir eines Tages froh sein, wenn wir genug Nicht-Produzenten haben, damit wir für den Überfluß der von uns produzierten Verbrauchsgüter Abnehmer finden. Aber die wachsende Zahl der pflegebedürftigen Menschen – und mit der Zahl der Alten wächst naturgemäß auch die Zahl der Pflegebedürftigen – erfordert eine entsprechend wachsende Zahl von Kräften, die in pflegerischen Berufen wirken. Dabei ist keineswegs nur an die Krankenpflege gedacht, sondern an die Vielzahl wohlfahrtspflegerischer Berufe, in denen Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen tätig sind. In dem, was diesem beruflichen Wirken eigen ist und seinen Kerngehalt ausmacht, gibt es keinen zeitsparenden Ersatz des menschlichen Faktors durch die Technik, denn hier geht es ja

gerade darum, daß der Mensch dem Mitmenschen, dem verlassenen, müden, traurigen, entmutigten, Rat und Hilfe suchenden Mitmenschen seine Person und seine Zeit schenkt. Unterhalten kann ihn auch das Radio, aber ihm das Bewußtsein geben, daß er nicht nur immer noch ein Glied der menschlichen Gesellschaft ist, sondern auch als solches gewertet und behandelt wird, das kann nur der andere Mensch, dem seine Zeit nicht zu schade ist, um sie ihm zu schenken. Mehr Menschen – der absoluten Zahl nach mehr, aber eben auch anteilig mehr – werden sich einer Tätigkeit zu widmen haben, die in vielen Merkmalen übereinstimmt mit dem, was gute Eltern für ihre Kinder tun, indem sie das Heranreifen des Kindes beobachten, behüten und fördern, der Entfaltung seines Ichs und seinem Hineinwachsen in die Gesellschaft nicht nur zuschauen und verständnisvollen Anteil daran nehmen, sondern mit aller Behutsamkeit es auch lenken. Soll für den aus dem Berufsleben, aus der öffentlichen Wirksamkeit ausgeschiedenen alten Menschen nicht ein Verfall seiner Personalität und Sozialität einsetzen, dann darf er nicht völlig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und nur sich selbst überlassen sein; die Gemeinschaft muß mehr für ihn tun als bloß die Unterhaltsmittel sichern, die er benötigt, um einigermaßen die gewohnte Lebenshaltung, genauer gesprochen das gewohnte Verhältnis seiner Lebenshaltung zu derjenigen des Lebenskreises, dem er zeitlebens angehört hat, aufrechtzuerhalten. Diese materielle oder finanzielle Leistung der Gemeinschaft ist, wenn der ehrliche Wille dazu da ist, unschwer zu erbringen; schwierig ist die ideelle Leistung, die mehr als Sach- oder Finanzmittel, die vielmehr Menschen mit wohlmeinendem Verständnis und aufrichtiger Anteilnahme erfordert, Menschen, die Zeit haben und bereit sind, diese Zeit zu schenken.

Eine Gesellschaft mit einem wachsenden Anteil der Alten muß daher den Anteil der unmittelbar in der Gütererzeugung Tätigen noch weiter einschränken, nicht nur in dem Maß, wie allgemein die Zahl der in Dienstleistungsberufen Tätigen immer mehr zu Lasten der im primären und sekundären Sektor der Wirtschaft Tätigen zunimmt, sondern noch darüber hinaus, um diejenigen Kräfte frei zu machen, die sich der wachsenden Zahl der sozialpflegerischer Hilfe bedürfenden Alten annehmen.

Bedeutet dieses zunehmende Gewicht des Bevölkerungsanteils der Alten insgesamt gesehen für die Gesellschaft eine Belastung? Steht zu befürchten, ihre wachsende Zahl mache die Gesellschaft „kopflastig"? Hier kehren unsere Überlegungen zum Ausgangspunkt zurück. In den Gesellschaften, in denen nur sehr wenige Menschen ein höheres Lebensalter erreichten, waren diese wenigen hoch geschätzt; sie galten unbestritten als wertvoll für die Gesellschaft, man achtete und behandelte sie dementsprechend. Haben die Alten mit ihrem Seltenheitswert ihren Wert für die Gesellschaft überhaupt eingebüßt? Bedeutet das, was die Gesellschaft materiell und ideell für sie aufwendet, verlorenen Aufwand? Oder empfängt die Gesellschaft von ihren ins höhere Lebensalter eingerückten Mitgliedern Werte, durch die sie – nicht zwar materiell oder finanziell, wohl aber ideell – bereichert wird? Wenn das Alter, wie eingangs festgestellt wurde, einen Funktionsverlust erlitten und

damit einen Funktionswert eingebüßt hat, ist damit die heute bereits so zahlreich gewordene und aller menschlichen Voraussicht nach in absehbarer Zeit absolut und relativ noch weiter zunehmende gesellschaftliche Gruppe der Alten schlechterdings funktionslos geworden? Wohlverstanden: hier wird nicht gefragt, ob dieser oder jener einzelne alte Mensch noch eine Funktion hat, noch segensreich wirkt. Ohne jeden Zweifel sind alte Eltern und Großeltern für Familien ein unschätzbarer Segen, bilden den Kristallisationspunkt für den Zusammenhalt der Familie. Erinnert sei auch an die bemerkenswerte „Aufwertung" und Reaktivierung der Großmütter in einer Zeit, da die Wirtschaft immer mehr weibliche Arbeitskräfte, auch Ehefrauen und Mütter von Kindern, in die außerhäusliche Erwerbsarbeit einspannt und angeblich ohne sie nicht auskommen kann; unter diesen Umständen müssen die Großmütter einen Teil der Sorge für die Kinder den Müttern abnehmen und sich selbst wieder aufladen. – Daß einzelne alte Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen eine aktive, manchmal eine führende Rolle spielen, in Wissenschaft oder Kunst Spitzenleistungen vollbringen, ist allbekannt. Die Frage, um die es hier geht, bezieht sich auf die gesellschaftliche Großgruppe der Alten als Ganzes, ob sie für die Gesellschaft noch etwas bedeutet, ob sie, wenn schon kein tragendes Bauglied, so doch vielleicht eine schützende Bekrönung oder ein sinnvoller Abschluß des Baues der menschlichen Gesellschaft ist oder doch sein kann und dann selbstverständlich auch sein soll.

So wäre beispielsweise zu fragen, ob der Umstand, daß die Alten einen verhältnismäßig großen Teil der Wählerschaft ausmachen, sich als politisch stabilisierender Faktor auswirkt, der extreme Ausschläge im Sinne eines Rechts- oder Links-Radikalismus verhütet, vielleicht sogar allgemein verstetigend wirkt, nicht allein in der Politik, sondern darüber hinaus auch in anderen Bereichen.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall könnte die große Zahl alter Menschen eine kulturell bedeutsame Funktion ausüben. Sie könnten und sollten als dankbares Publikum für wirklich wertvolle kulturelle Einrichtungen und Veranstaltungen diesen durch ihr Interesse und ihre Nachfrage es erleichtern, im Wettbewerb mit den leichtfertigen, kulturell wertlosen Darbietungen der Freizeit-Industrie sich zu behaupten. Muße ist ein überaus kostbares Gut. In der Vergangenheit war Muße nur einer überaus kleinen Zahl von Menschen vergönnt. Heute gibt es sehr viel Freizeit. Aber Freizeit allein ist noch keine Muße. Muße setzt freie Zeit voraus, erfordert aber überdies und vor allem menschliche Reife. In der großen Zahl alter Menschen, die mit dem Freisein von beruflichen Verpflichtungen die Reife einer langen Lebenserfahrung verbinden, besitzt unsere Gesellschaft erstmalig in der Geschichte eine gesellschaftliche Großgruppe, die über Muße verfügt und darum dazu berufen und in der Lage ist, auf wirklich breiter Grundlage die wertvollen Güter unserer Kultur, nicht zuletzt unserer sittlichen und religiösen Kultur, zu pflegen, zu erhalten und an die Nachwelt weiterzugeben. Damit erfüllt das Alter eine hochbedeutsame Funktion für die Gesellschaft.

UMSCHAU

Katholikentag nach dem Konzil

Der 82. Deutsche Katholikentag, der erste nach Abschluß des Konzils, stand vor einer großen Aufgabe. Er sollte, wie es in der Programmstudie hieß, „die Konzilsbeschlüsse und die deutsche Situation in die wechselseitige Aussprache" bringen und so „dem deutschen Katholizismus eine verbindliche Neuorientierung vom Konzil her geben". Für ein solches Arbeitstreffen war die Form der großen Katholikentage ungeeignet. Die Teilnehmerzahl durfte sich nicht übermäßig ausweiten, wollte man überhaupt zu einem fruchtbaren Gespräch kommen. So entschloß man sich, die ursprüngliche Idee der Katholikentage wieder aufzugreifen und vorwiegend Vertreter der Verbände und der Diözesen einzuladen. Gewiß war dadurch nicht die Gesamtheit der deutschen Katholiken repräsentiert. Aber welches bessere und praktikablere Auswahlprinzip hätte man finden sollen?

Bamberg, unzerstört und von den Denkmälern einer großen Tradition geprägt, bot kaum die Atmosphäre zu einer Begegnung mit der modernen Welt und ihrem weltanschaulichen Pluralismus. Doch wo soviel Neues aufgebrochen war, wo das Konzil so viele bisherige Positionen in Frage stellte, mußte man sich erst selbst über den Anspruch des Zweiten Vatikanums klar werden, mußte Wege und Methoden der eigenen Arbeit überdenken. Für dieses Unternehmen konnte der Ort, an dem man sich befand, verhältnismäßig gleichgültig sein, und obwohl am Eröffnungstag kaum ein Redner einen Hinweis auf die Geschichte der Stadt unterließ, wurde in den Arbeitsversammlungen selbst doch nur um die Sache gerungen.

Der besonderen Zielsetzung entsprechend war der traditionelle Rahmen der Katholikentage – Kundgebungen, Gottesdienste, Sonderveranstaltungen – stärker an den Rand gedrängt als in den vergangenen Jahren. Obwohl sich darunter so wichtige und bedenkenswerte Ereignisse befanden wie die Abendvorträge von Prof. Josef Ratzinger und Bischof Hermann Kunst über den Katholizismus nach dem Konzil in katholischer und evangelischer Sicht oder die Rede von Gertrude Luckner zum christlich-jüdischen Verhältnis, so lag das Hauptgewicht doch auf den drei parallel tagenden Arbeitsversammlungen. Die Planung sah zu den Themen „Unsere Zusammenarbeit in der erneuerten Kirche", „Unser politischer Auftrag" und „Unser Beitrag zu Bildung und Kultur" je drei Referate vor: Ein Konzilsreferent hatte die Aussagen des Konzils darzulegen und zu kommentieren, worauf ein Laienredner in zwei Referaten nach dem Schema: Diagnose – Prognose – nächste Aktion die „Eindeutschung" des Konzils in die Wege leiten sollte. Podiumgespräche und freiere „Akademiegespräche" dienten der Diskussion des Vorgetragenen.

Es war vorauszusehen, daß zu diesen Problemkreisen eigentlich Neues kaum vorgebracht werden konnte. Die Fragen und die möglichen Antworten waren schon lange bekannt und diskutiert. Es bedurfte nicht der Prophetengabe, um die mutmaßlichen Thesen der Redner wie auch die in der Diskussion auftauchenden Meinungsgruppen zu erraten. Unbekannt blieb nur, welche Richtung sich als die maßgebliche herausstellen, welche Mentalität sich als die der Mehrheit erweisen würde. Hier konnte der Bamberger Katholikentag zu einem Gradmesser der im organisierten deutschen Katholizismus herrschenden Stimmung werden.

Der erste Arbeitskreis konzentrierte sich um zwei Themen: Die vom Konzil geforderte Mitarbeit der Laien in der Kirche und die Frage nach Sinn und Aufgabe der katholischen Verbände. Erste tastende Versuche, der Mitverantwortung der Laien konkrete Formen zu geben, sind bereits in allen deutschen Diözesen in Gang. In Bamberg bot sich erstmals die Gelegenheit, diese Entwicklung zu analysieren, sie öffentlich zu diskutieren und eigene Pläne zu entwickeln. Das war um so dringender, als bislang alle Bemühungen um lebendige Pfarrausschüsse nur eine „dürftige Erfolgsbilanz" aufweisen, und das nicht nur, wie Heinrich Köpp-

ler feststellte, wegen der mangelnden Einsatzbereitschaft und der zu geringen Zahl verantwortungsbewußter Laien, sondern auch wegen der „Zurückhaltung (um nicht zu sagen Abwehrhaltung) eines noch immer großen Teils unseres Seelsorgsklerus". Es kommt hinzu, daß sich im Augenblick fast jede Diözese in anderen Formen und Methoden versucht. Der Wunsch, „innerhalb der deutschen Diözesen einigermaßen einheitliche Strukturen und Formen der Laienmitverantwortung zu schaffen", traf denn auch auf ebenso einhellige Zustimmung wie die Forderung nach verbindlichen Satzungen und Geschäftsordnungen, wofür das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bereits detaillierte Entwürfe ausgearbeitet hat.

So wichtig auch diese Fragen waren, so nahm doch die Diskussion über die katholischen Verbände den breitesten Raum ein. Man übte harte Kritik an vielen Formen des derzeitigen katholischen Verbandswesens. Dennoch konnte von einer „Absage an den Verbandskatholizismus", von der gelegentlich berichtet wurde, keine Rede sein. Obwohl die Verbände im heutigen öffentlichen Bewußtsein einen schweren Stand haben – „Verbandskatholizismus gilt bekanntlich vielen Zeitgenossen als eine Art negativer Komparativ von Katholizismus", als „institutionalisierter Minderwertigkeitskomplex des 19. Jahrhunderts und als Ausdruck eines geschlossenen Gettodenkens", formulierte H. Köppler –, so wurde doch die „Notwendigkeit, ja Unverzichtbarkeit" einer gemeinschaftlichen Ausübung des Laienapostolats in der modernen Gesellschaft klar gesehen. „In der Welt von heute gilt auf die Dauer nur das, was gesellschaftlich wirksam wird", sagte Otto B. Roegele in seiner Schlußansprache.

Nicht die Frage nach dem Sinn der Verbände überhaupt stand zur Diskussion, sondern die kritische Überprüfung der derzeitigen Formen. Niemand leugnete die von H. Köppler aufgewiesenen „Mangelerscheinungen" wie die schon krisenhafte „Selbstbespiegelung" des deutschen Katholizismus, der „oft sinnlose Streit zwischen mehr oder weniger künstlich gebildeten Fronten" sogenannter progressistischer oder integraler Richtungen, die Frustration vieler katholischer Initiativen der letzten Jahre, den Mangel an religiös-spiritueller Bewegung, den „provinziellen Zug", der den deutschen Katholizismus bei der Lösung internationaler Probleme fast gar nicht zum Zug kommen läßt, die zu große Zahl (326!) der katholischen Verbände, die sich zudem in ihrer Zielsetzung häufig überschneiden und deswegen eine „Flurbereinigung" dringend notwendig erscheinen lassen, schließlich die oft mangelnde Bereitschaft zur Zusammenarbeit untereinander und über die Grenzen der Kirche hinaus.

Wie tief allerdings die von allen befürwortete Reform in den Aufbau, die Formen und die Arbeitsweise der bisherigen Verbände eingreifen müsse, diese Frage war zu konkret, als daß sie in wenigen Tagen hätte diskutiert werden können. Dann erst hätte es sich erwiesen, wie ernst es den Delegierten mit der Bereitschaft zur kritischen Sichtung des Bestehenden war. Hier werden bereits die Grenzen sichtbar, die dem Katholikentag von vornherein gesetzt waren. Er konnte Grundsätze aufstellen und Forderungen formulieren, aber die Frage, ob den Worten auch Taten folgen werden, mußte er offenlassen. Konzil und Katholikentag stehen hier unter dem gleichen Gesetz.

Die Problematik der katholischen Verbände und Organisationen mußte auch im Arbeitskreis über den politischen Auftrag zur Sprache kommen. Der Münchner Professor Hans Maier machte in seinen zwei Referaten darauf aufmerksam, daß der „Katholizismus der Organisationen und Verbände in Deutschland" in den Aussagen des Konzils „eine nachträgliche Rechtfertigung seines nicht immer unumstrittenen Weges im 19. Jahrhundert sehen" darf; denn das Wissen um die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche und um die daraus folgende Unzuständigkeit des kirchlichen Amtes für den engeren Bereich politischer Sachentscheidungen, die Aufforderung zur Laieninitiative, das Ja zum Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der Verfassungen, das alles habe der deutsche organisierte Katholizismus zu einer Zeit zur Geltung gebracht, „in der die Hierarchie und der größte Teil der Katholiken allem, was nach Verfassungsstaat, Demokratie, Laieninitiative

aussah, mit starker Reserve gegenüberstand". Freilich, „die bloße Existenz organisierter Gruppen und gesellschaftlicher Institutionen ist noch keine Rechtfertigung für ihr Fortbestehen". Es gehe vielmehr darum, sich „nicht auf die Selbstverteidigung und Selbstdarstellung zu beschränken", sondern einen „Beitrag für das Ganze" zu leisten. Das heißt, „nicht den vorhandenen organisatorischen Bestand zerstören, wohl aber ihn straffen, konzentrieren und auf wenige große Ziele hinlenken".

Damit war das wichtigste Thema des Arbeitskreises angesprochen: Welche Ziele haben die Katholiken in Politik und Gesellschaft zu verfolgen? Kann man heute noch von der Notwendigkeit einer geschlossenen politischen Repräsentation oder öffentlicher Stellungnahmen zu politischen Fragen sprechen? Wäre es der Struktur der modernen Gesellschaft nicht angemessener, daß die Christen nicht als spezifisch christliche Gruppen, sondern als einzelne, dann aber überall, in allen Gruppierungen, Parteien und Organisationen wirksam würden? Diese Frage stellte sich mit besonderer Dringlichkeit, weil man im Gefolge des Konzils auf die „breite Deckung der gesellschaftlich-politischen Aktivitäten des deutschen Katholizismus durch die kirchliche Hierarchie" wird verzichten müssen, weil sich aber auch nicht wenige politisch Engagierte in der Durchsetzung ihrer Ziele von der Hierarchie verlassen fühlen und deswegen nur um so nachdrücklicher eine politische Geschlossenheit der Katholiken verlangten.

H. Maier zeigte jedoch, daß solche Forderungen dort schwer zu begründen sind, wo sich ein Staat nicht schlechthin abweisend gegen die politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen der Katholiken verhält, sondern diese weitgehend rezipiert und rechtlich-verfassungsmäßig gesichert hat – ohne daß Maier damit sagen wollte, daß dies in der Bundesrepublik und in allen ihren Ländern bereits im idealen Maß verwirklicht wäre. Er stellte auch die Frage, ob im Bewußtsein der Katholiken das Wissen um das Prinzip der Religionsfreiheit und um den daraus folgenden Pluralismus jeder Demokratie bereits genügend verankert ist, oder „ob wir nicht manchmal unseren nichtchristlichen Mitbürgern allzu selbstverständlich eine äußere Christlichkeit der Institutionen zumuten, die wohl einer geschlossenen christlichen Welt angemessen war, aber heute ... mehr und mehr zu einem Anachronismus wird". Das heißt, es muß die gerade aus der größeren Weltdistanz erwachsende größere Weltverantwortung der Kirche als eine der zentralen Aussagen des Konzils erkannt und im politischen Wirken der Christen realisiert werden. Das geschärfte Bewußtsein um die Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Sachbereiche und um die spezifische Sendung der Kirche verbietet es, daß sie sich als Gesellschaftsmacht in das demokratische Spiel der Kräfte begibt oder nur auf die Sicherung eigener Rechte bedacht ist. In ihrem politischen Engagement und ihrer Mitverantwortung für die demokratische Ordnung wendet sie sich vielmehr „in einer grundsätzlichen Weise ‚an alle', sie tritt als Anwalt des Menschen, nicht nur des Katholiken oder Christen auf", und dieses Eintreten darf nicht erst beginnen, „wo Privilegien der Kirche verletzt werden, sondern dort, wo elementare Rechte des Menschen auf dem Spiel stehen".

Wieweit darüber hinaus noch geschlossene politische Aktionen von Katholiken notwendig sind, läßt sich nicht prinzipiell, sondern nur in der jeweiligen Situation entscheiden, und darüber gingen die Meinungen in Bamberg auseinander. Der innerkirchliche Pluralismus, die Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit der Auffassungen prägte hier den Bamberger Katholikentag stärker als seine Vorgänger – wohl das deutlichste Zeichen und der beste Beweis für die Problematik einer innerkatholischen Geschlossenheit. Man mag sie für wünschenswert oder gar notwendig halten, erreichen läßt sie sich im heutigen Katholizismus, wie er sich in Bamberg darstellte, nicht. Ob und wann sich daraus wieder die „neue Solidarität" entwickelt, von der Otto B. Roegele in der Schlußkundgebung sprach, ob es gelingen wird, zu einer „neuen Klarheit über Ziele und Methoden" und darin zu „gemeinsamen Unternehmungen im Dienste des Ganzen" zu kommen, diese Frage mußte ohne Antwort bleiben.

Ähnliches gilt auch für die Diskussionen des

dritten Arbeitskreises, die sich schnell auf die Schulfrage konzentrierten, obwohl andere Probleme wie das katholische Bildungsdefizit, der zu geringe Anteil der Katholiken in den naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen oder die Erwachsenenbildung durchaus nicht unerwähnt blieben. Doch ist die Schulfrage zu virulent, als daß sie hätte an den Rand geschoben werden können. Leider litt das Gespräch gelegentlich an der mangelnden Fähigkeit mancher zu differenziertem Denken. Wer von den konkreten Schwierigkeiten sprach, die sich einer kompromißlosen Durchsetzung des Bekenntnisprinzips in den Weg stellen, wurde gleich verdächtigt, die katholische Schule überhaupt oder gar das Elternrecht abzulehnen. Es zeigte sich hier, wie berechtigt Pater Hirschmanns Feststellung ist, daß „nicht genügende Kenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer Dynamik, ja nicht genügender Wille, diese Geschichtlichkeit ernst zu nehmen", sehr häufig dazu führt, „allzusehr in einer abstrakten Grundsätzlichkeit die fälligen Entscheidungen anzugehen und so nicht der ganzen Wirklichkeit gerecht zu werden".

Gerade um solchen Wirklichkeitssinn jedoch ging es Staatssekretär Hermans in seinen beiden Referaten. Sosehr er darauf bestand, am Prinzip der katholischen Schule als der Idealschule festzuhalten, so eindringlich wußte er auch die Realitäten zu schildern, denen die deutschen Katholiken heute gerecht werden müssen. Die im Hamburger Kulturabkommen beschlossene Ersetzung der Volksschule durch eine vierklassige Grundschule und eine fünfklassige Hauptschule (als selbständige, weiterführende Schule) wird in der Zukunft noch häufiger die Situation herbeiführen, daß eine Bekenntnisminderheit keinen Anspruch auf eine eigene staatliche Schule hat, weil sie den Anforderungen eines geordneten Schulbetriebs nicht entsprechen könnte. Da aber nach bisherigem staatlichen Recht die Minderheit darauf verwiesen ist, ihre Kinder der Schule des Mehrheitsbekenntnisses anzuvertrauen, stellt sich den Katholiken die ernste Frage, ob sie im Geist des Konzils handeln, wenn sie starr auf der Beachtung des Bekenntnisprinzips bestehen und ihre Rechte auf Kosten der Rechte der Minderheit durchzusetzen suchen. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit spricht jedenfalls, wie in der Diskussion ausdrücklich betont wurde, eine andere Sprache. Sie erklärt es als eine vom Sittengesetz auferlegte Pflicht, „bei der Ausübung der Rechte sowohl die Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen gegenüber und das Gemeinwohl zu beachten" (Nr. 7). Welche Lösungen sich für solche Fälle – die sich samt und sonders aus der deutschen Besonderheit der staatlichen Konfessionsschule ergeben – in der jeweiligen Situation anbieten (etwa Minderheitsplanstellen oder christliche Gemeinschaftsschulen), wird von Fall zu Fall verschieden sein. Man hatte aber den Eindruck, daß Hermans der Meinung der überwiegenden Mehrheit seiner Zuhörer Ausdruck gab, als er verlangte, „daß die Rechte der Minderheiten auf Gewissensfreiheit und Chancengleichheit soweit als möglich gesichert werden müssen" und daß das Elternrecht auf Wahl der Schulart „von der jeweiligen Mehrheit nicht ausschließlich in ihrem eigenen Interesse, sondern in wirklich christlich-brüderlicher Rücksichtnahme auch auf die Interessen der Minderheit ausgeübt wird."

Die Diskussionsteilnehmer waren sich auch klar darüber, daß die staatliche Konfessionsschule dem Ideal einer katholischen Schule schon deswegen schwer zu entsprechen vermag, weil sie die Lehrer nur nach der amtsstatistischen Konfessionszugehörigkeit auswählen kann. Die Konzilserklärung über die christliche Erziehung hat deswegen die freie Schule im Blick, wo sie von der katholischen Schule spricht. Ob sich freilich der Vorschlag von Hubert Hermans verwirklichen läßt, an wichtigen Orten freie katholische Schulen als Modellschulen zu errichten, dürfte dem fraglich sein, der ein realistisches Bild von der Einstellung unserer katholischen Eltern zur Bekenntnisschule hat. „Aber daran, ob wir zu solchen Opfern um der Sache willen bereit sind, wird die Glaubwürdigkeit unserer Ansprüche überhaupt gemessen", sagte Hermans mit Recht.

In den nachmittäglichen Delegiertenversammlungen konnte sich allerdings der Geist dieser

Diskussionen nur schwer bemerkbar machen. Die Anträge waren mehr zufällig als nach einer überlegten Planung zustandegekommen. Sie blieben auch alle im traditionellen Rahmen von Resolutionen, von Forderungen nach Berücksichtigung bestimmter Anliegen in Staat und Gesellschaft. Die zeitliche Überlagerung mit den Akademiegesprächen hinderte die Delegierten daran, die wesentlichen Probleme aufzugreifen, die dort verhandelt wurden. Der Sprecher der Katholischen Arbeiter-Bewegung gab daher einem weithin herrschenden Unbehagen Ausdruck, als er nach dem Katholikentag meinte, man habe manchmal den Eindruck gehabt, „am falschen Platz falsche Probleme zu behandeln". Hier wird man bis zum nächsten Katholikentag in Essen neue Formen finden müssen.

Im ganzen jedoch ist die Bilanz positiv. Gewiß kann man so hochgesteckte Ziele wie die Umsetzung des Konzils in die deutsche Wirklichkeit nicht durch Referate und Diskussionen allein erreichen. Jedenfalls wurde in diesem freien und brüderlichen Gespräch ein Prozeß des Um- und Nachdenkens in Gang gesetzt, der sich in den kommenden Jahren sicher bemerkbar machen wird. Manche haben bedauert, daß die Teilnehmerzahl doch zu groß war, als daß so intensive Gespräche wie in den früheren Arbeitstagungen des Zentralkomitees hätten entstehen können, und es wäre sicher ratsam, diese so fruchtbaren Tagungen wiederaufzunehmen. Trotzdem waren die Bamberger Arbeitsversammlungen sinnvoll, ja notwendig, wenn man der Dynamik des Konzils auch im organisierten Katholizismus Bahn brechen wollte. Zahlreiche Teilnehmer des Katholikentags hatten dort erstmals die Gelegenheit, sich über das Konzil zu informieren und das in Rom Geleistete kennenzulernen. Man darf die Bedeutung einer solchen intensiven Begegnung mit dem Geist und den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums nicht unterschätzen.

Das gilt um so mehr, als man in Bamberg sehen konnte, daß die Grundhaltungen des Konzils in einer erstaunlichen Weise bereits lebendig sind. Trotz der Verschiedenheit der Themen und über alle Meinungsunterschiede hinweg war man sich in wesentlichen Punkten einig. Das Wissen um die Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Sachbereiche und um die Verantwortung des Laien in der Erfüllung des Weltauftrags, die Erkenntnis der Dienstfunktion der Kirche und der Christen, die Abkehr vom reinen Prinzipiendenken und das Bemühen, der konkreten Wirklichkeit gerecht zu werden, das alles zeigt, daß die vom Konzil in Gang gesetzte Entwicklung von einem Katholizismus der vorherrschenden Autorität zu einer Kirche der verantwortlichen Freiheit auch im deutschen Katholizismus bereits wirksam geworden ist. Wolfgang Seibel SJ

Weltgeschichte im Zeichen der einen Welt

Heute sind die Völker und Kulturen daran, sich bewußt zu der einen Menschheit mit einer Weltkultur zusammenzuschließen; kein Volk kann mehr wie in früheren Zeiten unabhängig von den andern für sich allein leben. Dieser Tatsache entspricht die Ausweitung der geschichtlichen Forschung sowohl über den Raum der ganzen Erde wie auch der Zeit nach bis in das Dunkel der menschlichen Ursprünge; es entsteht Weltgeschichte im eigentlichen Sinn, während früher sich jede Kultur für die Welt ansah, weil man von den Welten der andern zu wenig wußte und von ihnen kaum berührt wurde. Soll aber eine Weltgeschichte nicht bei einem Nebeneinander von Darstellungen der Geschichte einzelner Völker und Kulturen bleiben, so muß eine leitende Idee bei der Auswahl des zu Berichtenden und der Darstellung bestimmend sein; denn man kann nicht die ganze Fülle des bekannten Geschehens anführen. Die Saeculum-Weltgeschichte[1], deren erster Band jetzt vorliegt, will die Vergangenheit gerade im Hinblick auf die nunmehr bewußt gewordene Einheit der menschlichen Welt darstellen.

[1] Saeculum Weltgeschichte in 7 Bdn. Hrsg. v. H. Franke, H. Hoffmann, H. Jedin, O. Köhler, P. Meinhold, E. Otto, B. Spuler, G. Stadtmüller, G. Tellenbach, H. Trimborn, J. Vogt. Bd. I: Ursprung und Frühkulturen – Primäre Zentren der Hochkultur – Weltgeschichtliche Berührungszonen. Freiburg, Basel (u. a.): Herder 1966. XXIV, 696 S. Lw. 73,–.

Damit ist nicht gemeint, daß man früher schon bewußt diese Einheit angestrebt habe. Vielmehr soll eben das hervorgehoben werden, was in den früheren Kulturen in diese Einheit eingegangen ist und so mitgewirkt hat, sie vorzubereiten und zu verwirklichen. Damit treten aber für die Darstellung die kulturellen Errungenschaften der einzelnen Kulturen in den Vordergrund. Jede Kultur ist eine geistige Welt, eine mögliche Verwirklichung des Menschseins. Insofern und in dem Grad ein Ereignis oder ein Werk der Vergangenheit dazu beiträgt, uns die Erkenntnis einer solchen Welt zu vermitteln, hat es Anspruch darauf, in die Darstellung der Vergangenheit aufgenommen zu werden. Durch die Erkenntnis anderer geistiger Welten wird der Mensch vom Zwang und der Selbstverständlichkeit des Faktischen und der eigenen Welt befreit und befähigt, neue eigene Möglichkeiten zu sehen.

Die Darstellung beginnt mit dem Ursprung der Menschheit, den Frühkulturen und der Ausbreitung in der vorgeschichtlichen Zeit. Hier stehen dem Forscher meist nur Steinwerkzeuge neben Überresten von Mahlzeiten und einigen Skeletten zur Verfügung. Damit entgehen ihm die eigentlich geistigen Leistungen dieser Menschen zum größten Teil. Aber schon die Herstellung von Werkzeugen beweist die Geistigkeit auch dieser frühen Menschen. „Sie besitzen Eigenarten und Fähigkeiten, durch die sie sich von den bekannten Menschenaffen ebenso abheben wie von der kindlichen Psyche" (29). Jedoch kann man nicht vom technischen Fortschritt in der Herstellung der Werkzeuge auf einen gleichen Fortschritt im Bereich des Religiösen und Künstlerischen schließen; auch heute entsprechen sich diese Gebiete nicht ohne weiteres. Zudem entgeht uns selbst auf dem Gebiet des Werkzeuglichen all das, was aus vergänglichem Material hergestellt wurde. Der Verfasser, K. J. Narr, ist sich dieser Grenzen der Forschung klar bewußt und vermeidet es, die Lücken des Wissens mit aprioristischen Annahmen auszufüllen. Es folgen dann die Zentren der primären Hochkulturen, im Zweistromland, im Niltal, im Industal, im Tal des Gelben Flusses (China), in Polynesien und im alten Amerika. In letzter Zeit konnte die Forschung sich an den Übergang von der Dorf- zur Stadtkultur in Kleinasien herantasten. Wesentlich ist die aus der Ballung der Menschen sich ergebende Arbeitsteilung, die gegenseitige Anregung, weswegen die Hochkulturen meist aus der Überlagerung verschiedener Kulturen entstanden zu sein scheinen, der Produktionsüberschuß, der die Freistellung für religiöse und künstlerische Betätigung ermöglicht. Bei den Sumerern erscheint dann die Schrift, zuerst zur Bewältigung der wirtschaftlichen Aufgaben der Tempel, bald aber auch in den Dienst von Religion und Geschichte gestellt. Wir geben uns meist keine Rechenschaft, welch geistige Schöpferkraft zur ersten Erfindung von kulturellen Einrichtungen und Leistungen nötig war, die uns heute selbstverständlich erscheinen; sie konnte nicht geringer sein als die Geistigkeit, die heute für die Fortschritte der Technik erfordert ist. Ein dritter, sehr interessanter Teil beschäftigt sich mit der Ausstrahlung dieser primären Kulturzentren und mit den in diesen Berührungszonen daraus entstandenen sekundären Kulturen. Es ist nämlich erstaunlich, wie groß schon in ganz frühen Zeiten der Austausch von Rohstoffen und Produkten war, groß in Anbetracht der Verkehrsmittel und der drohenden Gefahren. Mit den Waren wurden aber nicht nur technische Errungenschaften, sondern auch geistige Auffassungen weitergegeben. Diese Sekundärkulturen zeichnen sich durch eine größere Aufgeschlossenheit und Beweglichkeit aus. Zu ihnen gehören die Kulturen des Ostmittelmeerraumes, also Kleinasiens und Syriens, das Wunder der minoischen Kultur auf Kreta, die Kultur der Kykladen und von Mykenai, die Bronzezeit im Westmittelmeer, die europäisch-sibirische Kontaktzone, aus der die Indogermanen stammen, und schließlich die frühen Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien. Ein Literaturverzeichnis, Zeittafeln und Register, Karten, 119 Abbildungen und 40 Tafeln ergänzen das Werk. Nach Inhalt und Darstellung ist es eine große und begrüßenswerte Leistung, zuverlässig und den letzten Ergebnissen der Forschung Rechnung tragend.

August Brunner SJ

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

ORDO Jahrbuch für Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Band XVII. Düsseldorf u. München: Küpper 1966. XXIV u. 496 S. Lw. 60,–.

Dem Doppelband XV/XVI, hier besprochen 176 (1965) 478 f., folgt in 16 Monaten Abstand ein wiederum stattlicher Band XVII, der sich der Reihe seiner Vorgänger würdig anschließt. – Als ehrendes Gedenken für den am 2. 2. 1966 verschiedenen Wilhelm Röpke ist der Nachruf abgedruckt (1–6), den H. O. Wesemann alsbald nach dem Todesfall über den Westdeutschen Rundfunk gesendet hatte; er steht jedoch noch zu sehr unter dem ersten Eindruck der Todesnachricht und gibt so kein hinreichendes Bild von der bedeutenden Persönlichkeit Röpkes und von seinem Wirken. – Sein eigener, posthum erscheinender Beitrag „Nation und Weltwirtschaft" (37–56) ist sehr charakteristisch für eine in den letzten Lebensjahren Röpkes immer stärker sich ausprägende Einseitigkeit, die ihn den Versuch, eine politische Einigung Europas auf dem Wege über eine Wirtschaftsgemeinschaft herbeizuführen, leidenschaftlich bekämpfen, ja schmähen ließ; den Röpke seiner besten Jahre, der sich wahrhaft große Verdienste um den moralischen Wiederaufbau nach der Nazizeit erworben hat, erkennt man hier kaum noch wieder. – Eine Zierde des Bandes ist der umfangreiche Beitrag von Franz Böhm „Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft" (75–151). Das die ganze wissenschaftliche Lebensleistung Böhms tragende gedankliche Gerüst tritt hier mit größter Klarheit zutage; auch wer gegen Böhms Konzeption Vorbehalte anzumelden hat, wird ihrer Geschlossenheit und Böhms ethischer Grundhaltung die Achtung nicht versagen. Wenn Böhm feststellt, im Raum der Privatautonomie, den er als den „Raum der freien Selbstverantwortung" charakterisiert, sei „jede Einbeziehung Dritter nur insoweit zulässig, als das rechtsgeschäftliche Einverständnis dieser Dritten erwirkt wird" (99), so ist dem uneingeschränkt zuzustimmen, und es kann im Sinne Böhms kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses rechtsgeschäftliche Einverständnis ein vollkommen freies, in keiner Weise erzwungenes Einverständnis sein muß. Hier aber stellt sich in bezug auf unsere heutige, im wesentlichen auf dem Lohnarbeitsverhältnis beruhende Sozialwirtschaft die ernste Frage, ob das Einverständnis, durch das der Lohnarbeiter sich der Fremdbestimmung durch die namens des Eigentümers der Produktionsmittel ausgeübte Unternehmensleitung unterstellt, wirklich als frei angesehen werden kann oder nicht vielmehr Ausfluß einer von den bestehenden Verhältnissen ausgeübten Nötigung ist: Gelegenheit, unter einer von den Arbeitnehmern selbst – sei es von ihnen allein, sei es im Zusammenwirken mit den Eigentümern der Produktionsmittel – bestellten und ihnen verantwortlichen Unternehmensleitung zu arbeiten und den Lebensunterhalt zu verdienen, findet sich ja so selten, daß die überwältigende Mehrheit Arbeits- und Verdienstgelegenheit nur unter reiner Fremdbestimmung findet und daher in diese Fremdbestimmung einzuwilligen genötigt ist. – Den Einwand, den u. a. auch ich gegen den vielgebrauchten Ausdruck „Spielregeln" erhebe, mißversteht Böhm (101, Anm. 3). Er gründet nicht in Geringschätzung der Spielregeln, sondern darin, daß der Wettbewerb in der Wirtschaft kein Spiel, sondern eine überaus ernste Sache ist; wer im sportlichen Wettkampf unterliegt, kann sofort in ein neues Spiel eintreten; im wirtschaftlichen Wettkampf unterliegen bedeutet den Verlust der (selbständigen) Existenz.

Beachtung verdient der Beitrag von C. Mötteli „Gesellschaft, Staat und Wirtschaft" (229–244), der – allerdings vergeblich – eine Sinndeutung der „formierten Gesellschaft" versucht. Schade, daß dieser Beitrag durch einen völlig unnötigen, nur aus einem bei neoliberalen Autoren anscheinend nicht auszurottenden Mißverständnis erklärlichen Seitenhieb auf die katholische Soziallehre verunstaltet ist, deren „Vertreter" nach Mötteli sich „als die legitimen Erben des Zerfalls" der Leitbilder eines sich liberalisierenden Sozialismus und sozialisierenden Liberalismus „wähnen" (sic!), nichtsdestoweniger aber nach ihm „heute nicht im unklaren darüber (sind), daß sich das Rad der Geschichte kaum in der Richtung einer berufsständischen Ordnung oder gar eines Ständestaates wird zurückdrehen lassen" (236/7). Das klingt so, als ob „die Vertreter" der katholischen Soziallehre

an sich durchaus geneigt wären, das Rad der Geschichte zurückzudrehen; wie dem aber auch sei, Mötteli übersieht, daß es bisher in der Geschichte nur herrschaftsständische geschlossene Gesellschaften, aber noch niemals eine berufsständisch gegliederte offene und demokratische Gesellschaft, wie sie etwa in der Enzyklika „Quadragesimo anno" als Fernziel aufgezeigt wird, gegeben hat, daß also die Verwirklichung einer berufsständischen Ordnung kein Zurückwälzen des Rades der Geschichte sein könnte, sondern nur eine gewaltige Vorwärtsdrehung. Angesichts der auf neoliberaler Seite bestehenden völligen Verständnislosigkeit geben wir uns keinem Zweifel darüber hin, daß die Zeit dazu noch nicht reif ist. – In gewissem Gegensatz zu Mötteli steht der Beitrag von Eva v. Malchus „Das Vordringen des sozialen Gesichtspunktes in Deutschland" (321–336). Nach dieser Autorin wäre „das ‚Soziale' ... dem in sich geschlossenen, abstrakten Ordnungsprinzip ‚Marktwirtschaft' zur nachträglichen, sozusagen menschlichen Korrektur beigegeben" (321); in ihren Augen ist es ein die marktwirtschaftliche Ordnung störender Fremdkörper, dessen starkes Vordringen sich nur erklären läßt aus dem wirtschaftlichen Unverstand seiner Förderer, an der Spitze der Gründer und Führer des „Vereins für Sozialpolitik", während doch schon Prince-Smith in einem 1864 erschienenen Aufsatz die wahren Sachzusammenhänge „zeigt" (333). Daß die Verfasserin einen Mann wie den badischen Katholikenführer F. J. v. Buß unter die „keiner Kirche verhafteten (!) Männer" (326) zählt, ist ein ihr unterlaufenes bedauerliches Mißgeschick, vielleicht aber auch für ihre Sachkunde kennzeichnend. Berechtigt ist ihre Kritik an unserer heutigen staatlichen Sozialpolitik, insofern in dieser nicht selten politische, d. i. wahltaktische, statt sachlicher Gesichtspunkte ausschlaggebend sind. – Aus dem Beitrag von L. M. Lachmann „Marktwirtschaft und Modellkonstruktionen" (261–279) sei nur der eine Satz ausgeschrieben: „Die objektive Existenz einer Datenlage, die niemand zur Gänze kennt, ist bedeutungslos" (274); kürzer und bündiger kann man die landläufige Beweisführung dafür, daß die Steuerung der Wirtschaft durch die im Markt sich bildenden Preise jeder erdenklichen anderen überlegen sei, nicht ad absurdum führen. Die vollständige Markttransparenz gibt es nicht, auch nicht annähernd, und wenn es sie gäbe, würde sie, wie wir heute wissen, den Markt blockieren.

Haberlers Beitrag „Zur gegenwärtigen Diskussion über das internationale Zahlungssystem" (57–73) ist auch für den, der diese Diskussion in der Tages- und Fachpresse laufend verfolgt, noch lesenswert; das will viel heißen.

Zum Schluß sei noch auf den kurzen Beitrag von Edith Eucken-Erdsieck „Lenin im Kampf der Diadochen" (27–36) hingewiesen, in seiner Art ein wahres Kabinettstück.

O. v. Nell-Breuning SJ

Wirtschaftsordnung und Rechtsordnung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Franz Böhm. Hrsg. v. H. Coing, H. Kronstein, E. J. Mestmäcker. Karlsruhe: C. F. Müller 1965. XI u. 391 S. Lw. 38,–.

Franz Böhm gehört dem Kreis von Rechtsgelehrten und Wirtschaftswissenschaftlern an, die in Freiburg i. B. bereits unter dem Naziterror sich Gedanken machten und die geistige Rüstung schmiedeten, um unser staatliches und wirtschaftliches Leben in Freiheit und Ordnung neu aufzubauen. Nach Errichtung der Bundesrepublik wurde sein Name bekannt im Zusammenhang mit den Kämpfen um das sog. Kartellgesetz („Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen") und um die Wiedergutmachung an den durch nazistisches Unrecht Geschädigten sowie namentlich durch sein Wirken als Unterhändler in Sachen der Wiedergutmachung an Israel. Jüngstens hat Böhm selbst die Quintessenz seines wissenschaftlichen Lebenswerks zusammengefaßt in seinem Beitrag zu Band XVII des Ordo-Jahrbuchs „Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft" (siehe die vorhergehende Besprechung). Böhms Grundprinzip ist klare Scheidung zwischen dem Bereich hoheitlichen Wirkens, in dem nur der Staat und auch dieser nur in der Form des Gesetzes, d. h. durch Aufstellen abstrakter allgemeingültiger Normen, sich betätigen darf, und dem Bereich des Privatrechts oder der Privatautonomie, den Böhm als den „Bereich der Selbstverantwortung" bezeichnet und in dem niemand befugt ist, einen anderen unter seinen Willen zu beugen, was Böhm insbesondere auf das wirtschaftliche Leben anwendet. Um dieses Thema kreisen denn auch die Beiträge dieser Festschrift, die alle in der ethischen Grundhaltung mit Böhm übereinstimmen, nichtsdestoweniger aber im einzelnen seine Auffassungen strenger Prüfung unterziehen, wobei sie mehrfach zu dem Ergebnis kommen,

daß die Dinge dieser unvollkommenen Welt sich gegenüber den gedanklich sauberen und schönen Lösungen Böhms manchmal recht sperrig verhalten. Gerade in dieser freimütigen und offenen Art, wie die Mitarbeiter der Festschrift überall dort, wo ihre wissenschaftliche Überzeugung es ihnen verbietet, sich Böhms Auffassung oder einer von ihm angebotenen Lösung anzuschließen, ohne Scheu ihre abweichende Meinung klar und deutlich entwickeln, ist kennzeichnend für die hohe Achtung, die sie alle Franz Böhm entgegenbringen, wohl wissend, daß er nicht liebenswürdige, aber unverbindliche Worte als ehrend empfindet, sondern das gemeinsame geistige Ringen um Fragen gemeinsamen wissenschaftlichen und ethischen Interesses. – Im Zentrum dieses gemeinsamen Interesses stehen Fragen des Verfassungsrechts, hier insbesondere der Beitrag von Wiethölter über „Die Position des Wirtschaftsrechts im sozialen Rechtsstaat" (41–62), des bürgerlichen Rechts, hier vor allem die Beiträge von Biedenkopf „Über das Verhältnis wirtschaftlicher Macht zum Privatrecht" (113–135) und von Kronstein „Staat und private Macht in der neueren amerikanischen Rechtsentwicklung" (137–161), sowie des Wirtschaftsrechts, hier vor allem Beiträge zu Fragen des Wettbewerbsrechts der Bundesrepublik, der Montanunion und der EWG, von denen nur genannt sei der Beitrag des Präsidenten des Bundeskartellamts E. Günther über „Europäische und nationale Wettbewerbspolitik" (279–318). – Nur selten gelingt es, eine Festschrift so einheitlich um ein Thema zu gruppieren, auch nur selten, sie vollständig mit Beiträgen erstrangiger Autoren zu bestücken, wie es hier geschehen ist.

O. v. Nell-Breuning SJ

SPINDLER, Gert P.: *Neue Antworten im sozialen Raum.* Leitbilder für Unternehmer. Düsseldorf: Econ-Verlag 1964. 411 S. Lw. 24,80.

Der Verfasser dieses Buches ist selbst Unternehmer, Alleininhaber eines Unternehmens der Textilbranche mit 1000 Arbeitnehmern, zugleich der führende Mann der AGP (Arbeitsgemeinschaft für Partnerschaft in der Wirtschaft e. V.), einer Vereinigung von Unternehmen, in denen das reine Lohnarbeitsverhältnis durch eine sog. Partnerschaft zwischen den durch Einsatz von Sachmitteln („Kapital") und den durch den persönlichen Einsatz ihrer Arbeit Beteiligten überhöht ist. Daß die große Mehrheit der Unternehmer, namentlich der Eigentümer-Unternehmer, Sp.s Ideen als unrealistisch und revolutionär ablehnt, kann nicht verwundern; befremdlicher ist, daß er auch bei den Gewerkschaften auf Mißtrauen und Ablehnung stößt.

Der Buchtitel gibt klar zu erkennen, worum es Sp. geht. Die im Gefolge der Industrialisierung eingetretenen Wandlungen der gesellschaftlichen Institutionen und Funktionen, die den gesamten gesellschaftlichen Raum umgestaltet haben, sind von den Menschen, an erster Stelle von den Unternehmern, aber auch von den Arbeitnehmern und deren Gewerkschaften, noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen; immer noch denken sie in überholten Kategorien und schlagen sich herum mit gegenstandslos gewordenen Problemen und Konflikten. Namentlich seinen Unternehmerkollegen will Sp. die grundlegend veränderte Lage, in der sie sich befinden, und die daraus für sie sich ergebenden Aufgaben klar machen, die nur durch „neue Antworten" gemeistert werden können. Mag in der Vergangenheit die Unternehmerfunktion sozusagen ein Anhängsel des Eigentums an Produktionsmitteln gewesen sein, so hat sie sich nach Sp. heute ganz und gar verselbständigt; der beauftragte Unternehmer („Manager") ist ebenso im Vollsinn des Wortes „Unternehmer" wie der sog. selbständige oder Eigentümer-Unternehmer. Diese Erkenntnis ist nicht neu; neu ist, daß ein erfolgreicher Eigentümer-Unternehmer diese Erkenntnis ausspricht und rückhaltlos die Folgerungen daraus zieht: Aufgabe des Unternehmers ist nicht, sein oder seiner Auftraggeber Eigentum zu vermehren, sondern das Unternehmen so zu führen, daß es dem Wohl zunächst der in ihm tätigen Menschen, darüber hinaus aber auch seiner Umwelt dient. Von diesem Standpunkt aus bejaht Sp. sehr entschieden die echte wirtschaftliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer (nicht unbedingt deren bei uns gesetzlich eingeführte Formen) und betreibt namentlich die Partnerschaft, d. i. die „durch Vereinbarung zwischen Unternehmensleitung und Mitarbeitern festgelegte Form der Zusammenarbeit, die außer einer ständigen Pflege der zwischenmenschlichen Beziehungen eine Mitwirkung und Mitverantwortung sowie eine materielle Beteiligung am Betriebserfolg zum Inhalt hat" (331). In vielen Einzelheiten wird man anderer Meinung sein können als Sp. und auch für die seitens der Gewerkschaften

ihm gegenüber geübte Zurückhaltung Verständnis aufbringen können; im ganzen verdient das mutige Buch lebhafte Zustimmung. – Sp.s Urteil über die „soziale Marktwirtschaft" (248) ist alles andere als schmeichelhaft.

O. v. Nell-Breuning SJ

NANIWADA, Haruo: *Der Weg der Wirtschaft.* Grundlegung zur politischen Ökonomie. Tokyo: Verein für Wirtschaftswissenschaften 1964. 105 S.

Der japanische Verfasser bezeichnet seine philosophische Position als „Prinzip der Nichtigkeit" (śūnyata), das, wenn ich recht verstehe, nahe verwandt ist dem, was wir unter Dialektik verstehen: kein Seiendes hat seinen Bestand in sich selbst, sondern stützt sich zugleich auf seinen Gegensatz; im Fortschritt der Entwicklung vereinigen die Gegensätze sich in einem höheren Dritten. So ordnet N. beispielsweise dem Kapitalismus die liberté, dem Sozialismus die égalité und der seiner Meinung nach schon weit fortgeschrittenen Verschmelzung von Neoliberalismus und Neosozialismus die fraternité zu. Die Frage: „Was ist die politische Ökonomie?" beantwortet N. programmatisch also:

„Die Wirtschaft, die sich selbst behauptete und sich von ihrem Grunde befreite, muß eben deshalb zu ihrem Grunde zurückkehren. Dadurch muß sie ihre wahre Gestalt offenbaren. Die Wirtschaft geht solcherweise über sich hinaus, um zu sich selbst zu kommen. Die Aufgabe der politischen Ökonomie ist nichts anderes als die logische Erklärung dieses Prozesses. Die politische Ökonomie soll also auch über sich hinausgehen, um dadurch zu ihrer Wahrheit zu gelangen" (1).

Dieser Gedanke wird in dem Buch sowohl für die Entwicklung der Wirtschaft selbst als auch für die sie begleitende ökonomische Theorie, die N. als die „Logik der bürgerlichen Gesellschaft" charakterisiert, in geistvoller Weise ausgeführt. In gewissem Sinn kann man das Werk wohl kennzeichnen als äußerst kompaktes Repetitorium der nationalökonomischen Dogmengeschichte unter metaökonomischem Aspekt. Natürlich bietet es nur eine Sicht, unter der man den Entwicklungsgang betrachten kann, aber sie ist interessant und zeigt auch demjenigen, der glaubt, mit den Dingen vertraut zu sein, vieles in neuer Beleuchtung und bietet so mancherlei Anregung. Besonders ansprechend sind die Ausführungen des Verfassers, wie die Wirtschaft sich schrittweise der Bindungen an Religion, Moral, Recht und Politik (staatliche Einflußnahme) entschlagen wollte und nach vielen Wandlungen zum Staat, zur Rechtsordnung und zur Moral zurückfindet. – Obwohl in deutscher Sprache geschrieben, wird das im Selbstverlag des (japanischen) Vereins für Wirtschaftswissenschaften erschienene Buch wohl kaum auf den deutschen Büchermarkt gelangen; eine Kurzfassung finden deutsche Leser in „Schmollers Jahrbuch" 85 (1965).

O. v. Nell-Breuning SJ

ANTRICK, Otto: *Die Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt-M.* Idee, Werden, Gestalt. Darmstadt: Eduard Roether 1966. 217 S.

Die „Akademie der Arbeit", kurz AdA genannt, 1920 ins Leben getreten, 1933 abgewürgt, 1946 auf neuer Grundlage wiedererrichtet, zählt zu den eigenartigsten und trotz der kleinen Zahl ihrer Hörer, die stets unter 100 bleibt, zu den einflußreichsten Bildungsstätten. Obwohl im Bereich der Bundesrepublik ihr inzwischen die Sozialakademie Dortmund und die Akademie für Wirtschaft und Politik (ursprünglicher Name „Akademie für Gemeinwirtschaft") in Hamburg an die Seite getreten sind, bewahrt sie bis heute ihre an dem Namensbestandteil „in der Universität Frankfurt" abzulesende eigentümliche Prägung.

Die AdA will Männer und Frauen, die bereits im Arbeitsleben standen, insbesondere solchen, die in der Gewerkschaftsbewegung oder im öffentlichen Dienst tätig waren, für ein Jahr aus der äußeren Tätigkeit herausholen, um sie ganz für die Arbeit an ihrer eigenen Fortbildung frei zu machen. Von den 3 Trimestern, in die das Studium zerfällt, hat das erste vor allem die Aufgabe, den kritischen Sinn der Hörer zu schulen, um sie von den Vorurteilen und Schlagworten, die sie mitbringen, zu befreien und ihre falsche Sicherheit zu zerstören; erst dann kann die eigentlich aufbauende Arbeit beginnen. Die große Zahl einstiger Hörer der AdA, die heute im öffentlichen Leben, in Politik, Kommunalverwaltung und Gewerkschaftsbewegung führende Stellungen einnehmen, beweist, daß die AdA das, was sie zu leisten verspricht, auch wirklich erfüllt. – Die vorliegende Darstellung ist erwachsen aus einer

Festrede, die der Verfasser am 8. 12. 1961 bei der 40-Jahr-Feier der AdA hielt; sie gibt einen guten Einblick in Leben und Streben der AdA und läßt deren Entstehung und Geschicke miterleben. Dankenswert ist auch die reichhaltige Dokumentation, aus der die Beiträge des unvergeßlichen Schöpfers der wissenschaftlichen Disziplin des Arbeitsrechts Hugo Sinzheimer (Ziff. 1a und b, 7, 12 und 14) sowie Max Horkheimers inhaltsschwere Festrede über den Bildungsauftrag der Gewerkschaften (Ziff. 29) besonders hervorgehoben seien.

O. v. Nell-Breuning SJ

WÖSSNER, Jakobus: *Sozialnatur und Sozialstruktur.* Studien über die Entfremdung des Menschen. Berlin: Duncker & Humblot 1965. 110 S. Kart. 16,60.

Gemäß seinem grundlegenden Werk „Mensch und Gesellschaft" (Berlin: Duncker & Humblot 1963. 618 S. Lw. 66,60) entfaltet Wössner in diesen „Studien über die Entfremdung des Menschen" die Polarität zwischen Mensch und Gesellschaft auf dem Hintergrund der heutigen Zeit. Diese Studien möchten nicht zuerst als ein Ergebnis der empirischen Soziologie, sondern als Frucht einer philosophierenden Soziologie gewertet werden.

W. zeichnet zuerst die verschiedenen Variationen der Entfremdung in ihrer geschichtlichen Abfolge: die kulturelle, die philosophische, die religiöse, die ökonomische und soziologische, um dann in einem zweiten Teil in der Art einer soziologischen Anthropologie das Verhältnis der Sozialnatur zur Sozialstruktur zu klären. Sinngemäß beschäftigt er sich dann mit dem Problem der Sozialisierung und den Ordnungsregulativen. Wird der Mensch weder statisch noch behavioristisch verstanden, muß man die Polarität zwischen Mensch und Gesellschaft nicht als Entfremdung, sondern als Entsprechung erkennen.

Bei der Frage der Sozialisierung wäre sicher noch die seit Herbart in der Pädagogik gültige Kategorie der Bildsamkeit zu berücksichtigen; sie würde das Gespräch auf die ihm entsprechende Ebene des Personalen zurückführen. Vielleicht würde eine reine Ontologie der Person als eines ens sociale weiter führen als die gewiß verkürzte Perspektive einer soziokulturellen Persönlichkeit. Dennoch ist anzuerkennen, daß W. in seiner Studie anthropologische Gesichtspunkte in eine Soziologie einführt, die allzuoft einem unterschwelligen Positivismus erliegt.

R. Bleistein SJ

Staat und Recht

KNOLL, August M.: *Katholische Gesellschaftslehre.* Wien-Frankfurt-Zürich: Europa Verlag 1966. 135 S. Kart. 10,50.

In einer Besprechung des hier aus dem Nachlaß des verstorbenen Verf. edierten Buches heißt es emphatisch: „Spätestens seit dieser Schrift ist allen Versuchen, politische und wirtschaftliche Ziele als ‚christlich' oder ‚katholisch' zu deklarieren, das gute Gewissen genommen worden" (Die Zeit Nr. 23, 1966). Was ist von diesem dezidierten Urteil zu halten? Der Verf. erörtert zunächst verschiedene Aspekte der katholischen Gesellschaftslehre. Er bedenkt sie als Sozialphilosophie, als politische Theorie, als Religionssoziologie. Er bestimmt dann ihren Standort als mittlere Position zwischen Integral- und Liberalkatholizismus. Das fragmentarisch gebliebene Buch verdeutlicht die These des Verf. etwa so: Katholische Gesellschaftslehre „ist als Sittenlehre oder Moraltheologie weit entfernt davon, soziale Ideen oder Ideale als Hauptthesen einer Sozialwissenschaft, als Postulat einer Sozialpolitik, aufzustellen ... (Sie) ist die Betrachtung der sozialen Gegenstände nicht sub ratione rationis ..., sondern sub ratione peccati" (34). Dem entspricht die Auffassung, daß der Glaube nur „negative Norm" der Vernunft ist. „Die Offenbarung ist ein Heilmittel, kein Denkmittel. Wie ein Medikament einen erkrankten Organismus schützt, auch fördert, belebt, und es doch kein Nährmittel ist, ähnliches ist und leistet die Offenbarung in der Vernunft" (58).

Diese These setzt im Grund eine bestimmte, nämlich extrinsezistische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade voraus. Gerade diese aber dürfte in der heutigen Theologie überwunden sein. Man vergleiche etwa Karl Rahners Aufsatz „Natur und Gnade" in „Fragen der Theologie heute", hrsg. von Feiner-Trütsch-Böckle. Von den Arbeiten dieser Theologengruppe hat der Verf. keine Kenntnis mehr genommen. In diesen wird in aller Unterscheidung die reale Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung herausgearbeitet.

Dabei bleibt es gewiß wahr, daß die Kirche des hierarchischen Amtes keine Vollmacht hat, positiv eine konkrete Sozialordnung glaubensverbindlich zu verkündigen. Sie kann und muß mehr negativ das sozial Unsittliche und Ungerechte verurteilen. Sie kann allerdings positiv den allgemeinen (naturrechtlichen) Rahmen darlegen, innerhalb dessen eine hier und heute gerechte Gesellschaftsordnung verwirklicht werden sollte; sie kann es nur im Hinblick auf das „Gesetz der Sache", unter Berücksichtigung jener „Sachlogik", die im Umgreifenden der Glaubensordnung immer schon impliziert ist. Die konkrete geschichtliche Verwirklichung einer sozialen Ordnung innerhalb des vorgegebenen „Rahmens" ist zumal den Laien der Kirche anvertraut, die darin nicht nur einen christlichen, sondern auch kirchlichen Dienst an der Welt tun. Das entspricht genau der Aussage des II. Vatikanums etwa im „Dekret über das Apostolat der Laien": „Das Erlösungswerk Christi geht an sich auf das Heil der Menschen, es umfaßt aber auch die Ausrichtung der gesamten zeitlichen Ordnung" (5). Von solchen Sätzen her ist das Urteil der „Zeit" zu korrigieren, aber auch das des Verf.

Das Buch enthält viele bedenkenswerte Beobachtungen und eine Fülle von Materialien, die allerdings nicht in sich, auch nicht in ihrer geschichtlichen Perspektive und Realität beurteilt werden, sondern nur als positive oder negative Belege für die These des Verf. dienen. Leider sind nicht wenige Namen falsch zitiert, vor allem im Anmerkungsapparat. Auch andere Ungenauigkeiten sind stehengeblieben. So muß es in der Zitation des Thomas von Aquin (Anm. 13 zu Kap. 2) heißen: I q 108 a 2 corp. Auch der Inhalt dieses Textes wird irreführend wiedergegeben. Denn es heißt da: „Unde et in civitatibus t r i p l e x ordo hominum invenitur". Alle drei Stände werden dann genannt.

H. Wulf SJ

KRAUS, Otto: *Grundfragen der Gesellschaftspolitik.* Berlin: Duncker & Humblot 1964. 265 S. Lw. 33,60.

Nach den „Grundfragen der Wirtschaftsphilosophie" (1962) und der „Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik" (1960) bildet die vorliegende Veröffentlichung von O. Kraus eine ergänzende Abrundung seiner Bemühungen um die Erkenntnis und die politische Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Wenn es dem Verfasser um die „Grundfragen der Gesellschaftspolitik" geht, die den „Gesamtstatus der menschlichen Gesellschaft" betreffen, so wird von diesem Ausgangspunkt der Untersuchung hinreichend genug das prinzipielle Interesse verdeutlicht. Gegen eine Gleichsetzung von Kultur und Zivilisation wird ebenso polemisiert wie gegen einen sozialen Determinismus und Voluntarismus. Hingegen wird nach zustimmenden Grundsätzen und Faktoren der sozialen Entwicklung gefragt. Anhand einer Einteilung der Gesellschaftspolitik in soziale Strukturpolitik, soziale Entwicklungspolitik und Kulturpolitik wird eine Menge vergleichenden Materials aufgearbeitet. Dabei wird der engagierte Wille deutlich, zu einer Gesellschaftskonzeption zu kommen, die auf dem „metaphysischen Prinzip" der Religion aufruht, das gleichzeitig auch zum „Prinzip der kulturellen Einheit" erklärt wird. Dank dieser „funktionalen Koinzidenz" werden einerseits Geist und Seele des Menschen zur Einheit der Persönlichkeit, wie andererseits die Produkte der geistig-seelischen Kräfte zur Einheit der Kultur integriert (132).

Grundfragen der Gesellschaftspolitik weisen also nach Kraus auf die christliche Anthropozentrik zurück, die aber „metaphysisch" gestützt wird. Damit ist ein Kriterium behauptet, an dem ausgerichtet nicht nur die historisch etablierten sozialen Ideen und Gesellschaftssysteme gemessen werden sollen, sondern das auch nach Kraus prognostisches Richtmaß für die Steuerung einer „neuen Weltgesellschaft" werden müßte.

J. Wössner

SAUER, Ernst Friedrich: *Staatsphilosophie.* Carl Heymanns Verlag 1965. 342 S. Lw. 37,80.

Diese Staatsphilosophie geht, gegen allen grundsätzlichen Erkenntnis- und Wertrelativismus, von „allgemeingültigen Wahrheiten" (4) aus, d. i. sie legt methodisch „apriorische sittliche Prinzipien, die unmittelbar einsichtig (und) vernünftig erscheinen" (102) zugrunde. Der Verf. bemüht sich um die Erkenntnis vorgegebener Ordnungen, die mittels eines ursprünglichen, den menschlichen Geist auszeichnenden „Prinzipienverständnisses" (103) entdeckt werden. (Es ist klar, daß hier grundlegende erkenntnistheoretische Probleme liegen, die keineswegs – wie der Verf. selber weiß [100] – im vorliegenden Buch genügend durchreflektiert worden

sind.) Wenn auch vorwiegend die Seins- und Wertkonstanten einer Staatsphilosophie bedacht werden, wird zumal im Hinblick auf die Geschichte der Staatsphilosophie die Geschichtlichkeit des behandelten Gegenstands berücksichtigt. Ausdrücklich bemerkt der Verf.: „In der Antike, im Mittelalter lagen, staatsphilosophisch gesehen, wesentlich andersgeartete Verhältnisse vor. Die überlieferten Lehren der Staatsphilosophen jener Zeiten können daher unmittelbar auf den modernen Staat nicht angewandt werden" (8).

Inhaltlich wird in sieben Kapiteln erörtert: Begriff, Geschichte und Methode – Mensch und Staat – Recht und Staat – Kultur und Staat – Staat und Wirtschaft – Staat und Völkergemeinschaft – Weltstaat? Das Werk bietet eine Fülle von Materialien, die gewiß von den in besonderer Weise gemeinten Adressaten – der Klappentext nennt: Lehrkräfte der Philosophie, der Geschichte und des staatsbürgerlichen Unterrichts, vor allem aber die Studenten aller Fakultäten – dankbar entgegengenommen werden. Allerdings scheint, daß zu viele Autoren etwas willkürlich zitiert werden, so daß das Werk im ganzen etwas der systematischen Strenge und der an einer wachen Problembewußtheit orientierten Durchsichtigkeit entbehrt. *H. Wulf SJ*

Texte der Staatstheorie. Hrsg. von Richard Schottky. München: Bayerischer Schulbuch-Verlag 1965. 144 S. Kart. 7,80.

Das schmale Buch ist offenbar als Lehrhilfe für einen staatsbürgerlichen Unterricht gedacht. Es bietet Texte über den Staat unter drei Gesichtspunkten: „Von Wesen und Sinn des Staates" – „Recht und Staat" – „Staatsformen und Staatsideale". Die Verfasser der Texte werden jeweils am Schluß der Textauswahl kurz biographisch und im Hinblick auf ihr Werk und ihre Bedeutsamkeit vorgestellt. Weiterhin werden entscheidende Begriffe, die in den Texten vorkommen, prägnant und zuverlässig gedeutet.

Natürlich entbehrt die getroffene Auswahl nicht einer gewissen Willkür; z. B. wird kein Text aus der für das Thema des Buches so bedeutsamen spanischen Spätscholastik mitgeteilt. Nur einige wichtige Namen, die fehlen, seien genannt: Macchiavelli, Bodin, Montesquieu, Burke, Tocqueville, Marx (einige der genannten Staatstheoretiker werden, soweit sie in den Texten vorkommen, in den Anmerkungen erwähnt). Erfreulich ist es, daß auch zeitgenössische Autoren zu Wort kommen. Das Werk schließt mit einem Quellennachweis und einigen Registern. Hilfreich für viele dürfte das „Verzeichnis der in den Anmerkungen erläuterten Begriffe und Fremdwörter" sein.

Erfreulich wäre es, wenn der Bayerische Schulbuch-Verlag weitere Texte der Staatstheorie in der hier angezeigten Weise herausgeben könnte. *H. Wulf SJ*

Chevallier, Jean-Jacques: *Denker, Planer, Utopisten.* Die großen politischen Ideen. Frankfurt: Scheffler 1966. 427 S. Lw. 25,–.

Das ebenso ernsthafte wie geistreiche Buch hat leider in der deutschen Übersetzung einen etwas reißerischen Titel. Im Original heißt es bescheidener und sachgerechter: „Les grandes oeuvres politiques de Machiavelli à nos jours". Der Verf. bietet – wie er im Vorwort selbst bemerkt – „Porträts" bedeutender politischer Werke, deren Gehalt in vielfacher Zitation so dargestellt wird, daß auch ihre Autoren in ihren historischen Bezügen und Absichten gegenwärtig werden. Hie und da könnte allerdings das Biographische etwas ausführlicher mitgeteilt werden. Das Buch gruppiert seine „Helden" und deren Werke um vier Titel, die zugleich auch eine zeitliche Abfolge der politischen Ideen und Tendenzen markieren: „Im Dienste des Absolutismus" – „Der Angriff auf den Absolutismus" – „Die Folgen der Revolution (1790–1848)" – „Sozialismus und Nationalismus (1848–1927)".

Es versteht sich, daß der Verf. vor allem französische Staatstheoretiker vorstellt. Der eine oder andere wichtige deutsche Name, den wir ungern vermissen, fehlt. Thomas Ellwein schrieb dem Werk eine verständnisvolle Einführung und André Siegfried in der Form eines Briefes an Chevallier ein Nachwort. In diesem wird übrigens ein interessanter „Seminarplan für politische Literatur" vorgelegt. Die Übersetzung ist flüssig. Der auf S. 134 genannte Gallienus meint wohl den griechischen Philosophen und Arzt Galenos.

Wir können das Werk, das in der Originalsprache schon acht Auflagen erlebte, nur empfehlen. *H. Wulf SJ*

SUAREZ, Francisco: *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965. 214 S. (Die Klassiker des Völkerrechts, 4.) Lw. 43,–.

In der Sammlung „Die Klassiker des Völkerrechts", deren Herausgabe Walter Schätzel begonnen hat, sind als 4. Band Texte des spanischen Jesuiten Franz Suárez (1548–1617) ediert worden. Josef de Vries SJ wählte die lateinischen Texte aus und erstellte die deutsche Übersetzung. Er begründet in einem Vorwort die Textgeschichte – z. B. wird die erste Fassung des Abschnitts über das Völkerrecht nach der Handschrift der Vorlesungen „De legibus" von 1601 zum erstenmal im Druck veröffentlicht –, die Art der Edition, die Herkunft und Auswahl der Texte. In einer gelehrt-prägnanten Einleitung würdigt Josef Soder SJ den Theologen Suárez als Gelehrten, Schriftsteller und Völkerrechtler.

Alfred Verdross erklärte in seiner „Abendländischen Rechtsphilosophie" (Wien 1958), daß die spanische Rechtsphilosophie ihren Höhepunkt und Abschluß in Suárez gefunden habe. So versteht es sich, daß dieser in der so verdienstvollen Sammlung nicht fehlen durfte. Die meisterliche Herausgabe der Texte ist aber nicht nur wegen ihrer historischen und aktuellen Bedeutsamkeit für das Völkerrecht lobenswert, das bekanntlich als Ganzes noch keineswegs kodifiziert vorliegt, sondern auch wegen der sorgfältig erarbeiteten Anmerkungen, in denen die zahlreichen Zitate des Suárez verifiziert werden. Weniger bekannte Autoren werden dabei dem Leser vorgestellt. Ein letztes, sehr nützliches Kapitel teilt die wichtigste Literatur zur Völkerrechtslehre des Suárez mit.

H. Wulf SJ

MATZ, Ulrich: *Rechtsgefühl und objektive Werte.* Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts. München: Beck 1966. XI, 148 S. (Münchener Studien zur Politik. 8.) Lw. 20,–.

Die „ewige Wiederkehr des Naturrechts", die man nach dem Krieg in der Bundesrepublik als Reaktion gegen das im Dritten Reich begangene gesetzliche Unrecht beobachten konnte, scheint in den letzten Jahren wieder einer relativistischeren Grundhaltung Platz zu machen, so daß bereits wieder von einer „Renaissance des Rechtspositivismus" gesprochen wird. Vielleicht hat man sich zu wenig kritisch über die Begründung der naturrechtlichen Wertauffassungen Gedanken gemacht, wie sie im Grundgesetz und in der Rechtsprechung der obersten deutschen Gerichte zum Ausdruck kamen. Nachdem sich das Vertrauen in die demokratische Gesetzgebung und Rechtsprechung wieder gefestigt hat, hält man die Frage nach der sittlichen Grundlage und Begrenzung allen Rechtes für weniger vordringlich. Aber gerade in der pluralistischen Gesellschaft, in der viele früher als selbstverständlich anerkannten Wertvorstellungen fragwürdig geworden sind, ist eine kritische Besinnung auf die methodischen Möglichkeiten notwendig, wie man zu objektiv begründeten Werturteilen gelangen kann. In dieser Situation unternimmt es Matz, eine bestimmte weithin übliche Methode der Rechtsbegründung einer kritischen Analyse zu unterziehen, nämlich die auf Scheler und N. Hartmann zurückgehende phänomenologische Wertphilosophie, wie sie im juristischen Raum besonders von Coing und Hubmann vertreten wird. Diese Wertethik glaubt, zur Kenntnis objektiver Werte auf dem Weg eines sittlichen Fühlens vorstoßen zu können, das als apriorische, emotionale Intuition unmittelbarer als jede rationale Erkenntnis seine eigene Evidenz in sich trägt. Die Werte werden dabei in einem Reich objektiver (d. h. subjektiver Willkür entrückter) und absoluter, idealer Wesenheiten von allgemeingültiger Normativität angesiedelt, das neben der Welt des realen Seins steht; ihr ontologischer Status ist das ideale Ansichsein.

Die Kritik von Matz, die eingehend und überzeugend den ontologischen Grundlagen dieser Wertphilosophie nachspürt, richtet sich vor allem gegen die Trennung zwischen dem realen Sein, das von diesen Autoren in positivistischem Sinne als wertneutral gedacht wird, und einem davon unabhängigen Wert, dessen Seinsweise sich nicht recht klären läßt. Insbesondere macht M. deutlich, wie wenig ein reines Wertfühlen für eine Rechtsbegründung genügt, weil dann trotz aller Betonung der Objektivität der Werte bei allen Streitfragen nichts übrigbleibt, als sich stets auf die Evidenz einer emotionalen Intuition zu berufen, die nicht wieder nachgewiesen, aber auch nicht von allen andern geteilt werden kann. Indem M. durch seine Kritik an einer ungenügenden Rechtsbegründung einer abermaligen Diskreditierung des gesamten Naturrechtsdenkens vorzubeugen suchte, hat er sich

echte Verdienste erworben. Allerdings läßt sich nicht deutlich erkennen, auf welchem Weg er selbst zu der von ihm geforderten rationalen Werterkenntnis und Naturrechtsbegründung zu gelangen hofft, und gelegentlich erwacht sogar der Verdacht, als räume er dem strebehaften, emotionalen Element zu wenig Bedeutung für die Werterkenntnis ein. Die Fragen, die diese Arbeit mit klarer Schärfe aufwirft, harren noch immer einer Antwort. Es ist kaum möglich, ihre Tragweite für das gesamte soziale und politische Leben zu überschätzen.

W. Kerber SJ

Wort und Sprache

Scheffczyk, Leo: *Von der Heilsmacht des Wortes.* Grundzüge einer Theologie des Wortes. München: Hueber 1966. 307 S. Lw. 19,80.

Die Eigenwirklichkeit des Wortes kam im katholischen Raum spät in den theologischen Blick. Das lag zu einem nicht geringen Teil an der stark fixierten Thematik der Sakramentenlehre und ihrer Betonung des objektiv-sachhaften Zeichens. Die Neubesinnung auf Schrift und Liturgie, das Gespräch mit der evangelischen Theologie und neuerdings der Gottesdienst in der Muttersprache haben eine Theologie des Wortes neu angeregt. Im nicht schulphilosophischen Bereich wurde längst erkannt, daß Person, Geschichte und Gemeinschaft erst im Wort zu sich selbst und zueinander kommen. M. Buber und F. Ebner haben den dialogischen Charakter der menschlichen Person und den gnadenhaften Charakter des Wortes in unserem Jahrhundert neu entdeckt. Heidegger sieht in der Sprachfähigkeit des Menschen vor allem seine Hör- und Antwortfähigkeit auf den Ruf des Seins. K. Rahner hat fundamental-theologisch den Menschen als „Hörer des Wortes" Gottes definiert.

Scheffczyk will das neu erwachte Verständnis für die Wirklichkeit des Wortes in der Kirche theologisch begründen und seine Stellung im Glaubensbewußtsein festigen helfen. In drei großen Kapiteln: „Das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit", „Das Wort in der Heilsgeschichte" und „Das Wort in der Kirche", skizziert er den theologischen und auch anthropologischen Frage- und Antwortbereich über das Verständnis des Wortes. Das erste Kapitel will auch die „natürliche Realität von Wort und Sprache" einfangen. Es bietet einen Überblick der Sprachtheorien von den Griechen über die Scholastik, den deutschen Humanismus zu Heidegger und Jaspers. Das zweite Kapitel stellt die wichtigsten Aspekte des biblischen Wortes vom Wort der Schöpfung bis zum fleischgewordenen und eschatologisch ereignishaften Wort in Christus dar. Das dritte Kapitel zeigt die wesentliche Worthaftigkeit der Kirche als „creatura verbi" und die Geschichte ihres eigenen Wortverständnisses, fragt nach dem theologischen Ort ihrer worthaften Verfaßtheit und ihres Dienstes am Wort. Der Verf. verwahrt sich gegen eine herkömmliche Auffassung, die dem Verkündigungswort „nur disponierende Bedeutung für ein noch zentraleres Gnadengeschehen" zuerkennt, das Wort nur als „Belehrung und zur moralischen Vorbereitung auf die Gnade" gelten lassen will, als ob nicht im Wort selbst Christus und sein Heil gegenwärtig würde. Eine „subordinative", bzw. „komparativistische" Theorie, die einfach das Wort dem Sakrament unterordnet, bzw. das Sakrament als Steigerung des Wortes betrachtet, werde der Eigenbedeutung des Wortes nicht gerecht. In der Frage nach der Zuordnung von Wort und Sakrament setzen die meisten katholischen Autoren eine „Defizienz des Wortes" voraus. Die meisten protestantischen Autoren hingegen sehen das Sakrament als bloß „akzidentelle Zutat" zum Wort (im Ansatz K. Barth, stärker bei E. Brunner). Die klare Sicht, wie beide auf das Ganze des Heils ausgerichtet sind und am Ganzen der Heilswirklichkeit teilhaben, sei noch ein theologisches Desiderat.

Scheffczyk bietet einen Überblick über die geschichtlichen Aussagen und theologischen Fragen gegenüber dem biblisch-kirchlichen Wort. Sein Buch ermöglicht eine rasche Orientierung. Darüber hinaus hat er den Blick für eine im katholischen Raum zu wenig beachtete theologische Wirklichkeit und Frage geschärft. Daß die denkerischen Ansätze und Erfahrungen der zahlreich zitierten Autoren, der innere Ort der Zitate, nicht sehr sichtbar werden, zeigt eine Hauptschwierigkeit jeder kompendienhaften Darstellung. Eine größere Nähe zum biblischen und profan-sprachlichen Phänomen des Wortes kann wahrscheinlich nur durch Einzeluntersuchungen erreicht werden.

P. K. Kurz SJ

MELZER, Friso: *Das Wort in den Wörtern.* Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch. Tübingen: Mohr 1965. XVI, 372 S. Lw. 33,–.

Melzer, Verf. des Buches „Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung", stellt in etwa 140 Wortartikeln (in alphabetischer Folge) den personalen Wortschatz der Christus-Nachfolge aus evangelischer Sicht dar. Neben den vorab protestantischen Bibelübersetzungen gehört das evangelische Kirchenlied zu seinen wichtigsten Quellen. Die einzelnen Wortartikel zeigen die sprachgeschichtliche Herkunft, sodann, nach Möglichkeit schon vom Althochdeutschen her, den Gebrauch des Wortes in Lehre, Gottesdienst und Frömmigkeit, seinen Bedeutungsraum und seine Bedeutungsrichtungen, wurzel- und sinnverwandte Worte. Sie bringen Belege und verweisen oft auf den säkularisierten Gebrauch oder die Ablehnung des Wortes in der modernen, profan-sprachlichen Welt.

Eine vollständige Darstellung des personalen christlichen Wortgutes war offenbar nicht beabsichtigt. Die Worte „Hoffnung", „Huld", Sakrament", „Taufe", „Tugend" haben wir nicht gefunden. Doch sagt das wenig neben dem mit Umsicht und Absicht gesammelten Corpus zentraler christlicher Worte. Die Arbeit möchte „mithelfen, die Sprache heimzuholen in die Kirche und die Kirche für die Sprache zu gewinnen". „Die evangelische Christenheit deutscher Sprache soll erkennen, welche Bedeutung die Wörter haben, in denen ihr Gottes Wort überliefert und anvertraut worden ist, in denen es verkündigt, gehört und geglaubt wird ... Eine entsprechende Darstellung aus römisch-katholischer Feder wäre sehr zu begrüßen" (Vorwort). Ein äußerst verdienstvolles Buch, dem man die Beachtung all jener, die sich von Berufs wegen mit dem christlichen Wortgut befassen müssen, wünscht. *P. K. Kurz SJ*

REIMANN, Hans: *Vergnügliches Handbuch der deutschen Sprache A–Z.* Düsseldorf, Wien: Econ-Verl. 1964. 380 S. Lw. 18,80.

Reimanns „Vergnügliches Handbuch der deutschen Sprache" entstand aus einer Aufsatzreihe in der „Berliner Illustrierten", erschien erstmals 1931 und wurde, da es längst vergriffen und immer noch vergnüglich zu lesen ist, zum 75. Geburtstag des Verf.s in erweiterter Fassung neu aufgelegt. In den Dreißig Feuilleton-Darstellungen wird Wichtiges ungewichtig, Sprödes flüssig, Langweiliges unterhaltsam gesagt. Sie führen durch die geschlampte Gebrauchssprache, durch die Jahrhunderte der Sprachwerdung, zu den Fallen der Fachsprachen, an den karierten Jargon, durch den Irrgarten des geschriebenen und zu schreibenden Worts. Beispiele zeigen Gegackstes, Gestelztes, Gemixtes, hilflosen und liederlichen Gebrauch. Zeigend und unterscheidend, humorvoll und streitbar, ein paarmal anfechtbar, sensibel und plastisch im eigenen Gebrauch. Der „Sitz im Leben", die Jahre um dreißig, ist unverkennbar. *P. K. Kurz SJ*

ZU DIESEM HEFT

HEINRICH FRIES ist o. Professor für Fundamentaltheologie sowie Vorstand des Seminars für Fundamentaltheologie und des Instituts für ökumenische Theologie an der Universität München.

HELMUT HOLZAPFEL, Chefredakteur des Bistumsblatts der Diözese Würzburg „Würzburger Katholisches Sonntagsblatt", hat im vorigen Jahr und im Juni/Juli dieses Jahres Polen besucht. Bei seiner diesjährigen Reise konnte er an den Millenniumsfeiern in Warschau teilnehmen.

Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft *

Ludwig Volk SJ

In der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und NS-Staat ist die Enzyklika „Mit brennender Sorge" ein Ereignis, das über andere Vorgänge dieser bewegten Jahre hinausragt. Als Pius XI. sein mit Überwindung gewahrtes Schweigen brach, um mit den Irrlehren und Vertragsbrüchen des Nationalsozialismus öffentlich abzurechnen, ging im Kirchenkampf eine Periode zu Ende, ohne daß jedoch damit überall eine neue begonnen hätte.

Das päpstliche Rundschreiben kam nur für einen Teil des deutschen Episkopats überraschend. Die drei Kardinäle, unter ihnen der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, sowie die Oberhirten von Berlin und Münster waren zur Vorberatung nach Rom gerufen worden, aus ihrer Mitte hatte schließlich Kardinal Faulhaber mit einem Entwurf einen materiellen Beitrag zum endgültigen Text geleistet[1]. Den Diözesanbischöfen oblag die Organisation der Verlesung, die am 21. März 1937 von allen katholischen Kanzeln erging, auf sie fiel die gereizte Entrüstung der Staatsbehörden und Parteistellen zurück. Den ersten Anprall hatte namentlich Kardinal Bertram als Wortführer des Gesamtepiskopats aufzufangen. Gegen die erregten Anschuldigungen aus dem Reichskirchenministerium verteidigte er klar und bestimmt Notwendigkeit und Berechtigung des vatikanischen Vorgehens und wich keinen Fußbreit von der in der Enzyklika vorgezeichneten Linie zurück[2]. Hitlers Vergeltungsdrang entlud sich in der Anweisung an die Justizbehörden, eine neue Serie von Sittlichkeitsprozessen aufzulegen, um deren publizistische Aufbereitung sich das Propagandaministerium kümmerte. Wenig später wurden die Beziehungen zwischen Vatikan und Reichsregierung nochmals abgekühlt durch eine abschätzige Äußerung des nordamerikanischen Kardinals Mundelein über

---

* Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das auf der Tagung „Die deutschen Katholiken und der Nationalsozialismus" vorgetragen wurde, veranstaltet von der Katholischen Akademie in Bayern am 23./24. April 1966. Er erscheint außerdem zusammen mit den anderen Referaten der Nürnberger Tagung (D. Albrecht, H. Buchheim, R. Morsey und K. Repgen) in der Reihe „Studien und Berichte" der Katholischen Akademie in Bayern (Echter-Verlag, Würzburg).

1 Vgl. dazu die Gegenüberstellung von Entwurf und Schlußfassung in D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung (Mainz 1965) 404–443.

2 Vgl. Bertram an Kerrl, 26. März 1937 und 27. April 1937. Druck: S. Hirt, Mit brennender Sorge (Freiburg 1946) 27–29, 37–47.

Hitler, so daß die Möglichkeit einer Kündigung des Reichskonkordats in greifbare Nähe rückte. Gerüchte, daß sich ein Gewitter zusammenbraue, um sich auf dem Nürnberger Parteitag in einer spektakulären Geste gegen die Kirche zu entladen, bewog die kurz vorher tagende Jahreskonferenz der Bischöfe in Fulda zur Zurückhaltung. Sie sah offenbar deswegen von einem gemeinsamen Hirtenbrief ab[3], verzichtete aber nicht darauf, in einer Denkschrift[4], diesmal nicht nur für Hitler, sondern die Reichsregierung abgefaßt, wie in den beiden vorhergegangenen Jahren den Katalog ihrer Beschwerden vorzubringen. Zu den Klagepunkten zählte: Das Verbot der Verbreitung von Hirtenbriefen, die Einziehung oberhirtlicher Amtsblätter, Haussuchungen in Ordinariaten, Verächtlichmachung des Papsttums, Beschimpfung der Bischöfe, Enteignung von Druckereien, tendenziöse Ausschlachtung der Sittlichkeitsprozesse, Kampf gegen die Bekenntnisschule, planmäßige Behinderung des religiösen Lebens und Kirchenaustrittspropaganda. Neben vielfach altgewohnten Themen wollten die Bischöfe „einmal freimütig auf den unerträglichen Zustand hinweisen, daß die Maßnahmen, Verfügungen und Bestrafungen der Gestapo der behördlichen und gerichtlichen Nachprüfung entzogen sind", weswegen ein Gefühl der Rechtlosigkeit um sich greife.

Die alljährliche Machtdemonstration der NSDAP ging vorüber, ohne daß Hitler den lästigen Vertrag mit der Kirche zerriß. Er begnügte sich mit der kleineren Geste, Rosenberg, dem Autor des „Mythus", als erstem einen neugestifteten Nationalpreis zu verleihen. Ein Jahr nach der Unterredung mit Faulhaber empfing Hitler im Dezember 1937 wieder ein Mitglied des deutschen Episkopats, diesmal in der Reichskanzlei, den Augsburger Weihbischof Eberle, dem sein Gauleiter nationalen Sinn und Aufgeschlossenheit für die Ideen des Dritten Reiches attestiert hatte. Der in eigenem Auftrag reisende Unterhändler fand nicht das ersehnte Echo. Auf seinen Bericht erhielt er von Kardinal Schulte keine Antwort, von Bertram eine Empfangsbestätigung und von Faulhaber nach 14 Tagen die Einladung zu einer Besprechung, die völlig ergebnislos verlief, weil der Kardinal auf Eberles Vorschläge nicht einging[5]. Den Münchener Erzbischof verließ nicht die Sorge, daß „der Besuch selber beim allgemeinen laudamus Te des Gloria stecken blieb und den Fuldenses vorauseilend Vorwerke preisgab"[6]. Ebensowenig wie die deutschen Kardinäle wußte das Staatssekretariat mit Eberles Schilderung des Führerempfangs etwas anzufangen, geschweige denn einen Anknüpfungspunkt darin zu entdecken[7].

---

3 W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965) 148 (zitiert: W. Adolph, Hirtenamt) bezeugt die Abneigung Kardinal Bertrams, nach der Enzyklika mit kurzen, aktuellen Hirtenbriefen „nachzuhinken", wie sie Bischof Preysing für angebracht hielt.

4 Denkschrift an die Reichsregierung. Schreibmaschinen-Hektographie, ohne Datum und Unterschrift. DA (= Diözesanarchiv) Regensburg.

5 So Eberle an Hitler, 18. März 1938. BA (= Bundesarchiv) Koblenz R 43 II/155a.

6 Faulhaber an Bertram, 23. Dezember 1937. Entwurf. Nachlaß Faulhaber.

7 Vgl. Pacelli an Faulhaber, 10. Dezember 1937 und 30. Januar 1938. Nachlaß Faulhaber.

Um den Beitritt des österreichischen Episkopats

Die Jahreswende erinnerte die Fuldaer Bischofsgemeinschaft an die neun Jahrzehnte ihres Bestehens. Auf das Gründungstreffen von 1848 in Würzburg war erst 1867 wieder eine Plenarkonferenz gefolgt, wenig später hatten die regionalen Besonderheiten des Kulturkampfes die Bande zwischen Nord und Süd gelöst, die schließlich trotz mancher Bemühung nicht wieder geknüpft wurden. Lücken in der Tagungsfolge und die bayerische Absonderung durchbrachen also die geschichtliche und kollegiale Geschlossenheit und zeigten zugleich an, wie nachhaltig Bewegungen der Reichspolitik auf Tätigkeit und Zusammensetzung der gesamtdeutschen Bischofskonferenz zurückwirkten. Zum letzten Mal war diese Gesetzmäßigkeit im Jahr von Hitlers Machtantritt fühlbar geworden, wo sich der föderalistisch gesinnte bayerische Episkopat vor dem Übergewicht des autoritären Einparteistaats dem größeren Fuldaer Kollegium für dauernd verbunden hatte.

Der Übergang Hitlers zu einer dynamischen Außenpolitik, eingeleitet mit dem Anschluß Österreichs, warf für die kirchenpolitische Situation ernste Probleme auf. Zwei Hauptsorgen waren es, die der Bischof von Mainz seinen deutschen Amtsbrüdern Anfang Mai vortrug[8]. Zunächst beschäftigte er sich in dem Rundschreiben mit der Verdrängung Bischof Sprolls durch organisierte Demonstrationen und forderte eine gemeinsame Anstrengung des Episkopats, damit nicht ein gefährlicher Präzedenzfall entstehe. Würden diese Methoden hingenommen, so werde die Partei in Zukunft jeden unbequemen Bischof verjagen können. „Wenn wir", so schloß Bischof Stohr seine Erwägung, „die Rottenburger Vorgänge ruhig hinnehmen und nicht mit ganzer Kraft gemeinsam die Rückkehr des Oberhirten in kürzester Zeit durchsetzen, zugleich mit einer ganz fühlbaren Desavouierung der für diese unerhörten Dinge verantwortlichen Faktoren,dann werden wir die schlimmsten Folgen zu gewärtigen haben."

Sodann wandte sich Stohr den „betrüblichen Nachrichten aus Österreich" zu, „nämlich der Rückkehr des Episkopats zu der beklagenswerten Haltung der ‚Feierlichen Erklärung', dem Wahnglauben, die deutschen Bischöfe hätten durch ihre Haltung die ganze Kirchenfrage falsch behandelt und durch eine ganz andere Haltung könne jetzt durch den Episkopat Österreichs eine glückliche ‚Lösung' gefunden werden". Es wäre höchst verhängnisvoll, wenn jetzt einträte, was den Bischöfen so oft nachgesagt worden sei, was sie aber immer hätten bestreiten können, daß es eine Spaltung gebe in ihren Reihen, „und zwar in einem so fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung, daß Meinungsverschiedenheiten eigentlich ausgeschlossen sein müßten".

Das ärgerliche Erstaunen der deutschen Oberhirten galt namentlich dem Wiener Kardinal Innitzer als dem Sprecher des österreichischen Episkopats, der nach

---

8 Stohr an die (reichs)deutschen Bischöfe, 6. Mai 1938. DA Regensburg.

der unbedachten, überoptimistischen Vertrauenskundgebung für die NS-Regierung versucht hatte, die reichsdeutschen Amtsbrüder zum gleichen Schritt zu überreden. „In der Hoffnung auf Kirchenfrieden im Gesamtreich" warb er noch am 1. April 1938 bei Bertram dafür, die österreichische Erklärung vollinhaltlich zu übernehmen, was er präzisierte als „mit keinerlei Klauseln und Bedingungen belastet"[9]. Die Ernüchterung kam über Kardinal Innitzer einen Tag später. Nachdem auf die Nachtragswünsche der Nuntiatur in den letzten Märztagen nach römischer Auffassung offenbar zu wenig geschehen war, wurde das Mißfallen des Vatikans durch eine Stellungnahme des Osservatore Romano öffentlich. Zur Wiener Erklärung war dort gesagt, daß sie die österreichischen Bischöfe allein formuliert und unterschrieben hätten ohne irgend ein Einverständnis oder die nachfolgende Gutheißung des Hl. Stuhles. Ihnen allein falle darum auch die Verantwortung zu. Über den Tadel bestürzt, fuhr Innitzer eilends nach Rom, um sich zu rechtfertigen. Pius XI. wünschte ihn jedoch nicht eher zu sehen, bis er in einer anschließend veröffentlichten Retraktatio[10] jene kirchlichen Vorbehalte nachgetragen hatte, die der Vatikan in der Bischofserklärung vermißte.

Für das Zusammenwachsen der beiden Episkopate war das ein denkbar schlechter Auftakt. Über Innitzers Vertrauensseligkeit betroffen und über die Kritik an ihrer eigenen Haltung zum NS-Regime verstimmt, verhielten sich die reichsdeutschen Bischöfe zunächst einmal abwartend. Zudem bildete die ungeklärte Rechtslage der katholischen Kirche im angeschlossenen Österreich ein sachliches Hindernis für das sofortige Zusammengehen. Infolgedessen blieben die österreichischen Bischöfe auf sich selbst gestellt und hatten so notgedrungen zu beweisen, ob ihnen aus dem Vertrauensvorschuß vom März die erhofften Früchte zuwachsen würden. Unterstützen konnte sie bei der Schaffung eines rechtlichen Rahmens allenfalls der Berliner Nuntius. In einer Note suchte denn auch der Vatikan im Juni Gespräche über die Fortgeltung des österreichischen Konkordats anzuknüpfen, das die Unterbehörden als nicht existent betrachteten, wurde aber von der Reichsregierung keiner Antwort gewürdigt. So hing alles von direkten Vereinbarungen zwischen den österreichischen Bischöfen und den Unterhändlern des Reichskommissars Bürckel ab. Die Besprechungen schleppten sich über die Sommermonate hin und waren reich an aufregenden Wendungen[11]. Während Bischöfe und Regierungsbevollmächtigte über eine Friedensordnung verhandelten, brachen Reichskommissar und Parteifunktionäre mit Willkürаktionen rücksichtslos in den angeblich konkordatsfreien österreichischen Raum ein. Durch einseitige Verfügung wurden Vereine aufgelöst, Gebäude beschlagnahmt, kirchliche Schulen geschlossen oder in staatliche verwandelt.

---

9 Innitzer an Bertram, 1. April 1938. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 112.

10 Vgl. Osservatore Romano vom 7. April 1938.

11 Vgl. dazu E. Weinzierl-Fischer, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus III: Die Verhandlungen über einen „Modus vivendi" im Sommer 1938, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 777–804.

Am Eingreifen zwar gehindert, machten sich die Kirchenmänner im Altreich über die Zukunft der Bischofsgemeinschaften dennoch ihre Gedanken. So beklagte Generalvikar Riemer, in Passau Anrainer an Österreich, den „unhaltbaren Zustand, daß es nun seit der Angliederung Österreichs zwei deutsche Episkopate mit verschiedener Haltung" gebe. „Muß die Einigung dadurch erfolgen", so erkundigte sich Riemer beim Münchener Kardinal, „daß sich die einen ganz zu den anderen bekehren oder daß sich beide Gruppen auf einer Mittellinie zusammenfinden? Wer hilft diese Frage entscheiden und weist Schritte zu ihrer Lösung?" [12] Für die Annäherung der Standpunkte arbeitete inzwischen niemand beharrlicher als die Kirchenfeindschaft der Nationalsozialisten. In fünf Monaten brach über die österreichischen Katholiken und ihre Oberhirten dasselbe Maß an bitterer Enttäuschung über Regierungsversprechen herein, das sich im deutschen Kirchenkampf auf fünf Jahre verteilt hatte. Nachdem die Bischöfe das falsche Spiel schon Anfang September mit dem Abbruch der Verhandlungen beantwortet hatten, beendete die Verwüstung von Innitzers Bischofspalais durch Parteidemonstranten vier Wochen später den Scheinfrieden mit einem schrillen, weithin vernehmbaren Mißton.

Auch auf der Fuldaer Jahreskonferenz im August wurde das österreichische Problem diskutiert. Im Auftrag der deutschen Bischofsversammlung nahm Kardinal Faulhaber im September mit Erzbischof Waitz von Salzburg in zwei Aussprachen Fühlung auf, um „allmählich die prinzipiengleiche Gemeinschaft zwischen Fulda und Wien herzustellen" [13]. Den Wiener Kardinal hatten seine Mitbischöfe nach dem unglücklichen Auftreten im Anschlußmonat und dem römischen Nachspiel vorübergehend zurückgezogen und dem Metropoliten von Salzburg ihre Vertretung nach außen übertragen. Dieser räumte Faulhaber gegenüber ein, daß der Fuldaer Hirtenbrief, wären die österreichischen Oberhirten schon diesmal dahin eingeladen worden, keine gemeinsame Kundgebung geworden wäre, was den Eindruck der Zwiespältigkeit im Episkopat gemacht hätte. In den darauffolgenden Wochen, so fuhr Faulhabers Bericht an Pacelli fort, hätten sich die kulturkämpferischen Maßnahmen in Österreich dann derart gehäuft, daß die Bischöfe vor diesen Tatsachen immer nachdenklicher geworden seien und in der jüngsten Zeit das auch in amtlichen Eingaben zum Ausdruck gebracht hätten. Damit spielte der Kardinal auf die Denkschrift vom 28. September an, worin sich der österreichische Episkopat mit seinen Gravamina an Hitler persönlich wandte.

Faulhabers Absicht und Anregung, die Zusammengehörigkeit der Bischofsgremien in einem Danktelegramm an Hitler für die Friedensrettung von München in der Sudetenkrise erstmals vor Regierung und Volk zu manifestieren, schlug durch ein Mißverständnis in Breslau fehl. Um die Gratulation politischen Ausdeutungen zu entziehen, wollte Faulhaber sie möglichst rasch auf die Münchener Konferenz

---

12 Riemer an Faulhaber, 24. Juni 1938. Nachlaß Faulhaber.

13 Faulhaber an Pacelli, 3. Oktober 1938. Abschrift. Nachlaß Faulhaber. Das erste Zusammentreffen fand am 18. September in Adelholzen, Faulhabers Gegenbesuch am 26. September in Salzburg statt.

folgen lassen und vom Rückgliederungstermin abrücken, und übermittelte darum den Textentwurf telegrafisch. Bertram jedoch übersah die Bedeutung der Ortsnamen Breslau, München, Köln, Wien, die ihm wohl aus stilistischen Gründen entbehrlich schienen und im Original wegfielen. Faulhaber hätte aber gerade an der Nennung der Kardinalssitze gelegen, weil er in dieser Einheitsfrage die Gemeinschaft mit dem österreichischen Episkopat bekunden und einer Sonderaktion von Wien aus vorbeugen wollte[14].

Das Konklave nach dem Tod Pius XI. im Frühjahr 1939 führte die vier Kardinäle diskret und zwanglos zusammen. Es bahnte sich so eine Gemeinsamkeit an, die zwei Lagebesprechungen unter dem Vorsitz des neuen Papstes noch vertieften. Allerdings gab der Münchener Erzbischof zu bedenken, daß gemeinsame Konferenzen auch einen gemeinsamen Rechtsboden voraussetzten, weshalb die Geltung des österreichischen Konkordats dringend der Klärung bedürfe. Solange die Rechtslage in Deutschland und Österreich verschieden sei, könnten die Bischöfe auch keine gemeinsamen Konferenzen halten[15].

Im Schreiben vom 20. Juli 1939 an die deutschen Bischöfe unterstützte Pius XII. die Fusionsbestrebungen, indem er durchblicken ließ, wie es ihn freuen würde, „wenn es schon bei der diesjährigen Konferenz gelänge, in einer den Verhältnissen angepaßten Form die Teilnahme des übrigen Episkopates Großdeutschlands zu verwirklichen, damit dem katholischen Volk auch nach außen das ‚cor unum et anima una' des Gesamtepiskopats als richtunggebendes Beispiel vor Augen gestellt werden und alle erkennen können, daß die Gesinnungs- und Handlungseinheit unter den Katholiken Deutschlands jeder Erprobung gewachsen ist" [16].

Tatsächlich waren um diese Zeit die Einladungen Bertrams schon ergangen, und zwar sowohl an die österreichischen Oberhirten wie an den Bischof von Leitmeritz, den Ordinarius für einen größeren Teil des Sudetenlandes. Als daraufhin auch der Prager Kardinalerzbischof um Teilnahme in Fulda nachsuchte, zeigte sich der Konferenzvorsitzende jedoch ablehnend, weil eine Zusage vier weitere nichtbischöfliche Jurisdiktionsträger im böhmischen Raum zur gleichen Bitte veranlassen würde. Da sich aber schon jetzt der Mitgliederstand des Fuldaer Gremiums von 28 auf 36 erhöhe, würde durch neuen Zuzug der vertrauliche Charakter der Sitzungen weiter abnehmen[17]. Die Fuldaer Zusammenkunft vom August 1939, erstmals im umfassenderen Rahmen gehalten, wurde von der drohenden Kriegs-

---

14 Faulhaber an die bayerischen Bischöfe, 12. Oktober 1938. Nachlaß Faulhaber.

15 B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe (Mainz 1966) 320 (zitiert: B. Schneider, Briefe Pius' XII.). Der vom Herausgeber hier bereits vorgestellten vatikanischen Edition (vgl. diese Zschr. 177 [1966] 252–266) ist inzwischen eine deutsche Parallel-Ausgabe gefolgt, die in der Reihe „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern" erschienen ist (Mainz: Grünewald-Verl. Ln. 48,–). Um einer breiteren deutschen Leserschaft den Zugang zu dieser bedeutungsvollen Quellenpublikation zu erschließen, wurden dafür nicht nur Einleitung und Sachkommentar aus dem Französischen übertragen, sondern auch den fremdsprachigen Dokumenten eine deutsche Übersetzung beigegeben.

16 Pius XII. an den deutschen Episkopat, 20. Juli 1939. Druck: B. Schneider, Briefe Pius' XII. 22–25, hier 24 f.

17 Vgl. Bertram an Faulhaber, 16. Juli 1939. Nachlaß Faulhaber.

gefahr überschattet. Wenn schon die bayerischen Bischöfe bei der Überschreitung der episkopalen Mainlinie im Sommer 1933 stammesbedingte Vorbehalte zu überwinden hatten, so fiel österreichischer Mentalität der Zugang zu manchen nördlichen Gepflogenheiten möglicherweise noch schwerer. Die Unzufriedenheit über Bertrams Art, die Verhandlungen zu leiten, meldete sich vernehmbar in einem Initiativantrag von Erzbischof Waitz. In Breslau regte der Salzburger Metropolit im Herbst 1941 die Schaffung einer Zwischeninstanz in Gestalt eines Vizepräsidenten an[18], wobei er zur Begründung anführte, es müsse eine bessere Verständigungsmöglichkeit geschaffen werden. „Sonst entgeht zu vieles", bemerkte der Antragsteller vieldeutig. Er dachte für die Besetzung des neuen Postens an den Bischof von Fulda und sah dessen Aufgabe vor allem darin, „dem Präsidenten die gestellten Anträge zur Kenntnis zu bringen". Daß hinter dem Vorschlag nicht nur ein privater Einfall stand, sprach aus der vorsichtigen Beifügung, man könne vielleicht sagen, daß manche diese Änderung als Bedingung für ihr weiteres Erscheinen betrachten würden.

Kardinal Bertrams Gratulationsschreiben an Hitler

Solche Reformwünsche entsprangen gewiß nicht landsmannschaftlichen Eigenarten und Reibungsflächen auf beiden Seiten, sondern hatten eine sehr sachliche Grundlage. Das war den Konferenzmitgliedern spätestens bei der Begegnung 1940 aufgegangen, als verborgene Gegensätze in einer dramatischen Szene offen durchbrachen. Die Vorgeschichte spielte zwischen Kardinal Bertram und dem Berliner Bischof v. Preysing, der sich herausgefordert fühlte, weil der Konferenzvorsitzende Hitler zum Geburtstag gratuliert hatte, und zwar im Namen des Gesamtepiskopats, ohne jedoch zuvor die Mitglieder der Bischofsversammlung zu befragen. Das Abweichen von einer selbstverständlichen Übung war um so ungewöhnlicher, als gerade der Breslauer Kardinal bei Abstimmungen auf Respektierung der persönlichen Meinung bis dahin größten Wert gelegt hatte. Demgemäß war Bertram noch zu Hitlers 50. Geburtstag 1939 verfahren; von dem Telegramm, für das sich eine Mehrheit ergab, hatte zumindest Preysing damals abgeraten[19]. Obwohl ein Jahr später der besondere Anlaß der runden Zahl fehlte, reihte sich Bertram diesmal ohne Verständigung des Episkopats wieder unter die Gratulanten ein, wobei er zudem den Glückwunsch in ein feierliches Schreiben kleidete[20]. Das eigenmächtige Vorgehen des Kardinals beantwortete Preysing mit der Niederlegung des Pressereferats der Bischofskonferenz[21]. Den Anlaß dieser Mißfallensäußerung

---

18 Waitz an Bertram, 21. Oktober 1941. In Abschrift und mit Nachtrag an Faulhaber. Nachlaß Faulhaber.
19 Vgl. B. Schneider, Briefe Pius' XII. 5 Anm. 1.
20 Bertram an Hitler, 10. April 1940. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 161 f.
21 Vgl. Preysing an Bertram, 6. Mai 1940. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 164.

konnte oder wollte Bertram anfangs nicht erkennen, wie er in einer Rückfrage zu verstehen gab, wo er sich über mögliche Meinungsverschiedenheiten in Pressefragen erforschte[22]. Erst ein neues Schreiben aus Berlin schuf unmißverständlich Klarheit[23]. Anstatt sich jedoch zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, kündigte Bertram, deutlich verletzt, für die nächste Bischofsversammlung an, in engerem oder weiterem Kreise festzustellen, ob seine Arbeitsweise von den Auffassungen und Intentionen des Hl. Stuhles und der Bischofskonferenz in grundsätzlicher oder praktischer Richtung abweiche[24]. Aus dem Schlußsatz, daran würde sich von selbst eine weitere organisatorische Frage knüpfen, klang unüberhörbar die Drohung des Rücktritts. Den Berliner Bischof hielt von weitergehenden Distanzierungen, wie Ausscheiden aus der Konferenz oder Amtsniederlegung, nur der ausdrückliche Wunsch des Papstes zurück[25].

Abgesehen von Bertrams scheinbarer Bereitwilligkeit, sich einer offenen Diskussion zu stellen, wuchsen die Aussichten für eine Grundsatzdebatte im Fuldaer Gremium mit dem programmatischen Schreiben Pius XII. an den deutschen Episkopat, das wie eine Präambel der Zusammenkunft vorangestellt war. Darin bekundete der Papst sein Vertrauen, daß menschlich schwer vermeidbare und möglicherweise sogar einer vertieften Prüfung dienliche Spannungen im Geist apostolischen Freimuts und brüderlicher Offenheit ausgetragen würden, so daß jeder gewiß sein könne, in seinen Zielen und Beweggründen von jedem seiner Mitbrüder verstanden und gewürdigt zu werden, auch dann, wenn einmal der Weg Petri und der Weg Pauli nicht in allem und jedem der gleiche wäre[26].

Trotz dieser behutsamen Einstimmung von allerhöchster Seite löste das von Preysing sachlich vorgetragene Verlangen nach einer Aussprache die bis dahin schwerste Krise in der Bischofsgemeinschaft aus. Bertrams Erwiderung bestand darin, daß er sich augenblicklich erhob und die Versammelten mit ihrer Bestürzung allein ließ. Die Sorge über die Folgen, die der Rücktritt des Konferenzvorsitzenden nach sich zöge, behielt unter den Bischöfen die Oberhand. Pietät und Korpsgeist taten ein übriges, den Tagungsleiter unter Verzicht auf die Grundsatzdiskussion wieder auf den Präsidentenstuhl zurückzubitten[27]. Damit war zur Schonung der Person und zum Schaden der Sache das drängendste aller Probleme aus den Beratungen ausgeschieden.

Die Auseinandersetzungen im Schoße der Bischofskonferenz waren auch Heydrichs Nachrichtendienst nicht entgangen. Aus einem offenbar abgefangenen Brief des Bischofs von Trier an den von Mainz wollte der SD-Chef Genaueres über die Gemütsbewegung einzelner Oberhirten wissen[28], nachdem sie untereinander in

22 Vgl. Bertram an Preysing, 9. Mai 1940. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 164 f.
23 Vgl. Preysing an Bertram, 16. Mai 1940. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 166 f.
24 Vgl. Bertram an Preysing, 21. Mai 1940. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 167.
25 Vgl. Pius XII. an Preysing, 12. Juni 1940. Druck: B. Schneider, Briefe Pius' XII. 74 f.
26 Pius XII. an den deutschen Episkopat, 6. August 1940. Druck: B. Schneider, Briefe Pius' XII. 85–97, hier 88 f.
27 Vgl. Aufzeichnung Preysings, 4. April 1944. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 169 f.
28 Vgl. Heydrich an Ribbentrop, 10. September 1940. Politisches Archiv, Bonn. Inland II–D.

schwersten Streit geraten seien. Einem sei es nicht möglich gewesen, am folgenden Tag zu zelebrieren, ein anderer sei hinterher vor Erschütterung in Tränen ausgebrochen. Die eine Gruppe um Berning, Bertram, Schulte habe die Forderung erhoben, daß der Nationalsozialismus nur durch Kompromisse überwunden werden könne. Ihr aktivster Gegenspieler sei der Freiburger Erzbischof Gröber gewesen.

Offenbar, um die mühsam gekittete Einheit nicht sogleich wieder überzubelasten, gab die Konferenz keinen Hirtenbrief heraus. Das war vorher nur 1937 nach der Enzyklika und 1939 bei Kriegsbeginn der Fall gewesen. Den Berliner Bischof suchte Pius XII. über den unbefriedigenden Ausgang des Fuldaer Treffens hinwegzutrösten. Es werde immer schwer sein, in Fällen, wo sachliche Gründe und persönliche Rücksichten sich überkreuzten, wo überdies zwischen grundsätzlichen Motiven und Erwägungen der Zweckmäßigkeit Spannungen aufgekommen seien, bis zu letzter beschlußmäßiger Klarheit vorzudringen. Andere Konferenzteilnehmer seien, obwohl sie insgesamt oder mehrheitlich Preysings grundsätzliche Einstellung geteilt hätten, der Auffassung, daß, so wie die Dinge lagen, eine Vertiefung der Aussprache und eine abschließende Klärung des Falles nicht rätlich, ja auch nicht mehr nötig gewesen sei[29].

Durch die unausgetragene, weiterschwelende Vertrauenskrise war der Konferenzvorsitzende nicht zu bewegen, von der bisher geübten Methode, auf kirchenfeindliche Maßnahmen zu erwidern, abzugehen. Im Frühjahr 1941 erhielten die deutschen Bischöfe zwar keine Abschriften eines Briefwechsels mit der Reichskanzlei, der Schluß jedoch, daß Bertram von der Gratulation zu Hitlers Geburtstag abgelassen hätte, wäre voreilig gewesen. Nicht unbeeindruckt von der Mißbilligung des Vorjahres, aber doch auch wieder nicht überzeugt, griff der Kardinal wiederum zur Feder, um dem Reichskanzler zum Geburtstag seine Segenswünsche darzubringen[30]. Wirksam wurde Preysings Einspruch nur insofern, als auf dem Briefkopf jetzt nicht mehr der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, sondern der Erzbischof von Breslau als Absender firmierte. Damit war Bertrams Vorgehen zwar formal unangreifbar, in der Sache aber nach wie vor bedenklich. Denn einerseits verzichtete er wohl auf den Gebrauch übertragener und für den Einzelfall zu erneuernder Amtsvollmacht im Titel des Konferenzvorsitzenden, andererseits präsentierte er sich aber jetzt ausdrücklich als Senior des deutschen Episkopats[31] und spielte so doch wieder mit dem Mißverständnis eines überpersönlichen Vertretungsanspruchs. Kardinal Bertram gratulierte 1941 nicht zum letzten Mal, sondern fuhr damit bis zum Jahr 1944 fort.

Nun wäre es allerdings eine grobe Fehleinschätzung des Breslauer Erzbischofs, hinter seinen Hitlerbriefen, die ihn vermutlich genug Selbstüberwindung gekostet

29 Pius XII. an Preysing, 15. Dezember 1940. Druck: B. Schneider, Briefe Pius' XII. 108–111, hier 109.

30 Vgl. Bertram an Hitler, 9. April 1941. BA Koblenz. R 43 II/975c. Für den Hinweis auf die Korrespondenz Bertram-Hitler 1941–1944 bin ich Prof. Dr. Rudolf Morsey zu besonderem Dank verpflichtet.

31 So in den Gratulationsschreiben von 1943 und 1944.

haben, schieren Opportunismus oder blinde Staatsvergottung zu suchen. In Bertrams Überlegungen hatten diese Schriftstücke, mochten sie abschnittweise auch Huldigungsadressen ähneln, eine wohlbedachte Funktion. Sorgfältig gelesen und in die Gesamtsituation eingeordnet, entpuppen sie sich nämlich als im Grund verzweifelte Versuche, die Klagen des katholischen Volksteils dem obersten Machthaber vor Augen zu rücken. In der Hülle verbindlicher Segenswünsche wanderte so ein Konzentrat der kirchlichen Beschwerden durch die sonst undurchdringlichen Sperrkreise des Hauptquartiers auf den Schreibtisch des Führerbunkers. Es gibt kaum Dokumente, an denen die Ambivalenz kirchlicher Eingaben mit ihrem Einerseits-Andererseits so paradigmatisch knapp und übergangslos abrupt hervorträte wie an Bertrams Hitlergratulationen. Der regelmäßigen Aufwartung des katholischen Kirchenfürsten begegneten die Parteigrößen mit wachem Mißtrauen. Die Referenten der Reichskanzlei erhielten Anweisung, Hitlers Antwort so abzufassen, daß bei der Mitteilung an die Pfarrerschaft weder ganz noch teilweise irgendein Mißbrauch getrieben werden könne[32]. Soviel bedenkenswerte Motive und hintergründige Absichten zugunsten von Bertrams direktem Appell an den allerhöchsten Führerwillen angeführt werden können, so ist es bei gewissenhafter Abwägung des Für und Wider nicht zweifelhaft, daß die Bilanz des Glückwunschexperiments dennoch negativ ausfallen wird. Soweit es nämlich auf den Vorsitzenden der Bischofskonferenz selbst ankam, waren die wiederholten Loyalitätsversicherungen durchaus ernst gemeint und darum geeignet, die Gewißheit des Regimes zu vermehren, daß von einem so gearteten Führer des Episkopats keine Aktionen drohten, die Absender wie Empfänger unter allerdings verschiedenen Rücksichten als unüberlegt bezeichnet hätten. Während Bertram sich gegen Kritik abschirmte, indem er seine beschwörenden Gratulationen künftig in aller Stille versandte, regte sich neuer Widerspruch gegen seine Geschäftsführung, als das Ringen zwischen Kirche und NS-Staat im Frühjahr 1941 in eine verschärfte Phase trat.

Breslauer Vorbehalte gegen den Denkschrift-Hirtenbrief

Der Wille der Partei, den Druck auf die Kirchen zu verstärken, war an einer Reihe von Maßnahmen abzulesen, die unverkennbar schikanös und alles andere als kriegsbedingt waren. Dazu lieferte ein Anschwellen der christentumsfeindlichen Propaganda einen sprechenden Kommentar. Handgreiflich äußerte sich der Vernichtungswille von Partei und Gestapo in der reihenweisen Aufhebung von Klöstern und Ordenshäusern. Mit Hilfe der Reichstagsbrandverordnung vom 28. Februar 1933 gegen kommunistische Umtriebe wurden im ersten Halbjahr 1941

---

32 Vgl. Bormann an Lammers, 20. Mai 1943. BA Koblenz. R 43/975c.

nicht weniger als 123 größere Komplexe (Mutterhäuser, Studienanstalten, Provinzialate) entschädigungslos enteignet und die Ordensleute vertrieben. Trotz des scheinbar unzusammenhängenden Ablaufs der Beschlagnahmeaktion und trotz der Unmöglichkeit, die Unglücksnachrichten auf einem anderen Weg als dem des Hörensagens zu verbreiten, war die Erregung in den betroffenen Gebieten unverkennbar. Auf Bitten der Ordensvertreter hin legte Kardinal Bertram Ende April 1941 gegen ein Dutzend großer Beschlagnahmungen bei der Regierung Protest ein[33], doch fand ein Teil des Episkopats, daß es damit nicht getan sein könne. Namentlich Erzbischof Gröber war von einer drängenden Unruhe erfüllt. Was ihn angesichts der planmäßigen Bedrückung und der planlosen, weil unkonzentrierten Gegenwehr auf katholischer Seite bewegte, schrieb er sich in einem Brief an Nuntius Orsenigo von der Seele[34]: „Mir selber scheint, daß der deutsche Episkopat noch selten so zusammenhanglos gewesen ist, wie gerade jetzt. Wir erfahren voneinander nur durch Zufall und erfahren von Rom überhaupt nichts. Dabei geht Monat um Monat Stück um Stück unseres kirchlichen Lebens verloren ... Aber warum lassen wir uns selber ohne gegenseitiges Benehmen und ohne klare Methode von den Verhältnissen drängen ... Nach meiner Meinung haben wir den Zeitpunkt verpaßt, in dem wir uns in Geschlossenheit hätten einsetzen sollen." Aus dem Mangel an Leitung zog der Freiburger Erzbischof für sich selbst den Schluß: „Wenn der deutsche Episkopat führerlos ist, führe ich mich mit Gottes Hilfe selber, und wenn ich deswegen leiden soll."

Dem von Gröber beklagten Führungsnotstand suchte eine Anzahl Bischöfe, unterstützt und beraten von Ordensvertretern und aktiven Laien, entgegenzuwirken. Es war nicht nur die akute Bedrohung kirchlicher Einrichtungen durch den weiterwütenden Klostersturm, die eine außerordentliche oder vorzeitige Versammlung des Gesamtepiskopats nahelegte. Ausgelöst durch Informationen von seiten der Militäropposition erging an einen Bischof das dringende Ersuchen, die Konferenz möge ausnahmsweise noch vor dem 15. Juni einberufen werden, weil es nachher zu spät sei[35]. Solche Bestrebungen trafen sich mit den Wünschen einzelner Bischöfe, die von der Verschärfung des Kirchenkampfes alarmiert waren. Zu Gröber war ein österreichischer Amtsbruder gereist, um eine Vorverlegung des Termins zu beantragen[36]. Für die Unaufschiebbarkeit führte der Freiburger Erzbischof vor Bertram folgende Erwägungen ins Feld: „Ich sehe, wie die kulturkämpferischen Ereignisse und Maßnahmen sich überstürzen. Ich weiß ganz bestimmt, daß man die Kriegszeit dazu verwenden will, um möglichst radikal mit dem kirchlichen und christlichen Leben aufzuräumen." Um seine rein sachliche Anteilnahme zu unterstreichen, fügte Gröber an, daß er bis in die letzten Tage mit sich gerungen habe, ob er nicht überhaupt aus der Konferenz austreten solle.

33 Vgl. Bertram an Lammers, 22. April 1941. Abschrift. DA Regensburg.
34 Gröber an Orsenigo, 2. April 1941. Abschrift. EA (= Erzbischöfliches Archiv) Freiburg. Nachlaß Gröber.
35 Frdl. Mitteilung von P. Odilo Braun OP.
36 Gröber an Bertram, 7. Juni 1941. Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.

Er sei auch gerne bereit fernzubleiben, wenn die Versammlung nur zustandekomme; ihren Beschlüssen werde er sich gerne unterwerfen. Tatsächlich wurde die Jahreskonferenz in Fulda noch im Juni eröffnet, aber dennoch zu spät, da Hitler zwei Tage zuvor mit seinem Überfall auf die Sowjetunion der Welt den Atem verschlagen hatte. Ohne sich vom „Kreuzzug gegen den Bolschewismus" ablenken zu lassen, stellten die Bischöfe in ihrem gemeinsamen Hirtenbrief kategorisch fest: „Es geht um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland." Außerdem wurde der Vorsitzende beauftragt, die drückendsten Klagepunkte in einer Denkschrift an die Reichsregierung zusammenzustellen und dringlicher denn je Abhilfe zu fordern. Die Ausarbeitung Bertrams, die am 16. Juli nach Berlin abging[37], war aber nach Ansicht mancher Konferenzteilnehmer keine Wiedergabe des Fuldaer Beschlusses, und Gröber nannte sie ärgerlich ein kraftloses Schreiben[38], ganz ungeeignet, den Übelständen zu steuern.

Bedeutungsvoller als die Beratungen der Jahreskonferenz wurde ein Ableger der Bischofsversammlung, der sich Anfang August als Ausschuß für Orden und Ordensangelegenheiten konstituierte[39]. Der Breslauer Kardinal stimmte unter der Auflage zu, daß Bischof Berning als Vertreter der westdeutschen Bischöfe in das Gremium eintrete. Einen so dezidierten Wunsch erlaubte dem Konferenzvorsitzenden wohl nur die gleichzeitige Sedisvakanz in den Erzbistümern Köln und Paderborn. Bis dahin war der Bischof von Passau, selbst dem Benediktinerorden angehörig, Referent für Orden und Klöster in der Bischofskonferenz gewesen, bat nun aber darum, den Vorsitz des fünfköpfigen Ausschusses der günstigeren Verkehrslage wegen dem Bischof von Fulda zu übertragen. Zu Dietz, Landersdorfer und Berning traten schließlich noch die Oberhirten von Freiburg und Berlin, Gröber und Preysing. Dank seiner Kleinheit unauffälliger und beweglicher als das Plenum, bildete der Ordensausschuß einen gewissen Ersatz für die Metropolitenzusammenkünfte, die seit 1936 mehrfach angeregt und viel beredet, aber doch niemals verwirklicht worden waren. Der Gründungszweck begünstigte die informelle Zusammenarbeit zwischen Bischöfen, Ordensleuten und Laien, wobei die Verflochtenheit der kirchlichen Nöte die Überlegungen und Pläne des Gremiums bald über die ursprünglichen Grenzen seiner Zuständigkeit hinauslenkte. Da sich die Einberufung einer zweiten Plenarkonferenz im Herbst 1941 wieder zerschlug, fielen dem Ausschuß ganz von selbst allgemeinere Aufgaben zu, womit sich Bertram einverstanden erklärte. Um dieses Aktionszentrum herum wurde jetzt ein schon längst schmerzlich entbehrter Kurierdienst aufgebaut, der es ermöglichte, unter Umgehung der Postzensur Nachrichten innerhalb des Episkopats auszutauschen.

---

37 Vgl. Denkschrift im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz, am 24. Juni 1941 überreicht. DA Regensburg.

38 Gröber an Wienken, 7. August 1941. Abschrift. EA Freiburg. Nachlaß Gröber.

39 Die folgenden Angaben entstammen der Niederschrift: Ausschuß für Ordensangelegenheiten. Entstehung und Tätigkeitsnachweis bis August 1942. Ohne Datum und Unterschrift.

Vorrangig vor allen anderen Aufgaben erschien dem Ordensausschuß die Veröffentlichung eines gemeinsamen Hirtenbriefs außergewöhnlichen Zuschnitts. Mitte November 1941 war Bischof Dietz imstande, den Diözesanbischöfen den Entwurf vorzulegen. In einem Begleitschreiben erläuterte er die Notwendigkeit des geplanten Schritts[40]. Nachdem die Fülle der Eingaben fast wirkungslos geblieben und eine Verschärfung des Kampfes gegen die Kirche unter bemerkenswert geschickter, aber unverkennbarer Tarnung zu beobachten sei, hielten es die fünf Gremiumsmitglieder für unbedingt erforderlich, einen gemeinsamen Hirtenbrief zu erlassen, dem sie einen öffentlichen Appell an die Reichsregierung angefügt hätten. Nach ihrer Ansicht sei dies die einzige Möglichkeit, überhaupt noch einen Erfolg zu erzielen und von der Sorge der Bischöfe um das deutsche Volk Kunde zu geben. In langwierigen und wiederholten Besprechungen hätten sie jedes Wort des Hirtenbriefs erwogen, alle Folgen wohlbedacht und seien sich bewußt geworden, daß der Hirtenbrief in dieser Form jetzt von ihnen gefordert werde.

In einer Beilage waren die Gründe für ein sofortiges, geschlossenes Hervortreten thesenhaft aneinandergereiht[41]. Das katholische Volk erwarte von den Bischöfen Klärung in schwersten Gewissensfragen, die anderen Konfessionen schauten auf die katholische Kirche, weil sie als einzige das Christentum als Ganzes hüte, der nichtchristliche Volksteil schließlich erwarte in seiner Ohnmacht Hilfe und Verteidigung der allgemein menschlichen Rechte durch den deutschen Episkopat. Sodann hieß es unter Punkt 4 wörtlich:

> „Es wird eines Tages von gewaltiger historischer Bedeutung sein, wenn die deutschen Bischöfe in der Stunde der Entscheidung für die Kirche Deutschlands öffentliche Verletzung von göttlichem und natürlichem Recht öffentlich mißbilligt und damit für Millionen von Seelen eine Vorentscheidung getroffen haben. Andererseits, wenn die Bischöfe schweigen, würde für Nichtkatholiken der Weg nicht nur vorübergehend, sondern für Jahrzehnte und länger versperrt sein."

Nach einer Analyse der Erfolgsaussichten antworteten die Anreger des Hirtenschreibens abschließend auf die Frage der Opportunität:

> „Im übrigen darf die Frage, ob Erfolg oder Mißerfolg nicht von Bedeutung sein. Entscheidend ist nur die Frage: Was ist im gegenwärtigen Augenblick unsere Pflicht? Was verlangt das Gewissen? Was erwartet Gott, das gläubige deutsche Volk von seinen Bischöfen?"

Bis zur Tagung der westdeutschen Bischofskonferenz am 24./25. November in Paderborn, wo die Modalitäten der Veröffentlichung geregelt werden sollten, hatten sich die bis dahin befragten 20 Ordinarien positiv ausgesprochen[42]. Von Bres-

---

40 Dietz an Faulhaber, 15. November 1941. Nachlaß Faulhaber.

41 Gründe für die Notwendigkeit eines sofortigen gemeinsamen Hirtenbriefes. Schreibmaschinen-Hektographie, ohne Datum und Unterschrift. Nachlaß Faulhaber.

42 Vgl. Mitteilung: Zu dem Beschluß der Paderborner Konferenz (betr.: Hirtenbrief bzw. Eingabe). Ohne Datum und Unterschrift. Nachlaß Faulhaber.

lau war Berning, dem Leiter der Zusammenkunft und Vertrauensmann Bertrams, anstatt einer Stellungnahme eine Ermächtigung[43] zugegangen, die das Ja des Fuldaer Konferenzvorsitzenden von der Haltung Bernings als des ständigen Unterhändlers mit den Berliner Ministerien wie von der einstimmigen Annahme des Hirtenbriefprojekts durch die Paderborner Versammlung abhängig machte. Die Fassung der Vollmacht ließ also keinen Zweifel, daß der Kardinal einem Nein entschieden mehr zuneigte. Des bedeutsamen Hauptthemas wegen nahmen an den Beratungen als Gäste die Bischöfe Preysing und Stohr teil, sowie Bischof Wienken vom Kommissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin. Die Aussprache hatte von veränderten Voraussetzungen auszugehen. Inzwischen waren nämlich evangelische Kirchenführer mit der Anregung an den Episkopat herangetreten, um Weihnachten gleichzeitig mit ihnen „bei der Reichsregierung gegen die gemeinsam erlittenen Bedrückungen Einspruch zu erheben", verbunden „mit dem bestimmten Verlangen, daß durch öffentliche Erklärung und Maßnahmen baldigst Abhilfe geschaffen wird"[44]. Obwohl eine Denkschrift die dem Hirtenbrief zugedachte Öffentlichkeitsfunktion nicht übernehmen konnte, so daß sich schwerste Bedenken gegen die nochmalige Wiederholung eines Verfahrens erhoben, dessen Unfruchtbarkeit erwiesen war, einigte sich die Konferenz doch auf den gemeinsamen Schritt mit der evangelischen Kirchenführung. Dies wurde vor allem im Hinblick auf die Zukunft als „geradezu notwendig" angesehen[45]. Ausschlaggebend war die Überlegung, daß hinter einem gemeinsamen Protest die überwiegende Mehrheit des deutschen Volkes überhaupt stehe, wodurch sich von vornherein der Vorwurf erledige, die katholische Kirche „habe in schwerster Stunde des Vaterlandes den Dolchstoß gegen das Reich geführt". Die ursprüngliche Zielsetzung suchte die Paderborner Konferenz durch die Abmachung zu retten, daß beim Ausbleiben einer zufriedenstellenden Antwort die Denkschrift als Hirtenbrief von den Kanzeln verlesen werden solle. Der von Preysing[46] aus dem Hirtenbrief-Entwurf gefertigte Text wurde am 10. Dezember 1941 von Bertram an die Reichskanzlei abgesandt[47]. Die evangelische Vorstellung[48] trug das Datum vom Vortag.

Wie erwartet, blieb eine Erwiderung der Regierung aus. So befaßte sich die nächste Sitzung der westdeutschen Bischofskonferenz, die am 23./24. Februar 1942 in Kevelaer stattfand, mit den für die Bischöfe daraus erwachsenen Konsequenzen. Der Absprache vom November gemäß kamen sie überein, den Text der Denkschrift am Passionssonntag, dem 22. März, den Gläubigen in Form eines Hirtenschreibens mitzuteilen[49]. Über Bischof Wienken wurde der Konferenz-

---

43 Bertram an Berning, 21. November 1941. DA Osnabrück.
44 Zitiert in Mitteilung, vgl. Anm. 42. 45 Ebd.
46 Vgl. Preysing an Berning, 1. Dezember 1941. DA Osnabrück.
47 Druck: K. Hofmann, Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats (Freiburg 1946) 68–74.
48 Landesbischof Wurm im Auftrag der evangelischen Kirchenführerkonferenz an Hitler, 9. Dezember 1941. Druck: H. Hermelink, Kirche im Kampf (Tübingen/Stuttgart 1950) 539–542.
49 Vgl. Bornewasser an Faulhaber, 26. Februar 1942. Nachlaß Faulhaber.

beschluß nach Breslau übermittelt[50], stieß jedoch dort auf den Widerspruch des Fuldaer Konferenzvorsitzenden. Brieflich setzte Bertram dem Bischof von Osnabrück auseinander[51], warum er darum bitte, seine Mitwirkung für die Kanzelverlesung vom Passionssonntag nicht in Anspruch nehmen zu wollen. Es seien dies folgende Gründe: 1. Staatsrechtliche Bedenken, 2. die Voraussicht, den beklagten Übelständen dadurch nicht zu nützen, 3. die Gefahr der propagandistischen Verwertung durch das feindliche Ausland, und 4. wüßten die Breslauer Diözesanen bereits aus den Verlautbarungen des Vorjahres, daß ihr Erzbischof und die übrigen Oberhirten bei jedem Anlaß und gegenüber jeder Stelle ihre Pflicht voll und ganz erfüllt hätten.

Am 11. März suchte Berning in Begleitung von Wienken den Kardinal in Breslau auf[52]. Der vermutlich nicht eben hartnäckige Versuch, den Episkopatsvorsitzenden umzustimmen, mißlang jedoch. Anstatt mit einem Placet kehrte Berning mit Auflagen von Breslau zurück, die den geplanten Vorstoß in die Öffentlichkeit seiner ganzen Durchschlagskraft berauben mußten. Kardinal Bertram war nämlich dagegen, daß die Denkschrift überhaupt genannt und die Kundgebung im Namen des Gesamtepiskopats veröffentlicht werde. Es bleibe jedoch den einzelnen Oberhirten unbenommen, ein Pastoralschreiben mit dem Inhalt der Denkschrift in eigener Verantwortung herauszugeben. Es spielte weiterhin der formal-juristische Einwand eine Rolle, die Denkschrift sei an die Reichsregierung adressiert gewesen, tatsächlich aber nur der Reichskanzlei, nicht also den zuständigen Ministerien zugestellt worden[53]. Mit seinem verklausulierten Veto, das die Vereinbarung von Kevelaer illusorisch machte, verursachte Bertram die größte Verwirrung. Bis der Breslauer Bescheid auf dem Kurierweg bekannt wurde, war nämlich der Vervielfältigungs- und Verteilungsapparat mancherorts schon angelaufen. Entweder konnten also die Änderungswünsche nicht mehr berücksichtigt oder es mußte die Verlesung in solchen Diözesen zum Schaden der Bischofsautorität ganz abgeblasen werden. Dieses Dilemma entstand vor allem in Bayern. Dort hatten sich die Bischöfe auf einer Konferenz in München auf die Übernahme des Denkschrift-Hirtenbriefs geeinigt, und zwar am gleichen 11. März[54], an dem er in Breslau in Frage gestellt wurde. In Wien, wo in diesen Tagen der österreichische Episkopat zusammentraf, schien man über Bertrams Absage erleichtert[55]. Im Westen lenkte Berning die Entscheidung nach den Breslauer Direktiven. Immerhin gelang es dem Trierer Bischof Bornewasser, für Freitag vor Passionssonntag eine Besprechung der westdeutschen Oberhirten in Bonn zu veranlassen[56], wo ein gemeinsamer Hirtenbrief[57] auf der

---

50 Vgl. Berning an Bornewasser, 12. März 1942. Abschrift. Nachlaß Faulhaber.

51 Bertram an Berning, 3. März 1942. DA Osnabrück. 52 Vgl. Anm. 50.

53 Faulhaber an die bayerischen Bischöfe, 30. März 1942. Nachlaß Faulhaber.

54 Vgl. Niederschrift über die Beratungen der bayerischen Bischöfe auf der Konferenz in München am 10. und 11. März 1942. Nachlaß Faulhaber. 55 Vgl. Anm. 53.

56 Vgl. Bornewasser an Faulhaber, 17. März 1942. Nachlaß Faulhaber.

57 Druck: W. Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945 (Köln 1949) 260–262 (zitiert: W. Corsten, Kölner Aktenstücke).

Grundlage der Denkschrift, wenngleich mit den geforderten Streichungen beschlossen wurde. Die in Kevelaer verabschiedete Originalfassung, also mit Bezugnahme auf die Denkschrift und im Namen des Gesamtepiskopats, war zumindest in einigen Diözesen zu vernehmen, nämlich in Speyer, Würzburg und Bamberg, die beim Eintreffen der Gegenorder schon an die Pfarreien versandt hatten. Wo die Kundgebung verlesen wurde, weckte sie im Kirchenvolk und darüber hinaus begeisterten Widerhall[58]. Der Münchener Kardinal trug das Hirtenschreiben persönlich in der 11-Uhr-Messe auf der Domkanzel vor[59], verzichtete aber im Sinn von Breslau auf die Weiterverbreitung. Faulhaber, der die Nervenprobe mit souveräner, fast heiterer Gelassenheit durchstand, lächelte über die Aufgeregtheit seines Regensburger Freundes und Amtsbruders, der nach den Worten des Kardinals Himmel und Erde einstürzen sah[60]. Bertram an Bedenklichkeit noch übertreffend, wurde Buchberger von schlimmen Vorahnungen verfolgt. Mit seinen Befürchtungen brachte er schließlich auch die Diözesen Augsburg und Passau zum Schweigen[61]. Er selbst wich am Passionssonntag auf eine Männerpredigt aus, und zwar, wie er nach München meldete, vor Tausenden von Männern[62].

So nahm die Demonstration bischöflicher Geschlossenheit, um die monatelang mit soviel Ernst, Bangigkeit und Hoffnung gerungen worden war, ein beklagenswertes Ende. Der starke, örtlich begrenzte Widerhall bestätigte den Initiatoren die Richtigkeit ihres Ansatzes, vermehrte aber zugleich die Niedergeschlagenheit über den Mißerfolg. Die Verantwortung dafür war schwer woanders zu suchen als in Breslau. Mit den Streichungsauflagen hatte Bertram im Text eben das getilgt, was den Hirtenbrief zu einem Dokument der Solidarität gemacht hätte. Damit aber war die Kundgebung ihres singulären Charakters entkleidet und das Stigma des Außergewöhnlichen gelöscht, das sie zum aufragenden, richtungweisenden Zeichen des Widerspruchs in der Stunde des Rechtszerfalls[63] und der Kirchenbedrückung erhoben hätte. Wo das Bischofswort von den Kanzeln erklang, war es selbst in verstümmelter Form noch ein mutiger Hirtenbrief, aber eben doch nur einer in einer langen Reihe und nicht die Proklamation, die einen Wendepunkt in der Selbstverteidigung der Kirche markiert hätte. Martin Bormann hielt für die Reichskanzlei fest, das Hirtenschreiben übertreffe in seinen Ausführungen und in seiner Schärfe alle bisherigen gemeinsamen Hirtenbriefe des deutschen Episkopats und sei darauf abgestellt, die Bevölkerung erneut gegen Staat und Partei aufzuhetzen[64].

---

58 Vgl. Mitteilung Faulhabers an die bayerischen Bischöfe mit Überschrift: Judica-Lesung. Darüber Zusatz: Beiblatt, das ich zu vernichten bitte. Ohne Datum und Unterschrift. Nachlaß Faulhaber.

59 Vgl. Anm. 53.

60 Vgl. Faulhaber an Bornewasser, 15. April 1942. Nachlaß Faulhaber.

61 Ebd.

62 Vgl. Anm. 58.

63 Aus räumlichen Gründen wurde die Frage bischöflicher Beschwerdeschritte gegen Euthanasie und Judenverfolgung nicht in die Untersuchung einbezogen. Den vielschichtigen zweiten Fragenkomplex zu behandeln, erschwert überdies die bis jetzt immer noch allzu fragmentarische Dokumentengrundlage.

64 Vgl. Aktennotiz Bormanns, 26. März 1942. BA Koblenz. R 43 II/178a.

Hemmungen vor einem Führungswechsel

In der Behandlung des Denkschrift-Hirtenbriefes hatte sich Bertram mit seinen Besorgnissen zwar durchgesetzt; es konnte ihm aber nicht verborgen bleiben, daß sein moralischer Rückhalt im Plenum der Bischofsversammlung gelitten hatte und ein autoritativer Rückgriff auf seine Präsidialgewalt, wie in diesem Fall, nicht einfach wiederholbar war. Dem Münchener Kardinal, trotz ausgeprägter Temperamentsunterschiede durch Alter und Zusammenwirken verbunden, vertraute Bertram 1941 an, daß er sich „seit 1906 zur Konferenz gehörig, mehr und mehr vereinsamt fühle“ [65]. Gesundheitliche Beschwerden veranlaßten ihn im Herbst des gleichen Jahres zur Ankündigung, daß er „trotz aller Dienstwilligkeit“ an der nächsten Konferenz persönlich nicht mehr teilnehmen könne und darum bitte, beizeiten an die Bestellung eines Vertreters zu denken[66]. Es überraschte darum nicht, als er Mitte 1942 ein Rücktrittsgesuch vorlegte[67]. In Anbetracht der Alterserscheinungen sei es für ihn Gewissenspflicht, so erklärte der Kardinal, dem Plenum sein Amt ganz und rückhaltlos zur Verfügung zu stellen. Die Befürchtung, der Wechsel könne als Zeichen der Spaltung gedeutet werden, sei angesichts der öffentlich bekannten Einigkeit des Episkopats und der Höhe seines Alters von 83 Jahren unerheblich. Da Kardinal Faulhaber schon vorher darum ersucht hatte, von seiner Berufung zum Vorsitzenden abzusehen, riet Bertram, für die bevorstehende Zusammenkunft einen Oberhirten, der mit dem Gang der Verhandlungen seit Jahren vertraut sei, zum Tagungsleiter zu wählen. Das Plenum folgte jedoch Bertrams Anregung nicht, ersuchte vielmehr den Breslauer Kardinal, das Vorsitzendenamt weiter auszuüben. Was die Konferenz von 1942 zu einer Vertagung der Nachfolgefrage bewog, ist der offiziellen Niederschrift nicht zu entnehmen. Laut Protokoll ging Erzbischof Gröber aus der geheimen Wahl als Versammlungsleiter hervor[68], hatte aber zuverlässigen Indizien zufolge seinen Führungsanspruch mit soviel Ungestüm vertreten, daß die Konferenzteilnehmer, andere Vorbehalte beiseitestellend, sich nach der ruhigen Autorität des Breslauer Kardinals zurücksehnten. Einer der Bischöfe bat den abwesenden Vorsitzenden, sich doch um jeden Preis wieder in Fulda einzufinden, selbst wenn er im Krankenwagen transportiert werden müsse[69]. Soweit kam es zwar nicht; dafür wurde beizeiten Vorsorge getroffen, daß Kardinal Faulhaber 1943 die Zügel der Tagung in die Hände nahm[70].

---

65 Bertram an Faulhaber, 3. Juli 1941. Nachlaß Faulhaber.

66 Bertram an die deutschen Bischöfe, 23. Oktober 1941. DA Regensburg.

67 Bertram an die deutschen Metropoliten, 3. August 1942. Nachlaß Faulhaber.

68 Vgl. Protokoll der Plenarkonferenz der Bischöfe der Diözesen Deutschlands in Fulda vom 18.–20. August 1942. DA Regensburg.

69 Frdl. Mitteilung von Dr. W. Münch.

70 Vor der endgültigen Verschmelzung des bayerischen Episkopats mit dem Fuldaer Bischofskollegium wurde dort der Vorsitz abwechselnd von den Oberhirten von Köln und Breslau ausgeübt, und zwar seit dem Kulturkampf jeweils auf Lebenszeit, so daß beim Tod des Präsidenten das Amt an den Inhaber des anderen Bischofsstuhles überging. Den von Bertram aus Gesundheitsrücksichten für 1942 vorgeschlagenen Wechsel behinderte der Umstand, daß der Kölner Metropolit, im Juni 1942 zum Bischof geweiht, zum ersten Mal überhaupt an den Fuldaer Beratungen teilnahm. Um den künftigen Vorsitzenden mit seinen Obliegenheiten stufenweise vertraut zu machen, hatte Bertram empfohlen, für

Da das Plenum auf Bertrams Rücktrittsabsichten nicht einging, war es an der Fortdauer der in seiner Person verkörperten Führungsmalaise nicht mehr unbeteiligt. Die Bedenken der Bischöfe gegen einen Wechsel zu diesem Zeitpunkt dürfen dennoch nicht übersehen werden. Sie wurzelten vermutlich in der Überzeugung, daß die Übertragung der Präsidialgewalt aus der Natur der Sache heraus nicht unproblematisch war. Aus dem Titel erfloß nur geringe Vollmacht; eigentliche Führungsautorität mußte erst durch Bewährung im Amte erworben werden und war infolgedessen auf den Nachfolger nicht einfach übertragbar. Durch ungeschriebenes Herkommen bestimmt, also ungewählt, hatte dieser das Vertrauen der Konferenzmitglieder erst im Laufe der Zeit einzuholen, bevor ihm so etwas wie eigenständige Führungsinitiative zugebilligt wurde. Die Aufgabe wurde für einen neuen Vorsitzenden um so heikler, je mehr Amtsbrüder ihm an Bistums- und Konferenzerfahrung überlegen waren oder zu sein glaubten. Für die Realität solcher Regungen war das Hervortreten Gröbers auf der Konferenz von 1942 ein unübersehbares Symptom.

Auf der anderen Seite hatte der Aufschub des Präsidentenwechsels schwerwiegende Folgen. Es konnte nicht ausbleiben, daß die unbehobene Divergenz in Grundauffassungen, verschärft durch das Hereinreden des abwesenden Vorsitzenden in den Tagungsverlauf, auch 1943 die Entschlußfähigkeit des Gesamtepiskopats beeinträchtigte. Wie schon zuvor entzündeten sich die Gegensätze an der Zweckmäßigkeit zweier Kundgebungen. Das eine war ein Apostolisches Schreiben des Hl. Vaters, das Bertram zur Ermutigung der deutschen Katholiken im Herbst 1942 selbst erbeten hatte[71], das andere ein gemeinsamer Hirtenbrief über den Dekalog.

Der Papstbrief[72] trug das Datum vom 3. Januar 1943. Kardinalstaatssekretär Maglione stellte es der hervorragenden Klugheit des Adressaten anheim, über das Ob und Wie der Veröffentlichung zu entscheiden, damit nicht der Verdacht aufkomme, als ob es der Papst mitten im Krieg an Unparteilichkeit fehlen lasse. Stürzte schon diese an sein Urteil und seine Verantwortung appellierende Klausel den Breslauer Kardinal in Gewissensnöte, so wurden diese zweifellos noch vertieft durch einen Brief aus dem Reichskirchenministerium[73]. In strengem Ton wurden darin dem Konferenzvorsitzenden Vorhaltungen gemacht, weil Verlautbarungen deutscher Bischöfe so abgefaßt seien, daß sie die Feindpropaganda gegen Deutschland verwerten könne. Gegen die Anschuldigungen setzte sich der Kardinal in einer schlüssigen Erwiderung zur Wehr. Nachdrücklich verwies er darauf, daß sich die Oberhirten ohnehin schon zu größter Zurückhaltung zwängen und daß es Sache der

die Übergangskonferenz des gleichen Jahres einen interimistischen Tagungsleiter zu bestellen, worauf dann der Kölner Erzbischof in den folgenden Monaten die laufenden Geschäfte Stück um Stück übernehmen könne. An Gröbers unerwartetem Dazwischentreten zerschlugen sich zunächst die Pläne Bertrams für eine organische Amtsübergabe. Infolgedessen verzögerte sich diese tatsächlich bis zum Tod des Breslauer Kardinals im Jahr 1945.

71 Vgl. B. Schneider, Briefe Pius' XII. 211, Anm. 1.

72 Druck: B. Schneider, Briefe Pius' XII. 208–211.

73 Vgl. Staatssekretär Muhs an Bertram, 12. Januar 1943. Abschrift. DA Regensburg.

Regierung sei, Ungerechtigkeiten wie die Bedrückung des kirchlichen Lebens abzustellen, gegen die sie ihrer Hirtenpflicht getreu protestieren müßten. Trotzdem hinterließ der ministerielle Tadel in Bertrams Denken einen Stachel. Er trug zweifellos dazu bei, daß der Kardinal einen Absatz des Apostolischen Schreibens, einen Hinweis auf den schon zehn Jahre währenden Kirchenkampf in Deutschland, noch beunruhigender fand, als er es in seiner fast schon skrupulösen Gewissenhaftigkeit ohnehin getan hätte. Infolgedessen verlegte er sich zunächst aufs Abwarten, schaltete auch die Metropoliten nicht auf dem Kurierweg in die Beratung ein und machte erst auf der Jahreskonferenz Monate später die Bischöfe mit dem päpstlichen Schreiben und der damit verbundenen Frage bekannt[74].

Von Befürchtungen weniger gehemmt als der abwesende Vorsitzende, beschloß die Versammlung, das Schreiben Pius' XII. an die deutschen Katholiken von den Kanzeln verlesen zu lassen[75]. Dann geschah etwas Unerwartetes. Nachdem abgestimmt war, erhielt Faulhaber als Tagungsleiter von Bertram die briefliche Aufforderung, das vorgelegte Manuskript zunächst ohne Beschlußfassung wieder nach Breslau zurückzuleiten[76]. Er, Bertram, sehe sich genötigt, noch eine Rückfrage an den Kardinalstaatssekretär zu richten[77]. Was den Vorsitzenden zu diesem plötzlichen Sinneswandel bewog, war ein Brief aus der Reichskanzlei[78], der erst nach Abreise des Breslauer Vertreters für Fulda eingelaufen war. Reichsminister Lammers berührte darin die Denkschrift vom Dezember 1942 sowie eine spätere Beschwerde über den Warthegau. Der Ton des Schreibens war kühl und schneidend. Die Denkschrift sei geprüft worden, doch sei es unmöglich, darauf einzugehen, da sie in Form von Flugblättern im Reichsgebiet und außerdem im feindlichen Ausland in Rundfunk und Presse bekanntgegeben worden sei. Infolgedessen werde es der Kardinal verstehen, daß die Reichsregierung nicht imstande sei, die einzelnen Beschwerden zu erörtern.

Da die Umstände keinen Zweifel erlaubten, wie nachhaltig Bertram von der neuen autoritativen Zurechtweisung beeindruckt war, zog es die Konferenz vor, dem Wunsch des Kardinals zu entsprechen. Das fiel ihr um so leichter, als sie in einer anderen strittigen Frage fest zu bleiben gedachte, die den Hirtenbrief betraf. Bertram selbst hatte im Frühjahr 1943 die Abfassung eines gemeinsamen Pastorales über den Dekalog angeregt, weil man damit einen unverdächtigen thematischen Rahmen gewinne, in dem die Verstöße der Gegenwart ohne aggressive Tendenzen verurteilt werden könnten. Als aber Köln im Juli einen vom Episkopat beifällig aufgenommenen Entwurf versandte, war es wieder der Breslauer Kardinal, der die Unterschrift verweigerte. Für das nun bereits chronische Bedenken der Inopportunität berief sich Bertram auf seine Breslauer Ratgeber sowie das Urteil

74 Vgl. Bertram an die deutschen Bischöfe, 31. Juli 1943. DA Regensburg.
75 Stenographische Aufzeichnung Faulhabers über die Fuldaer Konferenz 1943. Nachlaß Faulhaber.
76 Bertram an Dietz, zur Weitergabe an den Tagungsleiter, 16. August 1943. Nachlaß Faulhaber.
77 Zur weiteren Behandlung des Apostolischen Schreibens vgl. B. Schneider, Briefe Pius' XII. 256.
78 Lammers an Bertram, 13. August 1943. Abschrift. Nachlaß Faulhaber.

eines süddeutschen Bischofs, höchstwahrscheinlich Buchbergers, der ebenfalls ablehne, weil der Text zur Zeit Sprengpulver sei[79]. Offenbar nicht im unklaren über die Außenseiterposition, in die er zunehmend geriet, fuhr Bertram dann fort: „Wenn meine Bedächtigkeit, deren wegen ich schon so oft so manche Bitterkeit im Fuldaer Arbeitskreis verkostet habe, unerwünscht ist, so ist ja das mir seit langen Jahren anvertraute Amt wieder voll und ganz in die Hand des Plenums gelegt."

Ohne in diesem Fall Bertrams Bedenken nachzugeben, nahm die Bischofsversammlung den Kölner Entwurf des Dekalog-Hirtenbriefs an. Am 12. September 1943 verlesen, wurde er zur letzten Kundgebung des Gesamtepiskopats[80] in den Jahren von Hitlers Herrschaft.

Kirchenpolitische Grundeinstellung des Konferenzvorsitzenden

Den wachsenden Schwierigkeiten zum Trotz hatte der Breslauer Kardinal die Konferenz für 1944 schon weitgehend vorbereitet, als die unaufhörlichen Luftangriffe im Juli zunächst eine Verschiebung und dann den Ausfall der Bischofsversammlung erzwangen. Mit dem Geschichtsabschnitt, der im deutschen Zusammenbruch endete, erfüllte sich auch das Leben des Fuldaer Konferenzvorsitzenden. Am 6. Juli 1945 befreite der Tod den letzten deutschen Fürsterzbischof von Breslau vom Anblick der Trümmer und Schrecken, in denen sein blühender Sprengel versank. Auf die Persönlichkeit Adolf Kardinal Bertrams, so schwer erschließbar durch äußere Unauffälligkeit, wird die Forschung unausweichlich zurückverwiesen, wenn sie den Weg der deutschen Katholiken und ihrer Oberhirten durch das Dritte Reich erhellen will.

Klein von Gestalt und durch einen Sprachfehler in der spontanen Selbstmitteilung behindert, von skeptischer Veranlagung und scheinbar kühl bis ans Herz, durch niedersächsische Nüchternheit den gemütsbewegten Schlesiern denkbar entgegengesetzt, hat es Bertram dennoch verstanden, die Zuneigung seiner Diözesanen zu erringen und in ihrem Andenken verehrt und bewundert fortzuleben. Das allein zeugt für tiefpriesterliche Gesinnung und ausstrahlende Hirtensorge. Von äußerster persönlicher Anspruchslosigkeit und einer geheimen Liebe zu monastischer Einfachheit beseelt, der nachzugeben ihm die Amtswürde nur allzuoft verwehrte, von verzehrendem Arbeitseifer durchdrungen, lebte der Kardinal ungeteilt dem bischöflichen Dienst. Ganz ohne Zweifel würde das Porträt des Konferenzvorsitzenden derselbe ruhige Glanz der Pflichttreue umfließen wie das des Bistumsverwalters, hätten nicht die Feuer und Brände, die Hitlers Nationalsozialismus über Bertrams letztem Jahrzwölft entfachte, sein Wirken in und für Fulda in ein

79 Bertram an Faulhaber, 10. August 1943. Nachlaß Faulhaber.
80 Druck: W. Corsten, Kölner Aktenstücke 298–304.

Zwielicht getaucht. Das Jahr von Hitlers Machtantritt, das Bertrams Präsidentenzeit fast genau halbiert, brachte für den Vorsitzenden der Bischofsversammlung ein sprunghaftes Anwachsen der Verpflichtungen. Sie sollten sich in der Folgezeit im Maß der Bedrängnisse weiter steigern. Eine die gesamte NS-Zeit umspannende Edition kirchlicher Akten wird einmal die enorme Arbeitsleistung freilegen, die Bertram in der Abfassung von Regierungseingaben und Episkopatsrundbriefen vollbracht hat. Was sich hier der Kardinal abverlangte, ist und bleibt staunenerregend.

Es war allerdings, je länger, desto weniger, zu übersehen, daß mit dem traditionellen Mittel der schriftlichen Behördeneingabe, mit der Gegenvorstellung, die verbindlich und rational argumentierte, im NS-Staat wenig bis nichts, ja oft nicht einmal eine Antwort zu erreichen war. Spätestens nach vier Jahren nationalsozialistischer Herrschaft war das eine empirisch so erhärtete Tatsache, daß kein Wunschdenken daran zu rütteln vermochte. Die Wende ins Tragische begann für Bertram damit, daß er die schleichende, aber nichtsdestoweniger zielbewußte Umwandlung des vertrauten Rechtsstaates in einen totalitären Weltanschauungsstaat von dogmatischer Intoleranz nicht wahrhaben wollte. Wie die meisten Zeitgenossen saß er zu nahe am Phänomen, um den fanatischen Ausschließlichkeitsanspruch der NS-Ideologie zu erfassen, die wesenhaft allem feind war, was sich nicht assimilieren oder manipulieren ließ, notwendig also eigenständigen Größen wie den christlichen Kirchen. Es war infolgedessen von einem gewissen Zeitpunkt an auch problematisch, sich an analogen Erfahrungen der Kulturkampfzeit orientieren zu wollen. Stand doch hinter äußerlich verwandten Bedrückungsmaßnahmen etwas ungleich Bösartigeres und Unversöhnlicheres als die Bismarcksche Katholikenfeindschaft aus Gründen der Staatsräson. Nun war eine Phänomenologie des Totalitarismus, die es damals nicht gab, nicht unbedingt erforderlich. Gegen die unveränderte Fortsetzung der bisherigen Eingabenpolitik sprach ihre Vergeblichkeit, und von daher rührte der Zwang, sich nach einer wirkungsvolleren Form kirchlichen Einspruchs umzusehen.

Dieser Einsicht hat sich innerhalb des deutschen Episkopats kaum jemand mit der gleichen Konsequenz und Nüchternheit gestellt wie der Berliner Bischof Konrad v. Preysing. Um den Konferenzvorsitzenden für dieselbe realistische Einschätzung der kirchenpolitischen Möglichkeiten zu gewinnen, wies er bereits im Herbst 1937 Kardinal Bertram auf die Schwächen der seitherigen Verteidigungstaktik hin. Wie die Erfahrung lehre, so führte Preysing aus[81], kümmere sich die Partei nicht um papierene Proteste. Faktoren, die sie fürchte, seien einzig Öffentlichkeit und Massenreaktion. Deshalb müßten sich die Schreiben des Episkopats an die Reichsregierung von den bisher beobachteten Regeln feinster Diplomatie abwenden und nach der Devise „Angriff ist die beste Verteidigung" auf eine dem

81 Memorandum Preysings, 17. Oktober 1937. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 137–143, hier 142 f.

nationalsozialistischen geistigen Empfinden verständliche Form abgestellt werden. Jede Berufung auf das Konkordat, die nicht gleichzeitig die hinterhältige Taktik der Partei in der Nichteinhaltung gegebener Versprechen und Verträge entlarve, wirke komisch.

Dem Bischof von Berlin wird von der aktenkundigen Nachwelt manch später Lorbeer auf das Grab gelegt, wie wenn an seinem Andenken eine Unterschätzung wiedergutzumachen wäre. In der Tat ist Preysing unter den Deutschen der Hitlerzeit eine höchst seltene, im Kreis des Episkopats gar eine einmalige Erscheinung. Von keinem Anschluß oder Blitzkrieg geblendet, von keinem Händeschütteln aus dem Gleichgewicht gebracht, durch keine Loyalitätsskrupel gespalten, hat er wie ganz wenige seiner Landsleute dem Nationalsozialismus von Anbeginn hinter das Visier geschaut und sich in seiner radikalen Ablehnung durch nichts und niemand beirren lassen. Die Geradlinigkeit seines Urteils ist ebenso staunenerregend wie die Unbestechlichkeit seiner Gesinnung. Nicht weniger glänzt er durch andere Gaben, die ihn für eine Führerrolle im Kirchenkampf zu prädestinieren schienen: Illusionslose Wirklichkeitsbetrachtung, ausgreifendes, konstruktives Planen, instinktsicheres Einfühlen in Wesen und Absichten des Gegners, phantasievolles Erfassen begrenzter Abwehrmöglichkeiten; mit einem Wort ein geborener Stratege, ein Moltke geradezu inmitten kriegsunkundiger Oberhirten und wie Moltke ein großer Schweiger.

Der Nimbus des einen Gerechten, in dessen Nein sich nie ein halbes Ja mischte, darf nicht unvergessen machen, was auch die Gerechtigkeit gegenüber Preysings Mitwelt gebietet, daß nämlich seine Größe erst aus den Akten aufersteht. Das deutet schon darauf hin, daß seine historische Wirksamkeit durchaus begrenzt und darum meßbar ist. Als Gegenpol zu Bertrams Überbedenklichkeit und Hinnahmebereitschaft, als geistiger Mittelpunkt der gegen den Kurs des Zuwartens Aufbegehrenden gebührt ihm innerhalb des Bischofskollegiums ein eigentümlicher und hervorragender Platz. Daß es nicht der erste sein kann, will so die Geschichtsschreibung, die über den Denker den Täter stellt und die darum Konrad v. Preysing nicht neben, sondern hinter seinen Vetter rückt, den Bischof Clemens August v. Galen in Münster.

Andere Loyalitätsauffassungen im Episkopat

Im Banne eines großen Theoretikers hat der Rückschauende der Versuchung zu widerstehen, anhand eines variablen Operationsplanes den Kirchenkampf noch einmal in einer Schlachtordnung und Personalbesetzung auszutragen, die ebenso ideal wie theoretisch wären. Er wird sich mit Nutzen daran erinnern, daß verschiedene Mängel im realen Verlauf nicht allein, ja nicht einmal vorwiegend darin begründet sind, daß der Fuldaer Konferenzvorsitzende Bertram und nicht Preysing

hieß. Ohne daher den Bischof von Berlin in allem und jedem als nachträgliches Orakel für die grundsatzfestere und erfolgversprechendere Strategie in Anspruch nehmen zu wollen, scheint zum besseren Erfassen von Bertrams Gestalt und Mentalität ein Seitenblick auf Preysing und andere Mitstreiter berechtigt und fruchtbar zu sein.

Fundamentale Auffassungsunterschiede tun sich schon in kirchenpolitischen Leitvorstellungen auf. Während der Berliner Bischof dem Grundsatz anhing: Keine Friedensverhandlungen vor Waffenstillstand[82], vertraute Bertram der Parole: Solange noch verhandelt wird, wird nicht geschossen[83]. Nichts kann die Verschiedenheit der Lagebeurteilung drastischer veranschaulichen, als die einander ausschließenden militärischen Bilder. Während Preysing forderte, daß die Befriedung nur über die klar abgesetzte und eingehaltene Vorstufe der Waffenruhe herbeigeführt werden könne, sprach aus Bertrams Devise die Auffassung, als ob die Tatsache von Verhandlungen zwischen Staat und Kirche schon das Bestehen eines Friedenszustandes anzeigte. Das mochte in der Theorie stimmen; in den Verwicklungen mit dem konkreten NS-Staat war aber gerade das Nebeneinander von fiktiver Vertragstreue und realem Vertragsbruch das Bestürzende und Verwirrende. Dem Berliner Bischof war deshalb schwer zu widersprechen, wenn er der unenttäuschbaren Eingabenpolitik vorwarf, an der Aufrechterhaltung der Fiktion in den Augen der Öffentlichkeit mitzuwirken. Wenn in Bertrams kriegerischer Metapher das Wort „schießen" mit „Zwangsmaßnahmen" zu verallgemeinern war, so wurde seit dem 30. Januar 1933 auf kirchliche Personen und Institutionen ununterbrochen geschossen, gewiß in wechselnder Intensität, zumindest einmal aber, am letzten Junitag 1934, mit tödlicher Konsequenz. Eben der Widerspruch, daß der staatliche Partner vor dem Friedensvertrag nicht effektiv Feuereinstellung gebot, hatte bereits bei Abschluß des Reichskonkordats den Eichstätter Bischof Preysing mit Besorgnis erfüllt[84].

Wie bei den meisten Oberhirten stieß die Forderung nach einer härteren Taktik bei Bertram auf das Hindernis des staatsbürgerlichen Gehorsams, den der Christ der rechtmäßigen Obrigkeit schuldet. Sein Gewissenskonflikt setzte ein, als interne Vorstellungen immer mehr zum Leerlauf wurden, so daß an ihn die Frage herantrat, ob eine andere Form der Gegenwehr, näherhin die Einschaltung der katholischen öffentlichen Meinung, mit den Loyalitätspflichten gegenüber der legalen Regierungsgewalt vereinbar sei. Das Dilemma spitzte der Krieg mit den höheren Rücksichten auf das vorgebliche nationale Gemeinwohl weiter zu. Wenn sich der Konferenzvorsitzende bis Kriegsausbruch zuerst vorsichtig und später bedenklich gezeigt hatte, so verfiel er jetzt in steigendem Maß einer lähmenden Skrupelhaftigkeit. Aus Sorge, sich gegen das Gebot der Volkssolidarität zu verfehlen, die im Ringen um die nationale Existenz die Zurückstellung innenpolitischer Streit-

82 Vgl. W. Adolph, Hirtenamt 136. 83 Frdl. Mitteilung von W. Adolph.
84 Vgl. L. Volk, Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz 1965) 119.

punkte verlangte, schrieb er sich selbst einen Burgfrieden vor, den die Partei gewöhnlich ignorierte, schlimmstenfalls aber als Einladung zu noch rücksichtsloseren Übergriffen auslegte. So war es verständlich, wenn sich inner- und außerhalb des Episkopats immer mehr Stimmen dagegen wandten, die von Bertram verfolgte Politik unanstößigen Wohlverhaltens als der Weisheit letzten Schluß anzusehen. Dabei mußte die geforderte neue Kampfesweise keineswegs auf den radikalen unheilbaren Bruch mit dem Regime hinauslaufen, für dessen verheerende Folgen die Kritiker des Eingabenmonologs ebensowenig blind waren wie der Breslauer Kardinal. Anders jedoch als Bertram, dem jedes Abgehen vom herkömmlichen Beschwerdeweg wie ein erster Schritt auf der schiefen Bahn der Insurrektion erschien, zeichneten sich vor den Befürwortern des härteren Kurses Stufen einer beweglichen Gegenwehr ab, die bislang nicht betreten waren und die zu erproben sie sich im Gewissen verpflichtet fühlten. Der Kardinal, seinerseits davon überzeugt, daß damit nicht wiedergutzumachendes Unheil entstehe, warf seine ganze Autorität als Konferenzvorsitzender in die Waagschale, diesen Schritt zu verhindern.

Sosehr die deutschen Bischöfe wie ihre Zeitgenossen die gleiche Last undifferenzierter Obrigkeitsachtung beschwerte, so ungleich und individuell war wiederum eines jeden Maßstab, wenn es galt, die Grenzen bischöflicher Äußerungsfreiheit abzustecken. Wahrscheinlich war Bischof v. Galen in der primären und emotionalen Bedeutung des Begriffs viel nationaler eingestellt als der Breslauer Kardinal. Trotz solcher Bindungen war er es, der sich dazu entschloß, mitten im Krieg gegen Unrechtmaßnahmen der in seinen Augen legitimen Staatsgewalt öffentlich aufzutreten.

Faulhabers Gehorsam gegenüber der gottgesetzten Autorität war offenbar theologischer und biblischer angelegt als die, wie es scheint, mehr staatsrechtliche, beamtenhafte Loyalitätsauffassung Bertrams. Mit Schwerpunkt in der tiefsten Gewissensschicht war eine solche Staatstreue aber auch für moralische Antinomien anfälliger als andere Haltungen. Dennoch hat sich der Münchener Erzbischof selbst im Krieg nicht den Mund verschließen lassen, sofern es um Übergriffe des NS-Staates in den religiösen Bereich ging. Ihn schützte gegen die so naheliegende innere Anfechtung der Illoyalität das Recht der Verkündigungsfreiheit, wie sie das Konkordat verbürgte, und ersparte ihm so jene Konflikte, in die sich der Breslauer Kardinal unheilvoll verstrickte. Dabei war in Bertrams Denken der staatsbürgerliche Gehorsam gar nicht eine absolute Größe, sondern für pragmatische Anpassungen durchaus offen.

Sein praktisches Verhalten beherrschte die Staatstreue nicht mit der Macht eines kategorischen Imperativs. Bestimmend war vielmehr die Furcht vor kirchenfeindlichen Repressalien, falls es die Bischöfe an dem umstrittenen Minimum von Loyalität fehlen ließen. Nur nominell hatte also die bürgerliche Treuepflicht bei Bertrams Entschließungen den Primat inne, während tatsächlich die Sorge, Schlimmeres zu verhüten, die Entscheidungen diktierte. Das Prinzip der maiora mala

vitanda, der Güterabwägung in einer moralisch ausweglosen Zwangslage, war legitim und seine Heranziehung begründet, solange man sich der Gefahr bewußt blieb, unaufgebbare ethische Normen dadurch zu relativieren. Wichtige Entscheidungen Bertrams auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes verraten einen mehr als eigenwilligen Ansatz bei der Einstufung der bedrohten Güter, und es gab gute Gründe, sich seiner allzu persönlichen Hierarchie der Werte zu widersetzen.

Zeitgenössischen Kritikern seiner kirchenpolitischen Linie liebte der Konferenzvorsitzende entgegenzuhalten: „Die gröbsten Herren wollen am feinsten behandelt sein." [85] Dieser Maxime wäre die Zustimmung nicht versagt geblieben, hätte sie wenigstens bescheidene Erfolge zu ihren Gunsten anführen können. Die groben Herren hatten nämlich gewiß nichts gegen gute Manieren, die der Fiktion eines friedlichen Nebeneinander von Staat und Kirche nur zuträglich sein konnten. An diesem Punkt, wo sich die Not nur zu begreiflicher Ratlosigkeit als Tugend der Schläue und höheren Weisheit auszugeben sucht, fällt es schwer, dem Tadel v. Preysings zu widersprechen, wenn er sagte: „Bei Kardinal Bertram überlagert die Tugend der Klugheit die Tugend der Wahrhaftigkeit." [86]

Es überrascht infolgedessen nicht, bestätigt vielmehr die irenische Grundeinstellung Bertrams, daß es eine Trotzrede, eine denkwürdige Auseinandersetzung mit nationalsozialistischen Tendenzen, wie sie die Bischöfe Galen, Faulhaber, Gröber, Bornewasser, Sproll, Rackl und Preysing nicht gescheut haben, vom Fuldaer Konferenzvorsitzenden offensichtlich nicht gibt. Diese Lücke ist mit Bertrams Abneigung gegen laute Worte und große Gesten zutreffender und gerechter erklärt als mit einer falschen Toleranz gegenüber der NS-Ideologie. Bis in die Fingerspitzen hinein unpathetisch, hatte der Breslauer Kardinal für die barocke Beimischung im Temperament seines Münchener Amtsbruders und dessen resonanzkräftiges Auftreten nur ein verstehendes Lächeln. Impulsivität und Entflammbarkeit des Gemüts haben dem bayerischen Kardinal gewiß manche situationsverhaftete Äußerung entlockt, ihn aber doch auch in seinen großen Stunden über kleinliche Bedenken hinausgehoben und ihm Worte der Kraft und Führung eingegeben, die den deutschen, nicht nur den Münchener Katholiken das Gefühl nahmen, eine Herde ohne Hirten zu sein. Gesunde Spontaneität hat Faulhaber wiederholt den Mund auftun lassen, wenn die biblische Zeit zu reden gekommen war, bevor weltliche Klugheit den gerechten Zorn erstickte.

Demgegenüber hatte Bertrams Verhaltenheit je nach den Erfordernissen des Augenblicks ganz bestimmte Vorzüge wie auch fühlbare Schwächen. Sie bewahrte ihn einerseits vor mißverständlichen Annäherungsgesten, verbot ihm andererseits aber auch auf der Kanzel eine Sprache, die über den Kirchenraum hinausgedrungen wäre. Die Prudentia, die ihn leitete, hat gewiß im christlichen Menschenbild einen unvertauschbaren Rang, ebenso wie die Fortitudo. Wer jedoch aus persön-

---

85 Vgl. W. Adolph, Hirtenamt 109.

86 Vgl. W. Adolph, Hirtenamt 159.

lichen Abwehrhaltungen gegenüber dem NS-Regime allgemeinere Schlüsse zu ziehen versucht, wer etwa die Reaktionsweisen Galens und Bertrams nebeneinanderhält, dem will scheinen, daß sich die Tugend des Starkmuts der Taubeneinfalt des Evangeliums leichter zuzugesellen pflegte als einer allzu reflexen Schlangenklugheit.

Bertrams Ohr hatten aus der Reihe der Mitbischöfe vor allem Berning, Wienken und Buchberger, die alle, die beiden ersten trotz großer Geschäftigkeit, dem beharrenden Flügel des deutschen Episkopats zugezählt werden müssen. Berning, seit Juli 1933 Preußischer Staatsrat, wirkte seitdem unverdrossen als Unterhändler in Kirchenfragen bei den Reichsbehörden. Obwohl er sich dem Ernst und den Anforderungen des verschärften Kirchenkampfes nicht verschloß, war er dem Breslauer Kardinal doch so ergeben, daß er sich dessen Vorstellungen in den entscheidenden Beschlüssen immer wieder anpaßte. Als offizieller Vertreter der Bischofskonferenz leitete Bischof Wienken in Berlin ihr Kommissariat. Ständig in Rufnähe des Kirchenministeriums und Reichssicherheitshauptamts, sah er sich hier einer äußerst heiklen Aufgabe gegenüber, die einen so seltenen Grad diplomatischer Gewandtheit voraussetzte, daß sie ihn überfordern mußte. In seiner Person verband sich aufopfernde Rührigkeit mit einer erschreckenden Blindheit für den Charakter und Frontverlauf der weltanschaulichen Auseinandersetzung. Ihrer Denkungsart nach neigten beide Berater eher dazu, Bertram in seinen Hemmungen gegenüber der Staatsautorität zu bestärken, als ihn davon zu befreien. An ihnen hätte es gelegen, den falschen Behördenrespekt etwa vor dem ohnmächtigen und auf ein totes Geleise geratenen Kirchenminister Kerrl abzubauen, der seinen Führer monatelang vergeblich um Gehör anflehte[87] und dessen Anteil an der Gestaltung der Kirchenpolitik fast auf die Funktion geschrumpft war, kirchliche Beschwerden entgegenzunehmen, die ihn über die neuesten Einbrüche Himmlers und Bormanns ins eigene Ressort unterrichteten.

Der Fuldaer Bischofskonferenz waren in der zweiten Phase nationalsozialistischer Herrschaft ungewöhnlichere Probleme aufgegeben als jemals zuvor in ihrer fast hundertjährigen Geschichte. Das wird nicht zuletzt daran deutlich, daß die Wucht der aufgeworfenen Fragen und das Suchen nach der rechten Antwort die Versammelten mehr als einmal in entgegengesetzte Lager zu spalten drohte. Das Bischofsgremium wurde von einem Vorsitzenden geführt, dem der Geschäftsordnung nach nur die Befugnisse eines Versammlungsleiters zustanden. Doch lag es in der Natur der Sache, daß er durch seine moralische Autorität, in langjähriger Amtsführung gesammelt und vermehrt, die Aktivität des Gesamtepiskopats maßgeblich beeinflußte. Solange die Unwirksamkeit interner Proteste noch nicht notorisch war, konnte Kardinal Bertram für sich in Anspruch nehmen, ein unermüdlicher und beredter Wahrer kirchlicher Rechte zu sein. Das galt immer weniger, je explosiver sich die nationalsozialistische Dynamik entfaltete im Expansionskrieg

87 Vgl. dazu die Korrespondenz Kerrl-Lammers von 1941 im BA Koblenz.

nach außen und in der brutalen Selbstverwirklichung nach innen. Inmitten der entfesselten Maßlosigkeit wirkte der verhaltene schriftliche Einspruch immer unangemessener, weil von den Ereignissen überholt. Das Bedrückende war, daß sich der Breslauer Kardinal durch die Ausnahmesituation zu nichts anderem verstehen wollte, als mit größerem Fleiß das Vertraute und Bewährte zu tun. Die Höhe des Einsatzes, die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland nach Hitlers Sieg oder Untergang, bestimmte den Kardinal, auf die Gegenvorstellungen gewichtiger Konferenzmitglieder, die ihn von seiner Linie abzubringen suchten, nicht zu hören.

Die überlieferte Kirchenorganisation brachte es mit sich, daß die Bischöfe dem reichseinheitlich angreifenden Totalitarismus in diözesaner Vereinzelung gegenüberstanden. Zu einem achtunggebietenden Faktor wurden sie für das Regime in dem Maß, wie sie selbst zur Einmütigkeit gelangten. Innere Geschlossenheit war die einzige Verteidigungswaffe des Episkopats, sofern sie auf den Gegner gerichtet wurde, das Unvermögen aber, ganzheitlich zu reagieren, die am meisten zu fürchtende Schwäche. Auf dem Schritt von der Gesinnungseinheit, wie sie Fulda versinnbilden wollte, zu der Tateinheit, die Pius XII. gelegentlich anriet, stand der Bischofsgemeinschaft jedoch ihr eigener Vorsitzender im Wege. Nicht bereit, dem hochbetagten Präsidenten den erbetenen Nachfolger zu gewähren, war das Plenum seit 1942 an der Verschleppung der Führungskrise nicht mehr unschuldig. Der Aktionsbehinderung des Gesamtepiskopats suchten seit 1941 der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und die westdeutsche Bischofskonferenz mit Erfolg abzuhelfen. Ihren Anstrengungen waren die Denkschrift vom Dezember 1941, die Kundgebung vom Passionssonntag 1942 sowie der Dekaloghirtenbrief 1943 zu verdanken. Davon ergingen die Kanzelverlautbarungen, die mutigsten unter den Dokumenten der Kriegszeit und fast so etwas wie eine Ehrenrettung des Bischofsgremiums, ohne, ja gegen den Willen des Fuldaer Konferenzvorsitzenden.

Es fehlte im Kreis der Bischöfe nicht an Realismus, Klarsicht und Entschiedenheit, wohl aber an der Kraft, sie zu verbreiten, und dem Willen, sie zu teilen. Die Befürworter einer energischeren Gegenwehr waren nicht die kirchenpolitischen Gratwandler, die Bertram in ihnen fürchtete. Sie hatten gute Gründe für die Überzeugung, daß an die Stelle ebenso unriskanter wie nutzloser Konventionen eine Methode der Selbstverteidigung zu treten habe, die das gewissenhaft kalkulierte Risiko nicht von vornherein ausschloß. Für den Erfolg wie für den Schutz vor Rückwirkungen war jedoch einheitliches Vorgehen die unabdingbare Voraussetzung. Sie blieb nicht selten unerfülltes Postulat, weil ihr der mit Autorität begabte Anwalt versagt war.

Das Reden und Schweigen der deutschen Bischöfe in der verheerenden Schlußphase des Dritten Reiches läßt manchen vertretbaren Wunsch offen. Die Zerknirschung über das Ungetane wäre jedoch anmaßend ohne die Bereitschaft, sich vor der inneren Not derer zu verneigen, die einen geraden Weg zu suchen hatten in dunkler Zeit.

Die polnische Literatur der Gegenwart

Z. A. Grabowski

Der Einfluß der polnischen Sprache war seit jeher weit geringer als der der großen europäischen Sprachen. Will man von der polnischen Literatur der Gegenwart sprechen, so muß man bedenken, daß Polen über 120 Jahre unterworfen war und sozusagen durch fremde „Filter" atmen mußte, durch den russischen, den österreichischen, den preußischen. Während jener wichtigen Periode für die Entwicklung Europas zwischen der Französischen Revolution und dem ersten Weltkrieg gehörte Polen zu einer Art Europa zweiter Klasse. Die großen Entwicklungen und Veränderungen innerhalb der europäischen Gemeinschaften hat es verpaßt. Für die Namen und Werke polnischer Schriftsteller bestand wenig Chance, in den Gemeinbesitz europäischer Literatur aufgenommen zu werden. Selbst die Namen der größten unter ihnen, etwa Mickiewicz oder Słowacki, wurden in Westeuropa nicht annähernd so bekannt wie z. B. Ibsen oder Strindberg. Zwischen der Position eines polnischen Schriftstellers in seiner Heimat und der Anerkennung außerhalb seines Landes bestand eine ungeheure Kluft, die nicht wenig zur Entstehung nationaler Ressentiments in Polen beitrug. In einem Volk, das unter fremder Herrschaft leben mußte und ein normales politisches und gesellschaftliches Leben nicht führen konnte, wurde die Literatur zum Sammelbecken nationaler Wunschvorstellungen und zu einem Ersatz für politisches Denken, ja oft für politisches Handeln. Wenn auch die literarischen Erzeugnisse der drei Teile Polens jeweils ihre eigene Färbung aufwiesen, so sprachen sie doch alle für die Einung des Landes. Die Niederschlagung der Erhebung von 1863 wurde im sogenannten Kongreßpolen besonders schmerzlich empfunden. Die nationale Katastrophe zeitigte dort in der Literatur einen Rückzug aus romantischem Traumdenken und eine Hinwendung zu einer positivistisch gesehenen Wirklichkeit. Die größte politische Freiheit herrschte in jenem Teil Polens, den man das österreichische Galizien nannte. Hier sprach die Literatur, besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts, etwa durch den Dramatiker und Maler Wyspiański, ziemlich offen von der Wiedergeburt des polnischen Staates.

Die polnische Literatur bis zum Ende des zweiten Weltkriegs

Seit der Niederschlagung des Aufstands von 1831 und der sogenannten „großen Auswanderung", die drei nationale polnische Dichter hervorbrachte: Mickiewicz, Słowacki und Krasinski (sie emigrierten alle nach Paris), wurde die polnische Lite-

ratur zu einem Sammelbecken politischer Hoffnungen und Strebungen. Sie nahm einen prophetischen Charakter an, den prophetischen Büchern des Judentums vergleichbar. Etwas von diesem eigentümlich Prophetischen ist bis in die Gegenwart geblieben. Von daher erklärt sich auch, daß mehrere Ausgaben des polnischen Nationalepos „Pan Tadeusz" von Mickiewicz zur Zeit der stalinistischen Ära in Polen das Format eines Gebetbuches hatten. Eine Art Gebetbuch war es in der Tat, insofern es polnische Sitten und Gebräuche aufbewahrte.

Diese größere politische und moralische Aufgabe der polnischen Literatur ist noch nicht beendet. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schrieb Henri Sienkiewicz – noch bevor er durch seinen Roman „Quo Vadis" weltbekannt wurde – ein historisches Panorama über die schwedischen Kriege in Polen unter dem Titel „Trilogie". Er widmete das Werk seinem Volk „zur Ermutigung und Erhebung unserer Herzen". Es übte einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf das geistige Selbstbewußtsein des polnischen Volkes aus. Sienkiewicz wollte seinen Lesern und Landsleuten zeigen, daß, trotz der ausgestandenen Nöte und unglaublicher Schwierigkeiten, die dynamische Kraft der Nation keineswegs ermattet war. Auch bei der Vorbereitung der Ereignisse, die 1956 in Polen stattfanden, spielte die Literatur ihre Rolle. Adam Wazyks „Gedicht für Erwachsene" war ein politisches Ereignis[1].

Es ist nicht unberechtigt, die polnische Literatur als einen europäischen Sonderfall zu betrachten. Die polnischen Schriftsteller des 19. und 20. Jahrhunderts waren zutiefst betroffen vom Schicksal und von der Idee Polens. Der große Wyspiański, Dramatiker, Dichter, Regisseur und Maler um die Jahrhundertwende, sagte: „Meine Krankheit ist Polen." Ein anderer Dichter, Jan Lechoń, aus der Skamander-Gruppe[2] der zwanziger Jahre bekannte, er möchte das Wort „Frühling" schreiben und sein Bild wirklich betrachten und nicht gleich darin ein Symbol des wiedererstandenen Landes sehen. Man kann die ganze Literatur zwischen den beiden Kriegen als den Versuch bezeichnen, dieser nationalen Besessenheit des Indiskreten und Andeutenden zu entkommen. Denn zur Zeit der Unterdrückung, also bis 1918, hatte, formal betrachtet, die Tendenz überhandgenommen, das Verlangen nach Freiheit indirekt und geheimnisvoll in Bildern auszudrücken. Die Schwierigkeit der Übersetzung wurde durch solche Kryptik erhöht.

Die Literatur des unabhängigen Polen zwischen 1918 und 1939 wollte solche Nachteile und Fehler eines besetzten Landes überwinden. Eine neue Hinwendung zum Realen und zu den zeitgenössischen literarischen Strömungen in Europa wurde deutlich. Auf epischem Gebiet drang der psychologische Roman vor. Die sozialen Probleme des wirtschaftlich zurückgebliebenen Landes wurden zwar bereits vor

1 Wazyks „Gedicht für Erwachsene" wurde von Zbyszek Majewski ins Deutsche übersetzt (Darmstadt 1962).

2 „Skamander", nach dem von Homers Ilias bekannten kleinasiatischen Fluß benannt, war die bedeutendste poetische Gruppe zwischen den beiden Kriegen. Zu ihr gehörten führende Dichter Polens wie Lechon, Tuwim, Wierzynski, Slonimski und Iwaszkiewicz. Sie wollte die traditionellen Tendenzen mit modernen Elementen verbinden. Der Name stammte von Wyspianski, der damals von der „Weichsel, die mit silbernen Wellen von Skamander schimmert", sprach.

dem ersten Weltkrieg in den Romanen von Stefan Zeromski berücksichtigt, gingen jetzt aber stärker, vor allem bei Kaden-Bandrowski, in den Roman ein. In der Lyrik – in der Provinz und besonders in Krakau, nicht in Warschau, wo die Skamander-Gruppe herrschte – begannen neue, surrealistisch und expressionistisch orientierte Gruppen aufzublühen.

Der zweite Weltkrieg kam zu einer Zeit, als die polnische Literatur in mehrfacher Hinsicht mündig wurde. Sie hatte, mit Ausnahme des Dramas, auf allen Gebieten zahlreiche Begabungen aufzuweisen. Immerhin schrieb Stanisław I. Witkiewicz, Romanautor, Dramatiker und Maler von renaissancehaftem Lebensgefühl, zu Beginn der dreißiger Jahre Stücke (sie wurden damals nicht aufgeführt), die das spätere absurde Theater vorausnahmen. Die Literatur wurde durch die Schrecken der Nazibesetzung nicht zum Schweigen gebracht. Gedichte und Schriften konnten nur heimlich herumgereicht werden. Junge Schriftsteller traten auf, deren gereifte Erzeugnisse erstaunen ließen. Sie glichen Blumen im Treibhaus gezogen. Die Treibhitze kam freilich von den Feuern des brennenden Warschau und den Verbrennungsöfen in Auschwitz. Es seien nur zwei von ihnen erwähnt, Krzysztof Baczyński und Tadeusz Gajcy. Beide gehörten der polnischen Untergrundbewegung an und ließen im Kampf ihr Leben. Ihre Vision der Welt ist erschreckend erwachsen, ihr Los das abgründiger Einsamkeit des Menschen, den sein Gott verlassen hat: auf einem Ozean unfaßbarer Grausamkeit und Unmenschlichkeit ausgesetzt. Ihre Gedichte gehören zu den erschütternden Dokumenten jener Zeit, in der eines der führenden Völker Europas versuchte, Europa in die Barbarei zu treiben und untergehen zu lassen. Diese Verse spiegeln nicht dichterische Einbildungen, sondern Erfahrungen des Wirklichen. Sie zeigen eine frühreife Weisheit junger Menschen, denen Unlösbares zu lösen aufgegeben war. Es mag verwundern, daß die Gedichte Baczyńskis und Gajcys in fast klassischen Maßen der Symmetrie und Würde geschrieben sind. Ihre Verzweiflung angesichts elementarer Heillosigkeit erscheint stoisch beherrscht.

In seinem Gedicht „Miserere" schrieb Krzysztof Kamil Baczyński (1921–1944):

„Kommend von dem Begräbnis des letzten Menschen
Werfe ich eine Handvoll Luft – eine Lerche – zum Himmel
Und lasse die Erde fallen wie eine Träne über das Weltall."

Und in seiner „Elegie von einem polnischen Jungen":

„Du gingst, mein heller Sohn, die schwarze Waffe in den Händen,
Erlebtest jenen Stundenschlag, mit dem die Übel enden.
Und deine Hand bekreuzte noch die Welt, bevor sie sank.
War es die Kugel, war's das Herz, mein Sohn, was da zersprang?"

Und noch deutlicher bei Tadeusz Gajcy (1922–1944):

„Denn in uns ist nur so viel Wärme,
Wie wir verwundert fassen können,
Und so viel Bangen, wie die Träne,
Geronnen, ins Gesicht uns brenne,
Und Stimmen in uns, wie das Messer
Der Zunge aus dem Mundkelch lasse." [3]

Die polnischen Schriftsteller haben während der langen sechs Kriegsjahre am polnischen Untergrundkampf teilgenommen. Sie haben, verbunden mit dem ganzen Volk, 1944 den Warschauer Aufstand durchgemacht. Ihr Jubel nach der Erlangung der Freiheit war groß, die Niedergeschlagenheit, als ihre Erwartungen und Hoffnungen später betrogen wurden, nicht geringer.

Buch und Bildung nach dem zweiten Weltkrieg

Dunkle Vorahnungen und ein ungewisser Verdacht bestätigten sich bald nach dem Krieg. Doch den Glauben an die Lebenskraft und Widerstandskraft des polnischen Volkes konnten die neuen Erfahrungen nicht brechen. Literarische Zeitschriften wurden gegründet und neue Bücher veröffentlicht. Alte und jüngere Schriftsteller versuchten zum normalen Leben zurückzukehren. Die bekanntesten, die sich in dieser schwierigen Zeit des Übergangs von einem schrecklichen Gestern zu einem unbekannten Morgen durch ihre Werke zu Wort meldeten, waren von den Älteren Maria Dąbrowska, Jan Parandowski, Jarosław Iwaszkiewicz, aus der mittleren Generation Andrzejewski und Rudnicki. Als dann der stalinistische Terror hereinbrach, versuchten die Schriftsteller erneut, sich auf Umwegen und Auswegen durchzuschlagen. Gołubiew und Grabski wandten sich in historischen Romanen den Anfängen des polnischen Staates und dessen ursprünglicher Größe zu. Viele Schriftsteller übersetzten aus englischen, französischen, italienischen und spanischen Werken. Nie zuvor gab es in Polen eine solch umfangreiche Übersetzungsliteratur. Sie reichte von den „Bekenntnissen" des hl. Augustinus bis zu Louis Aragon. Auch zahllose Theaterstücke wurden übersetzt. Die Übersetzungsarbeit war für die Schriftsteller Aneignung ausländischer Autoren, politischer Ausweg und Brotberuf in einem. Da das Analphabetentum beseitigt worden war und in Stadt und Land Leihbüchereien errichtet wurden, schwoll die Leserschaft rasch an. Auch die Billigkeit des Buches fiel dabei ins Gewicht. Ein mittleres Buch kostete vor einigen Jahren kaum mehr als eine Schachtel Zigaretten. Konnten vor dem

[3] Polnische Poesie des 20. Jahrhunderts, hrsg. und übertragen von Karl Dedecius (München 1964).

Krieg von einem erfolgreichen Roman etwa fünftausend Exemplare abgesetzt werden, so verkaufte man jetzt bis zu einer viertel Million. Es gab in Polen eine in dieser Form noch nie dagewesene Welle des Buches und der Literatur. Mickiewicz' Traum, daß sein Epos „Pan Tadeucz" unter den Strohdächern polnischer Dörfer gelesen würde, erfüllte sich. Auch die Romane Kraszewskis (1812–1887) und die Familienromane der Maria Rodziewiczòwna (1863–1944) wurden von der Masse des Volkes gelesen. Gerade auf dem Land zeigte sich eine Vorliebe für die Klassiker, für die Vergangenheit, für die Denkmäler polnischer Lebensart. Bücher wurden in Polen nicht nur als Flucht vor der niederdrückenden Wirklichkeit, sondern darüber hinaus aus echtem Bildungsbedürfnis gelesen. Auch das alte Spiel, zwischen den Zeilen zu lesen, wurde neu entdeckt.

Bei all der Begeisterung für die Literatur spielte, wie gesagt, das Interesse an der nationalen Tradition und der Wunsch nach geistiger Kontinuität eine bedeutende Rolle. Fast alle großen Schriftsteller der Vergangenheit erhielten Neuausgaben. Darüber hinaus wurden zahllose Memoiren, Tagebücher, Kompendien und Abhandlungen, die die eigene geschichtliche Vergangenheit darstellten, teils neu, teils erstmals aufgelegt. Zensur und Einschränkung der Redefreiheit konnten von der Begeisterung für Literatur und vom allgemeinen Interesse an der Vergangenheit her oft überwunden werden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die große Beliebtheit der Literatur und die Ausweitung des Büchermarkts eine der großen Leistungen der neuen Regierung waren. Höhere Bildungsstufen wurden durch staatliche Förderung und Stipendien allgemein zugänglich. Die Söhne und Töchter der Arbeiter strömten an die Universität. Daraus ergaben sich bedeutsame soziologische Veränderungen. Die intellektuelle Schicht verbreitete sich mehr. Vielleicht ist dieses Anwachsen der gebildeten Schicht die größte und positivste kulturelle Leistung im Nachkriegspolen. Früher war höhere Bildung, zwar nicht ausschließlich, aber doch zu einem guten Teil, den Angehörigen des Adels und der wohlhabenden Bürgerschaft vorbehalten. Heute kommen zahlreiche Gebildete und Schriftsteller aus dem Arbeiter- und Bauernstand. Das gab es früher nur in Einzelfällen. So entstammt z. B. Professor Stanislas Pigoń, der Senior der polnischen Literaturwissenschaft, dem Bauernstand. Er widerstand übrigens allem stalinistischen Druck und ist ein ruhmhaftes Beispiel intellektueller Ehrlichkeit, moralischer Würde und leidenschaftlicher Hingabe an die Sache der polnischen Kultur.

Durch das allgemeine Bildungsinteresse und den Konflikt mit dem Staat scheint auch die katholische Kirche auf ihre Weise gewonnen zu haben. Vor dem Krieg war die katholische Schriftstellerei und Publizistik so etwas wie ein Sammelsurium von Gedankenarmut und Banalität. Nach dem Krieg mußte die katholische Kirche von ihrem feudalen Podest herabsteigen und zugleich ihre intellektuellen Kräfte mobilisieren. Beides hat ihr genützt. Heute erinnert uns die katholische Presse in Polen, im besonderen Zeitschriften wie „Więź" und „Znak", sowie die Wochenschrift

„Tygodnik Powszechny" an die großen Beispiele des französischen Katholizismus und an die französische Zeitschrift „Esprit". Katholische Schriftsteller wie Hanna Malewska, Jan Dobraczyński[4] und Jerzy Zawieyski machten Schluß mit den fromm und gut gemeinten Klischees und stellten sich den Tagesfragen.

Bei einem Überblick über die literarische Produktion fällt auf, daß die marxistische Literaturkritik und Essayistik kein Werk hervorgebracht hat, das an Rang dem des ungarischen Marxisten Georg Lukacs gleich käme. Der bekannteste unter den marxistischen Essayisten ist Leszek Kołakowski, ein Mann von geistiger Schärfe und Brillanz. Er zeigt zugleich, daß die polnische Abart des Marxismus verhältnismäßig liberal ist. Wo er gegen die Religion zu Felde zieht, scheint er mehr bigotte Kreise als den katholischen Glauben als solchen anzugreifen.

Themen und Tendenzen der polnischen Literatur der Gegenwart

Würde man mich fragen, welches die Haupttendenzen, Richtungen und Themen der gegenwärtigen polnischen Literatur sind, so würde ich sie unter fünf nicht ganz einheitlichen Gruppen zusammenfassen. Da gibt es erstens das Thema der deutschen Besatzung; zweitens, die Darstellung des absurden Lebens; drittens, eine Rückkehr zu ursprünglichen sprachlichen Formen und Erfahrungen; viertens, das Streben nach politischer Unabhängigkeit der Literatur; fünftens, die Richtung des sogenannten sozialistischen Realismus. Sie lassen sich nicht in jeder Hinsicht voneinander trennen.

Das Thema der deutschen Besatzung, das Trauma der „Terribilità" des Lebens zwischen 1939 und 1945, durchläuft fast die gesamte polnische Nachkriegsliteratur. Das Thema ist trotz zahlloser Berichte und Erinnerungsbücher noch nicht erschöpft. Ein vor kurzem veröffentlichter Band der besten Kurzgeschichten aus den letzten drei Jahren beschäftigte sich noch zu achtzig Prozent mit Themen der deutschen Besatzung. Solange Menschen am Leben sind, die die deutschen Greuel des Krieges erlebten, wird dieses Thema nicht verstummen. Das wahrscheinlich breiteste Panorama der Widerstandsbewegung legte Roman Bratny in seinem Roman „Columbusse" vor. Die sachlichste Geschichte von Auschwitz schrieb die Schriftstellerin Szmaglewska in „Rauch über Birkenau". Die Grenze des Ertragbaren erreichte Tadeusz Borowski in seinen erzählenden Geschichten über Auschwitz. Darin versuchte er auch einzudringen in die Abgründe menschlicher Grausamkeit und in die Beweggründe automatisierter Funktionäre des Mords. Er stellt die Grausamkeit als natürliches Phänomen der von Gott verlassenen Erde dar. Zwischen Peinigern und Gepeinigten scheint es nach seiner Ansicht eine schreckliche Art von Ge-

4 Dobraczynskis Nikodemus-Roman „Gib mir deine Sorge" (1952) erschien in seiner deutschen Übersetzung schon 1959 in zehnter Auflage (Freiburg, Herder).

meinsamkeit zu geben: natürliches Ergebnis einer sinnlos gewordenen Welt. Borowski beging, wie die Russen Jessenin und Majakowski, Selbstmord.

Die Darstellung des Absurden dieses Lebens ist deutlich die zweite Tendenz in der polnischen Gegenwartsliteratur. Sie läßt sich im einzelnen schwerer belegen. Als bezeichnendes Beispiel sei Jan Kotts inzwischen berühmt gewordenes und auch ins Deutsche übersetztes Shakespeare-Buch erwähnt. Er versucht, Shakespeares Stücke auf unsere Zeit der Menschenverachtung und auf das Abhandenkommen des Sinns hin zu interpretieren. Seine Essays sind in mehrfacher Hinsicht eine tour de force. Er vergißt offenbar, daß Shakespeare nicht nur sagte, das Leben sei „eine Geschichte, die von einem Idioten erzählt wird", sondern auch tröstende Worte gefunden hat, etwa im „Sturm" [5]. Jan Kott entdeckte freilich Shakespeare nicht für den Westen, sondern für den Osten Europas. Seine Analyse der Shakespeare'schen Darstellung der Macht ist, auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit Hitler und Stalin gesehen, nicht nur richtig, sondern geradezu frappierend. Er hat zumindest in die Shakespeare-Betrachtung einen neuen Akzent gebracht.

Den dritten Trend kann man als Rückkehr zu den einfachen Worten, zu den Ursprüngen der Sprache, den Wurzeln der Semantik bezeichnen. Dieser Weg wird vor allem von neueren Lyrikern gegangen. Sie erkunden eine neue Askese des Wortes und der Form: Reduktion des Sagbaren und zu Sagenden auf einfachste Worte, Sätze, Verse. Nach den ungeheuren Zerstörungen und Verlusten muß man die einfachen Dinge neu erlernen. Ein schönes Beispiel dafür ist das Gedicht „In der Mitte des Lebens" von Tadeusz Rózewicz (geb. 1921):

„Nach dem ende der welt
nach dem tode
fand ich mich in der mitte des lebens
ich schuf mich neu
ich baute leben
menschen tiere landschaften

das ist ein tisch sagte ich
das ist ein tisch
auf dem tisch liegt das brot das messer
brot ißt der mensch
menschen muß man lieben
lernte ich tag und nacht
was muß man lieben
ich antwortete menschen

5 Joachim Kaiser bemerkte in seiner Kritik des Buches, daß Kott mindestens dreimal den Schluß des „Sturm" „Verzweiflung ist mein Lebensend" zitierte, aber dreimal den Nachsatz wegließ, „wenn nicht Gebet mir Hilfe bringt, welches so zum Himmel dringt, daß es Gewalt der Gnade tut" (Süddeutsche Zeitung, 25./26. April 1964, Feuilleton).

das ist ein fenster sagte ich
das ist ein fenster
hinter dem fenster der garten
im garten sehe ich einen apfelbaum
der apfelbaum blüht
die blüten fallen
früchte schwellen
reifen

mein vater pflückt einen apfel
dieser mensch der den apfel pflückt
ist mein vater."[6]

Dieser Versuch der Rückgewinnung des Wortes und der Wiedergewinnung der Sprache muß gegen den Hintergrund des Wortmißbrauchs und Wortverschleißes durch totalitäre Propaganda gesehen werden. Man denke an den euphemistisch-lügnerischen Ausdruck „Endlösung" für die Ausrottung der Juden. Gefährlicher vielleicht noch war die Aushöhlung der Sprache durch die stalinistische Propaganda. Als 1956 eine gewisse Entstalinisierung in Polen um sich griff, erkannten einige Schriftsteller sofort die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Sprachreinigung.

Eine vierte Tendenz läßt sich als Streben nach politischer Unabhängigkeit der Literatur erkennen. Sie zeigt sich in der Fähigkeit, unabhängige, kritische und sogar rebellische Gedanken in literarische Werke einzuschmuggeln. Mit staatlicher Zensur haben die polnischen Schriftsteller seit jeher Erfahrung. Nie zuvor hat es in Polen so viele satirische Schriftsteller gegeben wie in den jüngsten Jahren. Ihre Epigramme enthalten eine geradezu tödliche Persiflage herrschender Programme, offizieller und offiziöser Meinungen. Der bekannteste unter den epigrammatischen Satirikern ist der jüngst verstorbene Stanislas Lec. Seine „Unfrisierte Gedanken"[7] waren in der Bundesrepublik eine Zeitlang Bestseller. Er beherrscht das Spiel der Worte und der versteckt-durchsichtigen Anspielungen souverän. Beispiel: „Ein Analphabet kann nicht schreiben, er diktiert nur."

Die fünfte literarische Tendenz war die des sogenannten sozialistischen Realismus. Dem polnischen Denken fremd, erwies er sich von kurzer Dauer. Er fand wenig Schüler und noch weniger Meister. Natürlich gab es neben einigen jüngeren Idealisten auch Opportunisten. Die amtlich angepriesene Kunst verkauft sich gut in einem sozialistischen Land – meint man. Ein großer Teil der Leser boykottierte jedoch die Bücher solcher Autoren. Von den begabteren Vertretern des sozialistischen Realismus sei Kazimierz Brandys erwähnt. Der Umgang mit dem kommu-

6 Übertragen von Karl Dedecius; Tadeusz Rózewicz: Formen der Unruhe. Gedichte (München 1965).
7 Hrsg. von Karl Dedecius (München 1959).

nistischen Regime desillusionierte mit der Zeit seinen Glauben. Er wandte sich der psychologischen Kurzgeschichte zu und wurde ein Meister in der Anwendung der experimentellen Methode nach der Art Becketts und anderer westlicher Schriftsteller. Auch der wohl größte polnische Dichter der Jahrzehnte vor und nach dem Krieg, Julian Tuwim (1894–1953), muß zu denen gezählt werden, die nach einigem Jasagen in Verbitterung endeten. Jüdischer Abkunft, war er einer der Mitbegründer der futuristischen Gruppe um die Zeitschrift Skamander. Als Emigrant aus New York zurückkehrend wurde er angesehener Theaterleiter in Warschau. Gebrochen und vom sozialistischen Realismus enttäuscht starb er. Ähnliches gilt für den marxistischen Kritiker Andrzej Stawar, der vergangenes Jahr Polen verließ und aus Paris letzte bittere Worte der Anklage schrieb.

Hier muß noch kurz das polnische Theater erwähnt werden. Es war bis in die vierziger Jahre dieses Jahrhunderts in der gesamten westlichen Welt so gut wie unbekannt. Mickiewicz' großes romantisches Drama „Die Ahnen", Słowackis „Lilla Weneda" (1839, deutsch 1891) und „Balladyna", Krasińskis „Ungöttliche Komödie" (deutsch 1841), sie alle blieben innerhalb der polnischen Sprachgrenze. Im übrigen Europa wurden sie nicht rezipiert. Auch dem visionären Theater Wyspiańskis um die Jahrhundertwende blieb ein erfolgreicher Vorstoß in den Westen versagt. Den Stücken von Witkiewicz mit ihren expressionistischen und surrealistischen Zügen erging es in den dreißiger Jahren nicht anders. Mit Sławomir Mrozek (geb. 1930) und einigen anderen jüngeren Dramatikern drang das polnische Theater erstmals in größerem Maß in das übrige Europa ein. „Die Polizei" (deutsch 1960) und sein jüngstes Stück „Tango" sind zweifellos vom Hintergrund und den Ereignissen des eigenen Landes bestimmt. Seine Dramen „Karoll", „Strip-Tease" und „Auf hoher See" hatten alle 1963 ihre deutsche Uraufführung. Mrozek zeigt eine Tendenz zum Anti-Ideologischen und Undogmatischen. Er glaubt mit Jan Kott, daß die (hohe) Tragödie in unserer Zeit unmöglich geworden ist und nur noch der Weg des Satirischen und Grotesken offenbleibt. Seine Stücke demonstrieren immer wieder Auseinandersetzungen mit der Macht und dem Erleiden des Terrors. Die Suche nach innerer Befreiung endet für die tragikomischen Helden wiederholt mit dem Rückzug in den privaten Bereich oder mit sinnloser Auflehnung.

Bindeglieder von der Vorkriegs- zur Gegenwartsliteratur

Die Schriftstellergruppe der älteren Generation wurde bereits erwähnt. Dąbrowska, Parandowski, Iwaszkiewicz und Słonimski stellen Bindeglieder von der Vorkriegs- zur Gegenwartsliteratur dar. Dąbrowskas beste literarische Leistung war ein Band Kurzgeschichten „Die Leute von drüben". Sie schildern das harte Leben der polnischen Landbevölkerung in einer Art, die an Knut Hamsun erinnert.

Maria Dąbrowska war eine der großen und starken polnischen Frauen, die sich wirklichkeitsnäher, entschlossener und zuversichtlicher zeigten als manche der hamletähnlichen Männer. Ihr voraus war bereits Eliza Orzeszkowa (1841–1910) mit ihren realistischen und sozialen Romanen gegangen. Eine der jüngsten Erzählungen Dąbrowskas, „Eine Bauernhochzeit" (1956), könnte fast altmodisch wirken, bezeugt aber den unerschütterlichen Glauben an die vitale Kraft des polnischen Volkes. Jan Parandowski (geb. 1895), 1933 Präsident des polnischen P.E.N.-Clubs, wurde stark von der Antike angeregt und schulte sich formal an klassischen Vorbildern. Er ist ein großer Stilist der Tradition, von allem neuen „Slang" unberührt, ein großer Europäer. Mehrere seiner Werke wurden in den letzten Jahren ins Deutsche übersetzt[8]. Jarosław Iwaszkiewicz (geb. 1894), Mitbegründer der Skamander-Gruppe, zeitweilig Diplomat, später Präsident des polnischen Schriftstellerverbandes, begann mit impressionistischer Lyrik und schrieb später meisterhaft geballte und atmosphärische Kurzgeschichten. Antoni Słonimski (geb. 1895) – er studierte unter anderem in Warschau und München Malerei – kehrte 1946 aus der Londoner Emigration nach Warschau zurück. Er kam zunächst von romantischen Strömungen her, wurde von H. Heine beeinflußt, schrieb Verse, Komödien und Satiren, utopische Romane und Feuilletons. Sein Ton wurde – vor allem durch Erfahrungen im neuen Polizeistaat – zunehmend melancholischer und pessimistisch.

Jerzy Andrzejewski (geb. 1909) gehört bereits der mittleren Generation an. Sein Roman „Asche und Diamant" schildert den tragischen Kampf, den gleich nach dem Krieg antikommunistische Partisanen gegen ihre kommunistischen Kampfgenossen führten. Der Roman sicherte ihm einen der ersten Plätze unter den polnischen Nachkriegsautoren. Er schrieb eine Parabel der spanischen Inquisition, „Dunkelheit umhüllt die Erde", aus dem Stoff des Kinderkreuzzugs die Erzählung „Pforten zum Paradies". In dieser Erzählung übernahm er die epische Gestaltungsmethode des Bewußtseinsstromes (von J. Joyce und V. Woolf in den Roman eingeführt). Es gibt bei ihm keine Satzzeichen mehr. Die Gedanken und Assoziationen des Bewußtseins strömen dahin. Andrzejewskis letzter Roman, „Er kommt den Hügel hinauf gehüpft", zeigt auch Anklänge an Hemingway und Th. Manns „Zauberberg". Darin spürt der Autor den problematischen Beziehungen des Lebens zur Kunst nach[9].

Die gegenwärtige Emigration

Eine polnische Emigrantenliteratur gibt es schon seit über hundertdreißig Jahren. Die erste große Emigration von Schriftstellern geschah nach dem niedergeschlagenen Aufstand von 1831. Viele gingen damals in den Westen, vor allem

---

8 „Der olympische Diskus", Roman (1958); „Himmel in Flammen", Roman (1957); „Mittelmeerstunde", Erzählungen (1960).

9 In deutscher Übersetzung erschienen von Andrzejewski „Asche und Diamant" (1961), „Die Karwoche" (1948), „Aufstand im Warschauer Ghetto" (1953), „Finsternis bedeckt die Erde" (1962) und „Warschauer Karwoche" (1966).

nach Paris. Der große Mickiewicz, der selbst zu diesen Emigranten gehörte, sagte sogar, der polnische Pilgerzug, d. i. die Emigration, sei die Seele Polens. Eine dem Umfang nach noch breitere Auswanderung und Flucht geschah mehr als hundert Jahre später, nach dem Einmarsch Hitlers. Nicht wenige kehrten in die kommunistisch gewordene Heimat nicht mehr zurück.

Zu ihnen gehört der Lyriker Kazimierz Wierzyński (geb. 1894), der vor dem Krieg der Skamander-Gruppe angehörte. Er schrieb damals vor Lebensfreude überschäumende Gedichte mit pantheistischem Grundton. Großen Erfolg hatte er mit seinem Gedichtband „Olympischer Lorbeer", der schon 1928 in deutscher Sprache erschien. Er beschäftigt sich noch immer mit neuen Formexperimenten. Aber der Ton seiner Verse wurde ernster, schwerer.

Czesław Miłosz (geb. 1911) ist wohl der vielseitigste und intellektuell anspruchsvollste unter den polnischen Schriftstellern der Emigration. Er trat nach dem zweiten Weltkrieg in den diplomatischen Dienst seines Landes und vertrat Polen als Kulturattaché in Washington und Paris. 1951 verließ er den Staatsdienst und emigrierte nach Frankreich. Seinem Essayband „Verführtes Denken" (deutsch 1953), einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Kommunismus, schrieb Karl Jaspers das Vorwort. In dem Essayband „Europa unsere Familie" zeigt er sein Bewußtsein von europäischer Tradition und europäischer Gemeinschaft. Er hat Lyrik und Romane geschrieben. Sein bekanntester Roman ist „Das Tal der Issa" (deutsch 1957).

Von Gustav Herling-Grudziński muß sein Bericht über die sowjetischen Arbeitslager „Die andere Welt" erwähnt werden. Es konnte nur im Westen veröffentlicht werden. In Kurzgeschichten und Essays auf historischem Hintergrund spürt Grudziński dem Geheimnis der Unmenschlichkeit des Menschen nach.

Zwei andere Schriftsteller, Jerzy Stempowski (Pseudonym Hostowiec) und Stanislas Vincenz, leben in der Schweiz. Sie sind Meister des Essays und Männer von europäischem Bewußtsein. Ein anderer, Witold Gombrowicz, lebt seit 1939 in Buenos Aires. Er ist ein erfolgreicher Vertreter des Existentialismus und des Anti-Romans. Sein berühmter Roman von 1938, „Ferdydurke", erschien 1960 in deutscher Sprache, sein viel späteres Tagebuch bereits im folgenden Jahr. In seiner grotesk-phantastischen Manier verdankt er Witkiewicz mehr als er zugeben möchte.

Marek Hłasko (geb. 1934) ist wahrscheinlich der begabteste Erzähler der gegenwärtigen Emigration. Er bat 1957 in der Bundesrepublik um politisches Asyl und lebt zeitweilig in Israel. Seine Romane, Erzählungen und Drehbücher stehen unter dem Einfluß Hemingways. Sie protestieren gegen Unterdrückung und erdrückendes Leid. Seine Erzählungen „Der achte Tag der Woche" konnten 1958 sogar als Taschenbuch erscheinen (dtv.). Sein Roman „Der Nächste ins Paradies" (deutsch 1960) hat die Erniedrigung des Menschen zum Gegenstand. Manche Formulierungen sind eines M. Gorki würdig. 1963 erschien in deutscher Übersetzung der Roman „Peitsche deines Zorns". Leider wurden seine Erzählungen, die vom Leben

in Israel berichten, noch nicht gebührend beachtet. Hłasko zeigt mehr und mehr einen geradezu mystischen Zug in der Suche des Menschen nach Gott.

Tadeusz Nowakowski ist ehemaliger Dachau-Häftling. Er schrieb tragische Erzählungen aus dem Leben des Konzentrationslagers. Auch von ihm erschien ein Roman im Deutschen Taschenbuch-Verlag, „Polonaise Allerheiligen" (1965). Ein anderer Emigrant, der Journalist Anatol Krakowiecki, berichtet sein Leben in der „weißen Hölle von Kolyma" in Sibirien. Sein größter Wunsch dort war, menschenwürdig sterben zu dürfen. Dieser Wunsch verlieh ihm Kraft zu überleben.

Was soll man über die gegenwärtige polnische Literatur zusammenfassend sagen? Dies, daß sie lebt, daß sie lebt in einer Kraft und Vielfalt wie nie zuvor. Sie hat das Fenster zur Welt in doppelter Richtung aufgestoßen, das der Welt nach Polen durch zahllose Übersetzungen ins Polnische und das Polens in die Welt durch Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen. Die polnische Selbstwerdung hat sich nach dem Krieg auch literarisch immer stärker ausgedrückt. Das Bewußtsein der Eigenständigkeit ist gestiegen. Zbigniew Herberts Erzählung „Ein Barbar im Garten" [10] zeigt in subtiler Weise dieses neue, von aller Minderwertigkeit freie Gefühl der Distanz gegenüber dem Westen. Mehr als im Westen glaubt man in Polen an die Kraft des Lebens und anders als im Westen an den Sinn der eigenen Nation.

---

10 Deutsch edition suhrkamp nr 111. Von Z. Herbert erschienen auch Gedichte in deutscher Übertragung, ebenfalls edition suhrkamp nr 88.

Religiöse Symbole der Industriekultur

Nachlese zur 33. Biennale in Venedig

Herbert Schade SJ

Die internationale Ausstellung der Kunst, die alle zwei Jahre in dem Gartengelände der Lagunenstadt stattfindet, schließt am 16. Oktober ihre Pforten. Wer versuchte, die Werke von ungefähr 37 Nationen zur Kenntnis zu nehmen, weiß, daß die Berichte der Zeitungen darüber zufälligen Charakter besitzen. So wertvoll die Aufsätze auch sein mögen, die Fülle des Gebotenen und die Vielfalt der künstlerischen und der transästhetischen Formen können sie nicht verdeutlichen. Die Erfassung der zeitgenössischen bildenden Kunst ist eine eigene Wissenschaft geworden. Unsere Betrachtungen beschränken sich deshalb auf eine Frage: Gab es auf dieser Ausstellung Ansätze zu einer religiösen Kunst oder konnte man sogar eine neue Fassung christlicher Motive bemerken?

Auf den ersten Eindruck hin ist diese Frage zu verneinen. Große Christus- und Gottesbilder, die Zyklen der Evangelien und die Motive der Liturgie fielen nicht ins Auge. Das christliche Thema tritt in der zeitgenössischen Kunst zurück. In einer Stadt, die in so einzigartiger Weise durch die Werke der christlichen Kunst geprägt ist, fällt dieser Gegensatz ins Gewicht. Zwischen San Marco und den Modellen von Neu-Babylon des Holländers Constant tut sich ein Abgrund auf.

Das war nach Lage der Dinge auch nicht anders zu erwarten. Die merkantilen und technischen Probleme stehen heute im Vordergrund. Die Bildersprache der Bibel wird immer weniger verstanden. Der gutgemeinte Versuch, die alten Symbole zu rationalisieren und zu existentialisieren, wird zur Mode. Die Sprache der Väter aber kann man im Großstadtlärm kaum noch vernehmen, und die Visionen der Vorzeit verblassen im Neonlicht. Die überkommenen Auffassungen von Bild und Kunst, Religion und Christentum sind umstritten. Eine solche Zeit der Analysen und des Zweifels bietet keinen Mutterboden für eine große religiöse oder christliche Kunst. So treten auch die Motive, die der Religion entstammen, und die Themen, die dem Christentum eigen waren, in den Hintergrund. Christliche Symbole begegneten uns selten auf der 33. Biennale. Wie eine Spur im Treibsand tauchten sie hier und dort auf, um sofort wieder zu verschwinden. Der Christ konnte beim Anblick der seltsamen Werke mutlos werden, wenn er nicht jene existentielle Entschlossenheit wahrgenommen hätte, die gerade in der Moderne den Künstler auszeichnet. Das zeitgenössische Schaffen hat sich losgesagt von der „edlen Einfalt

und stillen Größe", von einer Auffassung der Kunst, die von Winckelmann bis Wölfflin herrschte. Man will Realität und nicht Schönheit. Dieses Bemühen, über das Nur-Ästhetische hinauszukommen, erinnert an alte religiöse Vorgänge. So empfahl schon Platon dem Künstler die Darstellung der beständigen Ordnung, nicht den subjektiven Geschmack. Dieses Bemühen, elementare Wirklichkeiten und Kräfte ansichtig zu machen, zeigt sich vor allem in dem Verhältnis, das viele moderne Künstler zum Grund besitzen.

Der „Gold"-Grund des technischen Zeitalters

Unter Grund wird hier zunächst der Malgrund verstanden, der in den Werken sehr oft thematisch geworden ist. Eine elementare Art Malgrund zu geben fand sich in den Arbeiten von Elsworth Kelly. Dieser Amerikaner gibt große einfarbige Tafeln in Grün, Gelb, Blau und Rot. Er läßt also Farbe an sich wirken. Diese Wirkung war bemerkenswert: Die Augen schmerzten vom Anblick der strahlenden Flächen. Dabei kam dem Betrachter zum Bewußtsein, daß Farbe gebrochenes Licht ist und daß Licht an sich dem Menschen kaum zugänglich ist. Ähnliches gilt von den Werken Roy Lichtensteins. Seine plakatartigen Bilder erzählen mit einfachsten Formelementen wie die Comic Strips. Der Bildgrund wird jedoch in den Darstellungen durch gleichmäßige Farbtupfen direkt aus der Tube reliefartig aufgerauht. Auch hier erhält der Tafelgrund eigene Sogkraft, die ebenfalls geradezu physisch empfunden wird. Der Spanier Manuel Gomez Raba gibt grau-braune Gründe, die mit ihren Rissen und Aufbrüchen wie Kraterlandschaften anmuten; der Japaner Toshinoho Onasato malt farbig gemusterte Flächen, die an das Fest der Kirschblüte erinnern. Der Engländer Robyn Denny fügt seine Tafeln aus dunkel gefärbten geometrischen Formen, die den Grundrissen archaischer Tempel zu entsprechen scheinen. Der Schweizer Johannes Itten hat mit seinen farbigen Quadraten das Wesen der vier Jahreszeiten in geradezu klassischer Bauhausweise dargestellt. Gebatikt wirken einige Hintergründe im Werk des polnischen Malers Juliusz Studnicki. Man glaubt, er habe das Papier leicht zerknittert, bevor er es bemalte. Sprünge und Risse im Malgrund erreicht Max Ernst noch heute durch Frottagen, das heißt durch Abdruck oder Reibung von Maserungen des Holzes oder Stoffes. Der moderne Schalbetonbau verwendet solche Holzmaserungen in der Architektur für die Prägung des Wandgrundes. Lucio Fontana, ein Italiener, gibt nur weiße Flächen, die durch jeweils verschiedenartige, einzelne Schnitte geöffnet werden. Sein Landsmann Enrico Castellani mustert seine „weißen Oberflächen" mit punktförmigen Hebungen und Vertiefungen. Beide Künstler beziehen Raum und Zeit in die Malfläche ein.

So wird die Bedeutsamkeit des Malgrundes auf verschiedenartige Weise charakterisiert. Einige Gründe erscheinen wie Fundamente, fest und tragfähig, andere

wirken wie spanische Wände unsicher und durchlässig. Einige werden von Netzen und Strukturen überzogen, andere aus Quadraten aufgebaut. Einige sind dunkel und abweisend, andere leuchtend und einladend.

Daß mit dem Thema „Grund" ein uraltes Motiv der überlieferten und namentlich der christlichen Kunst neu zur Sprache kommt, konnte ein Blick auf die Markuskirche in Venedig wieder in Erinnerung bringen. Der Goldgrund der Mosaiken, der Kuppeln und Wände dieses Bauwerks berichtet noch heute davon, welch hohe Auffassung die überlieferte christliche Kunst vom Bildgrund besaß. Die Gestalten erscheinen dort von einem Lichtgrund getragen, der gelegentlich das unfaßbare Wesen Gottes zu repräsentieren scheint.

Lucio Fontana hatte schon 1961 in seinem „Gold von Venedig" einen „Concetto spaziale" geschaffen, der diese Metallfarbe und die Öffnungen des Grundes miteinander verbindet. Mit einfachsten Mitteln arbeitet die moderne Kunst am Wesentlichen und sucht Fläche und Raum mit Dauer und Zeit zu verbinden. Die Künstler der Industriekultur versuchen das Elementare, den Grund, zu verstehen. Es hat den Anschein, als wollten die progressiven modernen Maler jenen mythischen Grundriß wiederfinden, auf dem die geistige Architektur des menschlichen Daseins aufruht.

Der fremde Zeuge

Der Bildgrund wird in einer Reihe von Werken der Biennale durch Figuren bezeichnet und erhält so eine besondere Aussagekraft, die gelegentlich ins Religiöse reicht. So hat Aika Brown den aus schwarzer Sackleinwand gebildeten, unregelmäßigen Grund aufgesprengt. Aus den dunklen Höhlen schauen puttoartige Kinderköpfe mit leeren Augen, durchlöcherte Köpfe oder einzelne Hände und Füße von Kindern, die manchmal vergoldet sind. Der jüdische Künstler scheint hier ein Klagelied auf den Tod der Kinder seines Volkes anzustimmen, die durch die Naziverbrechen hingerafft wurden. Eine moderne Variation zum biblischen Thema: „Rachel beweint ihre Kinder, weil sie nicht mehr sind".

Eine ähnlich bedeutsame – wenn auch künstlerisch völlig verschiedene – Charakterisierung des Bildgrundes bietet der Jugoslawe Bogdan Meško. Er arbeitet in Aquatinta und Farbe. Die Sensibilität seiner Graphik erinnert an die Werke Paul Klees. In einer Reihe seiner Arbeiten prägt den Bildgrund ein Kreuz, das ein schwarzes Quadrat oder einen schwarzen Kreis in sich trägt. Filigranartig sind die Kreuzesbalken oder die dazwischen liegenden Flächen gemustert. In der Mitte von Viereck und Kreis befinden sich Medaillons mit Christus- oder Madonnenbüsten. Man kommt zur Überzeugung, der Künstler sei durch Deckenkompositionen byzantinischer Kirchenkuppeln angeregt. Hier wird christliche Thematik des Grundes unmittelbar für die Malerei fruchtbar, ohne daß der Jugoslawe Kirchenkunst zu schaffen sucht.

Mythisch wirkt auch der Grund der Werke von Ion Tuculescu. Der Rumäne fügt Augen, Brillen und Masken in seine Bilder ein. Diese Augen können aus dem Himmel einer Landschaft auf die Erde herabschauen. Sie können aber auch gestaffelt übereinander stehen. Das Gefühl, von den Dingen oder der Welt angeschaut zu werden, scheint am Anfang solcher Figurationen zu stehen. Derartige Erfahrungen, die wir in der Moderne bei Chagall und selbst bei Picasso belegen können, haben eine Verwandtschaft zu den Bildern der Bibel, die von den Augen Gottes berichten. Der griechische Metallbildhauer Andreou formt – sicher ganz unabhängig von Tuculescu – in gelöteten Messingteilen solche Augen von einzigartiger Monumentalität und versieht sie mit farbigen Einlagen.

Das Vorkommen solcher Bildmotive belegt die Tatsache einer „profanen Mystik". Während heute eine literarische „Abhandlungsspiritualität" überhandnimmt, gestalten moderne Künstler elementare mystische Erfahrungen. Ihre Werke zeigen, daß sie sich „beobachtet" fühlen. Ein fremder Zeuge schaut aus dem Bildgrund auf sie und auf uns.

Die „heiteren" Teufel

Die Erfahrung fremder Kräfte läßt auch Dämonisches ansichtig werden. In einzigartiger Weise gibt der Pole Juliusz Studnicki Teufel aller Art. Mit grünen und roten Hörnern springen sie durch seine Bildwelt. Sie nehmen teil am Schauspiel und am Gastmahl. Sie reißen am Gewand des Bischofs und bedrohen den Feldherrn. Bei solchen Darstellungen mag das Dämonische mitspielen, das dieses Volk erlebt hat. Merkwürdig scheint nur, daß die Teufel Studnickis einen kasperlartigen Charakter und helle, angenehme Farben haben. Es sind heitere Teufel. In einer solchen Auffassung spricht sich eine besondere religiöse Erfahrung aus. Denn für den religiösen Menschen – etwa den des Mittelalters – gehören Dummheit und Lächerlichkeit wesentlich zum Dämonischen.

Man konnte jedoch in Venedig auch andere Formen des Dämonischen beobachten, die stärker das Schreckhafte zeigen. So erinnern die Gestalten des Belgiers Reinhoud an die unheimlichen Mischwesen eines Hieronymus Bosch. Aus Silber, Messing und Eisenblech oder gebranntem Ton gebildet, vergegenwärtigen sie psychische Situationen des Menschen: „Ich koche immer mit Butter", „Die Falte (Gewohnheit?) ist angenommen", „Schöne Reste" und ähnlich lauten die Unterschriften der Werke. Diese Bildtitel erinnern an die Texte in Goyas Graphiken. Reinhoud bildet jedoch in einer anderen Materie. Messing wird gedreht. Blech hängt in geschnittenen Streifen. Der Organismus seiner Figuren wird eher durch Auslassungen angedeutet als positiv gegeben. So wirken diese Werke durchlässig, hintergründig und doppelbödig. Seltsam dreht sich das flatternde Blech um leere Räume, um – nichts. Not, Angst, Ironie – die Erfahrung des Makabren wird deutlich.

Säkularisierte Passion

Solche Werke entnehmen ihre Motive oft den Erlebnissen des Leids, das auch das Zeitalter des Fortschritts für den Menschen bereit hält. Die schwarzen Kompositionen mit den Kindern des Israeli sprechen eine deutliche Sprache. Noch direkter berichten die Werke von Curt Stenwart vom Leid der Gegenwart. Der Österreicher fügt in surrealistischer Weise die seltsamsten Objekte zusammen. So steht in einem seiner Glaskästen über einem Gefäß mit Toilettenseife die Büste einer eleganten Dame mit der Überschrift: „Als junge Frau zu Seife verkocht zu werden ..." In einem anderen Glaskasten sind die Zeitungsfotos von den peinlichsten Szenen aus der Nazizeit aufgeklebt: „Nichts ist unmöglich ..." So werden die zeitgenössischen Verbrechen, Passionen und Katastrophen auf vielfältige Weise ansichtig.

Der Spanier Juan Genoves hat als eigenes Motiv seiner Werke das Thema „Masse". Schatten- und insektenhaft fliehen auf seinen Bildern zahllose grauschwarze Gestalten von hellem Grund in verschiedene Richtungen. Die Panik, die als beständige Bedrohung über der modernen Großstadt schwebt, prägt solche Darstellungen. Wander Bertoni, ein Italiener, der jetzt in Wien arbeitet, gibt in seltsamer Verfremdung eine Art menschlicher Gestalt mit ausgestreckten Armen, wie aus Knotenformen gebildet, wieder. Er nennt seine Plastik „Das Kreuz". Auch die „Integration mit Arbeiter" von Salvator Soria zeigt die Kontur einer ausgesparten menschlichen Gestalt, die von T- oder kreuzförmigen schweren Eisenteilen vergittert wird. Sehr merkwürdig wirkt das „Haus" des Brasilianers Wesley Duke Lee. Aus vier hängenden Tafeln gebildet, die einen betretbaren Kubus umgeben, sieht es wie ein leerer Kiosk aus. Auf je zwei seiner Wände stehen Mann und Frau mit ausgebreiteten Armen einander gegenüber. Einmal erscheinen die Gestalten – ähnlich wie im Werk Sorias – ausgespart als leere Ausschnitte in der grünen oder blauen Tafel aus durchsichtigem Kunststoff. Das andere Mal sind sie auf die beiden undurchsichtigen Tafeln gemalt. Ausgezogen, mit abgerissenen Strümpfen, erbärmlichen Fetzen oder Büstenhaltern sind sie ein Bild menschlichen Elends. Der Mann trägt eine Art Dornenkrone, die Frau zeigt entsetzliche Krampfadern. Abgeschnittene Hände und verstümmelte Beine sind ebenfalls zu sehen. So wird dieses offene Haus zum Inbegriff der Passion der Geschlechter und zum Apotropaion einer enthemmten Sexualität.

Vielleicht werden solche Werke nur noch von den „Kompositionen" des Spaniers Francisco Hernandez übertroffen. Hellrosa und blaßgelb in chinesischer Tusche gezeichnet sehen wir dort Darstellungen von völlig undefinierbaren Fleischmassen. In all diesen Motiven wird eine entsetzliche Erfahrung sichtbar. Diese Künstler setzen an Stelle des modernen Aberglaubens vom unendlichen Fortschritt das Symbol einer säkularisierten Passion. Dabei werden die Tatsachen und Vorgänge der Zeitgeschichte deutlich mit Namen genannt.

Die Allegorie der Objekte

Die Unmittelbarkeit der Aussage läßt die Künstler eine uralte Kunstform neu entdecken, nämlich die Allegorie. So hat man etwa in der Barockzeit Axiome, moralisierende Sinnsprüche oder allgemeingültige menschliche Erfahrungen illustriert. Die Allegorie wird aber in den Werken der Biennale nicht so sehr in Malerei umgesetzt, sondern in Objekten selbst zum Ausdruck gebracht. Diese neue Dingerfahrung erhielt schon von den Surrealisten ihre besondere Form; denn Delaunay, Schwitters und auch Picasso bauten ihre Werke gelegentlich aus den „Dingen zum Wegwerfen" („objet à jeter") auf. So hat auch Stenwart Abfälle, Puppen, Zeitungsausschnitte mit intensiven Farben verbunden, um seine Exempel des Modernen, die für ihn Gleichnisse des Absurden sind, zu erstellen. Allegorisch im traditionellen Sinn ist der Spruch: „Homo humus est". Stenwart illustriert ihn durch einen Glaskasten, der ein künstliches Skelett enthält, über dem Orangen wachsen. Ähnlich ist „Die 38. menschliche Situation: Als verblichener Manager seiner bezaubernden Witwe das eigene, vergoldete Skelett hinterlassend". Der dazugehörige Glaskasten zeigt die Schaufensterpuppe einer eleganten unbekleideten Dame, deren Körper mit bunten Bildausschnitten von Illustrierten beklebt ist. Ein schwarzer Hut und ein Seidenschleier vervollständigen die Dekoration. Neben der Dame sehen wir, gleich groß, das vergoldete Skelett ihres Gatten, das durch ein farbiges Band mit Orden bekleidet ist. Die Reliquienkästen der Barockkirchen finden in solchen Schränken ihre zeitgenössische Renaissance.

„Die 39. menschliche Situation: Von einem illusionslosen Kind erfahren, woraus letztlich sein dreijähriger Bruder besteht." Im Glaskasten steht diesmal die Puppe eines Kindes. Daneben sehen wir Fächer mit Flaschen, die die Aufschriften Kohlenstoff, H_2O usw. tragen. So ironisiert der Künstler die einseitig naturwissenschaftliche Auffassung, die wir vom Menschen haben. Opus 89 zeigt auf einem Stativ die Büste einer Frau mit dem Skelett eines Hirschkopfes. Um den Hals trägt die Figur eine Maschinenpistole: „Wozu Geburtenkontrolle? Bereitet den Krieg vor!"

Eine Mischung von Sentimentalitäten, technischen Apparaten, Abfallprodukten der Industriekultur wird dazu gebraucht, dem modernen Menschen seinen Ungeist, das Absurde seiner Situation vorzuführen. Das Thema „Memento mori . . ." kommt ja heute doch nicht mehr an. Und über eine fromme Predigt dieser Art würde man nur mit den Achseln zucken. Der moderne Künstler bedient uns aus der Mülltonne.

„Allegorie der Objekte" bietet auch der Preisträger der Biennale, der Argentinier Julio Le Parc, der zur Pariser Gruppe der „Recherches d'art visuel" gehört. Die verschiedensten Apparaturen werden aufgebaut, um elementare menschliche Situationen zu veranschaulichen. So kann man mit einem Fußpedal ein Spiegelband in Schwingungen versetzen, das das eigene Bild unaufhörlich verzerrt. An anderer Stelle sind Sandalen anzuziehen. Ein Paar davon hat Sprungfedern, das

andere trägt schwere Gewichte. Auf einem Tisch liegen zwölf verschiedene Arten von Brillen. Die eine hat ein rotes und ein blaues Augenglas. Eine andere ist prismatisch. Eine weitere Brille verdeckt die Augen ganz, die andere verengt den Ausschnitt des Gesehenen in besonderer Weise. Es wird uns zum Bewußtsein gebracht, wie verschieden unsere Optik sein kann. An einer Apparatur vermag man durch Knopfdruck verschiedenartige Dinge auf verschiedene Weise zu bewegen. Ein Band dreht sich langsam, palettenförmig um Rollen. Darunter kreisen Ringe um drei Achsen. Darüber vibrieren Metallfolien im Licht usw.

Durch Knopfdruck lassen sich am nächsten Objekt Bälle anstoßen. In einem schmalen, hochaufgerichteten Glaskasten steigt dort ein Ball senkrecht auf. Im kreisförmigen Kasten daneben werden durch den Druckknopf ein blauer und ein roter Ball weggeschleudert. In einem auf dem Tisch liegenden kreisförmigen Kasten stößt eine Mitte zentrifugal mehrere Bälle von sich. Diese Bälle wirken wie Gleichnisse elementarer sozialer Verhältnisse: Der einzelne Ball kann für die Isolierung des Individuums stehen. Die zwei Bälle können Dialog oder Mann und Frau bedeuten. Die vielen Kugeln scheinen wie ein Symbol der Masse. An einer weiteren Stelle hängen eine Reihe von runden Handspiegeln zum Gebrauch an Ketten herab, die unser Bild in sehr verschiedener Weise brechen und wiedergeben. So bietet der Künstler in seinen „Untersuchungen des Sichtbaren" immer wieder Gleichnisse unseres Daseins, die uns unsere eigene Relativität und Perspektivität zum Bewußtsein bringen. Die „Allegorien der Objekte" sind von großer Eindruckskraft, weil sie den Besucher der Ausstellung als Akteur mit einbeziehen, als wollten sie sagen: Probiere es nur! Das ist keine Kunst, sondern das bist du selbst.

Bei Le Parc und bei manchem anderen Dingkünstler sind die „Sinnsprüche" zwar nicht unmittelbar ablesbar wie bei Stenwart, aber die Handhabung der Werke läßt uns den Sinn selbst formulieren. Es sind Chiffren des Daseins, die wir begreifen lernen, und Rätsel, die wir selbst lösen. Diese Chiffren und Rätsel beobachten wir besonders bei den religiösen Werken oder besser, bei den Werken, die religiöse Wirklichkeiten ahnen lassen; denn das Heilige in den Werken der modernen Kunst verhüllt sich.

Vermummte Religion

Selbst in den „Grundrissen" des Jugoslawen Meško mit den Medaillons im Gefüge des Kreuzes läßt sich der christliche Sinn nicht eindeutig entziffern. In den übrigen Werken der Biennale wird der religiöse Charakter noch weniger greifbar. Religiös schien das Werk von Jakob Weidemann. Dieser Norweger malte abstrakt expressive Bilder, die sich mit den Werken von Jean Bazaine vergleichen lassen. Von besonderer Qualität ist „Der Weg nach Jerusalem", ein vier Meter langes Bild, das als Einzug Christi in Jerusalem oder sogar als Kreuzweg aufgefaßt werden kann. Auf blauem Grund erfährt das Rosarot, Violett und Gelb-Grün eine

solche Steigerung, daß man die Farb- und Formäquivalente als Bewegung, als Weg oder Prozession verstehen kann. „Die Dornenkrone" macht in ihrem zerrissenen und expressiven Rot die Passion ansichtig, ähnlich wie der „Nebel in Gethsemane". Mit einem eigenartigen weißlichen Streifen trennt dort der Künstler die rot-blauen Farbaufbrüche der linken Bildhälfte von den Farbfetzen der rechten Seite der Tafel. Diese Trennung schien die Isolierung Christi anzudeuten oder das Einsamsein des Menschen überhaupt. Angst und Leid verbergen und enthüllen wie dieser Farbvorhang die Vorgänge im Grund.

Sicher konnte der Slowake Ludo Fulla auch das Thema „Madonna mit Engel" unmittelbar und überzeugend darstellen. Die Anwesenheit der slawischen Volkskunst gab diesem Bild jedoch seine Prägung. Es war eine Variation des Uralten. Der Belgier Gaston Bertrand vermochte sogar in seinen abstrakt-kubistischen Gefügen das Porträt Pius' XII. und das Bild einer Nonne zu vergegenwärtigen. Immer waren die Gestalten jedoch verfremdet und in den Grund und seine geometrischen Raster zurückgenommen.

Den Prozeß solcher Vorgänge selbst erhebt Jorge Picqueras zum Thema seiner Kunst. Bei dem Peruaner sehen wir jeweils groß und naturalistisch ein Leitmotiv, das dann in einer Reihe von daneben gesetzten Quadraten, wie in eigenen Bildern abgewandelt, verfremdet und sozusagen verwesentlicht wird. So gibt der Künstler in seinen „Erscheinungen – Unbefleckte Parenthesen" (Apparizioni – Parentesi immacolate) eine etwas füllige Frau des alltäglichen Lebens in einer roten Mandorla groß wieder. In einer Reihe von kleinen Mandorlen wird die Frauengestalt so weit abgewandelt und ins Kosmische hin variiert, daß man den Eindruck gewinnt, der Maler möchte den Prozeß ansichtig machen, in dem aus einer Bürgersfrau die allerseligste Jungfrau, die Frau des Himmels oder die Heilige wird.

Derartige Versuche wirken wie methodologische Anweisungen mit künstlerischen – und deshalb unzureichenden – Mitteln. Die „Blässe des Gedankens" nimmt dem Bild die Bedeutung.

Dagegen gibt es Bildhauer, die die Einheitlichkeit des Kunstwerks auch in religiösen Motiven zu wahren vermögen. So hat der Ungar Miklós Borsos große Reliefs in Kupfer getrieben, die kosmische Symbole wie Mond und Sonne in die Komposition einfügen. Eines davon zeigt die Sonnenscheibe auf einem Antoniterkreuz, also den sogenannten Venusspiegel. Dieses monstranzartige Gebilde nennt der Ungar „Ave verum". Er identifiziert – fast wie in der Barockzeit – die Sonne mit der Hostie, das kosmische Zeichen mit dem eucharistischen Symbol. Dieses Ineinssehen von Kosmos und Ritus, Welt und Mensch zeigt, wie sich an vielen Beispielen belegen ließe, eine Formtendenz der zeitgenössischen Kunst. Der moderne Künstler sucht auf neue Weise den Menschen mit dem Kosmos in Beziehung zu setzen.

Künstlerisch von noch größerer Ausdruckskraft war der „Moses" von Sorel Etrog. Dieser Kanadier liebt es, in seinen gewaltigen Bronzeplastiken Verknotun-

gen von bandartigem Metall zu geben. Die konventionellen Themen wie „Quelle" oder „Capriccio" seiner Bronzen gebrauchen Flechtwerk von solchen mit- und gegeneinanderlaufenden Streifen. Man wird geradezu an die „Weltknoten" frühmittelalterlicher Ornamentik erinnert. In dieser abstrakten Weise hat der Bildhauer auch seinen „Moses" aufgebaut. Über Kugeln verschlingen sich zwei Bänder und laufen parallel miteinander hoch. Oben bilden sie neue Knoten und Hörner, die von einem kreisförmigen Aufsatz bekrönt werden. Das Ganze wirkt ebenso statuarisch wie schwebend, lebendig und monumental. Sicher ist mit dieser abstrakten Plastik nicht so sehr die Persönlichkeit gemeint, sondern das, was Moses vertritt, die Tora. Die archaisierende Bronzestele wird zum Inbegriff des Gesetzes.

Das Religiöse wird also auch hier nicht unmittelbar ansichtig gemacht, sondern im Elementaren aufgezeigt. Im Elementaren prägt auch das zeitgenössische Werk den prophetischen Charakter aus, der jeder großen Kunst eigen ist.

Die große Warnung

Die große Prophezeiung schöpft ihre Bildelemente aus den Vorgängen der Vergangenheit. Der Prophet erkennt in der Geschichte die Gesetze des Daseins und zieht ihre Perspektiven bis in die Zukunft durch. Was Isaias über Babylon und Jerusalem sagt, ist zunächst ein geschichtlicher Tatbestand, dessen Folgen dann für die Zukunft in der Vision vorgestellt werden. Die großen Prophezeiungen weisen aber auch den Widerspruch des Menschen zum Kosmos auf, zu elementaren Daseinsgesetzen, und machen die Folgen dieses Widerspruchs für die Zukunft sichtbar. Solche elementaren Vorgänge beobachten wir selbst in der Biennale von Venedig. Daß viele Künstler auf dieser Ausstellung die zeitgenössischen Notsituationen und Verbrechen zum Motiv ihrer Werke machten, konnten wir im Vorausgehenden mit den Arbeiten von Stenwart, Aika Brown, Genoves und anderer belegen. Die apokalyptische Sphäre erreichen auch die Bilder des französischen Surrealisten Victor Brauner. So ist eine seiner Tafeln in Tierform ausgeschnitten. In der Mitte des Bildes sitzt eine nackte weibliche Gestalt, „Die Mutter der Mythen", zwischen seltsamen Gebilden. Man gewinnt den Eindruck, daß hier die „Hure von Babylon" aus der Geheimen Offenbarung vor uns hingestellt wird. Den mythisch-dämonischen Charakter der Sexualität zeigen auch viele andere Bilder des Künstlers. Sie wirken wie eine Warnung vor einem mythenlosen Dasein, in dem Technik, Rationalismus und Erotik zugleich überhandnehmen.

Der Holländer Constant hat diese Warnung an die Moderne in einem Leitmotiv der Bibel ausgedrückt: „Gruß aus ‚Neu-Babylon'". Zum Thema „Neu-Babylon" hat der Künstler eine Reihe von Modellen in Metall, Plexiglas und Holz erstellt. Es ist der Inbegriff der modernen Großstadt, den diese Modelle bieten. Das Gemälde zu diesem Thema zeigt eine Art Turm, der nach oben hin mit ausladenden

Gerüsten abschließt. Darunter steht ein roter Farbfleck neben dem Blau der Architektur und schwarzem Gitterwerk. Menschen irren umher wie dunkle Schatten und zufällige Flecken. Künstlerisch vereinen die Bilder von Constant einen traditionellen Expressionismus mit tachistischen Elementen und „Formhandlungen" (action painting). Dieser Zwiespalt von Gewolltem und Gewordenem, Überlegung und Zufall überzeugt gerade bei dem apokalyptischen Thema.

Vielleicht kann man diesen prophetischen Charakter der zeitgenössischen künstlerischen Bemühungen durch eine Betrachtung der Bildtitel des Katalogs vertiefen. Die Werke der Biennale tragen oft elementare Bezeichnungen. Eine Reihe von ihnen heißen nur „Komposition". Andere haben die Titel „Integration", „Partizipation", „Metamorphose", „Unterbrechungen", „Variation", „Modulation" usw. Alle diese Titel sprechen von elementaren Beziehungen, die der Künstler zu ordnen sucht. Es scheint, daß das „Mobile", das auch auf der Biennale von einer Reihe von Künstlern gebaut worden ist, zum Sinnzeichen der Moderne geworden ist: Die elementaren Dinge sind heute ins Gleichgewicht zu bringen, nicht große Programme zu entwerfen. Es fehlt uns an Teilnahme und Integration, an Komposition und Gleichgewicht. Die Werke bemühen sich, diesen Zerfall im geistigen Leben der Gegenwart aufzuhalten. So fordert die 33. Biennale uns nach Form und Inhalt auf, nachzudenken über die geistige Situation unserer Industriekultur. Mit drastischen – oft antikünstlerischen – Gebilden werden wir gezwungen, die Realität zur Kenntnis zu nehmen, die uns prägt.

Beachtenswert scheint auch, wie wenig gewisse plakatartige Bilder des Westens sich von der engagierten Propagandamalerei einiger sowjetrussischer Künstler unterscheiden. Bei manchen Künstlern hat man den Eindruck, sie kultivierten mit ihren Absonderlichkeiten so etwas wie eine „Masche". Ein „Schlager", eine auffällige modische Neuheit wird elegant serviert. Bei den meisten Arbeiten jedoch läßt sich das Bemühen um wesentliche geistige Vorgänge nicht übersehen. Gelegentlich kann man sogar von anonym christlichen Tendenzen im Sinn Karl Rahners sprechen. Viele, den Laien zunächst grotesk oder merkwürdig vorkommende Gebilde wollen uns warnen. Sie besitzen prophetischen Charakter.

Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft

Ein Bericht

Edward Duff SJ

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die unter dem Patronat und am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 12. bis 26. Juli 1966 in Genf stattfand, war in vieler Hinsicht ein bemerkenswertes und einzigartiges Ereignis.

Zum erstenmal seit der Oxforder „Konferenz für Kirche, Volk und Staat" von 1937 haben sich 400 Teilnehmer aus 70 Ländern eingehend und ausschließlich mit den Problemen der modernen Welt beschäftigt. Die Erwägungen standen unter dem allgemeinen Thema „Christen leben in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit". Die Verschiebung der Akzente von Oxford zu Genf ist selbst schon symptomatisch für diese Revolution. Oxford war westlich orientiert und von der Drohung des nationalsozialistischen Deutschen Reiches überschattet. In Genf kamen mehr als die Hälfte aller Teilnehmer aus den Entwicklungsländern (die meisten von ihnen hatten noch nie an einem internationalen Treffen teilgenommen, einige waren zum erstenmal im Ausland). Das Hauptanliegen war weltweite wirtschaftliche Gerechtigkeit. Die Hauptsorge: wie dem Anwachsen von Elend, Krankheit und Unwissenheit entgegengetreten werden könne in einer Welt, in der durch die Technik jeder immer mehr des anderen Nachbar wird, in der aber die reichen Nationen – die meisten von ihnen christlicher Herkunft – ständig reicher werden, die armen dagegen – einstige Kolonien der Christenheit – immer elender. Man wußte in Genf, daß – mit den Worten Papst Pauls VI. – „wirtschaftliche Entwicklung das neue Wort für den Frieden" ist[1].

Die Genfer Konferenz war einzigartig nicht zuletzt durch die Anwesenheit der Laien, die zwei Drittel der Teilnehmer stellten, wie auch durch das Überwiegen, ja die Vorherrschaft der nicht-theologischen Experten. Dabei blieben die Praktiker an Zahl wie an Beredtheit hinter den Theoretikern zurück, weswegen man oft für Theorien eintrat und Hoffnungen hegte, die der Gang der neuesten Geschichte bereits widerlegt hat.

Eine eindrucksvolle Fülle technischen Wissens und politischer Erfahrung stand also der Weltkonferenz zur Verfügung. Sie wurde ja auch einberufen, daß nicht die Kirche zur Welt, sondern die Welt zur Kirche spreche, ihr die Probleme erkläre

1 Brief an U Thant vom 26. 3. 1966.

und Vorschläge zur Abhilfe erarbeite. Durch genaue sachliche Information wollte man die Kirchen besser in den Stand setzen, ihren Mitgliedern konkret zu sagen, wie sie ihrer Verpflichtung zur Linderung menschlichen Elends auf der ganzen Welt nachkommen können. Sicher wird das Wissen und die Erfahrung von Genf auch den Vorbereitungen der 4. Vollversammlung des Weltkirchenrats 1968 in Uppsala zugutekommen.

Probleme und Ziele

Die Teilnehmer der Weltkonferenz richteten ihre Aufmerksamkeit auf drei Problemkreise. Mit den Worten der abschließenden „Botschaft der Konferenz" waren dies: „1. Moderne Technik. Wir waren uns der durch sie geweckten Hoffnung bewußt und haben zu verstehen versucht, wie sie auf solche Art gebraucht und kontrolliert werden kann, daß sie auf bestmögliche Weise zur Befreiung des Menschen, zum wirtschaftlichen Wohl und zur sozialen Gerechtigkeit beitragen kann. 2. Die Notwendigkeit einer beschleunigten Entwicklung in Asien, Afrika und Lateinamerika, und grundlegender Veränderungen in den Beziehungen zwischen diesen Ländern und den entwickelten Industrienationen. 3. Das Ringen um den Frieden in der Welt: die Wichtigkeit, das Äußerste zu unternehmen, um den gegenwärtigen Konflikt (in Vietnam) zu beenden und Lösungen für solche spannungsgeladene Situationen zu finden, die die Möglichkeit neuer Kriege in sich einschließen."[2] Während sie diese Probleme bedachten, waren sich die Genfer Konferenzteilnehmer bewußt, daß die christlichen Kirchen nur eine Minderheit bilden. Dementsprechend kann die Kirche „nur hoffen, zur Umwandlung der Welt beizutragen, wenn sie selber im Kontakt mit der Welt umgewandelt wird".

Wenn man diese Zielsetzungen bedenkt, wird ein erster Unterschied gegenüber der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" des Zweiten Vatikanums sichtbar. Obwohl sich viele Feststellungen der beiden Versammlungen erstaunlich ähneln, ist ihre Grundhaltung doch verschieden. In der Konstitution bietet die Kirche von Rom ihren Beitrag zur Analyse und Wegweisung an. Die Haltung der Weltkonferenz in Genf dagegen war eine des Hinhörens, des Lernens im Hinblick auf etwaige spätere feierlichere Verlautbarungen. Es muß auch bedacht werden, daß die Debatten des Konzils sich über vier Jahre hinzogen, während die Berichte der Weltkonferenz – trotz der Mitarbeit vieler Fachleute aus dem Planungskomitee des Ökumenischen Rates seit 1962 – doch nur die Arbeit von zwei kurzen Wochen darstellen. Bei der Beurteilung dieser Berichte ist ferner daran zu erinnern, daß die Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen, um mit Erzbischof Temple von Canterbury, eines seiner Gründer, zu reden, „nur die Autori-

[2] Die Zitate sind der deutschen Fassung der Konferenzdokumente entnommen, die von der Informationsabteilung des Weltkirchenrats freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurden.

tät der ihnen innewohnenden Weisheit" besitzen. Der Antrag für die Beschlußfassung zu den einzelnen Berichten lautete dementsprechend: „Der Bericht wird entgegengenommen, um in den allgemeinen Konferenzbericht aufgenommen zu werden. Seine Entschließungen werden von der Konferenz angenommen und an den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine Mitgliedskirchen zum Studium, zur Erörterung und zur entsprechenden Veranlassung weitergeleitet."

In vielen Vorträgen und Reden wie auch in den Berichten der Genfer Konferenz findet man die Überzeugung ausgesprochen, daß Religion unvermeidlich in Beziehung steht zur Gestalt und zum Fortgang der Welt, daß Christentum etwas mit dem diesseitigen Leben zu tun hat, daß Unwissenheit oder, noch schlimmer, Apathie angesichts des weitverbreiteten Elends ein Verrat ist an der evangelischen Botschaft der Brüderlichkeit. Man bekannte sich zu diesem Engagement, ohne zu vergessen, daß religiöse und biblische Wahrheiten keine handlichen Lösungen für komplizierte technische Probleme angeben können. „Unser christlicher Glaube gibt uns einen gemeinsamen Grund, grundlegende Haltungen und gemeinsame Zielsetzungen für unseren Dienst an der Gesellschaft; er beschert uns mit keinem leichten Konsensus über spezielle soziale Probleme", sagt die „Botschaft". Sie fordert aber nichtsdestoweniger: „Als Christen müssen wir uns für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen." Die pietistische Tradition, die die Religion als eine Anweisung zur Weltflucht versteht, war in Genf nicht anwesend, obgleich ein Sprecher der Orthodoxen Kirche den aktivistischen Überschwang bedauerte und an die eschatologische Dimension des Christlichen erinnerte. Eine nötige Korrektur; aber man hatte den Verdacht, daß sich dahinter Unkenntnis der technischen Probleme verbarg.

Man war sich in Genf wohl bewußt, daß sich die christlichen Kirchen allzuoft mit dem status quo identifizierten, daß sie als Verteidiger eines engen Nationalismus oder althergebrachter Privilegien auftraten. Viele, besonders die Amerikaner, hatten die bissige Bemerkung William Stringfellows im Ohr, der meinte: „Christentum kümmert sich um die Religion, nicht ums Leben." Dr. Benjamin F. Payton, Geschäftsführer der „Kommission für Religion und Rassenfragen" des American National Council of Churches – er sprach an Stelle von Dr. Martin Luther King, den Rassenunruhen in Chicago festhielten – nannte den Kampf der amerikanischen Neger um ihre Bürgerrechte „nur einen Teil des Verlangens nach Freiheit, das sich allenthalben in der Welt regt, in den USA, in Lateinamerika und Asien".

Die Sektionsberichte: Wirtschaftliche Entwicklung

In zwei Wochen bewegter, zuweilen aggressiver Diskussionen, die sich jeden Tag bis in den späten Abend hinzogen, wurde viel geredet, Weises und sogar Tiefes, Neuartiges und Polemisches, Selbstverständliches und auch Törichtes.

Schließlich mußte man die Flut zusammenfassen und sammeln. Das Ergebnis waren die Sektionsberichte, die uns das beste Bild von der Thematik und den Zielen der Konferenz geben.

Der Bericht der Ersten Sektion „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht" ist ein ausgewogenes, umfassendes und realistisches Dokument, frei von aller Demagogie, von einem Komitee erarbeitet, dem der weise und erfahrene Professor Egbert de Vries präsidierte. Der Bericht sieht im Schaffen und Erfinden der Menschen einen Abglanz göttlicher Schöpferkraft. Auch die erhöhte wirtschaftliche Produktivität wird gutgeheißen, da sie den Menschen von Mangel und materieller Unsicherheit befreie, Elend beseitige und Möglichkeiten für ein menschlicheres Leben schaffe. Nacheinander behandelt der Text die Wirtschaftsstruktur der Industrieländer, die notwendigen wirtschaftlichen Maßnahmen in den Entwicklungsländern und schließlich die internationalen Wirtschaftsbeziehungen.

Der Bericht stellt fest, daß es drei Typen wirtschaftlicher Systeme gibt: die Freie Marktwirtschaft, die Gemischte Wirtschaftsordnung und die Planwirtschaft; alle drei ermöglichten gleichermaßen wirtschaftliches Wachstum und gerechte Einkommensverteilung. Der Bericht meint sogar, diese verschiedenen Systeme hätten „mehr Gemeinsames, als deren mehr enthusiastische Parteigänger bereit sind, zuzugeben," und bewegten sich „auf eine gemeinsame Grundstruktur zu". Ein spezifisch christliches Wirtschaftssystem gebe es nicht. Aufgabe der Christen sei es, in der Gesellschaftsordnung, in die die göttliche Vorsehung sie gestellt hat, kritisch mitzuarbeiten. Die Gefahren staatlichen Prachtaufwands und übermäßiger Rüstungsausgaben werden beschworen, der von egoistischen Gruppen ausgeübte Druck auf Löhne und Preise auf Kosten derer, die von festen Einkommen und Renten leben müssen, wird beklagt. Größere Mitbestimmung der Arbeiter in den Unternehmen wird befürwortet, und die Wurzellosigkeit, die in einer wohlhabenden Gesellschaft so viele spüren, wird dem Apostolat der Kirchen empfohlen.

Was die Entwicklungsländer angeht, so redete man eine deutliche Sprache. In Anbetracht der großen Verschiedenheit unter den Völkern gebe es kein einfaches, allgemeines und einheitliches Rezept für wirtschaftliches Wachstum. Vor allem komme es hier auf die Bereitschaft zu Veränderungen und zu unvermeidlichen Opfern an. Die Kirchen seien nur allzuoft sozialen Veränderungen abgeneigt, weil sie sich nicht genügend mit dem Volk und seinen Bedürfnissen identifizierten. Nüchterne Ratschläge für Planung, landwirtschaftliche Methoden, Bevölkerungspolitik[3] und organisiertes Sparen werden gegeben.

---

[3] In der Frage der Geburtenkontrolle respektiert der Bericht die bestehenden Meinungsverschiedenheiten, begünstigt aber aufs Ganze gesehen eine staatlich geförderte Bevölkerungspolitik. Er fügt jedoch hinzu: „Die Kirche muß auf der Heiligkeit der Ehe und auf dem Recht jedes einzelnen Ehepaares bestehen, letzten Endes seine eigenen Entscheidungen in Übereinstimmung mit den Lehren seiner Kirche zu treffen, über die Heiligkeit der Ehe und ihre besondere Verantwortlichkeit. – Auf diesem Gebiet muß die Kirche ihre Arbeit immer in Verbindung mit der verantwortlichen Elternschaft und nicht einfach in der Begrenzung der Familie sehen. Eine Überbetonung des technischen Aspektes kann zur Entmenschlichung führen, ebenso wie eine Vernachlässigung der wissenschaftlichen Erkenntnisse."

Die Analyse der weltwirtschaftlichen Beziehungen, die der Bericht gibt, betont die Notwendigkeit radikaler Änderungen in der Handelspolitik und gibt konkrete Vorschläge. Die gewaltigen Schwierigkeiten werden nicht verkleinert, doch der erste Schritt zu ihrer Überwindung sei klar: „Die Kirche muß klar und unzweideutig sagen, daß hinter einer weltweiten wirtschaftlichen Entwicklung ein sittlicher Imperativ steht." Man sollte die Beschäftigung mit solchen Fragen nicht profan nennen, denn „das Technische ist nicht jenseits der Moral und der Ethik. Gott kümmert sich um Probleme wie die der Liquidität, der Handelsbedingungen, der Tarife und der infrastrukturellen Entwicklung. Anders zu denken oder zu handeln bedeutet, eine falsche Dichotomie schaffen und versuchen, Gott in einem kirchlichen System getrennt von der Welt, für deren Rettung er starb, gefangen zu halten".

Wesen und Auftrag des Staates

Die Befürchtung, daß der Bericht der Zweiten Sektion „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs" eine akademische Spielerei sein würde, wurde rasch zerstreut, als der Wortlaut zum erstenmal der Plenarsitzung vorgelegt wurde. Fast 30 Redner forderten Änderungen, die sich teils auf die theoretische Grundlegung, teils auf praktische Fragen bezogen. Schon die Verschiedenheit der politischen Situationen, in denen die Teilnehmer leben, schuf Probleme. Dazu kam, daß einige Teilnehmer offene Revolutionen als Verpflichtung, ja Notwendigkeit ansahen, wenn Regierungen ihre Macht mißbrauchen. Es scheint bezeichnend, daß der spanische Begriff der „violencia blanca" benützt wurde, um ungerechte Gesellschaftssysteme zu beschreiben. Ihre Existenz – man dachte vermutlich an Südamerika – veranlaßte die Frage, „ob nicht die Gewalt, die in geplanten Revolutionen Blut vergießt, weniger böse sei als die Gewalt, die – obschon ohne Blutvergießen – ganze Völker zu beständiger Verzweiflung verurteilt". Der Absolutismus einer Partei im Land manches Konferenzteilnehmers ist wohl dafür verantwortlich, daß – wie der Bericht vermerkt – einige Sektionsmitglieder die Meinung vertraten, eine institutionelle Opposition sei unnötig, „wenn das ganze Volk an politischen Entscheidungen mitwirkt und wenn Fehler durch persönliche Interventionen bei den Volksvertretern oder durch andere Mittel korrigiert werden können" – eine Vorstellung, die kürzlich in Jugoslawien von Mihajlo Mihajlov mit brutaler Offenheit abgefertigt wurde. Er schrieb: „Die Freiheit zu politischer Aktion ist die einzige fundamentale Garantie für den Gebrauch der Freiheit auf allen anderen Gebieten menschlichen Schaffens – in der Literatur, der Kunst, der Religion, in Wissenschaft und Wirtschaft. Ohne politische Freiheit ist alle andere Freiheit illusorisch und kann einem jederzeit geraubt werden, ohne daß die Gesellschaft in der Lage wäre, sich zu verteidigen." [4]

4 The New Leader 4. 7. 1966, S. 6.

Es ist bemerkenswert, daß die Religionsfreiheit überhaupt nicht diskutiert wurde. Sie wird dort im Vorbeigehen erwähnt, wo von den Rechten der Minoritäten und der unterdrückten Gruppen die Rede ist. Bedenkt man die Neigung der Konferenz, konkrete Beispiele anzuführen, so ist es vielleicht verwunderlich, daß man von der Verfolgung der christlichen Minorität im Sudan nicht sprach. Noch erstaunlicher sind im Bericht der Sektion II die – für ein kirchliches Dokument sicher erstmaligen – Abschnitte über die Rolle der Armee im Staat, ein Thema, das durch die Staatsstreiche in Afrika und Lateinamerika relevant geworden ist. Der Text weist auf die Gefahr hin, daß die Armee ein Staat im Staate werde und rät, daß „die Christen versuchen müssen, die Wege zu entdecken, auf denen die militärischen Streitkräfte in befriedigender Weise in die Gesellschaft eingebaut werden können".

Schließlich sollte man zur Kenntnis nehmen, daß sich der Bericht – trotz Ungenauigkeiten in Fragen der politischen Ordnung – sehr klar ausspricht über die positive Rolle des Staates bei der Erweiterung wirtschaftlicher und schulischer Möglichkeiten für alle, bei der Sicherung der Rechte der Benachteiligten und Unterdrückten wie bei der Förderung des Friedens unter den Völkern.

Formen internationaler Zusammenarbeit

Der Bericht der Dritten Sektion „Auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt" ist ein Amalgam ausgewählter Themen aus dem Gebiet der internationalen Beziehungen, verfaßt in exhortativem Ton. Die fachliche Kompetenz, die den Bericht der I. Sektion auszeichnete, ist hier viel weniger sichtbar. Die Tatsache der globalen Atomgefahr und die Entschlossenheit einiger Mitglieder, die „Machtstrukturen" ihrer Gemeinwesen notfalls mit Gewalt zu beseitigen, färben den Stil des Dokuments.

„Die Entwicklung der Militärtechnik, insbesondere der atomaren, biologischen und chemischen Waffen und ihrer Träger, bezeichnet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit, der Staaten und ihrer Kriege", beginnen die Schlußfolgerungen des Berichts. Der Atomkrieg wird verdammt als „gegen Gottes Willen" und „das größte aller Übel". Er kann „niemals Gerechtigkeit herstellen, denn er zerstört alles, was man zu verteidigen oder zu erreichen wünscht". Die Zukunft der Menschheit, so fährt der Bericht fort, hänge davon ab, daß die uralte Geschichte internationaler Anarchie beendet und Schritt für Schritt eine Weltgemeinschaft errichtet werde. Bei dieser Aufgabe bilde das militärische Patt der zwei großen Atommächte einen flüchtigen Augenblick der Gnade. Die Unsicherheit dieser Situation kann dauerhaft nur überwunden werden „durch die Schaffung und das Wachsen internationaler Institutionen, denen allmählich gemeinsame Macht überantwortet wird, um Gegensätze auszugleichen und Mittel

bereitzustellen für ordnungsgemäße Wandlung nach gemeinsam anerkannten Gesetzen". Allgemeine und vollständige Abrüstung, überwacht durch internationale Organe, müsse gefördert, und den Entwicklungsländern wirtschaftliche Hilfe geleistet werden. Der Bericht dringt darauf, die Vereinten Nationen zu stärken und zu unterstützen; die Mitgliedschaft im Sicherheitsrat der UN soll repräsentativer gestaltet und der Volksrepublik China ein Sitz eingeräumt werden. Die schnelle Ratifizierung der UN-Resolution zur Beseitigung aller Arten rassischer Diskriminierung wie die Ernennung eines Hohen Kommissars für die Menschenrechte werden verlangt.

Der Krieg in Vietnam hat die Teilnehmer der Genfer Konferenz – vor allem die anwesenden Amerikaner, die sich in der Ablehnung der Regierungspolitik ihres Landes ziemlich einig schienen – besonders beschäftigt. Die Stimmung der Sektion in dieser Frage zeigt sich deutlich in der Feststellung, daß „die massive und wachsende militärische Gegenwart Amerikas in Vietnam und die langdauernde Bombardierung von Dörfern im Süden und von Zielen, die wenige Meilen von Städten des Nordens entfernt sind, nicht gerechtfertigt werden kann". Ohne daß von Verhandlungen die Rede wäre, verlangt der Bericht, „daß alle Feindseligkeiten und militärischen Unternehmungen beendet werden und daß Bedingungen für eine friedliche Beilegung des Vietnamproblems durch die Vereinten Nationen, die Teilnehmer der Genfer Konferenz oder andere internationale Organisationen geschaffen werden".

Neue Formen der Gemeinschaft

Der Einladung der Konferenz, die Welt möge zu den Kirchen über ihre Fragen und Probleme sprechen, wird reichlich entsprochen im Bericht der Sektion IV „Die Suche nach Gemeinschaft in der modernen städtischen, technischen und pluralistischen Gesellschaft". Die verwirrenden Folgen schneller sozialer Veränderungen werden freimütig zur Sprache gebracht und eine Unmenge von Fragen gestellt, ohne daß es gelungen wäre, sie in eine umfassende theologische Perspektive einzuordnen. Die Schlußfolgerungen des Berichts sprechen denn auch von der Notwendigkeit eines „aggiornamento" in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates. „Das Problem der gegenwärtigen Struktur der Kirche ist dies, daß sie für eine vergangene westliche Gesellschaftsform entwickelt wurde, die statisch, größtenteils agrarisch und religiös konformistisch war." Es ist aber eine Tatsache, daß diese Gestalt der Gesellschaft heute in wachsendem Maß untypisch für unsere Zeit ist, je mehr Verstädterung und Industrialisierung zum Charakteristikum aller Gesellschaften werden. Konsequenzen dieses grundlegenden Prozesses sind Säkularisierung, das Entstehen von pluralistischen Gesellschaften, in denen verschiedene Wert-

systeme nebeneinander bestehen, und eine Situation, in der die Kirche ein Inseldasein führt und von den Realitäten des gesellschaftlichen Lebens abgeschlossen ist, da sie nicht in der Lage ist, auf eine komplexe und dynamische Gestalt der Gesellschaft Einfluß auszuüben. Die Sektion war davon überzeugt, daß sich die Kirchen der heraufziehenden Krise der Menschheit nicht genug bewußt seien, daß sie die Ausmaße der unter dem Anprall der modernen Technologie sich ergebenden Veränderungen nicht überschauten. Diese Umbildungen kündigten sich an in der Auflösung des traditionellen Gemeinschaftslebens, in der weltweiten Auseinandersetzung unter den Rassen, in der neuen Rolle der Frau, auch innerhalb des Familienlebens, in den neuen Formen der Sexualität und im Generationenkonflikt.

Obwohl sehr wenig Frauen unter den Teilnehmern waren, wurde doch ihre Funktion in der modernen Welt nicht vergessen. Die Kirchen wurden daran erinnert, daß ihr eigener Einfluß wachsen würde, wenn Frauen voll am gesellschaftlichen Leben teilnähmen, und wenn sie mit den Männern in der Gesetzgebung, in der Politik und im geistlichen Dienst der Kirchen zusammenarbeiteten. Sogar der Ökumenische Rat selbst wurde aufgefordert, der Mitarbeit der Frauen in seinen Versammlungen und Organisationen „größeren Vorrang" zu geben. Heutzutage, so bemerkt der Bericht, sei die Frau nicht mehr auf eine einzige Rolle in der Gesellschaft festgelegt. Auch dürften ihre besonderen fraulichen Aufgaben und Anlagen nicht auf Grund der gegenwärtigen, von Männern beherrschten Gesellschaft und Kultur beurteilt werden.

Sehr verständig analysiert der Bericht die sogenannte „Revolte der Jugend". Es wird darauf hingewiesen, daß „die bestehenden Wertsysteme bisher noch nicht die Konsequenzen der modernen Technik in sich aufgenommen (haben); andererseits sind junge Leute überaus unzufrieden darüber, daß die Wertsysteme, so wie sie benützt wurden, nicht in der Lage waren, mit Problemen wie Krieg, wirtschaftliche Ungerechtigkeit oder öffentliche Unehrlichkeit fertig zu werden". Daß die Erwachsenen es versäumen, der Jugend Verantwortung für Entscheidungen in der Gesellschaft und in den Kirchen zu übertragen, hält der Bericht für eine der Ursachen der gegenwärtigen Krise der Autorität.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 hatte gefordert, daß „wir unseren jüdischen Nächsten den Beweis dafür geben, daß wir für sie das gleiche Recht und die gleiche Würde erstreben, die Gottes Wille für seine Kinder sind". Die Stelle des Berichts, die diese Forderung bekräftigte, wurde durch einen Sprecher aus dem Nahen Osten scharf angegriffen. Er erklärte, daß die Erklärung politische Implikationen habe, daß sie den Staat Israel begünstige und viele Christen in ernste Verlegenheit bringen werde. Die Episode, die bezeichnend ist für die Mentalität der Christen des Nahen Ostens und an die Diskussionen des Zweiten Vatikanums über die Judenfrage erinnert, hatte keine Konsequenzen. Eine Versammlung wie die Genfer Konferenz kann nicht Beschlüsse einer Weltkonferenz des Ökumenischen Rates rückgängig machen.

Mitglieder der Sektion IV, zum größten Teil Soziologen, Anthropologen und Erzieher, hatten sich darüber beklagt, daß eine gemeinsame Sprache fehle, in der sich Theologen und Wissenschaftler verständigen könnten. Der Bericht empfiehlt daher eine Reihe von Studienkonferenzen, um „eine Gelegenheit zum Gespräch zu schaffen zwischen Theologen und den Fachvertretern der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften, so daß sie gemeinsam erarbeiten können, wie der Mensch als individuelle Person und die Gemeinschaft wachsen und sich entfalten können". Außerdem müsse auch die theologische Ausbildung so radikal verändert werden, „daß sie eine wirkliche Begegnung zwischen der Kirche und den Wirklichkeiten der sich ständig verändernden modernen Welt fördert".

Probleme der Entwicklungsländer

Die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft sei für die Teilnehmer eine „eminent pädagogische Erfahrung" gewesen, bemerkte Generalsekretär W. A. Visser't Hooft in einem abschließenden Interview. Er bezog sich dabei zweifellos auf den Schock der westlichen Teilnehmer unter den scharfen und manchmal wilden Angriffen gegen ihre Ideologien, Institutionen und Praktiken von seiten der Entwicklungsländer. Denn, wie die Genfer Konferenz beweist, die Ost-West-Spannung klingt ab. Dafür entsteht ein neuer Konflikt zwischen den Habenichtsen der südlichen Erdhälfte, die laut ihre Ansprüche anmelden, und den wohlhabenden und gleichgültigen Bewohnern der nördlichen Hemisphäre. Die Bescheidenheit und Geduld der „Westlichen", besonders der Amerikaner, unter den Attacken der ungeduldig gewordenen Vertreter der Entwicklungsländer war bewundernswert.

Nationalismus ist der berauschende Wein, der in den Entwicklungsländern reichlich fließt. Er wird als das wesentliche Mittel der Selbstfindung, Selbstidentität und Selbstbehauptung angesehen. Mit ihm verbunden ist die Entschlossenheit, die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Zustände notfalls mit Gewalt über den Haufen zu werfen. Man hält sie für lästige Überbleibsel einer kolonialen Vergangenheit. Die Lateinamerikaner artikulierten diese Position am schärfsten. Nach der Ansicht von Dr. Richard Shaull vom Princeton Theological Seminary soll die Kirche „den Rahmen schaffen, in welchem die Menschen dazu freigesetzt und ermutigt werden, dieses revolutionäre Engagement anzunehmen, und in welchem ihnen geholfen wird, eine theologische Perspektive und eine Ethik für die Revolution auszuarbeiten". Eine solche Sprache verwirrte natürlich viele, auch die beiden Kommentatoren. Doch der weise André Philip, Veteran der französischen Wirtschaftswissenschaftler und alter Parlamentarier, warf ein: „Fordert nicht die christliche Liebe, daß wir brutal offen miteinander reden? Die enterbten Länder prophezeien den Zusammenbruch des moralischen Prestiges des Westens, wenn wir nicht weitsichtige Entscheidungen treffen, um der wirtschaftlichen Anarchie ein Ende zu machen, die in der Welt herrscht."

Ökumenische Zusammenarbeit

Dialog und Zusammenarbeit mit anderen, besonders mit der Katholischen Kirche, wurden wiederholt auf der Konferenz gefordert. Die Einladung wurde angenommen und erwidert in der Ansprache von Charles Moeller, Untersekretär der römischen Kongregation für die Glaubenslehre und einer der acht katholischen Beobachter in Genf. Auf die erfolgreichen gemeinsamen Besprechungen zwischen Fachleuten des Ökumenischen Rates und des Sekretariats für die Einheit der Christen über soziale Fragen anspielend, ging Moeller noch weiter und meinte: „Zusammenarbeit zwischen den Menschen guten Willens und den Kirchen sollte sich auf eine Anzahl von Grundsätzen gründen, die jeder annehmen kann, ohne sich damit für oder gegen Gott entscheiden zu müssen."

Große Erwartungen erfüllten den Saal, als Metropolit Nikodim, Leiter der Auslandsabteilung des Moskauer Patriarchats, sich zu seinem Kommentar erhob. Nikodim, der viel – und lateinisch! – aus den Enzykliken der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. zitierte, lobte diese, weil sie „eine gute Grundlage für einen ausgedehnten und fruchtbaren brüderlichen friedlichen Dialog über Probleme des christlichen Sozialdenkens unserer Zeit" darstellten. Das Urteil Papst Pauls VI. in der Enzyklika „Ecclesiam suam" über die Schwierigkeiten eines Dialogs mit den Atheisten fand der russische Bischof zu pessimistisch. Man müsse zwar zugeben, daß ein zu großer Unterschied in der Ideologie den vom Papst beschriebenen Dialog undenkbar mache, aber die Liebe, die sich bemüht, den Frieden herzustellen und das Los der Menschen zu verbessern, müsse „auf eine lebendige, mitfühlende Antwort aller Menschen, die guten Willens sind, stoßen". Eine Analyse der Konzilsdokumente sollte dann zeigen, wie das Vatikanische Konzil den sozialen Charakter des Eigentums betone. Nikodim schloß daraus auf eine katholische Tendenz zu einem Regime mit Gemeineigentum, auf eine Art Billigung des Sozialismus sowjetischer Prägung. Auf jeden Fall könne man „mit Recht erwarten, daß in Zukunft eine weitreichende gegenseitige Verständigung und eine Einigung hinsichtlich der grundsätzlichen Lösung all dieser Probleme in einem einmütigen, gesamtchristlichen Geist erzielt werden kann".

Der Geist und die Ziele der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft kommen sehr gut in dem Gebet zum Ausdruck, das beim Schlußgottesdienst von Dr. Adeolu Adegbola, Direktor des United Theological College der Methodisten in Nigeria, gesprochen wurde: „O Gott, unser Vater, wir beten für Deine Kirche, die heute mitten in den Wirrnissen einer sich verändernden Welt steht, Aug in Auge mit neuen Aufgaben. Taufe sie aufs neue im lebenspendenden Geist Jesu. Schenke ihr ein größeres Verständnis für ihre Pflichten, lebendigeres Mitgefühl mit den Leidenden und vollkommene Treue zu Deinem Willen. Lege auf ihre Lippen die Frohe Botschaft ihres Herrn. Hilf ihr, mutig die Ankunft des Reiches

Gottes zu verkünden. Erfülle sie mit der Propheten Zorn über die Tyrannei und mit der Sorge Christi für die Mühseligen und Beladenen. Und gib ihr eine Stimme, um für die zu sprechen, für die niemand spricht. Laß sie aufhören, ihr eigenes Leben zu suchen, damit sie es nicht verliere. Gib ihr den Mut, das Wort der Vergebung zu verkünden und den Dienst der Versöhnung treu zu erfüllen, den Du ihr aufgetragen hast durch Christus, unseren Herrn. Amen."

Es ist sicher ein Zeichen der Zeit, daß die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" des Zweiten Vatikanischen Konzils soviel mit den Ergebnissen der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft gemeinsam hat, beginnend mit der Betonung der christlichen Verantwortung für den Fortgang der Geschichte und für den Aufbau einer brüderlichen, gerechten und friedlichen Welt für die eine Menschheit. Die Bedeutung der Verlautbarungen beider Versammlungen besteht ganz und eindeutig darin, daß die Kirche heute nicht mehr danach streben kann, die gesellschaftliche Ordnung zu beherrschen und zu lenken – eine Tatsache, die man nicht bedauern sollte –, daß ihr aber eben damit eine neue Chance gegeben ist. Die Chance nämlich, wieder zu werden, was zum Wesen der Kirche Christi gehört: eine Gemeinschaft des Dienstes für eine heilsbedürftige Welt.

UMSCHAU

Edith Steins geistige Gestalt

Am 12. Oktober wäre die Karmelitin Teresia Benedicta a Cruce, Edith Stein, 75 Jahre alt geworden, wäre sie nicht zwischen dem 8. und 11. August 1942 in Birkenau-Auschwitz als Jüdin vergast worden. Viele haben unter der damaligen Schreckensherrschaft diesen grausamen Weg gehen müssen. Aber unter ihnen sind nur wenige, die heute noch so in der Verehrung weiterleben und wirksam sind wie diese schlichte Frau. Woran liegt diese Lebendigkeit über den Tod hinaus?

Man könnte meinen, der Grund sei, daß sich in ihrer Person Philosophie und Frömmigkeit in einer einzigartigen Weise vereint haben. War sie doch vor ihrer Konversion Sekretärin und Assistentin von Husserl und hat noch im Kloster zwei philosophisch-theologische Bücher geschrieben: „Endliches und ewiges Sein" und „Kreuzeswissenschaft", eine Studie über Johannes vom Kreuz. Betrachtet man aber die Berichte über ihr Leben und ihre Eigenart, so wird man kaum dieser Ansicht zustimmen können.

Edith Stein war offenbar von Natur auf Meditation und Beschäftigung mit Geistigem angelegt. Das wird schon aus ihrer Universitätszeit berichtet, als sie jedem religiösen Glauben entfremdet war. In den Jahren ihrer Lehrtätigkeit in Speyer fiel auf, daß sie stundenlang unbeweglich im Gebet verharren konnte. Bezeichnend ist auch, daß sie von ihrem Übertritt zur katholischen Kirche an mit unbeirrbarer Sicherheit den Eintritt in den Karmel angestrebt und auch erreicht hat. Damit ist auch ein weiteres Kennzeichen ausgesprochen, ihre ruhige und stetige Willenskraft, die das einmal erkannte Gute ganz selbstverständlich und schlicht auch in die Tat umsetzte; es scheint bei ihr kaum

einen Zwiespalt zwischen Erkenntnis und Tun gegeben zu haben.

Diese beschauliche Anlage bedeutet ein Interesse an der Wirklichkeit des Geistigen, hinter der die äußere Wirklichkeit, die bei den meisten Menschen den ersten Platz einnimmt, zurücktrat, was auch die Schlichtheit und Einfachheit ihres äußeren Benehmens und Auftretens erklärt. Nun hatte Edith Stein schon in ihrer Studienzeit jeden religiösen Glauben verloren, obwohl sie in einem orthodoxen jüdischen Heim von einer tieffrommen Mutter erzogen worden war und an dieser Mutter innig hing. Der Verlust jeder religiösen Überzeugung scheint ohne Krise erfolgt zu sein, und von religiöser Unruhe in diesen Jahren wird nichts berichtet. Aber der Sinn für geistige Wirklichkeiten blieb offenbar wach. Sie hatte zuerst mit dem Studium der Psychologie begonnen. Man versteht, daß diese Wissenschaft, wie sie damals war, sie nicht ansprechen konnte. Da fielen ihr die „Logischen Untersuchungen" von Husserl in die Hände. Sofort verspürte sie, daß es hier um anderes ging, um das, was sie im Studium bis jetzt vergebens gesucht hatte, was aber ihrem Wesen entsprach. Darum setzte sie sofort alles in Bewegung, um nach Göttingen zu gehen und Husserls Vorlesungen hören zu können.

Sie ist offenbar mit der ganzen Kraft ihres Wesens auf diese Philosophie eingegangen, so daß sie auch andere in sie einführen konnte. Was ihr darin entgegenkam, das war wohl die Hingabe an die Wirklichkeit, auch die geistige, bis zur Selbstvergessenheit, das stille Verweilen des Blickes auf dem Gegebenen, die intellektuelle Demut, die sich dem beugt, was ist, und es anerkennt, statt zu meinen, durch Postulate und Spekulationen hinter das Geheimnis des Wirklichen kommen zu können. Die Phänomenologie eröffnete so für Edith Stein einen zuverlässigen Zugang zu geistigen Wirklichkeiten; und sie verweilte bei ihnen mit ihrer ganzen nicht geringen Erkenntniskraft.

Aber im Grunde war sie noch nicht bei den Wirklichkeiten angelangt, nach denen ihr ganzes Wesen verlangte. Die Phänomenologie war für sie, ohne daß sie es wußte, nur eine Vorbereitung und ein Durchgang. Um was es ihr ging, das fand sie auf einem ganz andern Weg. Durch Vorträge von Max Scheler hatte sie zum ersten Mal wie von ferne und mit rein intellektuell-phänomenologischem Interesse die Wirklichkeit des Religiösen und den Katholizismus erblickt. Es entsprach der phänomenologischen Haltung, auch diese ihr neue Welt vorurteilslos zu betrachten. Aber zunächst blieb das Interesse rein theoretisch ohne jede Wirkung auf ihr Leben. Da fiel ihr zufällig die „Seelenburg" der hl. Teresa von Avila in die Hände. Wie von einem Blitz erleuchtet lag auf einmal die wahre Heimat ihrer Seele vor ihr. „Das ist die Wahrheit", rief sie aus, als sie das Buch in einem Zug gelesen hatte. Es war Wahrheit in einem doppelten Sinn. Hier begegnete ihr die Wirklichkeit, an der gemessen die gewöhnliche wie leer und unwirklich erschien. Und es war Wahrheit für sie. Hier fand sie das, was allein sie erfüllen konnte, nicht nur wie die Phänomenologie die Erkenntnis, sondern ihr ganzes Wesen. Sie war dem begegnet – „Warum hast du ihn kennengelernt?", so hat es ihre Mutter treffend, wenn auch als Vorwurf, ausgedrückt[1] –, der ihr eigentlichstes Verlangen erfüllte, der ihr innerstes Sein anrief und aufschloß, der Leben und nicht nur Erkenntnis bedeutete. Nur für ihn und seine Liebe lohnte es sich, zu leben. Und mit der ihr eigenen Entschlossenheit zog sie sofort die Folgerungen aus ihrer Erkenntnis. Es wird weder von vorhergehenden inneren Kämpfen berichtet, noch trat ein Bruch ein; sie hatte ganz einfach heimgefunden. Dieser unbedingte Gehorsam bleibt bis zu ihrem Tod kennzeichnend für ihr Wesen.

Die Phänomenologie hatte ihr gleichsam einen Vorgeschmack geistiger Wirklichkeiten vermittelt. Aber nun bedurfte sie ihrer nicht mehr. Nur im Gehorsam arbeitet sie im Kloster an ihren Werken. Bezeichnend ist ihr Wort an einem Sonntag: „Gott sei Dank, heute brauch' ich nicht zu schreiben, heute darf ich beten" (159). Ihre Begabung auf philosophischem Gebiet scheint überhaupt mehr reproduktiv als produktiv gewesen zu sein; sie

---

1 Teresia a Matre Dei et Ss. Vultu, Edith Stein. Auf der Suche nach Gott (Kevelaer 1963) 136. – Auch die anderen Zitate sind diesem Buch entnommen.

konnte sich dem Gedankengebäude einer fremden Philosophie bis zur Selbstvergessenheit hingeben. Das zeigt sich auch in ihren Werken über Thomas und Johannes vom Kreuz. Hier merkt man von der Schülerin Husserls so gut wie nichts mehr; die Problematik, die sich mit einer Reihe von Punkten verknüpft, hat sie nicht beachtet. Wer bei ihr eine Auseinandersetzung der Phänomenologie mit Thomas oder ihre Anwendung auf die mystischen Erfahrungen und Lehren des hl. Johannes sucht – besonders letztere wäre wegen ihrer eigenen mystischen Erfahrungen so kostbar –, der kann nur enttäuscht sein. Es fehlt vor allem jenes Etwas, das das selbständige philosophische Denken verrät und das sich, wenn es da ist, nicht verbergen läßt.

Nicht philosophische Forschung war ihr eigentlicher Beruf. Höheres und Wirksameres war ihr bestimmt, und sie hatte es nun gefunden. War sie von Anlage her ein innerlicher Mensch gewesen, so entband und verwandelte nun die Gemeinschaft mit Christus diese Anlage über ihre natürlichen Möglichkeiten hinaus, erfaßte den ganzen Menschen und verlieh ihr die Strahlkraft, die alle verspürten, die mit ihr in Verbindung kamen. Mit der ihr eigenen Folgerichtigkeit lebte sie nun von der neuen Mitte ihres Seins aus, so wie es Paulus von sich aussagen konnte: „Ich lebe; aber nicht ich, sondern in mir lebt Christus" (Gal 2, 20). Ihrer Verbindung mit Christus entströmte unmittelbar all ihr Verhalten und Tun; sie lebte in allem mit ihrer gesammelten geistigen Kraft von der Tiefe her; sie war in diesem Sinn ein wesentlicher Mensch. Hier lag das Geheimnis ihrer Wirkung auf alle, die ihr begegneten, eine Wirkung, die nicht absichtlich war. Wenn ein holländischer Beamter, der sie im Durchgangslager Westerbork traf, später aussagte: „Ein Gespräch mit ihr ... das war eine Reise in eine andere Welt. In solchen Minuten bestand Westerbork nicht mehr" (233), so hat er sie in diesen wenigen Worten genau gekennzeichnet. Für sie war das Religiöse nicht ein ferner blasser Schemen; es war die Wirklichkeit, in der sie unmittelbar lebte und von der sie lebte. Diese ohne Gewalt, ja, scheinbar ohne Anstrengung gleichsam in einem Punkt versammelte geistig-religiöse Kraft gab auch ihrer Lehrtätigkeit und ihren Vorträgen das Einzigartige und Unvergeßliche, von dem alle Zeugnisse sprechen. Aus ihr strahlte unsichtbar, aber darum nicht weniger wirklich, ein Etwas aus, eine übernatürliche, gnadenhafte Mächtigkeit, für die ihre Worte, ihr Auftreten, ihre ganze Erscheinung nur der durchscheinende Träger waren. Was sie selbst geschrieben hat, hat sich an ihr bewahrheitet: „Ihm (dem Herrn) verbunden bist Du allgegenwärtig wie Er. Nicht hier oder dort kannst Du helfen, wie der Arzt, die Krankenschwester, der Priester. An allen Fronten, an allen Stätten des Jammers kannst Du sein in der Kraft des Kreuzes" (201). In dieser Kraft vermochte sie, wenn auch voller Trauer über die Leiden ihres immer geliebten Volkes und über die unmenschlichen Greuel, deren Zeuge sie wurde, gelassen die Fahrt in den Tod antreten. Diese Strahlkraft wirkt weiter in dem Vertrauen und der Verehrung, die ihr in ungewöhnlicher Weise seit ihrem Tod zuteil werden, und die sich aus der äußeren Art ihres Todes allein nicht erklären lassen. Ihr Leben zeigt eine so gerade Linie, eine solch fraglose Entschiedenheit für das erkannte Gute, eine solche Selbstvergessenheit über der Hingabe an die göttliche Wirklichkeit, daß man fast sagen möchte, einen anderen, einen angemesseneren Abschluß konnte dieses Leben nicht finden als die namenlose Hingabe im Martyrium.

Märtyrin, das heißt Zeugin, ist Edith Stein geworden einmal für die Wirklichkeit und Mächtigkeit des Göttlichen in einer Welt, die daran nicht mehr glauben kann. Diese Kraft ist imstande, jeden Beruf zu verwandeln und zum Heil der Welt wirksam werden zu lassen. Märtyrin auch für die Zugehörigkeit zu ihrem Volk, dem einst erwählten, das sie nie verleugnet, für das sie bewußt ihr Leben aufgeopfert hat, damit es gleich ihr den Weg fände zu dem, der dem Fleische nach diesem Volk entstammte. In einem Brief schrieb sie 1933 über die hl. Theresia vom Kinde Jesu: „Mein Eindruck war, daß hier ein Menschenleben einzig und allein von der Gottesliebe bis ins Letzte durchformt ist. Etwas Größeres kenne ich nicht, und davon möchte ich soviel wie möglich in

mein Leben hineinnehmen und in das aller, die mir nahestehen" (Briefe I, 14). Auf einem Weg, der äußerlich von dem dieser ihrer Schwester verschieden, aber im wesentlichen der gleiche war, dem Weg der vorbehaltlosen Aufopferung, hat sie dieses Ziel erreicht.

Daß am 4. 1. 1962 der kanonische Prozeß für ihre Seligsprechung von Kardinal Frings eröffnet worden ist, läßt uns hoffen, daß sie in nicht allzu ferner Zukunft neben ihrer Schwester vom Karmel von der Kirche allen als Vorbild und Fürsprecherin verkündet werden wird.

A. Brunner SJ

Ungleiche Bildungschancen

Die ungelösten Probleme um den sogenannten Bildungsnotstand, die Begabungsreserven und den Bildungsrückstand der deutschen Katholiken bewirken, daß einer empirisch-soziologischen Untersuchung über „Die Ungleichheit der Bildungschancen"[1] ein Vorschuß an Aufmerksamkeit wie an Kritik geschenkt wird; erhofft man sich doch eine bestätigende oder rechtfertigende Antwort auf das den drei Problemen zugrundeliegende, mehr geahnte als bewiesene Faktum der sozialen Selektion in unserem Schulsystem.

Kinder der Grundschicht im Bildungsgeschehen

Obgleich das deutsche Bildungswesen, verglichen mit England, prinzipiell am wenigsten Privilegien kennt, stammen in Deutschland nach der Hochschulstatistik für das Wintersemester 1962/63 nur 5,9 % der Studenten aus der Arbeiterschicht, wobei hier wiederum Kinder von Facharbeitern, unselbständigen Handwerkern und Arbeitern in angelernten Berufen den größten Teil ausmachen. Stellt man auch seit 1893 (0,1 %), 1928/29 (2,2 %) und 1953/54 (4,7 %) ein deutliches Ansteigen der Studenten aus Arbeiterkreisen fest, so sind doch die Arbeiter im Verhältnis zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung auf der Hochschule unterrepräsentiert (1961 waren 45 % aller Erwerbstätigen „Arbeiter"). Nun ist dies nicht ein ausschließlich deutsches Phänomen. In der Schweiz, in Frankreich, in Belgien, in den Niederlanden, in Dänemark lauten die Zahlen ähnlich. Nur in Schweden und England erreicht der Anteil der Kinder aus dieser Grundschicht einen statistischen Wert von über 10 %: Schweden 14,3 % (1960/61), England 25 % (1961/62). Wenn die DDR fast 50 % Arbeiterkinder als „Direktstudenten" anführt, so müßte diese Zahl noch näher geprüft werden. Trotzdem dürfte es in der DDR mehr Studenten aus Arbeiter- und Bauernfamilien geben als in der Bundesrepublik. Symptomatisch wird dieser Tatbestand greifbar, wenn man hört, daß sich in der Bundesrepublik aus einer Million Landarbeiter im WS 1958/59 genau 80 Universitätsstudenten, aus einer Million Beamten aber 52 199 Studenten rekrutierten[2].

Aus diesem einseitigen Schichtbild der Universität ergibt sich die Frage nach der Schichtung in den vorgelagerten Schulstufen. Treten Arbeiterkinder gar nicht in die höhere Schule ein oder verlassen sie diese vorzeitig? Wo liegt der entscheidende Punkt der Selektion für das akademische Studium?

Für Deutschland geben die Untersuchungen von K. V. Müller[3] und die zusammenfassende Darstellung von Ralf Dahrendorf[4] eine Antwort auf diese Frage. Müller beziffert den Anteil der Arbeiterkinder an Gymnasium und Oberschule auf 15,2 %. Dahrendorf nennt als Anteil rund 15 % aller Sextaner und beruft sich dabei auf die Untersuchungen von Schultze,

---

1 Franz Hess, Fritz Latscha, Willi Schneider, Die Ungleichheit der Bildungschancen (Olten, Freiburg: Walter 1966; 295 S. Brosch. 22,–). Wenngleich die Untersuchung nur für den Umkreis der Stadt Basel repräsentativ ist, kommt sie doch durch Einordnung der lokalen Ergebnisse in europäische Erfahrungen und bei Berücksichtigung der Ähnlichkeit des Kulturkreises zu allgemeineren Schlüssen, die auch für die Bewältigung des deutschen Bildungsnotstandes relevant sind.

2 R. Dahrendorf, Arbeiterkinder an deutschen Universitäten (Tübingen 1965) 7.

3 K. V. Müller, Begabung und soziale Schichtung in der hochindustriellen Gesellschaft (Köln 1956) 5.

4 Dahrendorf a.a.O. 10; ebenso ders., Bildung ist Bürgerrecht (Hamburg 1965).

Hitpass, Peisert und Kob. Im Vergleich dazu wird der Anteil der „Grundschicht" (ungelernte Arbeiter) und der „gehobenen Grundschicht" (gelernte Arbeiter, Kleinlandwirte und Kleingewerbetreibende) an der Gesamtbevölkerung auf 55,4 % errechnet. Im Gegensatz dazu stellt die 4,1 % der Gesamtbevölkerung zählende Oberschicht 25,7 % der Gymnasiasten und Oberschüler. Diese für den Schuleintritt geltenden Zahlen werden für die Kinder aus der Grundschicht durch frühzeitigen Schulabgang noch verringert. Albrechts Forschungen ergaben, daß von 100 Akademikerkindern in der Unterstufe noch 72, von 100 Arbeiterkindern nur noch 26 in der Oberstufe waren[5].

Schneider schreibt über die Ergebnisse der europäischen Bildungsforschung: „Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Arbeiterkinder in den meisten Ländern sowohl beim Eintritt in die höhere Schule wie auch nach dem Eintritt besonders stark von der Auslese betroffen werden. Je näher die Wege der höheren Bildung an die Universität heranführen, um so geringer wird der Anteil der Arbeiterkinder an der Gesamtzahl der Schüler, die an dieser Bildung teilhaben."[6] Daraus ergibt sich, daß auch heute noch – im Gegensatz zu H. Schelskys These von der nivellierten Berufsgesellschaft – das akademische Studium mehr einen sozialen Status bestätigt als neu erwerben hilft, und daß die soziale Mobilität den Arbeiter nicht erfaßt, zumal anscheinend die Mobilität an Qualifikationen gebunden ist, die in der höheren Schule erworben werden.

Ursachen der sozialen Selektion in der Schule

Fragt man nach den Gründen dieser Ergebnisse, so liegt die Ursache sicher nicht in der geringeren intellektuellen Begabung der Arbeiterkinder, sondern in den aussichtsloseren Bildungschancen, die sich durch eine Interdependenz von Schulerfolg und Schichtzugehörigkeit eröffnen.

Diese Bildungschancen beim Aufstieg in die höhere Schule werden – wie die Baseler Untersuchung ergibt – durch vier Schranken markiert: Ökonomische Rücksichten, Attitüden des Elternhauses, Interaktion zwischen Schulsystem und Elternhaus und das spezifisch bürgerliche Bildungsideal der höheren Schule, vor allem des Gymnasiums.

Ökonomische Rücksichten: Durch ein langdauerndes Studium ihrer Kinder erfahren Familien der Grundschicht einen spürbaren Einkommensverlust. Soweit Arbeitereltern überhaupt über das Stipendienwesen informiert sind, herrscht bei ihnen eine gewisse Animosität gegenüber Stipendien: man möchte keineswegs in Abhängigkeit geraten. Man denkt ferner an das Unmittelbare und kann nicht auf längere Zeit planen. Im letzten also das Ergebnis einer verkürzten Zeitperspektive.

Attitüden des Elternhauses: Arbeiter nützen – selbst bei begabten Kindern – die Bildungschancen nicht aus, während Eltern aus der Oberschicht auch minderbegabten Kindern unter großen Opfern eine entsprechende Ausbildung sichern. Es fehlt demnach ein pädagogisches Selbstbewußtsein. Durch diesen Mangel wird Leistungswille und Leistungsaktivität der Kinder nicht hinreichend angespornt. Erschwerend kommt hinzu, daß die Eltern die höhere Schule, vor allem das Humanistische Gymnasium nicht kennen und diese mit dem Wertsystem der bürgerlichen Mittelschicht, einer dem Arbeiter fremden Klasse, identifizieren. Nehmen sie trotzdem die höhere Schule in Aussicht, dann wird der schulische Fortgang der Kinder in Frage gestellt, weil sie nur mangelhaft die Muttersprache beherrschen: eine Folge der Erziehungspraxis in der frühen Kindheit[7]. Dadurch wird die „Milieusperre" nur noch erhöht.

Interaktion zwischen Elternhaus und Schule: Die Zusammenarbeit der beiden Erziehungsmächte ist mangelhaft (ausgenommen sind hierbei die Privatschulen!). Diese Distanz wird mitbestimmt durch die divergierenden Wert-

5 W. Albrecht, Ist das Gymnasium eine Standesschule?, in: Südwestdeutsche Schulblätter 63 (1964) 19 f.

6 Hess-Latscha-Schneider a.a.O. 28.

7 Hieraus ließe sich ein Beweis für die Notwendigkeit des Kindergartens herleiten. Vgl. dazu: Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (München 1965) 344 ff.

systeme, wie sie durch die Unterschiede in der Sprache, in den Spielgruppen der Kinder und in den Berufsplänen der Eltern – als den Ausprägungen einer Subkultur – an den Tag kommen. Die Reaktion der sozial inferioren und deshalb unsicheren Arbeiter ist soziales Unbehagen. In der Weise beinahe institutioneller Ideologien werden Einstellungen wohl nicht formuliert, aber emotional festgehalten und im Handeln wirksam: in „dem Glauben vieler Arbeiter an die planmäßige Bevorzugung der ‚Reichen'" und in der „Überzeugung vieler Lehrer vom Begabungsmangel der Arbeiterkinder und der ‚Senkung des Niveaus' durch Veränderung der Sozialschichten ihrer Schüler"[8].

Das bürgerliche Bildungsideal: Im Hintergrund des höheren Schulsystems nimmt die Grundschicht ein bürgerliches Bildungsideal wahr; vordergründig erlebt sie dies in der Atmosphäre der Schule (Taschengeld der Kinder, Freizeit, Kleidung, Ferienpläne usw.). Dies hält sie ab, trotz der Bildungsbedürfnisse, den Aufstieg zu wagen. Mit diesem Bildungsideal wird nicht nur die Rollenvielfalt des Menschen beschnitten, sondern letztlich seine Freiheit eingeschränkt. Das Dilemma: Gleichheit oder Ungleichheit im Bildungsgeschehen wäre also auch auf Wilhelm von Humboldt zurückzuführen und auf die von ihm im Gymnasium und im höheren Schulwesen installierte Bildungsidee des Humanismus. Mit diesem Menschenbild des „Gebildeten" als eines Außenseiters, fern von Beruf und ebenso weit von der Politik, kann der Arbeiter, der seinen Lebenssinn nicht jenseits des Berufes sucht und sich oft als Opfer der Politik vermutet, nichts anfangen. Er lehnt es nicht ohne Grund für sich und seine Kinder ab. „Das Gymnasium ist keine Volksschule", sondern eine Schule für Privilegierte[10].

Ziel: Gleichheit der Bildungschancen

Aus der Analyse zweier Aussagen können Ansätze zur Bewältigung des Mißstandes gefunden werden.

1. Ralf Dahrendorf schreibt, daß durch die heutige Schulsituation das Elternrecht zugunsten des Lehrerrechts abdanke[11], sozusagen von ihm usurpiert werde.

Da den Eltern der Arbeiterkinder beziehungsweise der Grundschicht weithin das Erlebnis einer höheren Schule fehlt und da sie von klassenbedingten Vorurteilen dem Schulsystem gegenüber infiltriert sind, weil sie ferner ihre Kinder weder sich selbst entfremden noch einer Diskriminierung aussetzen wollen und sie deshalb ihre Kinder mehr zurückhalten als einer optimalen Bildungschance aussetzen, hängt der Übergang in die höhere Schule weitgehend vom Lehrer ab. Der Lehrer der Volksschule informiert (oder informiert nicht) die Eltern über die höhere Schule, ihre größeren Berufschancen und das Stipendienwesen. Er führt (oder führt nicht) das Kind über die elterlichen Bedenken hinweg zu gesteigertem Leistungswillen; er qualifiziert (oder qualifiziert nicht) die Leistungen des Kindes (insoweit der Übertritt von einem Notendurchschnitt abhängt) im Hinblick auf die höhere Schule, wobei unbewußt einmal sein eigenes schichtbedingtes Standesbewußtsein wie der idealisierte Typus eines Schülers an der höheren Schule eine verhängnisvolle Rolle spielen können. Das Ergebnis, wie es die Baseler Untersuchung vorlegt, lautet: das Elternrecht wird weithin durch das Lehrerrecht annulliert. Die Lehrer bestimmen weit mehr, als es die Eltern ahnen, den zukünftigen Weg der Kinder. Sie bedienen sozusagen die Schalthebel der sozialen Selektion in unseren Schulen.

Da es gefährlich ist, die Gleichheit der Bürger und das Elternrecht als demokratische Grundrechte festzuhalten und zugleich ihre Geringschätzung zuzulassen, wären hier Änderungen vonnöten. Es ist nicht damit getan, sachliche Information (durch Broschüren, Elternabende, Schulbesuche, werbende Gespräche von Verwandten und Verantwortlichen) zu vermitteln; Informationen bieten nur entfernte Voraussetzungen einer Entscheidung, wobei die Bildungswerbung von Studenten oder Kultusministern nicht unterschätzt werden soll. Dennoch

8 Dahrendorf, Arbeiterkinder 34; Bildung ist Bürgerrecht 66.

10 Hess-Latscha-Schneider a.a.O. 160.

11 Dahrendorf, Arbeiterkinder 25.

kann man sagen, daß trotz der Information dieses Elternrecht in dem Grade illusorisch ist, als die Eltern in der Entscheidung überfordert sind.

Es müßten vielmehr die Wertsysteme der Schule und des Elternhauses einander angenähert, die „affektive Distanz" (Susanne Grimm) überwunden werden: einerseits indem der von Wilhelm von Humboldt herkommende Typ des in der höheren Schule geprägten „humanistischen" Menschen mit dem Menschenbild eines technisch-industriellen Zeitalters konfrontiert, beziehungsweise sogar von ihm überformt wird, andererseits indem nicht nur der Aufstiegswille in den Arbeiterfamilien gefestigt wird, sondern indem vor allem in den Familien der Grundschicht ein adäquates und effizientes pädagogisches Selbstbewußtsein geweckt wird. Hilfen dazu könnten die Lehrer in echt menschlicher Begegnung anbieten, in Sprechstunden, bei Hausbesuchen, durch Einführung eines „Kontakt-Lehrers" (visiting teachers) bei mehreren Lehrern einer Klasse. Dadurch würde der Lehrer Einblick in die Familie der Schüler gewinnen und zu persongerechter Beurteilung reif werden; es gelänge aber ebenso ein distanzabbauender Dialog zwischen Schule und Elternhaus; dadurch würde auch das Selbstverständnis der Arbeiterklasse, jenseits traditionsbestimmter Rollen und Attitüden, verändert. Inwieweit eine derartige Aufgabe bei der Überbelastung der meisten Lehrer, trotz ihres Idealismus, geleistet werden kann (das grundsätzliche Interesse am Kind einmal vorausgesetzt), ist eine andere Frage.

2. Hess schreibt: „Wir lassen einen der nicht nur folgenreichsten, sondern auch schärfsten ‚Konkurrenzkämpfe' in unserer Gesellschaft von 11- und 12jährigen austragen."[12]

Diese erstaunliche Aussage steht auf dem Hintergrund der Tatsache, daß von den Kindern der Grundschicht, die in die höhere Schule eintreten, nur wenige das Ziel des Abiturs erreichen. Für Basel brachten die Untersuchungen diese Ergebnisse: Im Humanistischen Gymnasium kam von acht Eintretenden nur ein Arbeiterkind, allerdings erst nach Wiederholung einer Klasse, zum Abitur. Im Realgymnasium erreichten von 64 sieben ohne Wiederholung und neun mit Repetition das Schulziel. Im Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasium bestanden von 39 Eintretenden 12 direkt und 13 erst nach Wiederholung einer Klasse die Reifeprüfung. Dabei wurde festgestellt, daß gerade in den untersten Klassen die Entscheidungen fallen, also von den 11–12jährigen die Konkurrenzkämpfe um den sozialen Aufstieg entschieden werden[13]. Die Schule gibt nicht nur Bildungschancen, sie verteilt Lebenschancen.

Was wäre hier zu tun? In der Schweiz machte man gute Erfahrungen mit dem Progymnasium der Mädchenschulen. Vielleicht wäre auch ein Förderungsunterricht in den Unterklassen der Gymnasien dienlich. Wahrscheinlich müßte die Bedeutung des Internates mehr gesehen werden, nicht als Schule einer sich selbst zur High Society ernennenden Geldaristokratie, sondern um den Durchhaltewillen und das Leistungsvermögen des jungen Menschen aus der Grundschicht, vor allem auch vom Lande, zu stützen. Aus diesem Zusammenhang könnte die Funktion der Ganztagsschule, der Tagesheimschule oder eines beaufsichtigten Studiums neu begründet werden. In ihnen könnte man den Kindern aus der Grundschicht bei der Ausarbeitung der Hausaufgaben helfen und sie beim Lernen überwachen, gerade dann, wenn ihre Eltern auf Grund ihrer geringeren Schulbildung hier notwendig versagen müßten, oder wenn die häuslichen Verhältnisse einem echten Studium abträglich wären. Ebenso könnte man Nachhilfestunden ermöglichen und bei der Notwendigkeit der Wiederholung einer Klasse die nötige Ermunterung zum Durchhalten geben. Wird hierbei auch steigend die Gefahr der Entfremdung zwischen Arbeiterkind und Familie wahrgenommen, so wäre dieses Risiko im Hinblick auf den Abbau eines allzu differenzierten und bestimmenden Schichtbewußtseins in Kauf zu nehmen; würde doch auf diese Weise

12 Hess-Latscha-Schneider a.a.O. 271.

13 Bestätigt werden diese Ergebnisse durch die Zusammenfassung von Dahrendorf, in: Bildung ist Bürgerrecht 85. Laut Noelle-Neumann, Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1958–1965, 357 sind 17 % aller Deutschen vorzeitige Schulabgänger der höheren Schule.

die Wurzel des Bildungsrückstandes und der sozialen Selektion beseitigt.

Wenn die bayrischen Bischöfe bereits im November 1963 schrieben, „die Gleichheit der Chancen müsse das gesamte Bildungswesen von der Volksschule bis zur Universität umfassen", so ist diese Forderung im Grundgesetz Art. 3, Abs. 3 verankert; sie bleibt aber unwirksam, solange Bildungspolitik nicht als Gesellschaftspolitik erkannt, das heißt solange die Gleichheit der Bildungschancen nicht das Anliegen aller ist.

Roman Bleistein SJ

Die beiden ungleichen Godots

„Godot ist nun gekommen", sagte M. Bulatovic in einem Gespräch mit dem Kritiker H. Bienek. „Ich habe ihn hergeholt." Er wolle sein Schauspiel, „eine Variation über ein sehr altes Thema", das in keinem Zusammenhang mit dem berühmten Parabelstück Becketts stünde, auch keinesfalls damit verglichen wissen. Die Wahl des provokatorischen Titels, die Übernahme des gesamten Beckettschen Personenregisters (Wladimir, Estragon; Pozzo, Lucky; der Junge, dazu eben noch Godot) und der Versuch, die Bühnentechnik nachzuahmen, fordern aber geradezu heraus, die beiden Spiele um Godot einander gegenüberzustellen[1].

Der vollendeten Einfachheit des Iren setzt der Jugoslawe eine verwirrende Überfülle meist selbstgebastelter Symbole entgegen. Wo Beckett durch Gebärden oder durch Schweigen mehr ausdrückt, als er mit seiner transparenten Sprache ohnedies zu sagen vermag, läßt der Verfasser des neuen Stücks seine Akteure manchmal unmotiviert „komische Verrenkungen" und „allerhand Faxen" machen, „müde Grimassen" schneiden, „lange Nasen, auch ins Publikum" drehen und in banales Gerede ausbrechen. Seine Personen behaupten fortwährend von sich, komisch zu sein, und bemühen sich krampfhaft, entsprechend zu handeln; die Becketts sind komisch und sie zeigen es. Überdies traktiert Bulatovic das Trommelfell des Zuschauers mit einer kaum erträglichen Geräuschkulisse. Seine Bühnenanweisungen sind eine Fundgrube von synonymen Geräuschwörtern: vom Schweinegrunzen und Eselsgeschrei übers Bellen, Winseln und Miauen der Darsteller bis zum Bremsenquietschen und der Detonation von Bomben reicht die Tonskala. Schließlich nennt er sein Stück u. a. ein „Ideendrama". Tatsächlich wird darin viel von Ideen gesprochen, doch kaum eine zu Ende gedacht. Eigentlich sei es „ein Drama über den Erlöser", den er dann in Person eines einfältigen, mehr sich anbiedernden als biederen Analphabeten und Bäckers erscheinen läßt, damit er den Menschen Brot bringe. „Brot und Freiheit sollen diesmal also ein und dasselbe sein." Godot, der sich selbst für „sehr belastet" hält, nimmt als erstes die Post, einschließlich des Postfräuleins, in Beschlag. Seine guten Absichten verkennend (vielleicht waren sie ihnen nicht gut genug?), machen die Menschen Godot den Prozeß und verurteilen ihn zum Tod. Erstaunlicherweise überlebt er die Hinrichtung. Fast ebensoviel wie von der Titelfigur ist von Lucky und Pozzo die Rede, die, nach bewährter Beckett-Manier, gemeinsam an einem Strick hängend auftreten. Godot befreit den Sklaven Lucky, der sich nun zum Diktator aufschwingt. Müde und mitgenommen, verlassen vom Postfräulein und dem ausgemergelten Jungen, muß Godot wieder gehen. Er hinterläßt eine Bäckerei und „viel, viel Mehl". Pozzo und Lucky haben die Rollen vertauscht, der Unterdrückte sitzt nun oben. Im Grund hat sich nichts geändert. Beim Abschied wünscht Godot seinen „armen", „traurigen" und „komischen Brüdern" auf Wiedersehen. Wenn er, „ihr trauriger Bruder Lustig", noch einmal käme und wieder von vorn anfinge, würde er damit den Zirkus der ewigen Wiederkehr immer des gleichen Theaters bestätigen, an dem er tatsächlich teilzuhaben glaubt. Gerade dieser absurde Gedanke ist es, den die im Urstück auf Godot

1 S. Beckett, Warten auf Godot, edition suhrkamp 3 (Frankfurt 1964); M. Bulatovic, Godot ist gekommen (München 1966). Becketts „Warten auf Godot" wird in den neuen Lehrplänen für Höhere Schulen in Bayern als Lesestoff für die 13. Klasse empfohlen.

Wartenden nicht mehr ertragen können. Der originale Wladimir verleiht seinen Gefühlen durch das bekannte, schöne Lied Ausdruck: „Ein Hund kam in die Küche ...“ Und wenn Bäcker Godot nicht mehr zurückkehrt – warum ist er dann gekommen? Um zu verschwinden?

Den weltanschaulichen Standort dieses grobschlächtigen Stückes zu bestimmen dürfte kaum möglich und gar nicht lohnend sein. Es literarisch zu etikettieren stößt auch auf Schwierigkeiten. Auf dem Boden, den die neuartigen Experimente freigelegt haben, die man unter dem vorläufigen Hilfsbegriff „Theater des Absurden“ zusammenzufassen pflegt, schießen mancherlei merkwürdige, schwer einzuordnende Pflanzen ins Kraut. Daß sie gedeihen können, verdanken sie der Unsicherheit des Publikums. „Das Publikum kann man leicht abwimmeln. Das gibt sich mit ein paar Faxen zufrieden.“[2] Hilflos, daher entweder verstört und empört oder aus Ratlosigkeit applaudierend, will es mit überkommenen formalen Maßstäben an Versuche herangehen, deren Anliegen es ist, Existenzfragen mit neuen Mitteln und neuen Bildern zu stellen. Das Bewußtsein des Menschen unserer Tage soll sich und seine Probleme darin wiedererkennen. Gerade deshalb, um die Spreu vom Weizen scheiden zu können, sollte dieses mißratene „Geburtstagsgeschenk“ für Samuel Beckett – er wurde heuer im April 60 Jahre alt – Anlaß dazu geben, sein schon fast klassisches „absurdes“ Spiel „Warten auf Godot“ neu zu lesen.

Jeder kennt die eigentümliche Nervosität des Wartens, aus der, gesteigert zur enervierenden Spannung der Nicht-Spannung, das Stück seine lähmende und elektrisierende Wirkung bezieht. Die verschiedenen Aspekte des Wartens, jedem aus dem Alltag vertraut, schließt es mit ein und sagt doch noch viel mehr. Immer muß man warten – bis ein bestimmter Vorgang abgelaufen ist, bis das Wasser den Siedepunkt erreicht oder die Äpfel reifen. In diesen Fällen besteht das „Warten“ in der Unstimmigkeit zwischen dem Bewußtsein des Wartenden, der sich – ohne unmittelbar beteiligt zu sein und ohne Möglichkeit, eingreifen zu können – gelangweilt fühlt, und dem realen Vorgang der Zustandsänderung des Wassers. Dem läßt sich natürlich entgegenhalten, daß man eben Geduld üben müsse. Wladimir weiß das auch genau und so schnauzt er Estragon an: „Konntest du nicht warten?“ Sein Kumpan hatte sich nämlich erdreistet, vor der Zeit, also bevor der reiche Pozzo gegangen war und die abgenagten Hühnerknochen zurückgelassen hätte, gierig danach zu fragen. Konnte er denn nicht abwarten, was sich ereignen würde? Damit ist die tragische Situation der beiden umschrieben: Sie sind in eine Welt geworfen, in der nichts Wirkliches geschieht, gar nichts Wirkliches geschehen kann. Als traurige Erben eines radikalen Dualismus und als Testamentsvollstrecker des cartesianischen ‚cogito ergo sum‘ existieren sie nur in einer gedachten Welt. „Nur der Baum lebt.“ Nur er wächst weiter, treibt ein paar Blätter und wartet nicht, weil allein er noch im Boden verwurzelt ist. Früchte bringt er nicht hervor, auch der Baum ist „ausgetrauert“. Es ist sinnlos, den beiden zu erklären, sie sollten ihre Pflicht tun und, wie andere normale Menschen auch, arbeiten um zu leben. Ihnen fehlt das Material, das sie bearbeiten könnten. Mit bisher nicht gekannter Schärfe stellt sich ihnen die Frage, wozu sie überhaupt leben, wenn es nichts anderes zu tun gibt, als die Tretmühle alltäglicher Verrichtungen in Gang zu halten: „Sicher ist, daß die Zeit unter solchen Umständen lange dauert und uns dazu treibt, sie mit Tätigkeiten auszufüllen, die – wie soll man sagen – auf den ersten Blick vernünftig erscheinen können, an die wir uns aber gewöhnt haben. Du wirst mir sagen, daß es geschieht, um unseren Verstand vor dem Untergang zu bewahren. Klar. Aber irrt er nicht schon in der ewigen Nacht unergründlicher Tiefen?“

So warten sie also, weil sie nichts zu tun haben als sich die Zeit zu vertreiben („Sie wäre sowieso vergangen“) und weil sie den Ort des Wartens nicht verlassen können. Dafür gibt es zwei Gründe. 1. Laut Bühnenanweisung langweilen sie sich auf einer Landstraße. Eine Straße stellt eine Verbindung zwischen zwei Punkten her, eine Anlage, die nur dann sinnvoll ist, wenn

2 M. Bulatovic a.a.O. 36.

der Verbindungsweg auch benutzt wird. Nun erkennen Wladimir und Estragon die Straße nicht als Weg, sondern halten sie für einen Warteplatz, auf dem sie sich wie „auf dem Präsentierteller" fühlen. Eine lange Tradition der Erziehung zur Weltverachtung hat ihnen den Boden unter den Füßen entzogen. „Bahh!" sagt Wladimir und spuckt auf die Erde. Worauf also sollten sie gehen? Selbst Godot – wer immer sich hinter dieser Chiffre verbergen mag – dürfte es kaum gelingen, auf einer nichtvorhandenen Straße anzukommen. 2. Auch wenn sie sich davon überzeugen ließen, daß ihre Landstraße ein gangbarer Weg ist, wäre ihnen noch nicht geholfen, denn sie meinen warten zu müssen. Zu dieser Art des Wartens, ebenfalls jedermann bekannt, gehört das Herumsitzen im Vorzimmer eines Vorgesetzten, der seine Macht dadurch beweist, daß er über die Zeit derjenigen verfügen kann, die er auf sich warten läßt. Das demonstriert Pozzo, der Herr, der mit der Peitsche knallt, und den Estragon beinahe mit Godot verwechselt (das Gegensatz-Paar Lucky : Pozzo muß bei dieser Betrachtung weitgehend ausgeklammert werden, weil sie auf nichts warten). Er hat den beiden Unterhaltung versprochen, gibt dann vor, nicht mehr zu wissen, wovon er geredet hat und verlangt: „Warten Sie!" Allerdings kann er sich das nur leisten, weil er weiß, daß sie seiner Aufforderung nachkommen werden. Auch Godot schickt seinen Botenjungen nur, weil er erwartet, sie wartend anzutreffen. „Es geschieht nichts. Keiner kommt, keiner geht, es ist schrecklich."

Weil sie sich nicht von der Stelle zu rühren getrauen, warten sie weiter auf Godot. Wer oder was damit gemeint sein mag, ist oft gefragt und nie beantwortet worden. Das nimmt nicht wunder, weil die Frage falsch gestellt ist. Sie sollte lauten: worauf warten sie denn? Unter allen Umständen auf einen Jemand. Im 1. Akt sieht es so aus, als ob dieser Jemand ein Mensch sei, an den sie sich mit einer „vagen Bitte" gewandt haben. „Und was hat er geantwortet?" „Er würde mal sehen." Er müsse seine Familie, seine Freunde, seine Agenten und Korrespondenten, seine Register und sein Bankkonto befragen. Damit ist eine alltägliche Situation gekennzeichnet. Irgendeiner, der um irgend etwas gebeten wird, möchte sich persönlich nicht exponieren und verschanzt sich hinter seiner Rolle als Familienmitglied, Freund oder Bankkontenbesitzer. Dem steht das Rollenverhalten der beiden Vagabunden gegenüber. „Was ist unsere Rolle dabei?" „Unsere Rolle . . . : Bettler!" Sie sind Gesucheinreichende, deren „vage Bitte" unpersönlich behandelt wird, wenn überhaupt. Die Schuld daran liegt mehr auf ihrer Seite, denn sie haben sich selbst in die unwürdige Lage von Bittstellern hineinmanövriert, die nur betteln, aber nichts bieten. Sie haben, wie Wladimir „klar und deutlich" sagt, ihre Rechte „verschleudert". Ein persönliches Risiko wollen sie nicht eingehen, sie warten auf Antwort auf dem Amtswege. Godot soll ihnen „Bescheid" geben, was sie tun sollen, „bis er kommt". „Andererseits wäre es vielleicht besser, das Eisen zu schmieden, bevor es eiskalt ist." Genau das unterlassen sie und warten weiter auf Godot, der im 2. Akt die Konturen einer vergreisten Vater-Autorität mit langem, weißem Bart annimmt. Sie unterwerfen sich ihm nur, weil sie Angst vor Strafe haben. „Wenn wir ihn fallen ließen?" „Würde er uns bestrafen." Ihrer Furcht geben sie nicht ungern nach, denn ihre Fiktion vom Godot mit weißem Bart gestattet es ihnen, keine Initiative haben zu dürfen und die Gefahren des Erwachsenwerdens nicht riskieren zu brauchen. Gebunden an den „guten Mann" fühlen sie sich nicht – noch nicht! –, wie Wladimir nachdrücklich betont. Wie könnten sie auch an einen abstrakten Begriff gebunden sein? Ihr Godot, der sie im Warten verharren läßt, ist das Ergebnis von Luckys, des Intellektuellen, akademischer „anthropopopometrischer" Methode, nichts Lebendiges, sondern eine fixe Idee, die sie im Fixismus fixiert. Godot absorbiert ihre Energien und verhindert, daß sie wahrnehmen, was um sie herum vorgeht.

Kurz vor Luckys und Pozzos zweitem Auftritt kann Estragon, auf Godot wartend, die Langeweile nicht mehr ertragen und schreit „aus vollem Halse": „Gott hab Erbarmen mit mir!" Er wendet sich nicht an Godot! Wladimir reagiert auf diesen Ausbruch verärgert mit:

„Und ich?" Als dann Pozzo, von Lucky mitgerissen, zu Boden stürzt und sich nicht mehr erheben kann, sind die Landstreicher für ihn Godot, ein Jemand, der Hilfe bringen könnte. Und was tun sie, die nichts zu tun haben? Sie lassen ihn liegen – sie sind ja mit Warten beschäftigt – und erörtern umständlich, was sie nun unternehmen sollen. Lucky verprügeln? Pozzo ein bißchen erpressen oder ihn auf die Beine stellen und mit seiner Dankbarkeit rechnen? Während Pozzo sich stöhnend am Boden windet und um Erbarmen ruft, spricht Wladimir eindrucksvoll von der Verabredung mit Godot, die sie einhalten, obwohl sie keine Heiligen sind. „Der Tiger eilt den Seinen ohne die mindeste Überlegung zu Hilfe. Oder aber er rettet sich im dichtesten Dschungel. Aber da liegt das Problem nicht. Was tun wir hier, das muß man sich fragen. Wir haben das Glück, es zu wissen. Ja, in dieser ungeheuren Verwirrung ist eines klar: wir warten darauf, daß Godot kommt." Recht geistesabwesend und weil sie sich davon eine „Ablenkung" (vom Warten) versprechen, versuchen die beiden Pozzo zu helfen, verlieren dabei selbst das Gleichgewicht, stürzen nieder und können sich nicht mehr aufrichten. Erst als die kleine Wolke am Zenit erscheint, die Aussicht auf Regen und damit Wachstum verheißt, finden sie mühelos ihre aufrechte Haltung wieder. Der Name des Herrn „Godot", auf den sie warten, kann phonetisch auch „God-Eau" (= Gott und Wasser) gelesen werden. Nach Wasser zu lechzen ist eines der auffälligsten Merkmale vieler Beckett-Leute. Im „Spiel ohne Worte 1" wird das am unmißverständlichsten ausgedrückt. Kaum stehen Wladimir und Estragon wieder, da wiederholen sie sofort, daß sie weder gehen noch etwas tun können, weil sie auf Godot warten – und Pozzo schreit immer noch um Hilfe. Die kleine Wolke zieht vorbei, die Temperatur bleibt unter Null. Nebeneinander – nicht miteinander – warten die beiden weiter auf einen anderen Jemand, um durch die Begegnung mit ihm erst selbst jemand zu werden. Wartend aber bleiben sie, was sie sind: in der Entwicklung steckengebliebene, überalterte Hanswurste. Godot kommt nicht.

Muß man nicht doch, allen Warnungen zum Trotz, argwöhnen, daß dieser die Szene in Abwesenheit beherrschende Godot mit Gott identisch ist? „Es hieße die Glaubensfragen in der modernen Literatur gründlich verfehlen, wenn man Godot kurzschlüssig gleichsetzen wollte mit Gott."[3] Er ist es und er ist es nicht. Das „Warten" (der Titel der ersten Fassung des Stücks) bezeichnet einen unbestimmten Schwebezustand zwischen zwei in diesem Spiel nicht vorhandenen Polen: Gott und Mensch, die sich in der Welt Becketts gegenseitig so sehr bedingen, daß einer ohne den anderen nicht ist. Beide sind hier nicht anwesend, sondern nur in ihrer furchtbar komischen Verzerrung existent. „Godot", eine Verkleinerungsform, entspricht den Clochards, und sie ihm. Gleichermaßen unfähig zu einer entschieden atheistischen Haltung (sie warten ja auf Gott und Wasser) wie zu einer religiösen Entscheidung (insofern ist Godot auch der Grund und der Deckname für ihre sämtlichen Ausreden), verbleiben die beiden im ungewissen Weder-Noch. Eine Dichtung, der es gelungen ist, die Absurdität des dauernden Wartens zu gestalten und damit zu enthüllen, kann wohl keine vorgefertigten Lösungen und handgreiflichen Antworten bieten. Beckett ist nicht „konstruktiv", er reißt Ruinen ein, räumt ab und schafft Raum. In seiner Parabel hat er das Warten als allgemein menschliche Verhaltensweise entlarvt und die Langeweile des Nichts-Tuns und Nichts-Tun-Könnens zur Poesie verdichtet. Ursprünglich enthält jede Parabel einen Imperativ, der hier allerdings umgekehrt zu verstehen ist, also: „Wartet nicht, denn der deus ex machina wird nicht kommen!" Was zu tun ist und wie das zu bewerkstelligen ist, hat der Zuschauer oder Leser, auf diese Weise aktiviert, selbst zu finden. Vorgespielt, gezeigt und dadurch bewußtgemacht wird ihm, was er nicht mehr tun kann, ohne der Parodie recht zu geben. Wobei ihm die Figuren auf der Bühne noch voraushätten, zu wissen, was sie sind – Hanswurste, die sich nur die Zeit vertreiben. So verstanden, hat die Destruktion durchaus ihren Sinn.

[3] H. Beckmann, Godot oder Hiob, Glaubensfragen in der modernen Literatur (Hamburg 1965) 11.

Samuel Beckett, ein poeta doctus, verlangt einen mündigen Leser, der imstande ist zu sehen und sich zu entscheiden. Besondere literarische Kenntnisse freilich setzt das unmittelbare Verständnis der Werke des Iren nicht voraus. Die Fragen, die dieser Dichter aufwirft, sind innerhalb der Grenzen der Literatur nicht zu beantworten. Nur ein gewiegter, aber seichter „Literat" konnte sich an ein so törichtes Unterfangen wagen.

Fränzi Maierhöfer

Der mißverstandene Realismus

Georg Lukács, der ungarische Philosoph und Literaturwissenschaftler, der im Vorjahr seinen achtzigsten Geburtstag feierte, gilt heute – jedenfalls außerhalb des sowjetischen Machtbereichs – als der prominenteste marxistische Theoretiker der Literatur. Die boshafte Bemerkung Theodor W. Adornos, daß Lukács seinen Nimbus im Westen den – noch nicht marxistischen – Schriften seiner Jugend, vor allem der brillanten „Theorie des Romans" von 1916, verdanke, scheint angesichts seiner wachsenden Unterwerfung unter das sozialistische Dogma nicht unbegründet. Auch das kleine Buch „Wider den mißverstandenen Realismus" (Hamburg: Classen 1958) – der herrschenden Orthodoxie ein Manifest des „Revisionismus" eines inzwischen gescheiterten Ministers für Volksbildung in der unterdrückten ungarischen Regierung Imry Nagys – vermag den peinlichen Eindruck nicht zu korrigieren, daß hier ein außerordentlich begabter und gelehrter Mann seine Vernunft einer Theorie geopfert hat, gegen die es keine Berufung gibt, weil sie sich mit der auf die Beine gestellten Weltvernunft für identisch hält.

Die dennoch imposante denkerische Leistung dieses eigenwilligen und wendigen Marxisten[1], der „heute kaum noch ein Zeitgenosse" ist (Iring Fetscher), rechtfertigt das Unternehmen des Luchterhand-Verlages, Lukács' Werke groß herauszubringen. Von den geplanten zwölf Bänden sind bisher erschienen Bd. 9 „Die Zerstörung der Vernunft" (1962), Bd. 11 und 12 „Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen" (1963), Bd. 5 „Probleme des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur" (1964), Bd. 7 „Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten" (1964). Der jüngste Bd. 6 „Probleme des Realismus III" (1965) enthält die umfängliche Studie über den „Historischen Roman", die Monographie „Balzac und der französische Realismus" sowie, im Anhang, die „Faststudien", den „Don Quijote" und „Über einen Aspekt der Aktualität Shakespeares".

Das Buch über den historischen Roman, auf das allein wir hier eingehen wollen, wurde 1937 in Moskau abgeschlossen und erschien kurz darauf in russischer Sprache. Der vorliegende Text ist ein unveränderter Neudruck. In seinen Vorworten betont Lukács mehrmals, daß es sich bei dieser Arbeit nicht um eine – schon gar nicht vollständige – Geschichte des historischen Romans handle, sondern vielmehr um „eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen dem geschichtlichen Geist und jener großen Literatur, die die Totalität der Geschichte darstellt", und auch dies nur „in bezug auf die bürgerliche Literatur" (17 f.). Es soll gezeigt werden, „wie Entstehung und Entwicklung, Aufstieg und Niedergang des historischen Romans als notwendige Folgen der großen gesellschaftlichen Umwälzungen der Neuzeit in Erscheinung treten; es soll nachgewiesen werden, daß seine verschiedenen Formprobleme künstlerische Widerspiegelungen gerade dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Umwälzungen sind" (21). Da der Marxist in die höhere Vernunft jener „Umwälzungen" eingeweiht ist – seine Theorie ist ja „die gedankliche Widerspiegelung des tatsächlichen historischen Prozesses" (18) –, kann Lukács seine Untersuchungen als „theoretisch" bezeichnen: Durch den „Aufweis" der wesentlichen geschichtlichen Tatsachen soll lediglich die Richtigkeit, die „wirkliche Kraft der marxistischen Dialektik für jeden greifbar

1 Vgl. die „Festschrift zum 80. Geburtstag" herausgeg. von Frank Benseler, Neuwied: Luchterhand 1966, 624 S. Ln. 68,–.

gemacht werden" (18). Das Ergebnis sieht, in groben Strichen, so aus: Die Entstehung des klassischen historischen Romans bei Walter Scott fällt zusammen mit der Entstehung eines – sozialistisch – richtigen historischen Bewußtseins nach dem Sturz Napoleons. Der historische Sinn der Gegenwart wird entdeckt, ihre Entstehung aus den Klassenkämpfen zwischen Adel und Bürgertum begriffen, die Bedeutung der Klassenkämpfe für den menschlichen Fortschritt im allgemeinen eingesehen. Diese „Historisierung" des Bewußtseins wird reflektiert in den Romanen Scotts, wird bewahrt und weitergeführt durch Balzac in Frankreich, durch Manzoni in Italien, Tolstoi und Puschkin in Rußland. Doch fängt die reaktionäre wie liberale Romantik sofort an, die eben gefundene Wahrheit zu verdunkeln, und ihre Schatten fallen notwendig auch über die Literatur: Novalis, Tieck, de Vigny, der junge Victor Hugo. Selbst die Antiromantiker, wie Mérimée und Stendhal, sind unfähig, den unerbittlichen Sinn der geschichtlichen Entwicklungen zu begreifen. Sie versinken in Skepsis, sie privatisieren, exotisieren und psychologisieren die Geschichte. Nach der Revolution von 1848, als die Bourgeoisie ihre „bürgerlich-revolutionären Ideale" verrät, geht es vollends bergab mit dem historischen Roman. Was bei den „Klassikern" einfachhin die literarische Exhumierung der wahren geschichtlichen Wurzeln der Gegenwart war, emanzipiert sich nun als eigenes Genre. Der neuere historische Roman – Flauberts etwa und Maupassants, Jacobsens, Thackerays und C. F. Meyers, von Stifter, dem „Weiterbildner der reaktionären Romantik" ganz zu schweigen – ist als „eigenes Genre aus den ideologischen Schwächen einer beginnenden Niedergangsentwicklung entstanden, aus der Unfähigkeit auch der bedeutendsten Schriftsteller dieser Periode, die wirklichen sozialen Wurzeln der Entwicklung zu erkennen und sie wirklich und zentral zu bekämpfen" (290). Raabe, Fontane, Anatole France kommen glimpflicher weg. Sie protestieren gegen die Widersprüche des kapitalistischen Systems in Richtung auf die sozialistische Wahrheit, aber leider nur verworren und mit halbem Herzen. So verfällt mit der Politik auch die Literatur fortschreitend, bis der faschistische Tiefpunkt erreicht ist. Doch nun klärt der Kampf der Volksfront gegen den Faschismus auch im bürgerlichen Lager die Begriffe. Ein neuer „demokratischer Humanismus" bahnt sich an: Heinrich Mann mit seinem Bruder Thomas, Feuchtwanger, Bruno Frank; Romain Rolland in Frankreich. Trotz der verbleibenden bürgerlich-dekadenten Verdunkelungen färbt die inzwischen in Rußland aufgedämmerte „Morgenröte einer neuen Demokratie" auf den neuen historischen Roman des Bürgertums ab und läßt lichtere Tage erhoffen. Im Vorwort von 1954 gesteht Lukács allerdings bedauernd, daß seine „damalige (d. h. 1937) politische Perspektive sich als zu optimistisch erwies" (18). Die „Wiedergeburt des Allromantischen, dessen Strom auch solche mit sich führt, die vor der Herrschaft dieser Mode die historischen Zusammenhänge richtig gesehen haben" (13), hat ihm den Prospekt verdorben.

Es ist unsinnig, gegen Lukács im einzelnen zu polemisieren, wenn man seine Voraussetzungen nicht teilt: den Glauben an den marxistischen Sinn der Geschichte einerseits, die normative Definition der Literatur als „Widerspiegelung der wesentlichen Züge der objektiven Wirklichkeit" (306) andererseits. Daß man dieses Buch dennoch nicht schnell gelangweilt aus der Hand legt, wie die Bücher vieler von Lukács' Glaubensgenossen, ist der Intelligenz dieses Mannes zuzuschreiben, die – sehr mangelhaft sozialistisch domestiziert – noch allerorts in interessanter Weise im marxistischen Mimikry ihr Wesen treibt.

Herbert Wutz SJ

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

KEMPNER, Benedicta Maria: *Priester vor Hitlers Tribunalen.* München: Rütten u. Loening 1966. 496 S. Lw. 26,–.

Die Gattin des stellvertretenden amerikanischen Hauptanklägers in Nürnberg ist in jahrelanger, mühevoller Suche den Spuren jener katholischen Priester nachgegangen, die durch den Urteilsspruch eines NS-Richters in den Tod geschickt wurden. Um die namentliche Feststellung aller Opfer des Klerus unter Hitlers Herrschaft besorgt, deren Gesamtzahl fast 4000 beträgt und unter denen die polnischen Geistlichen einen erschreckend hohen Anteil ausmachen, hat sich die Verfasserin im vorliegenden Band auf 131 Einzelschicksale beschränkt. Sie sind dadurch ausgesondert, daß ihre Träger nicht den anonymen Lagertod starben, sondern bei ihrem Namen vor die Schranken des Volksgerichtshofs oder eines Kriegsgerichts gerufen wurden, um für Vergehen einzustehen, die in der Sache unerheblich waren, aus dem Blickwinkel totalitärer Staatsgesinnung jedoch zu todeswürdigen Verbrechen wurden. Was an jedem Todesurteil von neuem bestürzt, ist denn auch die grausame Diskrepanz von Delikt und Strafmaß. Mehr als eine der abgedruckten Urteilsbegründungen spiegelt den Vernichtungswillen Freislers und zeigt den Präsidenten des Volksgerichtshofs in seinem Element, noch bevor ihm die Racheaktion gegen die Männer des 20. Juli zu trauriger Berühmtheit verhalf. Dokumentiert so das Buch an konkreten Beispielen die nationalsozialistische Terrorjustiz der Kriegsjahre, so belegt es nebenher die innere Unvereinbarkeit von NS-Weltanschauung und katholischer Kirche. Gewiß griffen die Fangarme der Abschreckungsmaschinerie nicht nur nach Klerikern, sondern nach Oppositionsregungen aller Volkskreise. Wohl aber konnte der von Richtern und Beisitzern empfundene Gegensatz von Totalitarismus und Christentum jenen Rest menschlichen Fühlens ertöten, der für den Angeklagten über Leben oder Tod entschied. Es ist ein Verdienst der Sammlung, daß sie nicht nur die oft bloß regional bekannten Lebensabrisse und Würdigungen der ersten Nachkriegszeit zusammenfaßt, sondern weitere Kurzbiographien erstellt, indem sie unerschlossene Quellen wie Tagebücher und Abschiedsbriefe, Anklageschriften und Gerichtsurteile, Haftaufzeichnungen und Mitteilungen von Angehörigen oder Freunden verwertet. Dem Bestreben, der Totentafel des katholischen Klerus europäische Breite zu geben, stand leider bisweilen eine allzu bruchstückhafte Überlieferung im Wege. Es blieb einer dankenswerten persönlichen Initiative vorbehalten, an den Blutzoll der Geistlichen und Ordensleute unter dem NS-Regime zu erinnern. Darum ist Frau Kempners Buch frei vom Beigeschmack institutionellen Sich-Rühmens, wie er einer offiziellen Darstellung leicht anhaften könnte. Die Verfasserin bleibt den straflos ausgegangenen Helfershelfern Freislers mit größerer Hartnäckigkeit auf den Fersen als die wiederholt gerügte bundesdeutsche Rechtsprechung. Man ist geneigt, begreiflicher Urteilsschelte etwas vom Geist jener Versöhnung zu wünschen, die die Helden des Buches diese unsere Welt und ihre Gerechtigkeit sterbend überwinden ließ.

L. Volk SJ

SCHNABEL, Reimund: *Die Frommen in der Hölle.* Geistliche in Dachau. Frankfurt: Röderberg 1966. 333 S. Lw. 17,20.

Nicht nur ohne Auftrag, sondern von einem Außenstehenden verfaßt, mutet Schnabels Buch über die Geistlichen im Konzentrationslager Dachau wie eine unbeabsichtigte Ergänzung zu B. M. Kempners Martyrologium an. Für die Sachkenntnis und Unbefangenheit des Autors sprechen zwei Umstände. Einmal war er selbst von 1942 bis Kriegsende Lagerhäftling in Dachau, zum andern bekennt er sich als konfessionell ungebunden. Für die weltanschauliche Orientierung ist die Herkunft des Buches aus Ostberlin nicht nebensächlich, doch ist gleich anzumerken, daß das kaum einmal störend in Erscheinung tritt. Die Perspektive, aus der Schnabel das Verhalten seiner geistlichen Mitgefangenen mustert, wäre demnach als die eines ungetauften Humanismus zu charakterisieren. Das bedeutet Offenheit für alle menschlichen Qualitäten und Skepsis gegen jedes charakterlich nicht überzeugende Amtspriestertum. So

wie die Geistlichen aller Konfessionen war keine Berufsgruppe im Konzentrationslager Dachau geschlossen zusammengefaßt, und es ist begreiflich, wenn sich auf die beiden Priesterblocks soziologisches Interesse richtet. In Einführungskapiteln wird die Stellung der christlichen Kirchen zum NS-Staat umrissen, daran anschließend Aufbau und Funktionieren der Lagerorganisation erläutert. Das eigentliche Thema geht Schnabel von den Umweltsbezügen der geistlichen Zwangsgemeinschaft an, indem er nach den Prozeduren der Einlieferung das Verhältnis der Priestergefangenen zu den SS-Mannschaften und weltlichen Mithäftlingen untersucht, ebensosehr aber auch ihr Zusammenleben im Priesterblock, die Licht- und Schattenseiten ihrer zeitweiligen Privilegierung, ihre Einstellung zu Seelsorge und Arbeit. Dabei ist die Frage, die den Verfasser innerlich bewegt und ihm die Bewertungsmaßstäbe liefert, die, ob die zum Beruf gehörige „Frömmigkeit" den Geistlichen zu höherer mitmenschlicher Solidarität befähigte als seine ungeweihten oder ungläubigen Leidensgenossen. Eigentlich ohne Erstaunen gelangt die Studie zu dem Befund, daß es ein „standesgemäßes", ein typisches Gruppenverhalten unter den Klerikern im strengen Sinn nicht gegeben habe und – so möchte der Leser folgern – unter den extremen Belastungen des Lagerlebens auch schwerlich erwartet werden konnte. So ist es fast unvermeidlich, daß sich die Priestergemeinschaft bei genauerem Eindringen in alle die Einzelwesen auflöst, aus denen sie sich zusammensetzte.

Neben Selbsterlebtem verwertet Schnabel – leider ohne Quellenangaben – die Zeugnisse von Priesterhäftlingen, an denen er allerdings eine im Rückblick bisweilen verklärende Sehweise kritisiert. Für Zustimmung und Einschränkung legitimiert ihn persönliche Tatsachenkenntnis, und eine unpolemische, ebenso achtungsvolle wie verständnisbereite Betrachtungsweise verleiht seinem Urteil Gewicht. Dennoch ist das Unternehmen nicht über den soziologischen Ansatz hinausgekommen. Dafür fehlt es ihm an Breite in der Materialerfassung und an Tiefe in der Verarbeitung. Dem steht nicht entgegen, daß der Autor spannend erzählen kann. Tatsächlich liegt das Verdienst des Buches weniger in der zusammenfassenden Beschreibung als in der bisher vollständigsten Aufstellung der Namen und Lebensdaten der nach Dachau verschleppten Geistlichen aus fast allen europäischen Nationen. Von den insgesamt 2771 Namen gehören nicht weniger als 1773 polnischen Klerikern, von denen ein Großteil den unvorstellbaren Leiden erlag. In einer Reihe von Statistiken wird die Zusammensetzung der Priestergemeinschaft unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgeschlüsselt. Aus Deutschland (ohne Österreich) stammten 390 der Dachauer Geistlichen. Der Autor unterstreicht die Tatsache, daß 90 % von ihnen auf das katholische Bevölkerungsdrittel entfielen.

L. Volk SJ

Vollmacht des Gewissens. Hrsg. von der Europäischen Publikation e. V. Bd. 1. 2. Frankfurt, Berlin: Metzner 1960, 1965. 599 u. 539 S. Lw. 19,80 u. 22,–.

Der innerdeutsche militärische Widerstand gegen Hitler und das nationalsozialistische Gewaltregime sind – wie sich versteht – unter zwei Rücksichten zu betrachten, einer prinzipiell-theoretischen und einer in sich differenzierten tatsächlich-historischen. Demgemäß wird im ersten Band des hier angezeigten Werkes vor allem der erste Gesichtspunkt behandelt. Es wird z. B. das Protokoll eines Gespräches zwischen Soldaten, Juristen und Theologen über das „Recht zum Widerstand" mitgeteilt; weiterhin die bekannten drei Gutachten zum Widerstandsrecht von Hermann Weinkauff, Max Pribilla und Walter Künneth. Im selben ersten Band wird aber schon damit begonnen, die Geschichte des militärischen Widerstands gegen Hitler, das Thema des zweiten Bandes, zu berichten. Die Herausgeber stellen den Verf. der einzelnen Abhandlungen die Frage, wieso es dazu kommen konnte, daß deutsche Offiziere mitten im Krieg gegen die eigene Regierung einen Widerstand versuchten. Sie beantworten diese Frage mit dem Hinweis auf drei Tatsachen, daß nämlich „Hitler das deutsche Volk einem verbrecherischen Regime unterworfen hatte, daß er die deutsche Armee sogar zum aktiven Komplicen seiner Verbrechen machen wollte und daß er schließlich durch seine Politik und Kriegsführung in eine Katastrophe ungeheuren Ausmaßes zu stürzen drohte" (9/10). Der Schwerpunkt der Antwort muß selbstverständlich in der Diskussion des ersten Grundes, der im 1. Band erhellend behandelt wird, liegen.

Im Hinblick auf die Wiedergewinnung eines uns verpflichtenden deutschen Geschichtsbewußt-

seins wird man nicht an den Menschen des innerdeutschen Widerstandes gegen Hitler vorbeigehen dürfen. Diesem Anliegen dient in guter Weise das besprochene Werk.

H. Wulf SJ

Kirchengeschichte

JEDIN, Hubert: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte.* Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Bd. 1. 2. Freiburg, Basel: Herder 1966. 508, 624 S. Lw. 140,–.

Insgesamt 64 Arbeiten – vom kurzen, nur vier Druckseiten umfassenden Aufsatz für eine Zeitung bis zur ausführlichen systematischen Abhandlung, die über 60 Seiten füllt – sind in diesen beiden Bänden gesammelt. Mit Ausnahme von sechs Titeln – der Niederschrift von bisher unveröffentlichten Vorträgen – handelt es sich dabei um Nachdrucke von Arbeiten, die bereits anderswo erschienen sind, wobei in einigen Fällen, bei denen zuerst eine Übersetzung in italienischen Zeitschriften veröffentlicht war, nunmehr der deutsche Originaltext erstmals vorgelegt wird. Somit können auch diese Aufsätze als „inedita" angesprochen werden. Die beiden Bände geben einen Überblick über die Forschungstätigkeit von über drei Jahrzehnten: der früheste Aufsatz war erstmals 1933 erschienen (I, 271 ff.), die letzte Arbeit – eine Gastvorlesung in Zürich über Papst und Konzil – stammt aus dem Jahr 1965 (II, 429 ff.).

Bei aller Vielfalt der behandelten Fragen zeigt sich doch das Konzil von Trient und seine Zeit als das Grundthema, das die Arbeit Jedins in all diesen Jahrzehnten bestimmt hat. Gut zwei Drittel des Gesamtwerks beziehen sich auf dieses zentrale Thema. Mag es sich dabei um die minutiös gearbeitete Untersuchung einer Detailfrage oder um eine knappe, nur die Hauptlinien hervorhebende Synthese handeln, wie man sie vor allem in den hier gesammelten Vorträgen findet: immer wird man die Hand des Meisters erkennen, dem die Einzelheiten geläufig sind und der zugleich die Gabe der zusammenfassenden Gestaltung besitzt.

Es ist besonders reizvoll, den allerersten Beitrag „Gewissenserforschung eines Historikers" (I, 13–22) auf dem Hintergrund des Gesamtwerks Jedins zu lesen. Was er dort vor nunmehr zwanzig Jahren geschrieben hat und gleichsam als Arbeitsprogramm formulierte, ist in der Zwischenzeit zum größten Teil von ihm selbst verwirklicht worden. Wenn Jedin damals für die große Zusammenschau des Historikers bei aller wissenschaftlichen Exaktheit eingetreten ist – „es gibt keine Synthese ohne Spezialforschung, aber was ist Spezialforschung ohne Synthese?" (I, 17) – und wenn er überdies eine „pragmatische", auf die Gegenwart bezogene Geschichtsschreibung verlangt – „der Pragmatismus, den wir fordern, ist Lebensnähe, nicht Haschen nach Aktualität" (I, 20) –, so beweisen gerade die Beiträge dieser beiden Sammelbände, wie sehr Jedin diesem seinem Programm treu geblieben ist. In gewissem Sinn konnte er seine Forschungsarbeit sogar durch die zeitgeschichtliche Entwicklung begünstigt und bestätigt sehen: die wissenschaftliche Lebensaufgabe der Erforschung des Trienter Konzils, die Jedin sich selbst gestellt hatte, erhielt mit der Ankündigung und mit dem Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils eine unmittelbare Bezogenheit auf die Gegenwart; und was ursprünglich ein nur die Fachkreise interessierendes Thema zu sein schien, wurde zu einem Anliegen, das mehr und mehr die Allgemeinheit angeht. Gerade unter dieser Rücksicht war es ein guter Gedanke des Verlags, den Verfasser zu dieser Sammlung seiner Aufsätze und Vorträge anzuregen und damit den Zugang zu diesen bisher fast ganz verborgenen Schätzen zu ermöglichen. Man erhält damit gleichsam einen Einblick in die Werkstatt des Historikers, in der die bisher vor allem bekannt und geradezu klassisch gewordenen Meisterwerke der Geschichte des Trienter Konzils und der Kleinen Konziliengeschichte entstanden sind.

B. Schneider SJ

BENZ, Ernst: *Die russische Kirche und das abendländische Christentum.* München: Nymphenburger Verlagshandlung 1966. 187 S. Lw. 16,80.

Der Themenkreis der in diesem Band gesammelten fünf Essays umfaßt geistesgeschichtliche Betrachtungen über die Beziehungen der russischen Kirche zum Westen, die sich besonders verdichten in der Abhandlung über den Nihilismus des 19. Jahrhunderts, eine Darstellung der gewandelten Kirchenpolitik der Orthodoxie gegenüber der Ökumene und eine Studie

über die Substanz des Christentums in der Sowjetunion. Besonders interessieren dürfte das bisher wenig behandelte Kapitel über „Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Östlich-Orthodoxen Kirche".

So wertvoll der Bericht über die weithin unbekannten Beziehungen des deutschen Protestantismus zur Orthodoxie ist, die sich etwa an die Namen Leibniz, Francke, Jung-Stilling knüpfen, so sehr vermißt man eine wenn auch nur gedrängte Übersicht über die Verbindungen mit der katholischen Kirche, wie sie etwa A. M. Amann in seinem „Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte" berichtet. Auch eine Gestalt wie W. Solowjew dürfte nach der Formulierung des Titels in diesem Zusammenhang nicht fehlen.

Das Kapitel über Menschenwürde und Menschenrecht läßt uns etwas von der ungeheuren Leistung der russischen Missionare im asiatischen Rußland erahnen; es versucht auch, die immer noch wenig gehobenen Schätze der Liturgie ans Licht zu bringen, während der Beitrag des russischen Mönchtums (Nil Ssorskij, Jossif Volockij, Paissij Velitschkovskij) nur eben in der Analyse Dostojewskijs (Sosima) anklingt. Hier ließe sich das Thema sicher noch vertiefen. Das Ergebnis ist wert, gehört zu werden: „Das zentrale Menschenrecht, das aus dem Geist der ostkirchlichen Frömmigkeit abgeleitet werden kann, ist das Recht, im Nächsten Gott lieben zu dürfen, dem Nächsten um Gottes willen dienen zu dürfen" (89). Wenig später kommt der Verf. zu dem Schluß: „Mögen sich die Anschauungen auf dem politischen Felde noch so sehr auseinanderentwickeln – es gibt einen gemeinsamen Berührungspunkt zwischen Ost und West in der Gemeinsamkeit des christlichen Gottes- und Menschenbildes und des Ringens um eine christliche Gestaltung und Ordnung der Welt" (111).

Die Erwägungen über den Nihilismus in Ost und West führen zu dem Ergebnis, daß im Grunde heute das Christentum überall mit demselben Gegner zu tun hat. Im Mittelpunkt der rückblickenden Betrachtung stehen hier die Gestalten de Maistres und Fr. v. Baaders, denen sich eine kurze Charakteristik der russischen Revolutionäre N. Dobroljubow und N. G. Tschernyschewskij anschließt.

Das letzte Kapitel schließlich bemüht sich um eine realistische Einschätzung der augenblicklichen religiösen Situation in Rußland, über die uns freilich immer nur wenige zuverlässige Informationen vorliegen. Dennoch kann sich der aller falschen Verherrlichung des „alten Mütterchens Rußland" abholde Tenor letztlich nur positiv auswirken; denn ein aus einseitigen Quellen (wie z. B. einigen Romanen des nachstalinistischen „Tauwetters") gespeistes Wunschdenken kann uns einer echten Annäherung nicht näherbringen.

G. Podskalsky SJ

Kunstgeschichte

GILSON, Etienne: *Malerei und Wirklichkeit.* Salzburg: Otto Müller 1965. 304 S. mit 49 Abb. Lw. 29,80.

„Metaphysiker meinen bisweilen, daß, weil im Lichte der ihnen bekannten ersten Prinzipien alles übrige einsichtig werde, deren Kenntnis genüge, um die Kenntnis alles konkreten Wirklichen daraus zu folgern. In diesem Buch wird sich keinerlei Ansatz zu solcher Verfahrensweise finden" (9). Tatsächlich geht der Verf. nicht von der Philosophie zur Kunst, sondern von der Malerei zur Philosophie. „Sein geht dem Wissen voraus, und die Malerei als Kunst steht auf der Seite des Seins" (258). G. beschreibt also die physische und die ästhetische Existenz der Gemälde. Individualität und Material, Raum-Zeit-Erstreckung und Ontologie des Gemäldes sind weitere Stichworte der Kapiteleinteilung. In der Mitte der Betrachtung stehen die Abschnitte über Form und Schönheit, Malerei und Sprache, Abbildung und Schöpfung. Die Frucht dieser Untersuchungen bildet das Kapitel über Sinn und Bedeutung der modernen Malerei. Einige Texte von Künstlern, die die Ansichten G.s unterstützen, sind als Anhang beigefügt.

Der Name Etienne Gilson steht für die Qualität der Arbeit. Es ist ein klassisch aufgebautes Buch, das im Grund auch einen klassischen Begriff der Kunst verteidigt. Deshalb bemüht sich der Verf., die besondere Qualität der ästhetischen Formen gegen die äußere Erscheinung der Natur als Norm in den Vordergrund zu stellen. In der Qualität der Form findet G. auch die philosophische Brücke zwischen thomistischer und moderner Geistigkeit. Das Buch steht also in einer Reihe mit jenen Arbeiten, die heute noch eine Synthese zwischen Thomismus und

Moderne versuchen. Der besondere Wert der Untersuchungen G.s liegt jedoch bei aller Anerkennung seiner spekulativen Kraft besonders in der Einbeziehung vieler Kunstwerke und vieler Äußerungen von Künstlern in seine Überlegungen. Doch gerade hier muß die Kritik ansetzen; denn die Wirklichkeit der zeitgenössischen Kunst mit ihren a-künstlerischen Werken und antiästhetischen Theorien, die G. kaum zur Kenntnis nimmt, weisen auch seinen Kunstbegriff als festes Gehäuse aus. Ein Großteil der modernen Wirklichkeit bleibt vor der Tür dieser Gedankenarchitektur stehen. So belegt dieses großartige Werk die These seines Verfassers, daß das Bild dem Begriff vorausgeht und daß Kunst und Wirklichkeit Reflexion und Wissenschaft hinter sich zurücklassen.

H. Schade SJ

Miscellanea pro arte. Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hrsg. v. Peter Bloch u. Joseph Hoster. Düsseldorf: Schwann 1965. 532 S., davon 176 S. Kunstdruck mit 386 Abb. (Schriften des Pro Arte Medii Aevi. 1.) Lw. 69,–.

Hermann Schnitzler, dem dieses Werk mit Beiträgen von 47 Gelehrten von Rang gewidmet ist, hat das Schnütgen-Museum in St. Cäcilia in Köln nach dem Krieg aufgebaut und erweitert. Seine wissenschaftlichen Forschungen bevorzugen die Kunst des Mittelalters. Die Entdeckung des „Bassenheimer Reiters" machte ihn vor mehr als 30 Jahren bekannt. Seine vielen Einzeluntersuchungen und Werkkataloge werden nicht jedermann vertraut sein. Jedoch sollte auch der Laie seine beiden vorzüglich ausgestatteten Bände kennen, die unter dem Titel „Rheinische Schatzkammer" die vorromanische und romanische Kunst behandeln (Düsseldorf: Schwann). In der Festschrift haben die Freunde des verdienten Gelehrten vor allem aus der Welt des Mittelalters eine Fülle von Kunstwerken bearbeitet. Aus dem Bereich der karolingischen Kunst sind die Stephansbursa (K. A. Usener), die „Lukasmadonna" (E. G. Grimme) und eine Kopie der Vivian-Bibel (F. Mütherich) vertreten. Den Umkreis der ottonischen Kunst repräsentieren zwei niedersächsische Evangeliare (T. Buddensieg) und ein Fuldaer Goldrelief (H. Fillitz). Auch für den Theologen aufschlußreich sind die Untersuchungen zur Illustration des Meßkanon (H. Elbern) und zur Ikonographie der Ecclesia lactans (J. A. Schmoll gen. Eisenwerth). Interessant ist die Deutung des Jerusalem-Plans aus der Kreuzfahrerzeit (L. H. Heidenreich). In die Welt der byzantinischen Form führen uns die Untersuchungen über das Madonnenrelief von Sekkau (O. Demus), ein Elfenbeinrelief des Victoria and Albert Museums (J. Beckwith), das Tafelbild der Hodegetria von Monreale (W. Kröning) und die sizilianischen Miniaturen (H. Buchthal). H. Swarzenski bietet in einem auch biographisch interessanten Brief an den Jubilar Skizzen zu einem normannischen Psalter. J. Hoster analysiert die Stirnseite des Dreikönigschreins. E. Stephany schildert nach einer alten Handschrift den Empfang des römischen Königs in Aachen. So führen uns die Abhandlungen durch die Kunstgeschichte bis ins 19. Jh., das u. a. mit Gottlieb Schicks „Eva" (H. v. Einem) und dem Bildhauer E. Renard (P. Bloch) vertreten ist. Wesentlich für diese Festschrift ist der Katalog der Nachkriegserwerbungen des Schnütgen-Museums, den A. v. Euw bearbeitet hat. Ihm verdanken wir auch die Bibliographie der Veröffentlichungen von Hermann Schnitzler.

Das Buch, das von Fachwissenschaftlern für einen Gelehrten erstellt ist, wendet sich vor allem an den Fachmann. Doch wird dieser Band auch manchen Kunstfreund ansprechen. Fachleute und Interessenten seien schon hier auf das Werk über die ottonische Kölner Buchmalerei aufmerksam gemacht, in dem Hermann Schnitzler sein reiches Wissen über die mittelalterliche Kunst weiterhin mitteilt.

H. Schade SJ

Witzleben, Elisabeth von: *Farbwunder deutscher Glasmalerei aus dem Mittelalter.* Augsburg: Multi-Druck 1965. 263 S., davon 47 Farbtaf. u. 87 schwarz-weiße Abb. Lw. 98,–.

Glasfenster kannte schon die Antike. Prudentius (4. Jh. n. Chr.) berichtet sogar von vielfarbigem Glas in den Fenstern der Basiliken. Ihren Höhepunkt findet diese Kunst jedoch in den gotischen Kathedralen. Die Glasmalerei dieser gewaltigen Kirchen des Mittelalters wirkt noch heute auf uns wie ein Wunder. So rechtfertigt sich der Titel des Buches. Die Ausstattung und der Inhalt legitimieren diesen Namen ebenfalls. Jedoch ist die Glasmalerei noch nicht genügend erforscht. Von einem Corpuswerk der mittelalterlichen Glasmalerei, von dem für

Deutschland 15 Bände geplant sind, ist erst ein Band erschienen: H. Wentzel, Die Glasmalerei in Schwaben von 1200–1350 (Berlin 1958). Deshalb sind solche Werke wie das vorliegende, das von H. Wentzels „Meisterwerke der Glasmalerei" inspiriert ist, von großem Wert, weil sie in Auswahl einen Überblick über die Entwicklung geben.

Die Verfasserin, die sich in langjähriger Arbeit als Forscherin qualifiziert hat und die für das Corpuswerk selbst den Band über Regensburg und die Oberpfalz vorbereitet, leitet ihre Arbeit mit einer kurzen Vorgeschichte dieser Kunst und einer Charakterisierung ihres Wesens ein. Am Beginn des Hauptteils stehen als ältester Zyklus der Glasmalerei die Propheten und Könige des Augsburger Doms. Dabei datiert v. Witzleben die Fenster wohl zu Recht mit A. Boeckler gegen 1140. Aus der Mitte des 12. Jh.s, die in Frankreich durch viele Fenster vertreten ist, hat sich in Deutschland kaum ein Werk erhalten. Dagegen läßt sich die zweite Jahrhunderthälfte u. a. mit einem besonderen Motiv, dem frühesten Selbstporträt eines Glasmalers belegen. Meister Gerlach hat sich unter dem Moses mit dem brennenden Dornbusch beim Malen dargestellt. Diesem Fenster im Städelmuseum in Frankfurt schließt sich die Analyse der Scheiben aus St. Kunibert in Köln aus dem 13. Jh. an. Es folgen Untersuchungen über die Glasmalereien des Regensburger Doms und der Marburger Elisabethkirche. So führt uns die Verf. von Monument zu Monument durch die Jahrhunderte. Dabei werden die Formveränderungen, die neue Farbgebung und die Techniken sorgfältig registriert. Ebenso erfahren wir viel über den ikonographischen Wandel der Motive. Ein genau gearbeiteter Katalog der Abbildungen und eine gute Bibliographie schließen die Untersuchungen ab.

Der Verlag hat diese Arbeit durch ein ausgezeichnetes Bildmaterial und eine besondere Drucktechnik unterstützt. Die farbigen Bilder wurden auf durchsichtige Folien gedruckt, die, selbst lichthaltig, dem Charakter des Glases näherkommen.

Der Laie könnte meinen, dieses anspruchsvolle Werk wäre nur für die Fachwelt geschrieben. Das trifft jedoch nicht zu. Bei aller wissenschaftlichen Gediegenheit gelingt es Elisabeth von Witzleben, eine schriftstellerische Form zu finden, die jeden anspricht. Ohne das Buch mit Einzelheiten zu überlasten, wird die Stilgeschichte und das Wesen der Glasmalerei begreifbar dargestellt. Dabei wird uns auch die religiöse Grundkonzeption dieser Kunst nahegebracht. Die farbigen Scheiben sind „Tore ins Jenseits" (15). Schon Sicardus († 1215) sagte von den gemalten Fenstern, „daß sie wie durch einen Spiegel das Jenseits rätselhaft widerstrahlen".

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß unsere Zeit sich diese Kunst wieder zu eigen macht. Dafür zeugen nicht nur die großen wissenschaftlichen Arbeiten, die hier erwähnt wurden. Es gibt heute auch eine Neublüte der Glasmalerei. Berühmt sind die Synagogenfenster von Marc Chagall in Jerusalem. Bedeutend sind – um nur ein Beispiel aus unserer Umwelt zu nennen – die Glasfenster, die Prof. Oberberger für die verlorenen Scheiben im Augsburger Dom in Zusammenarbeit mit der Mayerschen Hofkunstanstalt in München geschaffen hat. Wir sollten an solchen Arbeiten Anteil nehmen und den Verlag in seinen Bemühungen unterstützen. Ein ähnlicher Band über die französischen mittelalterlichen Glasmalereien und ein weiterer über die moderne Kunst der farbigen Fenster werden in der gleichen wertvollen Ausstattung vorbereitet. Solche Werke sind geeignet, uns über unsere oft allzu ephemere und merkantile Gegenwart hinauszuführen.

H. Schade SJ

Politik

DAHRENDORF, Ralf: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland.* München: Piper 1965. 516 S. Lw. 28,–.

Da die Deutschen angesichts ihrer Gesellschaft ratlos sind (10), geht es Dahrendorf in dem hier vorliegenden Buch erst einmal um die Formulierung der „deutschen Frage": Wie kommt es, daß sich in Deutschland die liberale, freiheitliche Demokratie nicht durchsetzen konnte? „Es gibt eine Auffassung von Freiheit, die diese für das Individuum nur dort gewährleistet findet, wo experimentelle Gesinnung, konkurrierende soziale Kräfte und liberale politische Institutionen sich verbinden. Diese Auffassung hat in Deutschland nie recht Fuß fassen können.

Warum nicht? Das ist die deutsche Frage" (28 f.).

Um dieser Frage beizukommen, wird ein Verfahrensmodell entwickelt, anhand dessen die deutsche Wirklichkeit nach experimentell-praktischer Gesinnung, nach Institutionen zur offenen Konfliktaustragung verschiedener Interessenkonkurrenzen, nach einer etablierten Elite und schließlich nach der Wirksamkeit und dem Vorhandensein öffentlicher Tugenden abgefragt wird. Für diese Signalpositionen zeigt sich aber die deutsche Sozialgeschichte wie auch die gegenwärtige bundesrepublikanische Gesellschaft wenig durchlässig. Auf dem Weg in die „Modernität" wird in Deutschland eigentlich erst Entscheidendes durch den Nationalsozialismus und durch die „DDR" bewirkt. „Während die soziale Revolution des Nationalsozialismus der Durchsetzung totalitärer Folgen galt, aber damit zugleich die Grundlagen liberaler Modernität schaffen mußte", wurden „im Osten Deutschlands im Zug des umfassenden Prozesses der sozialen Gleichschaltung auch jene Gleichheiten verwirklicht, die Voraussetzungen für das effektive Bürgerrecht sind" (444, 452). Der 20. Juli wird auf diesem Wege in die Modernität zur gegenrevolutionären Restauration, zum „Aufstand der Tradition", der „Illiberalität und des Autoritarismus einer nachwirkenden Vergangenheit" (442). Es gibt zu wenig Streiks, es besteht ein Vorrang des Elternrechts vor der Schule als Erziehungsmacht, es besteht ein Vorrang privater Tugenden vor öffentlichen usw. Der „schöpferische Konflikt" ertrinkt in der Sehnsucht des bundesdeutschen Nachfolgebürgertums nach Synthese. Ein „Rückweg zu vormodernen Strukturen" wird konstatiert (465).

Nachdem die „deutsche Frage" formuliert ist (1. Abschnitt), werden die skizzierten Thesen und schließlichen Folgerungen in insgesamt vier Abschnitten unter Verwendung reichen empirischen Materials und literarischer Zeugen mit großem Engagement analysiert, um in einem abschließenden Abschnitt (6) zwar nicht anzuklagen, doch aber zu provozieren. Wobei sich allerdings die Frage stellt, ob nicht der überall sich anzeigende moralische Appell zugunsten der tatsächlichen Wirklichkeit sich selbst wiederum aufhebt. Man weiß z. B., daß Dahrendorf in anderen Veröffentlichungen selbst an der vorherrschenden experimentell-pragmatischen Denkweise Kritik angemeldet hat. (Die angewandte Aufklärung, München 1963, 142 ff.; Gesellschaft und Freiheit, München 1962, 101 ff.) Man wird auch fragen müssen, ob die Dichotomien Privat–Öffentlich, Konflikt–Gemeinsamkeit, Experimentell/Pragmatisch–Humanistisch/Geisteswissenschaftlich wirkliche Gegensätze sind und nicht vielmehr Spannungspole verschiedener Motivationsfelder innerhalb desselben Gesellschaftssystems. Solche und andere kritische Einwendungen dürfen aber nicht übersehen, daß Modellaussagen nicht die Wirklichkeit unmittelbar treffen wollen, sondern geradezu im Gegenteil Probleme der Wirklichkeit brennpunktartig anleuchten und aufklären wollen. Diese Absicht macht die hier vorgelegte Modellanalyse von Dahrendorf zu einem einschneidenden Impuls in der Diskussion um das deutsche Gesellschaftssystem. Insoweit der moralische Protest dieser Analyse angenommen wird, wird man in Dahrendorf einen Vertreter jener Soziologie ansprechen müssen, die sich von der klassischen Soziologie herleitet und in ihr nach Fortsetzung trachtet.

J. Wössner

SCHIWY, Günther: *Intellektuelle und Demokratie heute.* Ein Plädoyer für beide. Würzburg: Echter-Verl. 1966. 120 S. Kart. 7,80.

Epochen, die den Intellektuellen nicht kennen oder nicht zu Wort kommen lassen, dürften nicht der Geistesgeschichte zugehören. Die inkompetente Kritik des Geistes, der sich unbefangen engagiert und der es ablehnt, sich an dem Verrat zu beteiligen, den alle Welt an den Idealen verübt, ist zur Pflege von Freiheit und Recht mindestens in demselben Grade erforderlich wie die übrigen Institutionen der Gewaltenteilung. Nur daß man diese Kritik für ihren Dienst nicht besoldet.

Mit deutlichem Wohlwollen schildert G. Schiwy die Aufgaben, die der Intellektuelle in der Gesellschaft erfüllt: Er ist es, der die anstehenden Fragen in eine ätzend scharfe Formel kleidet, der den fahrlässigen oder vorsätzlichen Unmenschen an der Sprache sichtbar macht, in der sich dieser gefällt. Mag der Gesellschaftswissenschaftler vor jedem offenen Entscheid zurückschrecken, der Intellektuelle sagt ja zu den konkretesten Idealen; wie Thomas More, sein Patron, bekennt er sich zur Macht der Utopie. Er ist der Moralist der Moderne, allein durch sein Gewissen kompetent erklärt zur Kritik. Auch

ihn und sein Urteil zu organisieren ist nicht möglich.

Also muß sich der Intellektuelle an dem Getue und den Absichten der Wohlstandsgesellschaft reiben. Schiwy folgt ihm dabei. Parteien und Verbände reizen ihn zu Nonkonformismus und Aufstand. Vor allem gerät er in Harnisch, wenn er Gestalten oder Gebilden begegnet, die sich der öffentlichen Meinung vergewissern wie ein Manager der Rohstoffe und Energien. Was nicht genannt und erörtert werden soll, diskutiert der Intellektuelle mit Vorliebe, die jüngste Vergangenheit der Deutschen, ihre derzeitigen Grenzen, das Bildungsniveau, den bloßen Schein einer Demokratie.

Nicht daß Schiwy den ihm sympathischen Intellektuellen ausschließlich seinerseits darstellt. In mehr als zweihundert Zeugnissen und Zitaten trägt er die Einsichten anderer zu der so umstrittenen Aufgabe bei. Das letzte Wort wird noch lange nicht gesprochen sein. Weil sich die Mission der Intellektuellen ständig erneuert, wird sich ständig die Frage nach ihrem Recht und ihrer Art erneuern. Schiwys Überblick ist wohlgelungen. Er weckt Verständnis und regt zum Nachdenken an. *H. J. Wallraff SJ*

BENNETT, John C.: *Auch Christen sind Staatsbürger.* Fragen aus der Praxis der Demokratie. Gütersloh: Gerd Mohn 1964. 144 S. Lw. 14,80.

Der Verf. ist ein weiteres Beispiel dafür, wie wohltuend offen der angelsächsische Protestantismus ist, wenn es sich um Fragen dreht wie: „Der Christ und der Staat" oder „Kirche und Staat". Weniger von einer apriorischen Lehrmeinung als von den Erfordernissen des Lebens bestimmt, steht der Autor in der Nähe katholischer Bejahung einer Aufgabe des Christen und der Kirche in der Welt und damit auch gegenüber dem Staat.

Wo es darum geht, diese Aufgabe näher zu umschreiben und zu begründen, weicht er allerdings in vielen Punkten von dem ab, was katholische Lehre oder doch Lehrmeinung katholischer Staatsphilosophen und Theologen ist. So sehr er einerseits die Bedeutung des Naturrechts anerkennt, so sehr befürchtet er anderseits – wie viele Protestanten –, daß es schwierig zu erkennen sei und oft willkürlich angewandt werde, oder auch, daß es zu starr und undynamisch sei, um den konkreten Lebenslagen gerecht zu werden.

Rein ideengeschichtlich gesehen und als Überblick über die verschiedenen Theorien katholischer, evangelischer und anderer Autoren über den Fragenkreis: Der Christ und der Staat, die Kirche und der Staat, vor allem in der Gegenwart, ist der schmale Band ebenso inhaltsreich wie in der systematischen Auseinandersetzung. Daß der Verf. als Amerikaner vor allem die Lage in den USA vor Augen hat, mindert den Wert der Übersetzung keineswegs; denn auch daraus können wir lernen. *G. F. Klenk SJ*

ZU DIESEM HEFT

Z. A. GRABOWSKI ist Vorsitzender des Zentrums des „International P.E.N. Club" für Exilschriftsteller in London.

EDWARD DUFF, Professor für Politische Wissenschaften am College of the Holy Cross in Worcester (USA), war einer der acht katholischen Beobachter bei der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Er ist vor allem durch sein Werk „The Social Thought of the World Council of Churches" (Der soziale Gedanke im Weltkirchenrat) hervorgetreten. Er nahm auch an der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Neu-Delhi 1961 als offizieller Beobachter teil.

FRÄNZI MAIERHÖFER ist Studienrätin in Nürnberg.

Der erhöhte Anspruch des Gewissens

Richard Hauser

Die Kirche ist in Bewegung geraten. Das Konzil hat durch die von ihm erzeugte geistige Atmosphäre ebenso wie durch seine Beschlüsse in unseren Gemeinden und im Kirchenvolk Unruhe ausgelöst und Fragen geweckt. Es liegt alles daran, daß diese Unruhe eine heilsame werde. Sie darf nicht zur resignierten Unzufriedenheit erstarren, jetzt entbehre man auch an der Kirche des gewohnten Halts, und sie sei nicht mehr der unerschütterliche Hort unveränderlicher Wahrheit und bewahrender Treue. Sie darf sich aber auch nicht selbstsicher darin verlieren, alles Überlieferte kritisch abzuwerten und auf eigene Faust lustig zu reformieren. Nur eine Besinnung auf den letzten Grund und das eigentliche Wollen, die sich im Aufbruch der Kirche äußern, wird die gestellten Fragen beantworten und das allen Aufgegebene klären. Es bedeutet eben eine neue Sicht der Kirche selber, wenn sie sich in der Konstitution „Lumen gentium" als das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk darstellt, das noch lange nicht am Ziel seiner Vollendung ist. Die geschichtliche Verhaftung der Kirche und die Vorläufigkeit ihrer Lebensformen sind damit ausgesagt. Es ist eine völlige Wende im Verhältnis der Kirche zur Welt, wenn sie sich bewußt dieser Welt und ihren Sorgen öffnet und sie mitträgt, statt sich auf sich selber zurückzuziehen und sich wie eine belagerte Festung nach allen Seiten zu verteidigen. Erst recht ungewohnt ist für viele katholische Christen, daß diese Kirche Aufgabe und Verantwortung ihrer Glieder neu bestimmt. Nicht mehr will sie, wie es durch Jahrhunderte hindurch praktisch der Fall war, als ängstliche Mutter oder gar gestrenge Erzieherin sie Schritt für Schritt führen, für sie entscheiden, sie an engmaschige Vorschriften binden. Als die Gemeinde der reifen, tätigen Bürger bedarf sie des freien, eigenständigen Zeugnisses ihrer Glieder in der Welt. Aus einem tieferen Verständnis der Kirche und ihrer Aufgabe in dieser Zeit hat sich mit einem Mal das Thema von der Freiheit des Christenmenschen, von seiner unaufgebbaren persönlichen Verantwortung und vom erhöhten Anspruch an sein Gewissen ergeben. Nur mit mündigen, selbständig handelnden Gliedern vermag die Kirche in dieser Zeit zu bestehen. Von allen ihren Gläubigen muß sie Aktivität, Initiative und Selbständigkeit verlangen. Seien wir ehrlich, wir sind in den Gemeinden und als einzelne, als Träger des Amtes wie als einfache Glieder der Kirche auf das damit erforderte Maß von Freiheit und eigener Gewissensverantwortung keineswegs gerüstet und eingeübt. Wir sind noch wenig

gewohnt, einerseits großzügig und doch mit Festigkeit freien Raum zu lassen, oder selbständig und doch nicht selbstherrlich in Freiheit zu handeln. Von den Trägern der Autorität in der Kirche wie vom einzelnen Christen ist eine Neubesinnung in Sachen der Freiheit in der Kirche gefordert.

Innere Freiheit zum Guten

Das Gewissen, die sittliche Anlage des Menschen, ist in der Mitte seines Wesens verankert. Es ist in seinem Kern die lebendige Hinwendung und der kraftvolle Aufbruch des Menschen zum Guten, zu den Werten. Das Gute ruft den Menschen an, die Werte wollen durch menschliches Tun verwirklicht werden. Mit unüberhörbarer Eindringlichkeit fordern sie ihn zum Handeln auf. Wie er mit seiner Erkenntnis wesenhaft auf das Wahre hingeordnet ist, so suchen seine Strebenskräfte notwendig die Verwirklichung des Guten und Werthaften. Ist der Mensch heil, dann antwortet sein innerstes Gewissen mit bejahendem Widerhall dem Anruf des Guten, dann drängen alle seine seelischen Kräfte, Erkenntnis und Wille, Herz und Gemüt dem Guten entgegen. Das Gute ist ja viel mehr als nur eine nüchterne, sachlich feststellbare Richtigkeit, es besitzt strahlende Leuchtkraft und erfüllenden, beglückenden Reichtum. Ihm entspricht und begegnet die Gewissensanlage mit ihrer lebendigen Dynamik. Wenn die Schrift vom Herzen oder vom inneren Licht des Menschen spricht, ist diese innere Anlage gemeint. Die moderne Philosophie gebraucht gern den Begriff vom „Wertfühlen"; sie meint damit nicht, daß die sittlichen Werte der Beliebigkeit wechselnder Gefühle oder flüchtiger Empfindungen entspringen, sondern will vielmehr deutlich machen, daß das Aufnehmen und Erfassen der sittlichen Werte ein Geöffnetsein des ganzen Menschen und eine praktische Stellungnahme erfordert. Das wache Gewissen erfährt die beglückende Erfüllung durch das Gute und besitzt ein lebendiges Gefühl dafür, daß der Mensch sich nur im hingebenden, tätigen Begegnen mit den Werten wahrhaft selbst verwirklicht, bewahrt und vollendet. Noch wenn das Gewissen unrechtem Tun widerspricht oder anklagt, behält es seine innerste Ausrichtung auf das Gute bei und bezeugt sie eben in seinem Widerspruch. In der sittlichen Gewissensanlage ist die Freiheit des Menschen verankert. Nicht aus zwanghafter Notwendigkeit handelt er gut oder strebt er nach den Werten, sondern er antwortet im eigenständigen Aufbruch seines Wesens auf die an ihn ergehende Einladung. Gerade im sittlichen Handeln aus dem Antrieb des Gewissens setzt der Mensch sich selber verantwortlich und verwirklicht sein Wesen. „Freiheit ist ihrem Wesen nach die Mächtigkeit zum Guten", sagt Bernhard Häring[1]. Es ist einer um so freier, je kraftvoller und selbstverständlicher, je tiefer und ganzheitlicher er mit all seinem Tun dem Guten

[1] B. Häring, Das Gesetz Christi I (Freiburg 1954) 141.

entgegenstrebt. Er darf das Gute nicht aus gedankenloser Gewohnheit, noch weniger nur gedrängt und gezwungen tun, er muß es mit innerer Freude schätzen, von seiner Schönheit überwältigt sein, er muß die sittlichen Werte und das Gute wahrhaft lieben. Christlichem, von Gottes Wort belebtem Denken ist klar, daß alles geschöpfliche, menschliche Gute nur Gottes Gabe und Abbild ist; denn: „Keiner ist gut als Gott allein" (Mk 10, 18). Im sittlichen Streben und im Ruf des Gewissens nach dem Guten meldet sich eigentlich der religiöse Grund des menschlichen Herzens. Hinter den einladenden, fordernden Werten aber wird die Person des lebendigen Gottes, der Urgrund alles Guten und Wertvollen ist, hörbar und vernehmlich. Die liebende Sehnsucht und die ergriffene Freude gehen nicht auf ein abstraktes, theoretisches Prinzip, sie kommen erst ans Ziel, wenn sie durch das sittliche Handeln im Zwiegespräch mit Gott enden. Die vertikale Dynamik der Liebeshinwendung zu Gott ist der tiefste Antrieb sittlichen Handelns, die eigentliche innere Bewegung der Gewissensanlage auf das Gute hin, das Wesen geschöpflicher Freiheit. Das meint Jesu Wort, daß das ganze Gesetz im Gebot der Liebe enthalten sei. Das meint Augustins überraschend einfach scheinender Imperativ: „Liebe und dann tu, was du willst."

Jede Überprüfung christlicher Sittlichkeit wird nach dem wachen Ausschlag und der lebendigen Beweglichkeit der Gewissensanlage zuallererst fragen müssen. Die dem Menschen vom Schöpfer geschenkte Anlage nämlich will gebildet und erzogen werden. Nur durch Übung gewinnt einer das rechte Feingefühl für die sittlichen Werte, erwacht in ihm die Freude an ihrem Reichtum und wagt er den Einsatz der Freiheit, sie in Tat und Leben voll und kräftig zu bejahen. Die sittliche Anlage des Menschen kann nur zu leicht in der Wurzel verkümmern, wenn sie nicht gepflegt wird. Nicht nur durch ausdrückliche Sünde und sittliche Untreue, namentlich wenn sie öfter und über längere Zeit geschehen, stumpft die Gewissensanlage ab. Es gibt weniger merkbare, schleichende Erkrankungen. Zu ihnen gehört, was Werner Schöllgen vor Jahren einmal als Grenzmoral dargestellt hat. Es ist jene Haltung des sittlichen Minimalismus, die immer nur nach den äußersten Grenzen des gerade noch Erlaubten oder, noch schlimmer, des gerade noch von der allgemeinen öffentlichen Meinung Geduldeten Ausschau hält. Diese Haltung lebt nie vom inneren Glanz der sittlichen Werte selber, sondern fühlt sich von der sittlichen Forderung eingeengt und kennt als einziges Ziel weitgehende bequeme Bindungslosigkeit. Ungenügend ist auch jenes gefühlsselige Schwärmen für sittliche Hochwerte, das aber ihrer anrufenden Forderung weit aus dem Wege geht und zu kraftlos bleibt, die echte Freiheit zu wagen. Schließlich ist es bedenklich, die Sittlichkeit durch noch so brave Legalität zu ersetzen, das Gute zu tun, weil es halt geboten ist, dabei aber unlustig, gleichgültig und von seiner inneren Schönheit unberührt zu bleiben. Es soll jetzt nicht untersucht werden, ob und wieweit eine einseitige Gebots- und Verbotserziehung der Kirche eine solche falsche Haltung mitverursacht hat. Manches Votum der Konzilsväter hat zum Ausdruck gebracht, man habe die

Gläubigen viel zu lange wie Unmündige geführt und ihnen die Freiheit der Kinder Gottes nicht zugetraut. Jedenfalls ist von der Freiheit der Kinder Gottes viel zu selten, das autoritativ gebietende „Du sollst" aber viel zu einseitig gepredigt worden. Dabei ist das Thema von der christlichen Freiheit das große Thema des hl. Paulus; die Freiheit ist ihm geradezu das auszeichnende Kennzeichen der Kinder Gottes. Unter die Mächte, von denen der Christ frei geworden, rechnet er ausdrücklich auch das Gesetz, eben die reine Gesetzlichkeit. An die Stelle des zwanghaft äußerlichen Gesetzes ist das getreten, was der Römerbrief „das Gesetz des lebendigmachenden Geistes in Christus Jesus" (Röm 8, 2) nennt. Es ist jene innere, wache Strebenskraft der Liebe, die dem Guten, dem sittlich Werthaften, schließlich Gott mit heller Freude und soviel wie möglich entgegengeht. Das Land der Freiheit liegt vor ihr nach innen zu, wo eine immer tiefere Verwirklichung sittlicher Werte ins Unermeßliche lockt, nicht nach draußen, wo Gebote und Ordnungen eine angeblich unbegründete, beengende Schranke setzen.

Von dieser Haltung der freien Kinder Gottes scheinen viele Christen heute weit entfernt. Tatsächlich herrscht weithin ein äußerliches Gesetzeschristentum, als lebten wir noch unter der Gesetzlichkeit des Alten Testaments. Es zeigt sich z. B. an der einseitigen, übertriebenen Rolle, die im Beichtbekenntnis vieler Christen gerade die positiven, legalistisch gefaßten Kirchengebote spielen. Die Sonntagsfeier gilt doch ebenso wie die Fastenordnung nur als äußeres Gesetz. Selten wird verstanden, daß in der gemeinsamen Eucharistiefeier des Sonntags die hohe, offizielle Würde des neutestamentlichen Gottesvolkes zur Darstellung kommt, und daß der Christ sie also in freudigem Stolz und am wenigsten als lästige Dienstverpflichtung vollziehen sollte. Oder wo hat die Erfüllung des Freitagsgebots noch den wachen Bußgeist zum Antrieb, einmal abgesehen von der Frage, ob diese Gestalt der Buße für uns heute gerade die angebrachteste ist? Es ist bei anderen sittlichen Aufgaben kaum anders. Wieviel Mühe macht rechte Liebe und gutes Verzeihen oft! Weil man nur gesetzlich fragt, wieweit muß ich gehen, wozu bin ich gerade noch verpflichtet, ohne direkt zu sündigen? In Wirklichkeit aber sollte Liebe und Verzeihen nach den Gleichnissen des Herrn angetrieben werden von der ungeheuerlichen, das Herz erschütternden Erfahrung, daß er uns verziehen hat, beständig wieder verzeiht und nichts nachträgt. Natürlich vermögen wir in unserer Schwachheit nicht andauernd aus dem höchsten Antrieb sittlicher Werte zu handeln. Manchmal bedürfen wir des handfesten äußeren Gebots, um uns gerade noch aufrecht zu halten. Aber wenn nicht immer wieder auch neu und leuchtend die Tiefe des Guten uns das Herz bewegt, verarmt und verkümmert unser sittliches Leben. Es ist heute schon so weit, daß manche der wesentlichen sittlichen Werte im allgemeinen Bewußtsein auch unserer Gemeinden ihre Leuchtkraft eingebüßt haben, ja nicht mehr recht erfaßt werden. Man nehme etwa Keuschheit, Ehrfurcht, Dankbarkeit als Beispiele. Wird nicht von vielen z. B. die voreheliche Keuschheit nur als unzumutbare Konvention angesehen oder Ehrfurcht und Gehorsam dem Trä-

ger eines Amtes gegenüber in unserer demokratischen Lebensform als veraltet ausgegeben? Der erhöhte Anspruch des Gewissens aber beginnt mit einer tieferen Erfassung der sittlichen Werte und mit der ernsthaften Pflege der machtvollen Freiheit, sie aus innerer Freude zu realisieren. Dies namentlich in einer Zukunft, die den überzeugten Christen immer mehr vereinsamen wird und ihn der Verantwortung seiner selbständigen Freiheit mehr und mehr überlassen muß.

Einsicht in die verpflichtende Norm

Unter Gewissen verstehen wir nicht nur die grundlegende sittliche Veranlagung des Menschen auf das Gute hin, sondern auch den Gewissensspruch. Er wird begründet durch die sittliche Erkenntnis und Einsicht der praktischen Vernunft. In ihrer Eigenart unterscheidet sie sich von jeder rein theoretischen, mehr sachhaften Erkenntnisweise. Der Gegenstand der sittlichen Erkenntnis ist ja das Gute, also nichts einfach Festzustellendes, sondern etwas Gesolltes, dem handelnden Vollbringen Aufgegebenes. Daß es richtig verstanden werde, verlangt Bereitschaft des Herzens und des Willens. So sind an der rechten sittlichen Erkenntnis stets wieder alle seelischen Kräfte beteiligt, Verstand, Wille und Gemüt in unlösbarer Weise verschlungen. In ihr selber aber ist ursprüngliche Werterfahrung und Wissen um verpflichtende Bindung verknüpft. Als gesetzliches, forderndes Wissen gibt die sittliche Erkenntnis dem Handeln Richtung, Grenze und Norm. Schon im ursprünglichen Gewissenserlebnis ist solche Norm in unmittelbarer Einsichtigkeit gegeben: Du sollst das Gute tun und darfst das Böse nicht tun. Es ist Aufgabe der praktischen Vernunft, die sittliche Erkenntnis und ihre verpflichtende Ordnung weiter zu entfalten. Sie ist dabei nicht autonom, so daß sie Ordnung der Werte und Norm des Handelns willkürlich setzen dürfte. Es kann ihr nur darum gehen, die Wahrheit zu erkennen und danach zu tun, wie es die johanneische Theologie des Neuen Testaments aussagt (I Joh 1, 6). Immer schon findet sich der Mensch in einer Ordnung vor, und den Wert des Guten nimmt er staunend wahr. Wo in einem geschlossenen Kulturkreis eine feste Überlieferung von Sitte und Brauch besteht, wird der einzelne fast selbstverständlich in die so gesetzte Ordnung hineinwachsen. Doch werden überlieferte gesellschaftliche Ordnungen neben absolut und notwendig geltenden Normen stets auch zeitbedingte, geschichtlich gewordene Formen der Sitte enthalten, die sie doch gerne als absolut bindende Forderungen ausgeben. Zeiten des kulturellen Umbruchs haben es nicht leicht, die zeitbedingten, veränderlichen von den unbedingten, unwandelbaren Normen zu scheiden.

Daß wir in einer solchen Situation leben, ist uns deutlich genug bewußt. Geschichtliches und soziologisches Denken haben uns die Wandelbarkeit menschlicher Verhältnisse und Sitten scharf zum Bewußtsein gebracht. Wissenschaft und Tech-

nik, politische und wirtschaftliche Ereignisse haben die Welt von heute so verändert, daß wir uns deutlich am Beginn einer neuen Epoche fühlen. In dieser Entwicklung sind auch bisher unangefochtene Überlieferungen an Sitte und Brauchtum ins Wanken geraten. Die allgemein anerkannte öffentliche Sitte trägt den einzelnen nicht mehr selbstverständlich, sie bindet ihn nicht mehr an einen verpflichtenden Kodex gültiger Normen. Mehr als frühere Generationen ist der einzelne auf sich gestellt, dem Urteil seines Gewissens einsam überlassen. Er findet sich auch in sittlicher Hinsicht in einer Diasporasituation. Sie fordert von ihm, sich selber und eingehender die unbedingt gültigen, unveränderlichen Richtlinien sittlichen Handelns zu klären und einzuprägen. Das verlangt ein größeres Maß an Anstrengung und persönlichem Mut. Die Anfechtung, sich dem Trend dessen, was man tut und wie man lebt, zu überlassen, ist stark. Viele erliegen ihr und setzen am Ende die Norm sittlicher Forderung höchstens noch mit den durch die Straftaten des bürgerlichen Gesetzbuches bezeichneten Grenzen gleich. Aufgegeben also ist die eigenständige Erkenntnis der sittlichen Grundprinzipien für die verschiedenen Lebensgebiete. Auch in der christlichen Belehrung sind sie nicht immer klar genug abgegrenzt worden, ist ihre geschichtliche Verhaftung lange nicht recht erkannt worden, und manche zeitbedingte Sitte wurde als ewige Gottesnorm ausgegeben. Man denke z. B. nur an die bischöflichen Kleidervorschriften des Jahres 1925, oder man denke an die patriarchalische Gestalt der Ehe, wie sie gerade in christlichen Kreisen bis in unsere Zeit hinein festgehalten worden ist.

Worauf es ankommt, ist die klare Erkenntnis der echten, unaufgebbaren Wesensordnungen. Für den Christen sind sie nicht abstrakte Prinzipien, sondern Imperative des lebendigen Gottes. Auch wenn in der katholischen Tradition von sittlichem Naturgesetz gesprochen wird, ist damit nicht etwa ein autonomes Vernunftgesetz, sondern die vom Schöpfergott begründete, bleibende Wesensordnung gemeint. Diese Wesensordnung ist der Erkenntnis des Menschen zugänglich und als verbindlich faßbar. Nach der Lehre des hl. Paulus tragen die Heiden, die das geoffenbarte Gottesgesetz nicht kennen, den Inhalt des Gesetzes ins Herz geschrieben, und ihr Gewissen gibt ihnen Zeugnis davon (Röm 2, 15). Der Mensch findet also die Wesensordnung in sich selber und in seinen Beziehungen zur Umwelt vor. Sucht er sie aufgeschlossen und willigen Herzens und läßt er sich nicht von selbstsüchtiger Leidenschaft oder gleichgültiger Trägheit verführen, dann zeigen sich seinem erkennenden Bemühen die Grundformen seiner sittlichen Lebensaufgaben unverstellt. Dem Christen ist darüber hinaus und nicht zuletzt, um ihn aller Unsicherheit zu entheben, die Offenbarung geschenkt. Er ist im Glauben dessen gewiß, daß ihm in der Verkündigung der Kirche das Wort der Offenbarung auch in seinen sittlichen Weisungen gültig ausgelegt wird. Auch und gerade in Zeiten des Umbruchs ist dem Christen aufgegeben, sich um die Erkenntnis der bleibenden Gottesordnungen zu mühen und für sie, und sei es gegen eine völlig anders lebende Umwelt, Zeugnis zu geben. Mehr als in einer geschlossen christlichen Gesellschaft

kommt es darauf an, daß er die sittlichen Grundnormen als unverlierbaren und aus innerster Überzeugung bejahten Eigenbesitz bewahrt.

Ein paar Beispiele mögen das Gemeinte beleuchten. In unserer Gesellschaft ist die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr anerkannte sittliche Forderung. Das Bürgerliche Gesetzbuch ermöglicht die Scheidung, und nur zu viele machen davon Gebrauch. Diese Praxis beeinflußt auch viele Christen. Sie spielen eher mit dem Gedanken der Scheidung, sei es auch durch ein kirchliches Gerichtsurteil über die Ungültigkeit ihrer Ehe. Junge Menschen nehmen es in der Begegnung und Partnerwahl nicht mehr so ernst, weil die Möglichkeit der Trennung, wenn auch nur unterbewußt, nicht ausgeschlossen ist. Für den sittlich verantwortlichen Christen muß die Unauflöslichkeit des ehelichen Bundes vom Wesen personaler Liebe her, von der Verantwortung für die Kinder aus, nach dem verbindlichen Wort des Herrn und wegen der sakramentalen Weihe einfach ein indiskutabler Grundsatz bleiben. Oder ein Beispiel rein kirchlicher Ordnung. Die Aussprache beim Konzil hat den deutlichen Wunsch erkennen lassen, die rechtlichen Bestimmungen über die konfessionell gemischte Ehe sollten neu gefaßt werden, und zum Teil, wenn auch noch ungenügend, sind sie es inzwischen. Aber solche rechtliche Neuordnungen besagen ja nicht, die konfessionell gemischte Ehe werde als Ideal aufgestellt. Nach wie vor wird sich der katholische wie evangelische Christ vor Gott und seinem Gewissen prüfen müssen, ob er seine Kirche für so gleichgültig hält, daß er auf ihren Segen verzichtet, oder daß er seine Kinder gar nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen läßt. Nach wie vor also wird eine konfessionell gemischte Ehe gerade für gläubige Partner eine nicht leichte Sache sein, nur daß nicht mehr die Kirche mit ihren Rechtsbestimmungen diese Last anzeigt, sondern das geschärfte Gewissen des einzelnen Christen sie auszutragen haben wird. Denken wir schließlich an die heute neu aufgeworfenen Probleme der Verfügung über das menschliche Leben. Von der Genetik wie von der Euthanasie, vom Beginn wie vom Ende des Lebens her, wird versucht, dem Menschen die absolute Verfügung zuzusprechen. Für den Christen wird in dieser verwirrenden Diskussion erst recht die Aufgabe gestellt sein, die absolute Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zu betonen. Er wird es nur können, wenn er von der unbedingten Herrschaft Gottes über sein Dasein ebenso überzeugt ist wie davon, daß sein Leben Gottes heilig zu haltende Gabe ist.

Klugheit in der konkreten Entscheidung

Aus Erfahrung wissen wir, daß unser sittliches Handeln mit allgemeinen Prinzipien allein nicht auskommt. Aus ihnen allein läßt sich ein tragfähiges Gewissensurteil zumeist nicht ableiten. Die eigentliche Schwierigkeit für dieses Urteil stellt sich ja gerade dann ein, wenn ich die Grundsätze in einer konkreten Lage anwenden und verwirklichen soll. Ich selber bin ja nicht der allgemeine Mensch, sondern

dieser bestimmte einzelne mit meinen Anlagen und Fähigkeiten, mit meinen Grenzen und Beschränkungen. Ich finde mich in einer konkreten Umwelt mit einmaligen Verhältnissen und individuellen Menschen. Jeder ist in einmalig besonderer Weise Vater oder Sohn, Gatte oder Gattin, Vorgesetzter oder Untergebener. Alle diese Besonderheiten spielen bei seiner Entscheidung eine Rolle, gehen in sein Handeln ein. Um die Betonung der unwiederholbaren Einmaligkeit geht es der sogenannten Situationsethik. Sie meint, der handelnde Mensch könne die Weisung für sein Tun aus den in der besonderen Situation gegebenen, einmaligen Verhältnissen allein entnehmen. Aber solche Art zu handeln muß notwendig willkürlich werden, weil die veränderliche Situation selber gar nicht eindeutig ist und der Handelnde zu leicht einer augenblicklichen Stimmung oder Erregung nachzugeben in Gefahr gerät. Schließlich sind ja in jeder noch so einmaligen Situation auch stets konstante Elemente enthalten. Vater und Sohn etwa haben ihre unvertauschbaren Rollen, eine Ehe bleibt dieser unverwechselbare Bund der beiden Partner, die gesellschaftliche Ordnung weist dem Vorgesetzten wie dem Untergebenen über alle Eigenheiten hinweg ihren grundsätzlichen Platz an.

Das sittlich urteilende Gewissen muß also sehr wohl auch die allgemeinen, grundlegenden Prinzipien bedenken und sie auf den konkreten Fall anwenden. Nur freilich ist diese Anwendung keine Aufgabe des Denksports. Sie läßt sich nicht durch logische Operationen wie in der Mathematik ableiten. So dachte es sich eine eindeutige Kasuistik, die in den konkreten Situationen nur „casus", also subsummierbare Fälle eines übergeordneten Allgemeinbegriffs sah. Wohl hat die Kasuistik ihre Bedeutung für die Ethik, indem sie mögliche Anwendungen eines Prinzips theoretisch durchspielt; sie kann auf diese Weise sogar der Klärung eines Gewissensurteils im Einzelfall bis zu einem gewissen Grad dienen. Zu einer wirklich treffenden und gültigen Entscheidung aber ist die genaue Beobachtung der gegebenen Verhältnisse ebenso nötig wie die Kenntnis der unwandelbaren Grundsätze. Nur in der Erfassung beider vermag das Gewissen zu entscheiden. Solche Entscheidung kann in schwierigen Fällen leicht den Charakter des Wagens haben, oder, um mit Thomas von Aquin zu sprechen, sie besitzt etwas Schöpferisches. Thomas sagt nämlich, die Anwendung allgemeiner Normen auf eine konkrete Situation könne nicht nur in der Weise logischer Deduktion vor sich gehen, sondern auch in freier Näherbestimmung, wie etwa der Architekt die Idee des Hauses in künstlerisch frei schaffender Weise verwirkliche[2]. Nur ein wirklich erzogenes und geübtes Gewissen wird den dazu nötigen Eifer und die Achtsamkeit zu leisten vermögen. Geht es schon an sich bei jedem konkreten Gewissensurteil um die nicht abzunehmende Verantwortung des einzelnen, so wird die Verantwortung um so schwerer, je mehr der einzelne auf sich selber gestellt ist und aus der gemeinsamen sittlichen Überzeugung kaum ein beispielhaftes Modell erhält.

---

[2] S. th. I II 95, 2.

Gerade für diese konkrete sittliche Entscheidungsaufgabe ist das katholische Gewissen im Durchschnitt wenig erzogen. Die übliche Erziehung hat sich viel zu einseitig auf die Einprägung der tragenden gemeinsamen Sitte und auf eine entfaltete Kasuistik verlassen. Die Folge ist, daß viele bei schwierigeren Entscheidungen sich mit einer schematischen Anwendung des Gesetzes helfen oder sich die Entscheidung vom Beichtvater oder einer anderen Autorität abnehmen lassen. Karl Rahner hat vor Jahren schon beklagt, daß wir ganz allgemein im katholischen Bereich viele gute Prinzipien, aber kaum Imperative haben. Es hat dieselbe Ursache, daß der Katholik sich meist nur mit großen Bedenken für die Freiheit im konkreten Fall einsetzt, oder daß ihm die Tugend der Epikie, die danach strebt, den tieferen Sinn des Gesetzes über seinen zu engen Wortlaut hinweg zu erfüllen, meist unbekannt bleibt. Die für den konkreten Fall zu suchende Individualnorm gibt es nur in strenger Einmaligkeit; eine Existenzialethik muß, anders als die sogenannte Situationsethik, vom sittlich verantwortlichen Individuum ausgehen und in seine Einmaligkeit hinein die gültige Norm einzuformen versuchen.

Jeder Bereich sittlichen Lebens bietet Beispiele genug. Wahl des Berufs oder des Ehepartners werden verantwortlich nur getroffen werden können unter gewissenhafter Berücksichtigung aller einschlägigen Gegebenheiten. Daß ein ernsthaft christliches Leben das tägliche Gespräch mit Gott im Gebet erfordert, ist dem Gläubigen selbstverständlich. Diese Einsicht besagt aber nicht, daß sich das tägliche Gebet an die in der christlichen Gemeinde von alters her üblichen Gebetszeiten mit verpflichtender Notwendigkeit halten müsse, so ehrwürdig und wertvoll im übrigen die überlieferte Übung sein mag. Kein Gesetz, auch nicht die kasuistisch entfaltete Abstufung der Liebespflicht, kann mir im konkreten Fall einer mir vorgetragenen Bitte, also des Nächsten, die kluge Prüfung der Situation und das Abwägen von Gerechtigkeit und Liebe abnehmen. Nur ein vielleicht unter großer innerer Bedrängnis und Unsicherheit gewonnenes oder gar gewagtes Urteil über die konkrete Lage und Veranlagung zweier Menschen darf schließlich entscheiden, ob die Eltern eines unehelichen Kindes heiraten sollen, oder ob die Partner einer offenkundig unglücklichen Ehe auseinandergehen sollen.

Es ist in den letzten Jahren viel Unruhe und Unsicherheit über die katholische Ehemoral entstanden. Ursache war auch, daß unsere heutige geistige Situation ein tieferes Verständnis des personalen Wesens der Ehe ermöglicht hat. Sie forderte eine Überprüfung und Ergänzung der bisherigen Eheauffassung, ohne deren Gültigkeit im übrigen zu verneinen. Immer wird das Kind eine wesentliche Aufgabe der Ehe bleiben, ja die stärkere Betonung der Ehe als personale Liebesgemeinschaft soll die Partner der Ehe gerade auch für ihre Elternaufgabe besser zurüsten. Die geplante Elternschaft legt den Eheleuten eine viel größere Verantwortung vor Gott auf. Sie müssen in ihrem Gewissen und vor Gott prüfen und selbständig entscheiden, ob und wie vielen Kindern sie das Leben schenken können, und in welcher Weise sie die Führung ihres ehelichen Lebens vor Gott verantworten können.

Auch in dieser Sache hatte bisher die Kirche durch ihre kasuistisch detaillierten Auskünfte die persönliche Entscheidung abgenommen, ohne der konkreten Lage immer völlig gerecht zu werden.

Besonders schwierig werden die sittlichen Entscheidungen, wo es um die Auswirkung und Anwendung moderner Technik geht. Ihre sittlich erlaubte Grenze ist nicht immer leicht zu bestimmen, sie fällt nicht einfach mit ihren Möglichkeiten zusammen. Als Beispiele seien nur die Fragen gestellt: Wieweit ist ein Arzt verpflichtet, in völlig aussichtslosen Fällen das Leben künstlich mit allen erreichbaren Mitteln zu erhalten? Wieweit und mit welchen Mitteln darf ein Geschäftsmann durch gezielte Werbung den Käufer überreden, nachdem wir die tiefere psychologische Wirkung der sogenannten geheimen Verführer genau kennen? Die Fragen stellen, heißt schon darauf verweisen, daß hier nur das ausgewogene persönliche Gewissensurteil nach Klärung der vorliegenden Situation wird entscheiden können.

Um nur noch einen und, weil ganz durch die geschichtliche Situation bestimmt, für unser Thema besonders wichtigen Bereich zu nennen, sei an Entscheidungen im politischen Feld erinnert. Schon für den einzelnen Bürger im demokratischen Staat ist es nicht ohne weiteres leicht, eine Wahl zu treffen. Wie oft und gern haben wir sie uns durch traditionsgebundene, klischierte Vorstellungen oder bischöfliche Hirtenbriefe abnehmen lassen! Vor allem aber für den verantwortlichen Staatsmann und sein wagendes Handeln gibt es keine Kasuistik und keine Modelle. Er wird in den ernstesten Entscheidungen auf dem schmalen Grat zwischen Recht und Unrecht wandern. Es liegt für uns nahe, an die schwere Entscheidung der Männer des 20. Juli 1944 zu denken, die es sich alle nicht leicht gemacht haben und sich im Grunde auf ungebahntes Gelände hinauswagen mußten. Es war ja im 19. und 20. Jahrhundert einhellige Lehre der christlichen Konfessionen, daß die Tötung auch eines das Gemeinwohl des Volkes zerstörenden Tyrannen unerlaubt sei.

Was an diesen Beispielen für das persönliche Gewissen und die individuelle Entscheidung dargestellt wurde, gilt mit entsprechenden Unterschieden auch für die allgemeineren Sätze der sittlichen Belehrung durch die Kirche. Auch sie muß die moralischen Prinzipien schon in die sich wandelnde geschichtliche Situation hinein anwenden und modifizieren. Man braucht nur die Enzykliken zur sozialen Frage von Leo XIII. bis Johannes XXIII. zu vergleichen, um zu sehen, wieweit die lehrende Kirche z. B. in der Frage des Eigentums die Entwicklung des herrschenden Wirtschaftssystems und die sich aus seinem Wandel ergebenden Forderungen berücksichtigt. Nicht anders steht es um die neuen Erkenntnisse, die im Konzilsdekret über die Religionsfreiheit Ausdruck gefunden haben. Erst die geistige und soziale Entwicklung des letzten Jahrhunderts hat Würde und Eigenständigkeit der menschlichen Person so deutlich erkennen lassen, wie sie sich hier zeigt.

In allen Fällen, wo es um das konkrete sittliche Urteil geht, ist die Tugend der Klugheit aufgerufen. Sie ist gerade jene Fähigkeit, die mit nüchterner Sachlichkeit und wacher Hellsichtigkeit die Einzelheiten der Lage überblickt und beurteilt.

„Die Verwirklichung des Guten setzt voraus, daß unser Tun der realen Situation – das heißt: den konkreten Wirklichkeiten, die eine konkrete menschliche Handlung ‚umstehen' – gemäß sei, und daß wir also diese konkreten Wirklichkeiten in blickoffener Sachlichkeit ernst nehmen."[3] Die Klugheit erkennt das Individuelle der konkreten Situation mit seinen einmaligen Möglichkeiten und erfaßt ebenso, wie die moralischen Prinzipien gerade unter diesen Umständen aktualisierbar sind. Sie hat zur Voraussetzung, daß der Prüfende sich frei hält von Leidenschaft und Voreingenommenheit, und daß er demütig genug ist, sich der sachlichen Wirklichkeit zu unterwerfen. Über Weg und Ziel klugen sittlichen Bemühens sagt Schöllgen: „Im harten Suchen und Ringen hört der Zwang und Druck des weitertreibenden Gewissens (aber) niemals auf ... Die Klugheit ist sittlich gebunden an das Ziel des angemessenen Erfolges, der möglichsten Ausschöpfung der gegebenen Möglichkeiten. Das Ideal in sich spricht kategorisch, stellt unbedingte Forderungen ... Wenn das Gewissen gehorcht, führt die Klugheit weiter in die Mühe des alltäglichen Wirkens immer unter dem harten Joch des Wahlspruchs aller Verantwortungsethik: das Mögliche ist das Meiste!"[4]

Nie also geht es der Klugheit darum, sich einer sittlichen Forderung möglichst ungeschoren zu entziehen. Genau das Gegenteil will sie leisten. Sie sucht in der verwirrenden Komplexität der konkreten Situation nach der besten Möglichkeit, die Forderung der ethischen Prinzipien zu verwirklichen. Dabei gilt schließlich wirklich: das Mögliche ist das Meiste. Der Ton liegt dabei nicht einfach auf „das Mögliche", als wolle die Klugheit die sittliche Hochforderung verkleinern. Sie strebt nach dem sittlichen Ideal, nach „dem Meisten", erkennt aber deutlich, daß seine Forderung nicht abstrakt und theoretisch zu verwirklichen ist, sondern nur in die konkreten Umstände des Individuums eingeformt werden kann. Die Klugheit führt auch das geistliche Leben des Christen, wo es ihr um die möglichste Verwirklichung der Liebe geht. Als Gabe des Rates gehört sie zu den Gnadengeschenken des Heiligen Geistes. Auch in diesem höchsten Bereich sittlich-religiösen Lebens, wo z. B. auch über den Anruf der Räte zu entscheiden ist, handelt es sich darum, daß der Dienst liebender Hingabe seine nach der individuellen Eigenart des je einzelnen Menschen besondere Gestalt erhält. Karl Rahner hat als Beispiel für diese Existenzialethik des geistlichen Lebens mit Recht auf die Exerzitien des hl. Ignatius und ihre Lehre von der Wahl hingewiesen.

In der Konstitution über die Kirche wird zur Darstellung der Aufgabe der Kirche und der Christen in der Welt das alte, bekannte Wort aus dem Diognetbrief zitiert: „Was die Seele im Leib ist, das sollen in der Welt die Christen sein" (Diognet 6). Es ist gewiß ein sehr anspruchsvolles Wort, das die Kirche nur in demütiger Dankbarkeit für die erhaltene Gabe und Sendung wird gebrauchen können. Sie kann es auch nur sprechen, wenn sie in der Liebe lebendig ist und sich

---

[3] J. Pieper, Das Viergespann (München 1964) 23. [4] W. Schöllgen, Konkrete Ethik (Düsseldorf 1961) 22.

vom Geist des Herrn drängen läßt. Es war die Sorge Johannes' XXIII., daß die Kirche in der heutigen Welt keine reiche Ernte mehr einbringe und daß es ihr an Leben und Wagemut fehle. Darum war die Erneuerung sein großes Anliegen. Unruhe und Unsicherheit, die seitdem durch das Kirchenvolk gehen, sind nicht Ausdruck dafür, daß die gültigen Ordnungen und bleibenden Wahrheiten zerbrechen, sondern vielmehr ein Zeichen, daß das Wehen des Geistes wieder einmal über die Kirche gekommen ist. Sie beginnt, sich wieder als geschichtliche und deshalb zur Wandlung gerufene zu begreifen, und versteht sich nicht nur als historisches Monument. Vom einzelnen Gläubigen ist dabei, zumal in der Diasporasituation der heutigen Welt, ein geschärftes Gewissen, ein inneres Feingefühl für die echten Werte und gültigen Normen, wie ein waches, kluges Urteil über die christliche Verwirklichung gefordert. Die wiederholte Mahnung des Apostels Paulus, die dem Christen allzeit gilt, ist heute besonders aktuell: „Macht euch nicht dieser Welt gleichförmig, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Sinnes, daß ihr prüft, was der Wille Gottes, was gut, wohlgefällig und vollkommen sei" (Röm 12, 2).

Buddhismus und Katholizismus in Südvietnam

Ludwig Wiedenmann SJ

Seit den Tagen des „katholischen" Staatspräsidenten Ngo Dinh Diem sprechen die Nachrichten aus Südvietnam von Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken und den Buddhisten. Der aufmerksame Beobachter hat längst festgestellt, daß es dabei nicht um religiöse, sondern um politische Fragen geht. Buddhisten und Katholiken nehmen Stellung zum Krieg, zum Kommunismus, zur amerikanischen Unterstützung, zu den Wahlen. Buddhisten und Katholiken haben schon mehr als eine Regierung gestürzt.

Fast alle einflußreichen Organisationen in Südvietnam stehen auf religiöser – katholischer oder buddhistischer – Basis. Es gibt einen katholischen Kampfbund, einen katholischen Bürgerblock, eine Vereinigte Buddhistische Kirche, ein buddhistisches Institut für weltliche Angelegenheiten, eine interreligiöse Bürgerfront usw. Die ganze Innenpolitik wird nicht von politischen Parteien gemacht, sondern von religiösen Gruppen und – vom Militär.

Auf einen westlichen Beobachter wirkt das verwirrend. Es ist für ihn nicht leicht, sich durch dieses religiös-politische Labyrinth hindurchzufinden. Manche Falschmeldung hat darin ihren Ursprung.

Um die Situation in Südvietnam wirklich zu verstehen, bedarf es einer gründlichen historischen Analyse. Da der Knoten der religiös-politischen Verwirrung sich während der Regierung des „katholischen" Staatspräsidenten Diem geschürzt hat, ist es zweckdienlich, mit dieser Analyse bei der katholischen Kirche zu beginnen.

Das Werden einer Kirche

Das katholische Christentum wurde in Vietnam zu Beginn des 17. Jahrhunderts eingeführt, und zwar durch Jesuitenmissionare, die aus Japan vertrieben worden waren. Dieser Anfang war spektakulär. Man zählte nach wenigen Jahrzehnten bereits 300 000 Katholiken aus allen Schichten der Bevölkerung: Mitglieder des Herrscherhauses, konfuzianische Mandarine, buddhistische Bonzen und vor allem Bauern. Die Zahl der Taufen belief sich alljährlich auf 10 000 bis 20 000.

Aber die Zeit der ruhigen Entwicklung hatte bald ein Ende. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts setzte eine Kette von Verfolgungen ein, die – ähnlich wie die römischen Christenverfolgungen – mit kurzen Unterbrechungen rund 250 Jahre dauern sollten. Die Verfolgungen waren zeitweise unvorstellbar grausam. Bischöfe, Priester, Gläubige fielen ihr ohne Unterschied zum Opfer. Sie wurden gehenkt, erdrosselt, erstochen, enthauptet, zerstückelt. Man schätzt die Zahl der Martyrer dieser 250 Jahre auf rund 100 000.

Diese ständigen Verfolgungen haben die vietnamesische Kirche in entscheidender Weise geprägt. Sie ist im Untergrund groß geworden. Die Christen wurden immer wieder in den Gegensatz zur Staatsautorität und zu den herrschenden Religionen des Konfuzianismus und Buddhismus getrieben. Ihre Frömmigkeit erhielt eine starke Jenseitsorientierung. Der ständige Druck von außen schweißte die Gemeinden zusammen und machte sie sozusagen zu Verteidigungsgemeinschaften des Glaubens.

Dazu kommt ein Zweites. Die Jesuiten, die anfangs unter portugiesischer Regie missionierten, wurden abgelöst durch Missionare der „Pariser Gesellschaft für Auswärtige Missionen". Das hatte zur Folge, daß nun die künftigen Missionare in Vietnam fast durchweg Franzosen waren, und zwar nicht Franzosen, die einer sonst internationalen Gesellschaft angehörten, sondern Franzosen einer rein nationalen französischen Missionsgesellschaft. Die Gefahr des Nationalismus war bei Missionaren einer derartigen Gesellschaft naturgemäß größer. Auch liefen alle rückwärtigen Verbindungen der Missionare in *einem* Land – in Frankreich – zu-

sammen. Die vietnamesischen Christen konnten daher leicht in den Geruch kommen, Partisanen der Franzosen zu sein. Diese Furcht spielte bei den Motiven der Christenverfolgungen eine nicht geringe Rolle.

Die enge Verbindung der vietnamesischen Kirche zu Frankreich führte dann tatsächlich dazu, daß Frankreich wiederholt zugunsten verfolgter französischer Missionare politisch und militärisch intervenierte und schließlich – auf Bitten eines französischen Missionsbischofs! – eine Expedition nach Vietnam schickte, die der Beginn der französischen Kolonialherrschaft in Indochina war.

Nun war der Bruch zwischen dem nationalen Bewußtsein und dem Christentum vollkommen. Auf der einen Seite fühlten sich die Christen unter französischem Schutz endlich erlöst von der jahrhundertelangen staatlichen Bedrückung. Auf der anderen Seite sahen die nationalen Kräfte die Christen nun endgültig als Verräter der nationalen Unabhängigkeit an.

Ein drittes Merkmal der vietnamesischen Kirche geht ebenfalls auf die Anfänge der Missionierung zurück. Im Nachbarland China hatten die Jesuitenmissionare versucht, unter Wahrung aller kulturellen und religiösen Werte, die mit dem Christentum vereinbar waren, eine echt chinesische Kirche aufzubauen, die wenigstens kulturell nicht als Fremdkörper empfunden werden konnte. Der Versuch schien tatsächlich zu gelingen, bis jener Streit über seine Legitimität ausbrach, der unter dem Namen „chinesischer Ritenstreit" bekannt geworden ist. In diesem Streit siegte die konservative Partei. Rom verbot wesentliche Punkte der Anpassung und zwang so die Kirche im chinesischen Kulturraum zu einer kulturellen Auswanderung. Die Pariser Missionsgesellschaft, der die Mission in Vietnam übertragen war, hatte sich von Anfang an auf die Seite der Jesuiten- und Ritengegner geschlagen. Ihre Missionare versuchten es gar nicht mehr, sich mit der Kultur des Landes auseinanderzusetzen. Ihre konservative Haltung wurde somit ein Erbe der vietnamesischen Kirche.

Liturgie, Glaubensunterweisung, Theologie, alles geschah in traditionellen westlichen Formen. Damit verband sich eine Abwehrhaltung gegenüber allen nichtchristlichen religiösen Gedanken und Ausdrucksformen. Man bezeichnete die Buddhisten bis in die jüngste Zeit herein als „Teufel". Man tat alles, um die christlichen Gemeinden chemisch rein im römischen Glauben und in den römischen Traditionen zu erhalten. Die Kirche wurde so ein religiöser und kultureller Fremdkörper ersten Ranges in der vietnamesischen Gesellschaft. Noch vor ein paar Jahren stand in einem offenen Brief, den einige nichtchristliche Vietnamesen an den amerikanischen Botschafter in Saigon schrieben, zu lesen: „Die Christen sind Mestizen, sie sind zu bizarr für die vietnamesische Gesellschaft, sie sind geradezu lächerlich für das vietnamesische Denken."[1]

Ein letztes Merkmal der vietnamesischen Kirche, das die historische Analyse

[1] Zitiert nach Lumen Vitae 20 (1965) 530.

zutage fördert, betrifft ihre innere Struktur. Die Pariser Missionsgesellschaft hatte den ausdrücklichen Auftrag, einheimische Priester heranzubilden und die Leitung der Mission allmählich an einheimische Bischöfe abzugeben. Den ersten Teil dieses Auftrags hat man treu erfüllt, so daß es bald mehr vietnamesische Priester als ausländische Missionare gab, eine Tatsache, die zweifellos die vietnamesische Kirche durch die Verfolgungen hindurchgerettet hat.

Aber diese Institution der einheimischen Priester war mit schweren Mängeln behaftet. Man preßte die Kandidaten durch eine völlig westliche Seminarausbildung. Das hatte zwei schwerwiegende Folgen. Einmal waren die vietnamesischen Priester intellektuell überhaupt nicht zu einer christlichen Begegnung mit ihrer eigenen Kultur gerüstet. Zum anderen kamen sie, da sie verständlicherweise auch die lateinische Theologie nicht so gut beherrschten wie ihre französischen Kollegen, über die Stellung von Hilfspriestern nicht hinaus. Den Ton gaben weiterhin die ausländischen Missionare an. Daß unter solchen Umständen an einheimische Bischöfe überhaupt nicht mehr zu denken war, ist begreiflich. Der erste vietnamesische Bischof wurde erst 1933 geweiht.

Da auch die überwiegende Mehrzahl der Gläubigen einfache Bauern waren, ging es in der vietnamesischen Kirche sehr schlicht und einfach und unter der Oberleitung der ausländischen Missionare sehr patriarchalisch zu. Der Boden für dynamische, moderne oder gar revolutionäre Elemente war innerhalb der katholischen Gemeinden in Vietnam denkbar schlecht.

Vielleicht kann man die Ergebnisse dieser historischen Analyse kurz so zusammenfassen: In der vietnamesischen Kirche hat sich die vertikale Dimension des Christlichen, der Glaube, die Treue, der Gehorsam, die Frömmigkeit in einem sehr engen, einseitigen Sinn überentwickelt. Die horizontale Dimension des Christlichen dagegen, das Sich-Einordnen, die Solidarität, das Verantwortungsgefühl für das Ganze, der soziale Dienst blieb in starkem Maß unterentwickelt. Die Kirche lebte in einem Getto mit ausländischem Anstrich. Sie erschien als Brückenkopf fremder Mächte in Vietnam.

Dieses Erscheinungsbild der Kirche machte das Christentum in den Augen des offiziellen Vietnam zum „Ta Dao", zur „perversen Religion" schlechthin. In einer der letzten Verfolgungen wurden den Christen diese beiden Zeichen (TA DAO) auf die linke Wange gebrannt. Für viele Nationalisten sind sie damit bis heute gezeichnet. Der Chefideologe des gegenwärtigen politischen Nationalbuddhismus, der Mönch Thich Tri Quang, hat in verschiedenen Veröffentlichungen zu zeigen versucht, daß der Buddhismus die nationale Religion des vietnamesischen Volkes sei. Einer der Gründe, die er dafür anführt, ist der, daß der Buddhismus dem vietnamesischen Volk nie Unrecht getan habe, insbesondere habe er „erstens nie die Anschauungen des Volkes oder die nationale Tradition verraten, zweitens nie die anderen traditionellen Religionen verachtet, drittens nie versucht, seine Ausschließlichkeit oder Vorrangigkeit durchzusetzen und viertens nie die Nation und

das Volk verraten, um den Interessen einer auswärtigen Macht zu dienen“ [2]. Daß alle diese Punkte indirekte Anklagen gegen das Christentum sind, ist klar. Und daß man den Anhängern einer solchen Religion wenig Sympathie entgegenbringt, ist verständlich. Wie die historische Analyse gezeigt hat, sind diese Anklagen leider nicht aus der Luft gegriffen.

Katholische Sonderstellung

Unter dem Schutz der französischen Kolonialherrschaft hatte die Kirche endlich Ruhe vor den Verfolgungen. Der Kaiser in Hue, dem unter französischem Protektorat die Provinzen Tongking und Annam verblieben waren, hatte sich vertraglich verpflichtet, der katholischen Mission volle Freiheit zu gewähren. In Cochinchina, dem südlichen Teil Vietnams, der eigentliche französische Kolonie war, erhielt die Kirche sogar regelmäßige finanzielle Zuwendungen vom französischen Staat, der zu Hause gar nicht kirchenfreundlich war. Neues Missionspersonal kam ins Land. Neben der eigentlichen Missionstätigkeit entfaltete sich immer mehr die erzieherische und sozialkaritative Tätigkeit der Kirche. Die Apostolischen Vikariate wurden vermehrt. Die Katholikenzahl, die zu Beginn des Jahrhunderts noch rund 400 000 betragen hatte, stieg gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf über 700 000. Bis zum Ende der französischen Kolonialherrschaft ist die Kirche in Vietnam aus einer Katakombenkirche zu einer großen und einflußreichen Organisation mit 1,5 Millionen Gläubigen geworden, abgesehen von den Philippinen die größte Kirche in Asien. Ihre innere Struktur und ihr Erscheinungsbild blieben unverändert.

Die Geschichte wollte es, daß ein Glied dieser Kirche, Ngo Dingh Diem, der erste Staatspräsident des 1954 durch die Genfer Konferenz neu geschaffenen Südvietnam wurde. Die katholische Presse in aller Welt hat es nicht versäumt, voll Stolz darauf hinzuweisen, daß ein Katholik Präsident eines asiatischen Landes geworden sei. Man brauchte sich dann nicht zu wundern, daß die Fehler Diems von der anderen Seite ebenfalls dem „katholischen“ Präsidenten angelastet wurden.

Die Stellung der katholischen Kirche im neuen unabhängigen Südvietnam änderte sich im Vergleich zur französischen Kolonialherrschaft nicht. Im Gegenteil. Rechtlich blieb sie anerkannt als Körperschaft des öffentlichen Rechts, während die religiösen Zusammenschlüsse der Buddhisten nur den Status von gemeinnützigen Vereinigungen hatten. Dazu kam das Prestige, das das Christentum als die Religion des Präsidenten genoß und das in Zentralvietnam noch dadurch erhöht wurde, daß der Erzbischof von Hue ein Bruder des Präsidenten war.

Diese rechtliche und moralische Sonderstellung der Kirche wurde durch die tatsächliche Bevorzugung der Katholiken auf politischem Gebiet ergänzt. Bei der Tei-

---

[2] Le Delta, Paris, Nr. 6 (Sept. 1964) 9.

lung Vietnams waren 650 000 Katholiken aus dem Norden nach dem Süden geflüchtet, um der Verfolgung durch die Kommunisten zu entgehen. Diese Flüchtlinge waren fanatische Antikommunisten. Was war natürlicher, als daß Präsident Diem zur Durchführung seines antikommunistischen Programms sich vor allem auf diese seine Glaubensgenossen stützte? In einem von kommunistischen Spitzeln und Partisanen verseuchten Land glaubte er, bei diesen am sichersten zu gehen. So waren wichtige Stellen in Verwaltung und Wehrmacht weithin mit Katholiken besetzt.

Die Katholiken nutzten ihre Sonderstellung weidlich aus. Das war nicht sehr christlich, aber doch irgendwie verständlich, vor allem bei den geflüchteten Katholiken aus dem Norden. Soeben einem jahrelangen kommunistischen Terror entronnen, waren sie nun endlich in einem Staat, der ihnen volle Freiheit gewährte und dessen Präsident sogar einer der „Ihrigen" war.

Die Vermengung von Religion und Politik, von Kirche und Staat auf katholischer Seite hatte begonnen. Es gab zwar auch besonnene Katholiken, die vor dieser Entwicklung warnten, aber sie waren damals noch zu einflußlos. Sie kamen gegen den allgemeinen Trend nicht an. Einige büßten ihre oppositionelle Haltung sogar mit dem Gefängnis.

In dem günstigen Klima machte auch die Mission beträchtliche Fortschritte. Die Kirche wuchs unaufhörlich, wenn auch nicht alle Konversionen aus rein religiösen Motiven geschehen sein dürften.

Alles in allem genommen sah es für einen Nichtchristen so aus, als ob der Katholizismus die beherrschende Religion in Südvietnam geworden wäre, und zwar ein Katholizismus, der für viele nichts anderes war als die „perverse" Religion der früheren Kolonialherren. Die nichtchristlichen religiösen Kräfte mußten darauf reagieren. Die Reaktion kam von seiten der Buddhisten.

Buddhismus und vietnamesische Volksreligion

Die nationalbuddhistische Bewegung, die die Führung der Opposition gegen den „katholischen" Diem übernahm, wird nicht müde, zu behaupten, der Buddhismus sei die Nationalreligion Vietnams. Diese Behauptung ist aus dem starken antikatholischen Ressentiment heraus verständlich. Aber sachlich gesehen ist sie irreführend. H. Langerhans hat erst jüngst bemerkt, daß man fachkundige Darstellungen über das moderne Vietnam lesen kann, die die Existenz eines vietnamesischen Buddhismus kaum erwähnen[3].

Die vietnamesische Volksreligion, die vor allem der Bauer auf dem Land praktiziert, ist eine Mischreligion, die von China her geformt wurde. Ihre Grundlage

[3] Frankfurter Hefte 20 (1965) 667.

ist der Ahnen- und Geisterkult zusammen mit der Verehrung eines höchsten Geistes, des „Herrn Himmel". Dazu kommen magische und polytheistische Elemente aus dem populären Taoismus und die religiös fundierte konfuzianische Familien-, Gesellschafts- und Staatsethik. Der Buddhismus, der in seiner nördlichen Form des Mahayana-Buddhismus im 2. Jahrhundert n. Chr. durch chinesische Mönche nach Vietnam kam, fand alle diese Elemente schon vor. Seine Lehren vom Karma und der Seelenwanderung, vom erlösenden Buddha und den Bodhisattvas traten als letztes Element zur synkretistischen Volksreligion hinzu. Die anziehende Buddhagestalt und die Totenfeiern, die die buddhistischen Mönche veranstalteten, verschafften ihm leichten Eingang beim Volk. Diese beiden Elemente machen auch bis heute beim größten Teil des vietnamesischen Volkes die buddhistische Frömmigkeit aus. Wenn das genügt, um einen Menschen einen Buddhisten nennen zu können – und vom buddhistischen Standpunkt aus gibt es gute Gründe dafür –, dann ist tatsächlich die Mehrheit des vietnamesischen Volkes buddhistisch. Man muß bei solchen Aussagen aber immer die religiöse Gesamtsituation Vietnams im Auge behalten, vor allem wenn man dann Vietnam in einem Atemzug mit Birma, Thailand oder Ceylon nennt, Länder, in denen das ganze Leben der Bevölkerung viel umfassender vom Buddhismus geprägt ist.

Der offizielle Status des Buddhismus in Vietnam hat eine wechselvolle Geschichte. Er war immer mit dem buddhistischen Mönchtum – dem einzigen organisatorischen Element im Buddhismus – verbunden. Als nach der Befreiung Vietnams von chinesischer Fremdherrschaft die buddhistischen Mönche eine wichtige Rolle in der Vermittlung zum chinesischen Kaiserhof hin übernahmen, wurde der Buddhismus in Vietnam Hof- und Staatsreligion. Das war vom 11. bis zum 13. Jahrhundert n. Chr. Da diese Zeit zugleich die Zeit der ersten nationalen Größe des selbständigen Vietnam war, ist etwas von diesem nationalen Glanz auch am Buddhismus haften geblieben, und die einflußreichen Mönche von damals sind das Ideal der nationalbewußten Mönche von heute.

Im 15. Jahrhundert verdrängte der Konfuzianismus den Buddhismus als Staatsreligion. Seine Stellung hing nun von den einzelnen Herrschern ab. Manche tolerierten ihn, manche förderten ihn. Seit dem 17. Jahrhundert erwuchs ihm in der christlichen Mission ein ernst zu nehmender Rivale, den die Mönche mit Hilfe kaiserlicher Gewalt mehr als einmal auszuschalten versuchten.

Innere und äußere Gründe führten in der Zeit der französischen Kolonialherrschaft zu einem starken Verfall des buddhistischen Lebens. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren Klöster und Pagoden in einem desolaten Zustand. Die Mönche waren ungebildet, und ihr Einfluß auf das Volk hatte stark nachgelassen. Es war das ausgerechnet die Zeit, in der die katholische Kirche unter französischer Protektion sich machtvoll zu entfalten begann.

So machte der Buddhismus eine dem Katholizismus entgegengesetzte Entwicklung durch. Während der Katholizismus von der Unterdrückung zur Begünstigung

aufstieg, sank der Buddhismus von der Begünstigung ab in den Verfall oder zum mindesten in die Bedeutungslosigkeit. Und zwar waren das nicht zwei Entwicklungslinien, die unabhängig voneinander verliefen, sondern es war ein und dieselbe Entwicklung: die Begünstigung des einen war jeweils der Grund oder der Anlaß für die Unterdrückung bzw. den Verfall des anderen. Wenn man sich dann noch vor Augen hält, wer die politischen Mächte waren, von denen die Begünstigung bzw. die Unterdrückung ausgingen, dann hat man hier schon den Kern des späteren religiös-politischen Konfliktes zwischen Katholiken und Buddhisten in Südvietnam.

Buddhistische Renaissance

In anderen asiatischen Ländern, z. B. in Ceylon, war dem Buddhismus unter westlicher Kolonialherrschaft dasselbe Schicksal des Verfalls beschieden. Es ist fraglich, ob er sich davon je wieder erholt hätte, wenn nicht die überall erwachende Nationalbewegung in Asien auch zur Besinnung auf das eigene kulturelle und religiöse Erbe geführt hätte. Im Gefolge dieser Besinnung erlebte der Buddhismus in wenigen Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung. Seit der Mitte unseres Jahrhunderts ist er eine internationale religiöse Großmacht.

Ein paar Daten mögen das veranschaulichen. Im Jahr 1950 fand in Ceylon die erste buddhistische Weltkonferenz statt. 1952 wurde auf der zweiten buddhistischen Weltkonferenz in Japan der buddhistische Weltbund (World Fellowship of Buddhists) gegründet, eine Art Ökumenischer Rat der Buddhisten, der nach innen die buddhistische Einheit und nach außen die buddhistische Weltmission fördern soll. 1954, in dem Jahr, in dem die buddhistische Welt das 2500jährige Jubiläum des Eingangs Buddhas in das Nirvana feierte, wurde in Rangoon das 6. Konzil des Theravada-Buddhismus eröffnet, an dem 2500 „Konzilsväter" aus der ganzen Welt teilnahmen und das zwei Jahre lang, bis 1956 dauerte. Parallel zur Eröffnung dieses Konzils tagte die 3. buddhistische Weltkonferenz, die den buddhistischen Ökumenischen Rat genauestens durchorganisierte.

Diese internationale buddhistische Erneuerungsbewegung griff auch auf den vietnamesischen Buddhismus über. Vietnamesische buddhistische Mönche nahmen an den internationalen Konferenzen teil. So war z. B. Thich Tri Quang, der führende Kopf des gegenwärtigen vietnamesischen Nationalbuddhismus, 1952 bei der Gründungskonferenz des buddhistischen Weltbundes in Japan.

Der Höhepunkt dieser Entwicklung fiel nun ausgerechnet in die Regierungszeit Ngo Dinh Diems. Das Buddha-Jubiläum, die Eröffnung des Buddhistenkonzils und die große Organisationskonferenz in Rangoon einerseits, sowie die Genfer Konferenz, die Bildung Südvietnams und der Regierungsantritt Diems andererseits fielen genau in dasselbe Jahr 1954. Bei der Verbindung Diems mit dem katholi-

schen Bevölkerungsteil in der Art und aus den Gründen, wie sie oben dargelegt wurden, mußte es zum Konflikt mit dem Buddhismus kommen.

Der Vergleich mit den buddhistischen Nachbarstaaten und der buddhistischen Weltbewegung machte den führenden Mönchen des vietnamesischen Buddhismus ihre eigene Bedeutungslosigkeit schmerzlich bewußt. Dazu kam die Erinnerung an die große nationale Vergangenheit des Buddhismus. Ferner war das buddhistische Mönchtum das einzige Element, das in der alten nichtchristlichen Volksreligion noch organisiert war. Der Konfuzianismus hatte mit der Abschaffung des Kaisertums seine hierarchische Spitze verloren, und das konfuzianisch gebildete Beamtentum hatte in der modernen Verwaltung keine Bedeutung mehr. Die übrigen Elemente der Volksreligion waren über die Dörfer hinaus nie organisiert. Die buddhistischen Mönche fühlten sich also als legitimes Sprachrohr der Volksreligion. Schließlich waren die buddhistischen Pagoden und Klöster die einzigen Stätten, wo sich eine Opposition gegen das Diem-Regime überhaupt formieren konnte. Sie allein waren vor dem Zugriff der Staatspolizei einigermaßen sicher. Alle diese Elemente muß man im Auge behalten, um die buddhistische Widerstandsbewegung gegen Diem zu verstehen.

Das Ziel dieser Bewegung war klar: die Beseitigung Diems und der „katholischen Vorherrschaft" und die Errichtung eines buddhistischen Staates in Vietnam. Die Vorgänge, die dann zum Sturz und zur Ermordung Diems führten, sind für unsere Analyse nicht mehr relevant. Vielleicht ist es aber nützlich, noch einen besonderen Aspekt dieser Auseinandersetzung zu beleuchten: die Frage der „Buddhistenverfolgung".

Buddhistenverfolgung?

Die Weltpresse hat 1963 monatelang von dieser Buddhistenverfolgung gesprochen. Was hält daran einer kritischen Nachprüfung stand? Eines steht von vornherein fest: Es hat in Vietnam nie eine Verfolgung *der* Buddhisten von seiten *der* Katholiken gegeben. Wenn, dann kann man höchstens von einer Verfolgung der Buddhisten durch den allerdings katholischen Staatspräsidenten Diem sprechen. Aber auch hier wäre noch genauer zuzusehen.

Diem hat wahrscheinlich die Buddhisten persönlich nicht sonderlich hochgeschätzt. Das konnte ebenso von seiner katholischen wie von seiner konfuzianischen Familientradition her kommen. Er hat sich deshalb auch nicht beeilt, die öffentlich-rechtliche Stellung des Buddhismus zu verbessern. Und es ist ihm deshalb sicher nicht schwer gefallen, sich politisch vor allem auf die Katholiken zu stützen, wenn er dies auch vornehmlich aus Gründen der Vorsicht getan hat.

Auf der anderen Seite ist nicht zu bestreiten, daß unter Diem an die 2500 buddhistische Pagoden und Klöster repariert oder neu gebaut wurden, und zwar mit

erheblichen staatlichen Zuschüssen. Ferner vollzog sich doch die ganze Renaissance des Buddhismus, seine Reorganisation und Entfaltung auf erzieherischem und sozialem Gebiet unter der Regierung Diems. Auch waren im Kabinett und in der Armee Diems die Mehrzahl der Minister und Militärs Nichtkatholiken.

Die Übergriffe gegen Buddhisten, die vorgekommen sind und sich im Verlauf des Konflikts vermehrten, standen alle im Zusammenhang mit der antikommunistischen Politik Diems. Diem hielt jede Opposition für kommunistisch infiltriert und unterdrückte sie deshalb rücksichtslos. Das war Diems Schwäche und Tragik. Da die oben analysierte buddhistische Widerstandsbewegung immer offener gegen Diem opponierte, geriet auch sie in die Mühlen der Unterdrückung. Das Problem der Buddhistenverfolgung war daher kein religiöses, sondern ein rein politisches Problem, was sich auch daraus ergibt, daß Diem selbst an diesem Problem politisch gescheitert ist.

Politischer Buddhismus und politischer Katholizismus

Der Sturz Diems löste unter den Führern des politischen Buddhismus einen wahren Freudentaumel aus. Sie wurden sich plötzlich ihrer Macht und ihres Einflusses bewußt. Sie schlossen ihre politischen Kräfte, die bis dahin im Intersektenkomitee zum Kampf gegen Diem koordiniert waren, straffer zusammen. Im Januar 1964 wurde die „Vereinigte Buddhistische Kirche" gegründet, eine Föderation, der 11 von den 14 buddhistischen Sekten in Südvietnam angehören sollen. Ihr Generalsekretär ist der Mönch Thich Tri Quang. Als die bedeutendsten Aktionseinheiten der neuen „buddhistischen Kirche" sind das „Vien Hoa Dao" (Institut für die Ausbreitung des Glaubens; manchmal auch übersetzt: Institut für weltliche Angelegenheiten) in Saigon, die Jugend- und Studentenorganisation mit Sitz in Hue und die erst in diesem Jahr gegründeten buddhistischen „Kampfeinheiten" bekannt geworden. Das „Institut für die Ausbreitung des Glaubens" ist eine Art buddhistische Schattenregierung mit vielen Ämtern, von denen eines der bedeutendsten das Militärseelsorgeamt ist, das über die buddhistischen Militärkapläne einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Armee ausübt.

In der neuen Situation nach Diem versuchten nun die Buddhisten dieser Organisation, für ihre Sache herauszuschlagen, was nur herauszuschlagen war, bis zur Forderung der Anerkennung des Buddhismus als Staatsreligion. Man ging auf die Straße und stürzte eine Regierung nach der anderen, wenn sie sich den Wünschen der „buddhistischen Kirche" nicht beugte.

Auch mit den Katholiken wurden alte Rechnungen beglichen. Schauprozesse wurden inszeniert. Es kam zu antikatholischen Ausschreitungen. Katholische Dörfer wurden niedergebrannt und die wehrlosen Einwohner schikaniert oder ermordet. Besonders radikal war die buddhistische Jugend- und Studentenorganisation.

Es gibt ein Manifest dieser Organisation aus dem Jahr 1964, das eine detaillierte Anleitung zu einem antikatholischen Feldzug enthält. Der Konflikt, der bis 1963 in erster Linie ein Konflikt zwischen „den" Buddhisten und der Regierung Diem war, wurde nun zum Konflikt zwischen „den" Buddhisten und „den" Katholiken.

Für das Gros der Katholiken war der Sturz Diems eine böse Überraschung gewesen. Sie lasteten natürlich sofort die Ermordung „ihres" Präsidenten den Buddhisten an, die sie im Bunde mit den Kommunisten glaubten. Auf Grund der zunehmenden Übergriffe der buddhistischen Radikalen sahen sie schon eine neue Verfolgung der Kirche heraufziehen.

Die Flüchtlingskatholiken aus dem Norden, die seit den Tagen des Vietminh-Terrors einige Erfahrung in der Selbstverteidigung hatten, wandelten ihre Flüchtlingsorganisation in einen „katholischen Kampfbund" um, an dessen Spitze ein katholischer Priester aus dem Norden (Pfarrer Hoang Quynh) trat. Man bereitete sich darauf vor, im Fall einer kommunistischen Machtübernahme in den Untergrund zu gehen. Man schuf eine Geheimorganisation, legte Waffenlager an usw. Die katholischen Jugendgruppen des Kampfbundes gingen ebenfalls auf die Straße und lieferten sich mit der buddhistischen Jugend regelrechte Straßenschlachten. Man trat begeistert für den Krieg und die Amerikaner ein und kompromittierte damit erneut das Christentum als Parteigänger ausländischer Mächte.

Der katholische Kampfbund, als Selbstverteidigungsorganisation entstanden, entwickelte sich bald zu einem politischen Kampfinstrument, das vor allem von den Katholiken des Nordens getragen war. Er wurde die Parallelorganisation zur „Vereinigten Buddhistischen Kirche", die nun beide abwechselnd Regierung und Öffentlichkeit unter Druck setzten. Auch dem katholischen Kampfbund glückte es einmal, eine Regierung, die ihrer Meinung nach den Buddhisten zu weit entgegenkam, zu stürzen. Wenn die Weltpresse von *den* Katholiken und *den* Buddhisten sprach, waren diese beiden Organisationen und ihre Hilfstruppen gemeint.

Gegenwart und Zukunft

Die Tragik dieses buddhistisch-katholischen Antagonismus besteht darin, daß er in einem Land ausgefochten wird, das in einen Kampf auf Leben und Tod verwickelt ist. Um überleben zu können, bräuchte Vietnam den geschlossenen Einsatz aller seiner Kräfte, auch und vor allem der Kräfte, die religiös inspiriert sind. Es scheint, daß gerade die Zersplitterung und der Antagonismus *dieser* Kräfte eine echte Lösung des ganzen Vietnam-Konflikts verhindert.

Es steht ganz außer Zweifel, daß der Kern des Vietnam-Konflikts der Versuch der Kommunisten ist, Südvietnam in ihre Gewalt zu bekommen. Sie führen diesen Kampf jedoch unter nationaler Verkleidung. Die „Nationale Befreiungsfront Südvietnams" (der Vietcong) ist diese Verkleidung. Sie besteht aus einem guten

Dutzend nationalistischer Organisationen, die ihren Zuwachs aus der Opposition gegen Diem und die Amerikaner bezogen. Der Kampf der Kommunisten erscheint so im eigenen Land und vor der Weltöffentlichkeit – vor allem in Asien! – als Kampf um die nationale Unabhängigkeit gegen eine vom Ausland gestützte Regierung.

Mit militärischen Mitteln allein ist dieser Konflikt nicht zu lösen. Im Gegenteil, je länger der Krieg dauert, desto verheerender wirkt sich die Demoralisierung der Bevölkerung aus. Auch unter sonst überzeugten Antikommunisten mehren sich die Stimmen derer, die eine kommunistische Herrschaft allmählich für das kleinere Übel halten. Eine wirkliche Lösung des Konflikts ist nur von innen heraus möglich durch eine echte, von den Kommunisten und den Amerikanern zugleich unabhängige Nationalbewegung, die dem kommunistischen Kampf den Boden entzieht.

Eine Zeitlang schien es so, als ob die buddhistische Bewegung, die trotz mancher Unklarheiten in ihrem Verhältnis zum Vietcong im Grund doch eine unabhängige dritte Kraft ist, diese Rolle übernehmen könnte. Seit der Auseinandersetzung mit der Regierung Ky im vergangenen Frühjahr ist sie jedoch innerlich gespalten und geschwächt. Das haben auch die Wahlen im September gezeigt. Der Aufruf der buddhistischen Kirche zum Boykott der Wahlen wurde von der Mehrheit der Bevölkerung nicht befolgt.

Vielleicht führt diese Krise zu einer Reinigung und Entradikalisierung der buddhistischen Bewegung. Wenn es dann gelänge, die übrigen religiös inspirierten Kräfte des Landes mit diesen buddhistischen Kräften, die doch tief im Volk verwurzelt sind, zu verbinden, dann könnte daraus eine Volksbewegung, eine echte „Nationale Befreiungsfront" – im Gegensatz zur Scheinfront des Vietcong – entstehen, die fähig wäre, den Vietnam-Konflikt von innen her aufzurollen und mit Hilfe einer klugen militärischen „Deskalation" zu einer Lösung zu führen.

Konkret würde das heißen, daß Buddhisten und Katholiken sich verständigen. Die religiös-politischen Organisationen beider Seiten müßten dazu ihren Radikalismus und Klerikalismus abbauen. Dann könnten sie aus den religiösen Antrieben heraus, die beide besitzen, vor allem auf dem Gebiet des sozialen Aufbaus und des politischen Dienstes zusammenarbeiten.

Es liegt weitgehend in der Hand der Katholiken, ob es zu dieser Zusammenarbeit kommt. Ihr Verhalten wird das Verhalten der Buddhisten beeinflussen. Daß die Zusammenarbeit von der anderen Seite ehrlich gewünscht wird, ist bei einem Besuch eines führenden Bonzen der Vereinigten Buddhistischen Kirche (Thich Nhat Hanh) bei Papst Paul VI. im Juli dieses Jahres offen ausgesprochen worden. Nhat Hanh bat den Papst, er möge den vietnamesischen Katholiken ein Wort sagen und sie zur Zusammenarbeit ermuntern. Dann könnten die vereinigten geistlichen Kräfte den Mächten der Gewalt ein Ende setzen.

Es sind Anzeichen vorhanden, daß es zu einer Zusammenarbeit kommen kann. Wie dauerhaft sie sein wird und wieweit ein gemeinsamer Aufbau eines neuen

Staatswesens überhaupt möglich ist, wird davon abhängen, wie die Buddhisten ihre Fernziele definieren und wie die Katholiken sich dazu stellen. Die Wünsche der Buddhisten gehen dahin, dem Buddhismus als dem wichtigsten Ferment der vietnamesischen Volksreligion eine öffentliche Stellung im Staat zu geben, die seiner Bedeutung entspricht. Sie haben dabei die übrigen buddhistischen Länder Südostasiens im Auge. Für die Kirche würde das bedeuten, daß sie im öffentlichen Leben mit der Rolle einer Minderheitsreligion zufrieden sein müßte. Man möchte meinen, das sei nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr so schwer. Wie eine Kirche sich tatsächlich zu dieser Haltung durchringen kann, hat ja erst jüngst die ceylonesische Kirche demonstriert.

Für den Großteil der vietnamesischen Katholiken wäre das jedoch eine radikale Umstellung. Hier liegt das Drama, das auf die Kirche in Vietnam zukommt. Von seiner Bewältigung hängt ihre eigene Zukunft und die Zukunft ihres Landes weitgehend ab.

Die Wende zum Menschen

Der Revisionismus in der osteuropäischen marxistischen Philosophie

Peter Ehlen SJ

„Es geht uns um die Vision einer Welt, in der die am schwersten zu vereinbarenden Elemente menschlichen Handelns miteinander verbunden sind, kurz, es geht uns um Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung und Hoffnung ohne Verblendung. Alle anderen Früchte des philosophischen Denkens sind unwichtig." Dies schreibt Leszek Kolakowski, ein glänzender Stilist, Professor für Philosophie an der Universität Warschau, in seinem Buch „Der Mensch ohne Alternative"[1]. Dieses Buch, eine Sammlung verschiedener Essays, kann als charakteristisch gelten für die „revisionistischen" Tendenzen unter den marxistischen Denkern des Ostblocks, bei denen das Interesse an den klassischen Thesen des Dialektischen Materialismus, seiner Ontologie und Erkenntnislehre

[1] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative – Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein (München 1964) 280.

merklich zurückgeht, während die Aufgeschlossenheit für die Probleme des Menschen, die Offenheit gegenüber außermarxistischen Fragestellungen und Werten in erstaunlichem Maß wächst.

Besonders sichtbar ist diese Wende zum Menschen in Polen und in der Tschechoslowakei, die dank ihrer westlichen Kulturtradition westlichem humanistischen Denken gegenüber aufgeschlossener erscheinen als die übrigen Länder des Ostens. In Polen und der CSSR hat in den letzten Jahren die leidvolle Erfahrung des sich als Verwirklichung des Marxismus ausgebenden Stalinismus zu einer lebhaften Diskussion über den Sinn und Wert des menschlichen Lebens im marxistischen Denken geführt. Das Bewußtsein dafür, daß die „philosophische Anthropologie jenes Gebiet ist, das heute die meisten wirklich aktuellen philosophischen Fragen behandelt“ [2], wurde noch geschärft durch den französischen atheistischen Existentialismus, der nach dem Krieg in diesen Ländern Eingang und vor allem bei der jungen Intelligenz Aufnahme fand, und ebenso durch Anregungen des christlichen Personalismus.

Der neben L. Kolakowski wohl bekannteste Vertreter dieses sich auf seinen anthropozentrischen Ansatz besinnenden Marxismus ist Adam Schaff, Direktor des Instituts für Philosophie an der polnischen Akademie der Wissenschaften und (bislang) Mitglied des Zentralkomitees der polnischen kommunistischen Partei.

Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, die von unserer westeuropäischen Philosophie heute so oft als unphilosophisch abgetan wird, ist für diese Denker zum „Schrei“ geworden, zur Frage, die, „ist sie einmal aufgetaucht, ... sich nie mehr vergessen läßt“ [3]. „Welches ist der Sinn des menschlichen Lebens“, fragt A. Schaff, „welche Haltung soll man angesichts der Unvermeidlichkeit des Todes nahestehender Personen und des eigenen Todes einnehmen? Ist der Mensch frei in seinem Handeln, und in welchem Sinn ist er der Schöpfer seines Schicksals? Nach welchen Grundsätzen wählt der Mensch eine bestimmte Verhaltensweise in einer konfliktgeladenen Situation? Wird dem Menschen bei dieser Wahl seitens der Gesellschaft Hilfe geleistet und auf welche Weise? Worauf beruht infolgedessen die Einsamkeit des Menschen, der Entscheidungen bezüglich seines Handelns trifft? Worauf beruht die Verantwortung des Menschen für seine Taten, in Besonderheit die moralische Verantwortung?“ [4] Die Menschlichkeit, die diese Schriftsteller sich zum Anliegen gemacht haben, will sich nicht in allgemeinen und abstrakten Prinzipien erschöpfen, die, wenn sie isoliert werden, zu leicht zur Zerstörung des Menschlichen benutzt werden können, wie sie selbst aus eigener schmerzlicher Erfahrung wissen; es ist die konkrete Menschlichkeit des Mitmenschen in seiner Bedrohung durch ein enthumanisierendes „System“, in seiner Einsamkeit, Angst und Sinnleere und doch mit seiner Hoffnung auf ein bescheidenes Glück in und mit der

---

2 Ebd. 252. 3 Ebd. 207.

4 A. Schaff, Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Wien 1964) 105.

menschlichen Gesellschaft. Sie sind sich bewußt, daß die „große Perspektive", das Ringen um eine menschlichere Welt – sie nennen es „Kampf für den Kommunismus" –, vom jeweils einzelnen alltäglich im Verkehr mit dem konkreten Mitmenschen verwirklicht werden muß. Es geht ihnen um einen Gesinnungswandel, eine persönliche Metanoia, die keinen Aufschub, keine halben Entscheidungen duldet, soll der „Kampf um den Kommunismus" sich nicht in Phrasen und Schlagworten erschöpfen[5].

Allen diesen Neo-Marxisten gemeinsam ist die Abkehr von den versteinerten Axiomen des Historischen und Dialektischen Materialismus und die Hinkehr zu den aktuellen Problemen des Menschen. Gemeinsam ist ihnen auch die Rückkehr zu Marx, nicht dem Nationalökonomen, Parteistrategen oder Revolutionspropheten, sondern dem Gesellschaftsanalytiker, Dialektiker und philosophischen Anthropologen, der den „Kommunismus" als die „allseitige" und „wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen" und die „wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen" verstanden hatte, wie die „Pariser Manuskripte" von 1845 zeigen.

Und doch geschieht diese Hinwendung zum anthropozentrischen Denken des jungen Marx in unterschiedlicher Intensität und zum Teil auch aus verschiedenen Ursachen. Adam Schaff sieht, daß die Jugend seines Landes, sofern sie unter marxistischem Einfluß steht, im traditionellen Marxismus keine Antwort auf ihre aktuellen Probleme findet und sich dem Existentialismus Sartres zuwendet. So untersucht er, „warum der Existentialismus bei uns Mode wurde", und erkennt den Grund darin, daß der bisherige Marxismus viele Fragen, die durch die „Unsicherheit des Lebens" aufkamen, übergangen hat. Diese Lücke in der ideologischen Front will er durch die Wiederbelebung oder Neuformulierung Marxscher Erkenntnisse ausfüllen. Ferner deutet er an, daß die Vernachlässigung jener Probleme durch den Marxismus, die der Existentialismus aufgreift und zu lösen vorgibt, auch „politische Konsequenzen nach sich gezogen hat" und daß „es mit Rücksicht auf die Anforderungen des ideologischen und politischen Kampfes notwendig ist, diese Mängel zu beseitigen"[6]. Das heißt konkret: nicht zuletzt die revolutionären Ereignisse in Polen und Ungarn 1956 und 1957 haben die einsichtigen KP-Führer auf die Mängel in der kommunistischen Weltanschauung aufmerksam gemacht; die Hinwendung zu den Problemen des Einzelmenschen erscheint so auch als ein Mittel zur Sanierung der sozialistischen Gesellschaftsordnung, obwohl man A. Schaff sicher Unrecht täte, wollte man sein anthropologisches Interesse nur auf diese Weise erklären. Seine jüngste Veröffentlichung läßt erkennen, daß vor allem das Erschrecken über die auch im Sozialismus nicht verminderte Entfremdung zu einem vertieften anthropologischen Fragen geführt hat.

---

5 Besonders nachdrücklich weist Milan Machovec auf die Notwendigkeit des urpersönlichen Umdenkens, des eigenen „inneren Dialogs" als Voraussetzung jedes fruchtbaren äußeren mitmenschlichen Dialogs hin: Smysl lidského zivota (Prag 1965). 6 Schaff a.a.O. 29.

Im Unterschied zu Schaff gründet Kolakowski, der wohl noch stärker aus der eigenen schmerzlichen Erfahrung des Stalinismus und eigenem philosophischen Forschen zu seiner anthropologischen Fragestellung gelangte, seinen Marxismus ausschließlich auf den jungen Marx, wobei es ihm mehr um den Denkansatz und die Motivationen als unbedingt um eine in allem immer historisch korrekte Interpretation Marxscher Aussagen geht. In einer sehr heftigen Polemik wandte sich Schaff – gerade in Hinblick auf Kolakowski – gegen die Versuche, die Anthropologie des jungen Marx nicht nur der Engelsschen Naturdialektik, sondern auch der Nationalökonomie und Revolutionstheorie des älteren Marx entgegenzustellen; solche Versuche beruhen „ausschließlich auf Ignoranz", meint er und weiß für sein Urteil auch bedenkenswerte Gründe anzuführen[7].

Wissenschaft und Ideologie

Welche Antworten versuchen Schaff und Kolakowski auf die eingangs aufgeführten Fragen zu geben? Grundlegend ist hier wohl die entschiedene Absage an jedes Systemdenken, besonders klar von Kolakowski formuliert. „Marxismus" ist für ihn nicht mehr eine „Doktrin, die nur total bejaht oder total abgelehnt werden kann, kein universales System, sondern eine lebendige philosophische Inspiration", eine „Denkmethode", „die nur von einem sehr allgemeinen Rahmen begrenzt wird"[8]. Vor diesem „intellektuellen Marxismus" kann als „Wissenschaft" nur bestehen, was mit Hilfe einer kritischen rationalen Forschungsmethode begründet werden kann. So ergibt sich für ihn die scharfe Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie, was aber nicht heißt, das eine sei „wahr" und das andere „falsch". Der Unterschied liegt vielmehr in der sozialen Funktion und in der Art der Begründung. „Ideologie" ist eine Summe von Wertungen einer bestimmten sozialen Gruppe. „Die Losungen von Freiheit und Gleichheit sind ideologische Losungen, ebenso die Losungen vom Vaterland, der Ehre, der ewigen Seligkeit. Eine Ideologie sind sozialistische, demokratische, liberale oder andere Doktrinen, die politische Werte enthalten."[9] Ideologien sind notwendig; kein Mensch und keine Gesellschaft kommt ohne sie aus. Doch darf die Ideologie, was ihre natürliche Versuchung zu sein scheint, niemals die Wissenschaft beherrschen oder gar ersetzen wollen. Kolakowski weiß, daß tragischerweise gerade die Ideologie des „Wissenschaftlichen Sozialismus" dieser Versuchung erlegen ist und sich zu einer „Institution", einer „Behörde" verhärtet hat, deren Vertreter auf allen Gebieten des intellektuellen Lebens – sei es Kunstkritik, Vererbungslehre oder Philosophie – unfehlbar Recht zu sprechen sich anmaßen.

---

7 A. Schaff, Studien über den jungen Marx und ihre peinlichen Details, in: Revisionismus, hrsg. v. L. Labedz (Köln 1962) 273–294.

8 Kolakowski a.a.O. 23, 20. 9 Ebd. 25.

„Das Narkotikum des großen Demiurgen"

Im „institutionalisierten Marxismus" kann die „Behörde" zur Rechtfertigung ihrer absoluten Urteile sich auf die Gesetze der Geschichte berufen, in deren Kenntnis sie auf geheimnisvolle Weise eingeweiht ist. Schon deshalb ist begreiflich, daß Männer wie Kolakowski und in geringerem Maß auch Schaff jede deterministische Geschichtsphilosophie ablehnen. „In welcher Weise kann man die Moral des täglichen Lebens von dem Alpdruck der Geschichtsphilosophie und jener Pseudodialektik befreien, die aus der Moral das Werkzeug der großen Geschichte macht, in Wirklichkeit aber die Geschichte zum Vorwand der Schurkerei nimmt?" [10] Mit Nachdruck wendet sich Kolakowski „gegen den Versuch, die Pflicht aus der Notwendigkeit abzuleiten und die Kriterien der moralischen Beurteilung aus der vermeintlichen Kenntnis der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu gewinnen".

Schaff möchte zwar den Begriff des geschichtlichen Determinismus beibehalten, gibt ihm aber einen Inhalt, der eigentlich kaum noch den Namen „Determinismus" verdiente und mit dem bescheideneren und wohl auch treffenderen der „geschichtlichen und sozialen Bedingtheit menschlicher Handlungen" auskäme. In „Marx oder Sartre" schreibt er: „Der marxistische Determinismus versteht die historische Notwendigkeit nicht als eine Kraft, die außerhalb der Menschen und unabhängig von ihnen wirkt, sondern – im Gegenteil – durch menschliche Taten ... Die Handlungen und Entscheidungen der Menschen werden von den sie umgebenden Bedingungen und den durch diese Bedingungen hervorgerufenen Bedürfnissen beeinflußt ... Das, was wir Notwendigkeit nennen, ist eigentlich nichts anderes als die statistische Resultante einer Riesenmenge von individuellen Handlungen." [11]

Geschichtsphilosophie ist nur noch ein Mittel, die Voraussetzungen seines eigenen Werdens zu durchleuchten, nicht aber, den Gang der Geschichte in die Zukunft zu bestimmen oder gar moralische Wertungen daraus abzuleiten. Die von Engels aufgestellte und später von Lenin übernommene These, daß das Notwendige eo ipso auch gut sei, ist endgültig ad acta gelegt. Kolakowski geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht selbst die These von der Fortschrittlichkeit der Geschichte in seinen Zweifel ein. „Es genügt, an die Unvermeidlichkeit des Fortschritts zu glauben, um gleichzeitig an die Fortschrittlichkeit alles Unvermeidlichen zu glauben ... Der Demiurg des Fortschritts, der über der Welt wacht, läßt sich in allen seinen Kreaturen und Erscheinungsformen verehren. Und was ist leichter zu beweisen, als daß dieser oder jener Volksführer, dieses oder jenes Regierungssystem, dieses oder jenes soziale System von dem Demiurgen des Fortschritts geweiht wurde, obwohl sie, äußerlich betrachtet, die Menschen durch ihre Fratze entsetzten?" [12]

---

10 Ebd. 119. 11 Schaff, Marx oder Sartre 86 f. 12 Kolakowski, Der Mensch 91 f.

Das Kriterium des Guten

Die starke Ablehnung der deterministischen Geschichtsphilosophie ist bei Kolakowski ebenso wie bei Schaff mit einer starken Betonung der persönlichen sittlichen Freiheit und Verantwortung verknüpft. Von sittlicher Verantwortung kann aber keine Rede sein, wenn nicht auch sittliche Werte und Kriterien dieser Werte anerkannt werden. Hier zeigt sich das Dilemma des theoretischen marxistischen Humanismus und schließlich auch sein Versagen. Schaff weiß zur Begründung sittlicher Werte nur zu sagen, daß der Mensch, was seine „Werturteile betrifft . . ., ein vollkommen gesellschaftliches Produkt ist“ [13]. Im Grund geht auch Kolakowski über diese Feststellung nicht hinaus. Auch er beschränkt sich darauf, die „Welt der Werte als Phänomen der sozialen Erscheinungen (zu) betrachten, die in verschiedener Weise seine Gesetze, Tendenzen und Forderungen zum Ausdruck bringen . . . Das Sollen ist nur ein Ausdruck eines gesellschaftlichen Bedürfnisses“ [14]. Kolakowski nennt diese Behauptung die „historische Interpretation des Wertes“. Konkret bedeutet das, die Gesellschaft, „die anderen, haben ein Recht“, moralisch zu werten. Worin ist dieses Recht begründet? Nicht in dem Wissen um die Richtigkeit des Werturteils, „denn die führenden Werte sind unbeweisbar“. „Aus der Feststellung, daß jemand weiß, daß er dies oder jenes für gut und böse hält, weil diese oder jene Lebensbedingungen ihn dazu bewogen haben, folgt nicht, daß eben dies oder jenes gut oder böse ist.“ [15] Kolakowski gibt zu, daß ihn die Frage, ob moralische Wertungen überhaupt „der Dichotomie von Wahrheit und Lüge“ unterliegen, „weniger“ interessiere, er meint sogar, diese Frage „ebenso wie die Positivisten verneinen“ zu sollen[16].

Eigentlich ist die Konsequenz bewundernswert, die ihn eingestehen läßt, daß er in seinem Denken über den formalen kategorischen Imperativ hinaus, sich den Wertungen der Gesellschaft zu fügen, keine verbindlichen Aussagen über eine inhaltliche Geltung der moralischen Forderungen machen kann, was allerdings zur Folge hat, daß die von ihm und Schaff so energisch betonte persönliche sittliche Verantwortung und die Verwerfung von „Verbrechen, . . . Lüge und Angst (als) in sich schlecht“ doch wieder in der Luft hängen bleiben[17].

Die Person und ihr „Wert“

Adam Schaff stellt die Frage, ob auch das „Problem der Persönlichkeit“ in die marxistische Konzeption des Individuums passe, und antwortet, das sei „ohne Zweifel“ der Fall; der Begriff der „Person“ aber sei abzulehnen, wobei er allerdings „Person“ auffaßt „als geistige Einheit, die man vom Individuum als realem Wesen unterscheiden“ könne. Eine solche Trennung der „Persönlichkeit in Gestalt

13 A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965) 90.
14 Kolakowski, Der Mensch 126. 15 Ebd. 108, 138. 16 Ebd. 126. 17 Ebd. 231.

einer hypostasierten ‚Person'" sei „Mystifikation", meint Schaff[18], – und das wohl zu Recht. Demgegenüber stellt er einen eigenen Begriff von Persönlichkeit vor: es ist ein Sammelwort für bestimmte „Züge und Eigenschaften" eines „realen Subjekts". Darüber hinaus erklärt er, die Persönlichkeit des Menschen sei „ein gesellschaftliches Produkt", sie sei, „eben weil sie gesellschaftlichen Charakter trägt, nicht gegeben, sondern sie wird, ist ein Prozeß . . ., das eigene Produkt des gesellschaftlichen Menschen"[19]. „Persönlichkeit" ist also eine Art Charaktereigenschaft, die man sich im Lauf seines Lebens erwerben kann. Die hier entscheidende und durch Schaff selbst angedeutete Frage nach dem „realen Subjekt", dem die „Eigenschaft, eine Persönlichkeit zu sein, zukommen soll, wird nicht mehr ausdrücklich gestellt. Denn offensichtlich besitzt nicht jeder Mensch die Eigenschaft, Persönlichkeit im Sinn Schaffs zu sein; Persönlichkeit ist ja „nicht gegeben, sondern sie wird".

Kommt dem „realen Subjekt" Mensch unabhängig von dem jeweiligen Entwicklungsstand seiner Eigenschaften, die ihn für die Gesellschaft nützlich und wertvoll machen können, ein ursprünglicher Wert zu? Gerade angesichts der Einschränkung der menschlichen Autonomie auf ein freies Handeln unter der gesellschaftlichen „Determination" und der Reduzierung der „Persönlichkeit" auf ein Akzidens ist diese Frage besonders dringend. Schaff erklärt zwar, „das menschliche Individuum als unwiederholbare, totale Struktur" stelle „einen gewissen Wert dar, der unwiederholbar" sei[20]. Worin aber ist dieser „unwiederholbare Wert" begründet? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich wieder unverhüllt die Schwäche der marxistischen Anthropologie. Der „Wert", der dem Menschen zukommt, ist lediglich in der „Einmaligkeit" und „Unwiederholbarkeit" der „psychologischen Struktur" des jeweiligen Individuums begründet[21]. Einen darüber hinausgehenden oder tiefer begründeten Wert des Menschen kennt Schaff – wenigstens expressis verbis – nicht.

„Sollte man nicht das, was allen Menschen gemein ist", so fragt er, „in jenen potentiellen Möglichkeiten der psychischen Evolution sehen, die mit der . . . anatomisch-physiologischen Struktur der Gattung homo sapiens zusammenhängen?" Ähnlich wie die individuelle Persönlichkeit begreift Schaff auch die menschliche „Natur" recht äußerlich als einen „Komplex von Eigenschaften, die wenigstens potentiell allen normalen Exemplaren der Gattung ‚Mensch' eigen sind . . . und dank welcher das gegebene Lebewesen als Mensch qualifiziert werden kann"[22]. Mit Hilfe der „anatomisch-physiologischen Struktur" wird man wohl mit genügender Sicherheit die Exemplare der Gattung homo sapiens von denen jeder anderen Gattung Lebewesen unterscheiden können. Worin aber das eigentliche Humanum besteht, lassen diese Kriterien völlig offen.

---

18 Schaff, Marxismus 126. 19 Ebd. 126 f., 128. 20 Ebd. 129. 21 Ebd. 189, 190, 129.
22 Ebd. 116 f.

Der Sinn des Lebens

Wie schwierig es für die neo-marxistischen Denker ist, mit ihrem ererbten Begriffsinstrumentarium ihren eigenen humanistischen Intentionen einen adäquaten Ausdruck zu verleihen, zeigt vor allem die Diskussion um den Sinn des menschlichen Lebens. Eine Erkenntnis wie die Kolakowskis, daß es „ein Wert an sich" sei, „das persönliche Leben, das scheinbar aller Perspektiven beraubt ist (etwa eines unheilbaren Kranken), sinnvoll zu machen", auch wenn es „für die Gesellschaft nutzlos bleibt" [23], wäre geeignet, der marxistischen Konzeption vom Menschen ganz neue Dimensionen zu erschließen; tatsächlich aber bleiben die entscheidenden Aussagen doch wieder bei einer vordergründigen Bestimmung des Sinngehalts menschlichen Lebens stehen. „Das menschliche Leben als Ganzes hat keinen ‚Sinn', der objektiv gegeben ist; ein solcher Sinn kann nur von dem einzelnen Menschen selbst gewählt oder geschaffen werden." [24] Ganz ähnlich antwortet A. Schaff: der Philosoph solle sich „darauf beschränken, gewisse Lösungen zur Wahl vorzuschlagen"; angesichts schwerer Leiden solle er tröstend daran erinnern, „was das Individuum unter dem Einfluß einer speziellen Emotion leicht vergessen kann: daß man nur einmal lebt, daß die Zeit Leiden mildert, daß man Pflichten gegenüber der Gesellschaft und dem Nächsten hat, und so weiter. Das aber ist alles, weiter kann man nicht gehen ... Man kann höchstens sagen: An deiner Stelle würde ich eine solche Wahl treffen. Und das ist alles." [25] Bestechend ist hier die Ehrlichkeit, mit der die Grenzen des eigenen Denkens erkannt werden.

Ist es nicht möglich, im Leben einen „objektiven" Sinn zu finden, so kann man doch das Gefühl, sinnvoll zu leben, erwerben. „Der Mensch erlebt sein Leben dann als sinnvoll, wenn er fühlt, wie in ihm selbst und durch seine freie Tätigkeit der Puls der Geschichte schlägt ... Es ist das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswerdung, in deren Gewebe man versponnen wurde." „Eines der wichtigsten Mittel", zu diesem Gefühl zu gelangen, ist, die Geschichte, die als ganze zwar sinnlos bleibt, rational durchsichtig zu machen und an der „Humanisierung der Welt" aktiv teilzunehmen, und dieser so auch den eigenen Sinngehalt mitzuteilen[26].

Auf den ersten Blick mag dieses Programm nur die Aufforderung zur Flucht in die Aktivität enthalten, bei der man sich nicht verhehlt, daß die Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins letztlich unbeantwortet bleibt. Kolakowski spricht mehrmals von der „Sinnlosigkeit des typischen Alltags" [27]. Dennoch kann in der „aktiven Koexistenz mit der Welt", wenn sie in jenem Ethos vollzogen wird, das Kolakowski fordert, ein Sinn gelebt werden, der in tiefere Dimensionen reicht als

---

23 Kolakowski, Der Mensch 204. 24 Ebd. 199. 25 Schaff, Marxismus 315, 318.
26 Kolakowski, Der Mensch 206, 215. Vgl. den Entwurf einer neo-marxistischen Erkenntnislehre in seinem Aufsatz „Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit" in: Revisionismus, hrsg. v. L. Labedz (Köln 1962) 240–272.
27 Ebd. 117, 119.

die in der Theorie formulierte „Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswerdung" ausdrückt. Er selbst deutet diese Dimension an, wenn er erklärt, daß es menschliche Bedürfnisse gibt – das Streben nach Wissen, nach sittlicher Vollkommenheit, nach künstlerischer Bildung –, die wert sind, „um ihrer selbst willen" befriedigt zu werden, ohne Rücksicht auf ihren Beitrag zum sozialistischen Aufbau. „Praemium virtutis ipsa virtus"[28]. Schließt diese Erkenntnis nicht das Wissen ein, daß der Mensch einem absoluten Anspruch, gut zu sein, unterliegt, der nicht aus der „Geschichte" abgeleitet werden kann, diese vielmehr erst ermöglicht?

Die Rationalisierung des Todes

Läßt sich auch der Tod rationalisieren? Kolakowski widmet dieser Frage ein eigenes Kapitel[29]. Er nennt das unser Leben beängstigende Wissen um dessen Endlichkeit die „Angst vor dem abstrakten Tod" im Unterschied zur „Furcht vor dem konkreten Tod" in der Todesstunde selbst. Diese Furcht sei „absolut vermeidlich", solange der Mensch lebt, sie werde erst aktuell und dann unvermeidlich im Angesicht des eigenen physischen Sterbens. Der „grundlosen Angst vor dem abstrakten Tod" aber glaubt er durch „Erziehung und Selbsterziehung" beikommen zu können. Das Gefühl, ein sinnvolles Leben zu leben, soll im Maß seiner Intensität auch die abstrakte Angst vor dem Tod mindern; denn diese sei, so meint Kolakowski, „ein sekundäres Phänomen, das Ergebnis des Gefühls der Sinnlosigkeit des Lebens". Er glaubt, folgt man seinen Worten, der „Ungereimtheit des Erlebens, die in einer Angst vor dem Nichts besteht", durch gesteigerte Aktion entgehen und den Sinn des Lebens ohne den Sinn des Sterbens bestimmen zu können. Es mag sein, daß Kolakowski dieser Selbsttäuschung um so leichter zum Opfer fällt, da er den Tod nur als den punkthaften Abschlußtermin des Lebens sieht, sich aber nicht hinreichend bewußt macht, daß der Tod eine Qualität des Lebens selbst ist und deshalb schon der Ansatz seines Rationalisierungsverfahrens fragwürdig ist.

Der kommunistische „limes"

Was ist Kommunismus? Karl Marx hatte gehofft, er werde die allseitige Aufhebung menschlicher Entfremdung, die endgültige Herrschaft des Menschen über die Dinge sein. Sind die sozialistischen Länder daran, diese Hoffnung zu erfüllen? Der ehrliche Blick auf das „Zeugnis der Empirie" läßt Adam Schaff fast verzwei-

28 Ebd. 230, 232. 29 Ebd. 210–215.

feln; es zeigt ihm, daß zumindest im „Sozialismus" „in veränderter Form ... alle von Marx aufgezählten Elemente dieser Entfremdung bestehen" bleiben[30]. Er gibt auch zu, daß die moderne Industriegesellschaft – ob kapitalistisch oder sozialistisch – besonderen Gefahren der Entfremdung ausgesetzt ist, von denen Marx noch nichts wissen konnte: der Gefahr etwa, daß das Individuum ein Opfer der ständig wachsenden seelenlosen Bürokratie wird, mit ihrer Tendenz, über die immer notwendige „Verwaltung von Dingen" zum „Walten über Menschen" hinauszugehen[31]. Er sieht klar, daß eine Besserung der ökonomischen Lage und der Arbeitsverhältnisse noch keineswegs die Aufhebung der Selbstentfremdung mit sich bringt; ein „unvorbereiteter Wohlstand" kann sogar „zur Quelle vieler Schwierigkeiten und Komplikationen, wenn nicht des Unglücks werden"![32] „Der Mensch kann, sogar wenn er in Reichtum und Macht schwelgt, verschiedene Ursachen des persönlichen Unglücks finden."[33]

Wie kann angesichts dieser Entwicklung und der keineswegs vorhandenen moralischen Überlegenheit des „sozialistischen Menschen" der Marxsche Kommunismus noch Aussicht auf Verwirklichung haben? In der Antwort zeigt sich die wohl tiefstgreifende Revision der Marxschen Lehre durch Schaff. Während für Marx der Kommunismus eine innerhalb der Geschichte durchaus empirisch faßbare und bestimmbare Realität werden sollte, die durch Revolutionen aus der Geschichte selbst hervorgeht, ist er für Schaff „ein Prozeß des Kampfes gegen das, was im Licht eines bestimmten Wertsystems der Kritik unterliegt". Dieser „Prozeß" wird nicht zu einem „fertigen Zustand" führen; der Kommunismus wird hier aufgefaßt „als Ideal, als Modell, als limes, dem man in unendlichem Prozeß zustrebt", der gleichwohl „unerreichbar" bleibt[34]. Schaff glaubt zwar, sich bei seiner Auffassung auf ein Zitat von Marx aus der „Deutschen Ideologie" berufen zu können[35], doch, wie es scheint, mit sehr zweifelhaftem Recht. Mit mehr Recht könnte er sich auf Kolakowski berufen, der in ähnlicher Weise von dem „Horizont" des Kommunismus spricht, der „die Wege vorzeichnet", bei dem es dennoch „keinen Ort gibt, der dieser Horizont ist, obwohl jedes heute auf ihn vorbereitet"[36].

Dieses Bild vom anzustrebenden limes ist realistisch und erscheint auch optimistisch; denn Schaff ist davon überzeugt, daß die Geschichte die Menschheit jenem Ideal unentwegt näherbringen wird. Andererseits – und hier offenbart sich eine tiefe Ratlosigkeit – kennt Schaff nicht den Weg und nicht die Methode, durch die das Ideal auch nur annähernd verwirklicht werden soll. Die sozialistische Revolution weist diesen Weg nicht; denn „die uns bekannten Erfahrungen ... zeigen, daß auf die Abschaffung der Institution des Privateigentums an den Produktionsmitteln nicht automatisch die Abschaffung der Entfremdung folgt, nicht einmal die der ökonomischen Entfremdung"[37]. Schaff wird zwar weiterhin die Überlegen-

---

30 Schaff, Marxismus 177. 31 Ebd. 175. 32 Ebd. 310. 33 Ebd. 330; vgl. 44.
34 Ebd. 258, 181. 35 Marx-Engels, Werke 3 (Berlin 1962) 35. 36 Kolakowski, Der Mensch 237.
37 Schaff, Marxismus 255.

heit des Sozialismus über den Kapitalismus preisen, weil, wie er meint, der Sozialismus „bessere Bedingungen gibt, diese Entfremdungen bewußt zu bekämpfen“ [38]. Zur Begründung der asymptotischen Annäherung an das kommunistische Ideal bleibt ihm nur der Glaube an das „Leben, die Praxis der Entwicklung des Sozialismus . . ., die sich früher oder später ihren Weg bahnt, alle Widerstände und Vorurteile durchbrechend“ [39].

Offener Humanismus

Man sollte meinen, Humanismus müsse schon auf Grund seines Begriffes „offen“ sein, d. h. sich auf alle Menschen erstrecken allein deshalb, weil sie Menschen sind. Daß eine solche Offenheit keineswegs selbstverständlich ist, beweisen die stalinistischen Ethiker; für sie ist Objekt des Humanismus nur der Angehörige der fortschrittlichen Klasse, und wer als solcher zu gelten hat, bestimmt die Behörde[40]. Demgegenüber ist es das mit Leidenschaft verfochtene Anliegen Kolakowskis – und das macht sein Buch so sympathisch –, diesen Humanismus auf alle Menschen hin aufzubrechen. „Wenn ein Mensch vor Hunger stirbt und man ihm zu essen geben kann, dann gibt es kein Zusammentreffen von Umständen, unter denen es richtig wäre zu sagen: es ist taktisch besser, ihn sterben zu lassen.“ „Offenbare Angriffskriege, Mord, Folter, Mißhandlung Wehrloser – das alles sind elementare Situationen . . ., denen gegenüber die Taktik erlischt.“ [41] Leider versagt Adam Schaff an diesem entscheidenden Punkt und stimmt in die alt-marxistische Rechtfertigung des Hasses ein: „Indem er seine Ideale im Namen einer spezifisch verstandenen Nächstenliebe anstrebt, gebietet uns der sozialistische Humanismus nicht nur, die Menschen zu lieben, sondern auch, die Feinde des Humanismus zu hassen . . . Humanist sein heißt durchaus nicht, die Menschen überhaupt lieben, abstrakten Pazifismus verkünden, jeglichen physischen Kampf ablehnen. In einer konkreten Situation kann jede dieser Einstellungen objektiven Verrat an der Sache des Menschen bedeuten. Heute . . . heißt Humanist sein kämpfen. Wer aber kämpft, muß gewöhnlich hassen.“ [42] Ist die von Schaff geforderte Beschränkung der Freiheit für die Gegner des „Sozialismus“ in einem sozialistischen Land noch irgendwie verständlich, die Predigt des Hasses ist es nicht mehr. Mit seinem Humanismus vereinbar, das sei hier nur angemerkt, hält Schaff auch die „Bekämpfung des religiösen Glaubens“, von dem er allerdings recht „mittelalterliche“ Vorstellungen hat, die vornehmlich an der „Klarheit des Denkens und der Weite der Horizonte“ Ludwig Feuerbachs orientiert sind[43].

---

38 Ebd. 182. 39 Ebd. 283.
40 Vgl. etwa A. Schischkin, Die Grundlagen der kommunistischen Moral (Berlin 1961) 258 ff.
41 Kolakowski, Der Mensch 248. 42 Schaff, Marx oder Sartre 140; vgl. Marxismus 227.
43 Schaff, Marxismus 147.

Dennoch ist bei beiden polnischen Philosophen die entscheidende Wende zum Menschen vollzogen; gewiß, bei dem einen leidenschaftlich alle Schranken des traditionellen Historischen Materialismus durchbrechend, bei dem anderen zögernd und noch stark der alt-marxistischen Tradition verhaftet. Doch ist dieser Unterschied charakteristisch für den Aufbruch, der sich gegenwärtig bei vielen marxistischen Denkern vollzieht. Gemeinsam aber ist diesen Neo-Marxisten die Offenheit und die Bereitschaft, sich von der eigenen menschlichen Erfahrung, der „Praxis", die Probleme stellen zu lassen und auch auf unangenehme Fragen ehrlich eine Antwort zu suchen, selbst wenn diese oft auch noch sehr unbefriedigend ausfällt. In nicht wenigen Fällen kann man den Eindruck gewinnen, daß die humane Intention der theoretischen Formulierung vorauseilt. Mitreißender Optimismus ist verbunden mit fast fatalistischer Resignation. „Die Welt, in der wir leben, enthält immer die Möglichkeit der Tragödie", heißt es bei Kolakowski. Er glaubt nicht daran, daß die Konflikte zwischen den Tugenden und Werten durch vernünftiges Verhalten zu vermeiden sind. Er „weiß, daß es eine Synthese nicht gibt, da die Werte als Werte einander integral ausschließen. Die Wirklichkeit der Werte ... besteht aus antagonistischen Elementen, deren völlige Anerkennung gleichzeitig unmöglich ist, und von denen jedes die völlige Anerkennung fordert."[44] Aus diesem Dilemma gibt es keine Befreiung. Mit der Kraft der Vernunft allein lassen sich die dunklen Geheimnisse des Lebens und der Geschichte nicht erhellen. „Wir sind machtlos gegen Situationen, die niemand beabsichtigt hat und für die doch alle moralisch verantwortlich sind."[45] Doch nicht Untätigkeit ist die Folgerung aus dieser Situation, sondern die entschlossene sittliche Tat aus dem Ethos der „intellektuellen Linken", einer Haltung, die „durch radikalen Rationalismus des Denkens gekennzeichnet wird, durch entschiedene Ablehnung jeder Mythologie", durch „rücksichtslose Säkularisierung der Weltanschauung", „Toleranz gegenüber anderen wissenschaftlichen Standpunkten", „Verantwortung", „die Pflicht zur individuellen Entscheidung" und „den Grundsatz des aktiven Engagements"[46].

Noch ist die „Behörde", der es um die Erhaltung ihrer Macht zu tun ist, nicht gegen die „Narren", die „Zweifler an allem, was als selbstverständlich gilt", eingeschritten, doch sieht Adam Schaff sich seit einigen Monaten scharfen Angriffen ausgesetzt. „Verantwortungslose Kritik" am Sozialismus warf ihm Zenon Kliszko, Mitglied des Politbüros und Sekretär des Zentralkomitees, vor. Doch die Fragen, auf die es ankommt, sind gestellt; sie können nicht mehr zurückgenommen werden.

---

44 Kolakowski, Der Mensch 139, 244. 45 Ebd. 139. 46 Ebd. 22, 140.

Du und Nicht-Ich

Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs

Carl Frankenstein

Getrenntsein als existenzieller Wert

Wenn Buber den „Gesprächspartner" Du nennt, meint er den anderen primär als Angesprochenen und nicht als spontan Ansprechenden, meint er sich selbst primär als ansprechendes Ich. Mag er auch im nächsten Augenblick zum Du dieses anderen oder eines anderen Ich, d. h. zum „Angesprochenen", werden – solange er als Ich handelt, ist er „nur" Ich. Mit anderen Worten: Ansprechen und Angesprochenwerden sind nicht koexistente, sondern aufeinanderfolgende Seinsweisen, die in ihrer Konsekutivität das ausmachen, was Buber den Dialog nennt. Am Anfang eines solchen Dialogs steht immer das ansprechende, das Du-sagende Ich und nicht die Fülle der „Iche", von denen ein jedes gleichzeitig „Ich" und „der andere" ist.

Wer dagegen den anderen, jeden anderen, primär als anderes Ich, d. h. aber als eigenständiges, nicht notwendigerweise angesprochenes oder auch nur ansprechbares Wesen erfaßt und erlebt, wer immer bereit ist, auf die unendliche Fülle des Wirklichen, das „nicht Ich" ist, hinzuhören und sich überraschen zu lassen von Menschen, Gegenständen, Erscheinungen, Geschehnissen, die vielleicht zuvor noch niemals Einlaß in sein Bewußtseinsfeld gewonnen hatten – der weiß, daß jedes Nicht-Ich die Freiheit seiner Intentionalität hat. In dieser Freiheit mag es sich mir zuwenden, wenn es ihm so geschieht, oder wenn dies sein Beschluß ist (unabhängig, ob dieses Sich-mir-Zuwenden durch mich ausgelöst oder bestimmt war oder nicht); ebenso wie ich mich ihm zuwenden mag, wenn es mir so geschieht, oder wenn ich es so beschließe.

Aber ebenso, wie ich die Freiheit, und mitunter die Pflicht habe, mich diesen Sich-mir-Zuwendenden zu verschließen, ob nun dieses Mich-Verschließen ein Erfordernis meines Seins und Werdens in diesem bestimmten Augenblick ist oder eine Antwort auf die Erfordernisse seines Wesens (die ich vielleicht besser verstehe als er), ebenso muß ich bereit sein, auch ihm die Freiheit des Nicht-Antwortens zuzugestehen. Dieses Schweigen, diese „Trennung" ist Teil des Dialogs, aber gerade diese essentielle Unabhängigkeit des Ich vom Ich (das für den anderen primär Nicht-Ich ist), verbietet es mir, den Gesprächspartner als Du zu bezeich-

nen, als käme er zu seiner Wesenheit erst durch mein ihn Ansprechen. Mit anderen Worten: Verantwortung ist nicht, wie Buber immer wieder betont[1], identisch mit dem jeweils vom anderen geforderten „Antworten", sondern ist die Bereitschaft und Fähigkeit, eine jeweils gegebene Ich-Position zu transzendieren, um dem anderen zum volleren Ich-Sein zu helfen, ob nun dieses andere von außen oder, wie wir zu erklären versuchen werden, „in" mir selbst mir gegenübertritt.

Buber nennt das Nicht-Du-Sein das Es. Mir scheint, die Es-Haftigkeit des Wirklichen, d. h. seine nicht auf mich bezogene, dinghaft-objektive, analysierbare, aber nicht „erlebte" Abgetrenntheit, ist die Negation seines Ich-Seins. Jeder Teil dessen, was mich umgibt und mir in seiner Einmaligkeit und Ganzheit begegnen kann, ist primär da in seinem Eigenrecht, als unabhängige Seinseinheit, die ich, und mag sie auch als (statische oder prozessuale) Physis definiert sein – Stein oder Wolke, Ozean oder Blitz –, nur dann erleben kann, wenn ich sie durch meine Intentionalität, durch meine ichhafte Hinwendung zu einem Gegenstand der Beziehung oder Betrachtung gemacht habe. In dem Maße aber, in dem mir diese Hinwendung gelingt, in dem ich die Eigenständigkeit der Erscheinung respektiere, erfühle und erkenne, verleihe ich ihr Ich-Charakter, wohl wissend, daß dies eine projektive Deutung ist. Ichhaftigkeit ist die Grundkategorie menschlicher Erfahrung und Erfahrbarkeit, nicht nur der seelischen und der organischen, sondern auch der physikalischen Wirklichkeit, wenn auch der Begriff jeder Objektgruppe gegenüber übertragen gebraucht wird. Die Es-Haftigkeit der Erscheinung dagegen ist nicht Ausdruck und Resultat der Betrachtung im Gegensatz zur Beziehung, wie es Buber meint, sondern kennzeichnet in beiden Formen der „Behandlung" seelischer, organischer und physikalischer Erscheinungen, in Betrachtung und in Beziehung, mangelnde Intentionalität oder, besser, Konzentration der Ich-Intentionen auf die Methoden der Erfahrung mehr als auf den Inhalt, und das heißt, mehr auf die Elemente als auf die Ganzheit der einmaligen Erscheinung.

Es-Beziehung zum Wirklichen schließt Anerkennung seiner Ich-Haftigkeit aus, ob sich diese Haltung nun als wissenschaftliche (oder pseudo-wissenschaftliche) Auflösung einer lebendigen Ganzheit in abstrakte und meßbare Teilfaktoren äußert, oder als uneingeschränktes Ansprechen des anderen, als hemmungsloses Du-Sagen (ohne die Frage zu stellen und zu beantworten, ob und wieweit der Ansprechende dem Angesprochenen erforderlich sei, ob und wieweit er das Recht zum Ansprechen habe). Dieses Paradox des menschlichen Daseins übersieht Buber in seiner Du-Es-Antithese: daß der (es-haften) Auflösung der Wirklichkeit in eine abstrakte Dingwelt und der (du-haften) Auflösung der Umwelt in „Angesprochenes" ein gleicher Mangel zugrundeliegt, die Dichotomisierung der Existenz, die Isolierung der Subjekt- und Objekt-Modalitäten. Nur wenn ich im Augenblick meines Subjektseins fähig und bereit bin, Objekt des anderen zu sein, ist echt

---

1 M. Buber, Zwiesprache: Werke I (Heidelberg 1962) 171–214.

dialogische Beziehung vorhanden, dann aber im Betrachten einer Erscheinung oder im Verstehen ihres Wesens ebenso wie in der Beziehung. Wo diese Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen fehlt, wird auch das Ansprechen, das Du-Sagen unecht.

Denn die Echtheit der dialogischen Beziehung beweist sich ja gerade in dem, was der andere aus meinem Ihn-Ansprechen macht, und in dem, was ich aus seiner Reaktion lerne, sowohl in meinem Für-mich-Sein als auch in meinem Auf-ihn-Bezogensein. Ich muß offen sein für alles, was er (oder es) „sagt", gleichviel, ob es mir oder nicht mir gesagt ist, gleichviel, ob ich dieses Sagen provoziert habe oder ob es Äußerung seiner (intentionalen oder assoziativen) Spontaneität ist. Diese meine Offenheit mag sich auch darin äußern, daß ich mich seinem „Sagen" verschließe, wenn es meine, oder wenn es seine Wesenheit erfordert. Dialogische Existenz setzt Differenzierung, setzt Getrenntheit und Andersheit als bejahte Wirklichkeit voraus. Der Dialog ist nicht dazu da, diese Getrenntheit zu überwinden, sie zu eliminieren, sondern – sie zu verwandeln, sie zu vermenschlichen. Wo echter Dialog, und das heißt, wo echte Koexistenz der Subjekt-Objekt-Positionen durch bloße „Rede und Antwort" ersetzt ist, wird die Getrenntheit des Menschen vom Menschen, wird Andersheit, wird Distanz zur individualistischen Schuld, die auch durch Betonung der Du-Bezogenheit des Ich nicht getilgt werden kann. Liebe ist nicht Verantwortung für ein Du, wie Buber sagt[2], sondern für den anderen in seiner Andersheit, d. h. für ein „Ich als Nicht-Ich". Daher scheint es mir daseinsgemäßer zu sein, von polaren Beziehungen zwischen Ich und Ich, und das heißt zwischen Ich und Nicht-Ich zu sprechen, als von einem jeweils angesprochenen Du, das nicht von sich aus spricht, sondern nur antwortet, und das, wenn es schweigt, aufhört, Du zu sein. Nicht nur, daß ein schweigendes, d. h. nicht angesprochenes und nicht ansprechbares, aber in seiner absoluten Getrenntheit vielleicht wesenhaft erkanntes Du durch den Erkenntnisakt nicht zum Es wird, ich behaupte, daß es gerade durch diese wesenhafte Objektivierung zum echten Partner echt dialogischer Beziehungen wird.

Nicht „Begegnung von Ich und Du" in dem „Reich des Zwischen"[3] konstituiert den Dialog, sondern gerade das Hier und Dort, das Gegenüberstehen, das Getrenntsein und das Gerichtetsein. Das Sich-dem-Anderen-Zuwenden ist nicht etwas, das sich in einem unfaßbaren Zwischen-Raum „abspielt", sondern ist ein auf rationaler Intentionalität, auf Beobachtung, auf Empathie und auf Verstehen basierter Akt des Bewußtseins, ein Akt, in dem das Unbewußte beider Partner zwar in jeder Sekunde „mitspielt", aber nur als vom Bewußtsein jeweils aufgefangene, benutzte und kontrollierte Modifikation und Intensivierung und nicht als primäre Determinante. Das „Zwischen als Raum des dialogischen Geschehens" ist, so scheint es mir, gefährlicher Mystizismus, gefährlich, insofern es Unkontrol-

---

2 Ich und Du: Werke I 83.

3 M. Buber, Das Problem des Menschen: Werke I 406.

lierbarkeit der Beziehung legitimieren und zum Prinzip erheben will (der Schritt von dieser „Ideologie" zur Sentimentalität ist fast unmerklich, wie Bubers Beispiele oft beweisen).

Dialogische Beziehung zum inneren Nicht-Ich

Hier aber taucht ein anderes, von Buber übersehenes oder falsch gesehenes Problem auf, das Problem des „inneren Nicht-Ich". Läßt sich, so müssen wir fragen, die These vom rationalen Charakter der dialogischen Beziehung angesichts der hier vorgeschlagenen Erweiterung des Begriffes „Nicht-Ich" aufrecht halten?

Der Mensch steht nicht nur der menschlich-sozialen, der organischen und der physikalischen Umwelt als einem Nicht-Ich gegenüber, dessen jeweilige Einmaligkeit und Individualität er nur erfahren und erfassen kann, wenn er ihm Ich-Charakter zuschreibt; er steht im gleichen Maße seiner Innenwelt gegenüber, seinem Unbewußten, seiner seelischen Wirklichkeit[4]. Diese dem Bewußtsein entzogene und doch es bestimmende Innenwelt ist nicht mit dem „Verdrängten" (im Sinne der Freudschen Psychoanalyse) identisch, nicht mit jener Fülle der Triebe, der Impulse, der Affekte, der Komplexe, die des Menschen Handeln, Denken und Fühlen entscheidend bestimmen; sie „enthält" außer diesem, von Jung als „personal" gekennzeichneten Unbewußten das, was die analytische Psychologie das „transpersonale Unbewußte" nennt, die unendliche Fülle der sich in Symbolen manifestierenden „Konstituentien der Erfahrung". Während das personale Unbewußte danach strebt, sich dem Bewußtsein (wieder) anzuschließen, dabei aber allerhand Entstellungen durchläuft und produziert, hat das transpersonale Unbewußte kompensatorische Absichten der Bewußtseins-Erweiterung und der Ich-Veränderung. Während die Prozesse, die sich zwischen dem personalen Unbewußten und dem Ich abspielen, mit Hilfe kausaler Deutungsbegriffe mehr oder weniger ausreichend verständlich gemacht werden können, so daß finalistische (teleologische) Deutungen zu bloßen façons de parler werden, lassen sich die Erweiterungs- und Veränderungstendenzen der transpersonalen Wirklichkeit der Seele nicht anders als finalistisch deuten.

Dann aber erhebt sich die Frage, ob wir die Konfrontierung des Menschen mit der „Wirklichkeit seiner Möglichkeiten", mit der unendlichen „Wirklichkeit der Seele" überhaupt noch als dialogischen Prozeß – im Sinne unserer obigen Ausführungen und Definitionen – darstellen können. Haben wir es hier nicht mit einem Ich-Du-Prozeß im Sinn Bubers zu tun, einem Dialog, in dem die Wirklichkeit des Transpersonalen die Rolle des „ansprechenden" Ich erfüllt und das ange-

---

4 C. G. Jung, Wirklichkeit der Seele (Zürich 1934).

sprochene Du – gerade das Ich als Zentrum des zu Änderung und Erweiterung aufgeforderten Bewußtseins ist?

Buber wendet sich gegen eine solche Betrachtungsweise, die ihm unvereinbar mit den Grundsätzen seiner anthropologischen Philosophie erscheint; er lehnt jeden Versuch ab, Probleme der menschlichen Beziehungen und Entwicklungen „psychologisch" zu lösen, weil ein solcher Versuch den Betrachtenden nicht zum Einsatz des eigenen Seins verpflichte[5]. Diese Kritik bezieht sich freilich nur auf die sogenannte wissenschaftliche Psychologie mit ihrer naiv-arroganten Verliebtheit in die Naturwissenschaften, nicht aber auf echte, den Menschen in seiner Not und in seinen Wandlungsmöglichkeiten meinende Psychologie, in der alles gerade auf einen solchen existenziellen Einsatz ankommt. Bubers Kritik mag sogar auf jenen pseudowissenschaftlichen Objektivismus zutreffen, der vor allem die energetisch-mechanistische Auffassung gewisser psychoanalytischer Strömungen und Ideen kennzeichnet, nicht aber auf jene Psychologie, die von der Autonomie der seelischen Wirklichkeit ausgeht, wie sie sich im Traum oder in anderen spontanen Kreationen des Unbewußten äußert, sich dem Bewußtsein mitteilend, vom Ich Stellungnahme und Änderung verlangend. Daß wir über das An-Sich-Sein jener Wirklichkeit nichts aussagen können, daß wir sie nur in der Kommunikation erfahren, unterscheidet jenes innere Nicht-Ich gewiß nicht vom äußeren; auch nicht die Tatsache, daß der Mensch, der auf das, was sich ihm aus den Tiefenschichten der Seele spontan und verpflichtend mitteilt, adäquat oder inadäquat reagiert und sich dementsprechend ändert, in seinem Subjekt-Sein zum Objekt eines intentionalen Nicht-Ich wird.

In welchem Maße aber ist es erlaubt, hier von „Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen" (in der wir das entscheidende Element der dialogischen Beziehung gesehen haben) zu sprechen? Kann das innere Nicht-Ich überhaupt als Objekt des reagierenden Ich konzipiert werden? Und in welchem Sinn können wir das sich mitteilende – transpersonale – Unbewußte überhaupt als Nicht-Ich bezeichnen?

Ebenso wie die äußere Wirklichkeit immer nur in einem einmalig bestimmten, konkret umschriebenen Ausschnitt auf das Ich wirkt, einem persönlich relevanten Ausschnitt, dem gegenüber das Ich in seinen Reaktionen aktives Subjekt werden kann, wird auch die innere Wirklichkeit, diese unendliche und unendlich überlegene Psyche, immer nur als einmalig bestimmter, in der jeweiligen Situation relevanter Ausschnitt aktiv. Daß dieser „Ausschnitt" als „Nicht-Ich" erfahren werden muß, um „gehört" zu werden, um echte Entwicklungs- und Änderungsprozesse in Bewegung zu setzen, gehört zu den wesentlichen Paradoxen der dialogischen Existenz; denn nur durch diesen Nicht-Ich-Charakter wird Selbst-Distanzierung von der jeweils gegebenen Zuständlichkeit des Ich, und dadurch Änderung, mög-

5 M. Buber, Das Problem des Menschen 316.

lich. In dem Maß, in dem das äußere oder vor allem das innere Nicht-Ich, die Umgebung oder die seelische Wirklichkeit, als Teil des Ich erfahren wird, ist keine Kommunikation mehr möglich, wird die „Mitteilung" unverbindlich, insofern sie lediglich bereits Bestehendes bestätigt. Nur von außen, nur aus der „Fremde" kommt Wandel.

Diese beiden Kennzeichen, der Teil-Charakter der sich jeweils dem Ich mitteilenden Wirklichkeit und ihr Nicht-Ich-Charakter, erklären die relative Gleichheit des Ich und des Nicht-Ich. Mag auch das Ansprechende in seiner Nicht-Ich-haftigkeit unbekannt, ja sogar unheimlich sein – gerade die relative Gleichheit des Sprechenden und des Hörenden macht Kommunikation möglich (während das Fehlen dieses Gleichheitsgefühls den kranken, vor allem den seelisch gestörten Menschen in seiner Angst vor dem Überschwemmt-Werden oder gar in seinem Überschwemmt-Sein kennzeichnet).

Dann aber verstehen wir, daß auch in der polaren Beziehung zwischen dem zur Änderung und Selbst-Erweiterung aufgeforderten Ich und dem sich mitteilenden inneren Nicht-Ich die gleiche Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen möglich ist wie in der Auseinandersetzung zwischen dem Ich und dem äußeren Nicht-Ich. Ein Ich, das nicht nur dem Nicht-Ich gegenüber offen, sondern auch sich selbst gegenüber für die Organisierung seiner sich jeweils ändernden Inhalts- und Funktionsfelder verantwortlich ist (und nur diesen normativen Fall haben wir hier im Auge), fühlt sich dem Nicht-Ich gegenüber als determinierendes Subjekt in jedem Moment seines Bestimmt-Seins.

Und in der Tat sind die Manifestationen und Mitteilungen des Unbewußten an das Ich immer mitbestimmt durch das Ich, wie wir z. B. aus der Traumdeutung im therapeutischen Prozeß wissen[6].

Für eine ontologische Psychologie, wie sie hier befürwortet wird, ist Bubers Kritik irrelevant, mehr noch, werden einige seiner Grundthesen zweifelhaft. Die Ontik der Ich-Du-Beziehungen (in Bubers Worten) oder, wie wir vorziehen zu sagen, der polaren Ich-Nicht-Ich-Beziehungen, erfordert die Erfahrung des Intrapsychischen als ich-transzendierend, weil nur eine solche Erfahrung „dafür sorgt", daß auch die äußere Wirklichkeit als echtes ich-transzendierendes Außen erfahren wird, als ein ewig getrenntes, ein anderes Ich, zu dem die Brücke polarer Beziehungen geschlagen werden kann. Wer dagegen das Innen immer wieder und immer nur als „sein" Innen, als Teil seiner persönlichen Wirklichkeit erlebt (oder deutet), wer, um ein Beispiel zu geben, wie Freud das Unbewußte als aus dem Bewußtsein „stammend" und daher auch als ihm wieder „anschließbar" sieht, wird auch dazu neigen, den anderen (oder das andere) ihm als zugeordnet zu sehen, als Teil seiner Wirklichkeit. Ihn wird die spezifische Form seiner Welterfassung (world

---

6 C. Frankenstein, Das Unbewußte und die Tiefenzone des Seelischen, in: Zschr. für Diagnostische Psychologie und Persönlichkeitsforschung 6 (1958) Nr. 3; ders., Einige Bemerkungen zum Problem des Traumes, in: Horizons of a Philosopher. Essays in honour of David Baumgardt (Leiden 1963).

perception, world concept) mehr beschäftigen als die Erkenntnis der Erfordernisse des anderen und die Anerkennung der Grenzen, die ihm in seiner Beziehung zu dem anderen gesetzt sind. Und gerade sein Du-Sagen bestätigt diesen Subjektivismus: will er doch, wie Buber es fordert, Getrenntsein und eshafte Andersheit durch die Begegnung auf dem schmalen Grat des „Zwischen" überwinden.

Wer dagegen sein Ich-Sein als absolute Gegenposition zu dem des anderen sieht, der weiß auch, daß Beziehung zum anderen, die Dimension des Zwischen-Menschlichen, keineswegs die einzig gültige, die einzig echte Form der Ich-Transzendierung ist. Mehr noch: er weiß, daß „Beziehung zum anderen" im Innenraum seiner selbst beginnen muß, um in jener Dimension des Zwischen-Menschlichen, im Raum der polaren Beziehungen zu echtem, verpflichtendem Ausdruck zu gelangen. Es ist meine eigene Andersheit, es ist die Möglichkeit, unter dem Einfluß eines inneren Nicht-Ich mich selbst zu transzendieren und dadurch „anders" zu werden, die mich für eine echt polare Beziehung zu einem äußeren Nicht-Ich fähig macht. Denn eine solche Beziehung erfordert – was der Bubersche Individualismus übersieht – Bereitschaft, mein So-Sein aufzugeben oder jedenfalls es zurückzustellen, wenn es das mir gegenüberstehende Nicht-Ich erfordert. Zu einer solchen Bereitschaft gelange ich jedoch nicht, solange ich mein Ich-Sein mit meiner „Gegebenheit" identifiziere (und dabei macht es kaum einen Unterschied, ob ich die Möglichkeit einer Modifizierung des Gegebenen durch Wiederbewußtmachen des Vergessenen und Verdrängten akzeptiere, oder ob ich sogar diese psychoanalytische Konzession an den Endgültigkeitsglauben einer extrem individualistischen Weltauffassung ablehne). Mit anderen Worten: erst wenn ich gelernt habe, mich in dialogischen Beziehungen zu einem inneren Nicht-Ich zu erleben, und dadurch erfahren habe, was es heißt, einem Nicht-Ich zu antworten, kann ich mich auf meine „dialogischen" Fähigkeiten in Beziehung auf ein äußeres Nicht-Ich verlassen.

Es will mir scheinen, als sei der Einwand und der Vorwurf psychologistischer Entstellung des Seienden und des Daseienden, der gegen die hier – im Gegensatz zu Bubers Theorie des Dialogischen – vorgeschlagene Auffassung von den polaren Beziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich erhoben wird, nicht nur unberechtigt, sondern als könnte er gerade gegen die Bubersche These vom „Ich und Du" vorgebracht werden. Es ist eine fundamentale Forderung der Menschlichkeit, daß wir dem anderen mit sehenden Augen gegenübertreten. Sehen aber lernen wir nicht, indem wir immer nur auf den Außenraum des Erscheinenden und des Geschehenden hinschauen, als gehe es hier lediglich um ein passives Aufnehmen des „Wirklichen" und um einen automatisch ablaufenden Prozeß, an dessen Ende das Bild des anderen klar umrissen, eindeutig und verstehbar vor uns steht. Sehen lernen wir, indem wir unseren Blick immer wieder nach innen wenden, auf das hin, was sich hinter unserem manifesten Ich verbirgt und offenbart, um von dieser Sicht des inneren Nicht-Ich auf das äußere Nicht-Ich zurückzukommen, dadurch so gut wie möglich gegen die Gefahr projektiver Entstellungen geschützt. Diese Gefahr wird

um so größer, je naiver wir uns der Illusion hingeben, den anderen im Zwischenraum der Begegnung (mit der ihr anhaftenden Sentimentalität der „Unmittelbarkeit" und „Unaussprechbarkeit") entdecken zu können; sie nimmt in dem Maß ab, in dem wir den Innenraum des Seelischen als Nicht-Ich und als polaren Beziehungspartner ernst nehmen lernen, und indem wir die Sphäre des Interpsychischen ebenso wie die des Intrapsychischen rationalisieren und objektivieren.

Hier kommen wir zu dem zurück, was oben über Bubers Auffassung des „Es" gesagt worden ist. Er entwertet Rationalisierung und Objektivierung als Es-Modalitäten. Jedes Du wird ein Es, sagt er[7] (mit einer Ausnahme: Gott sei immer nur Du[8]). Jedes Du *müsse* Es werden, fügt er hinzu[9], während ein Es Du werden *könne*.

Dialogische und wissenschaftliche Objektivierung

Hier wird der Gegensatz zwischen Bubers Auffassung des Dialogischen und der unseren besonders deutlich: Am Anfang des Lebens steht nicht die Beziehung, wie er in seiner typisch unpsychologischen Art des Anthropologisierens sagt[10], und auch nicht die „Urdistanz", die durch die Beziehung zu überwinden sei[11], sondern das Einheitsgefühl des in der Geburt von der Mutter getrennten und doch noch ihrer teilhaften Säuglings[12]. Nichts wäre verfehlter, als in dieser Anfangssituation eine Ich-Du-Beziehung sehen zu wollen (weder von seiten der Mutter noch von seiten des Säuglings). Vielmehr ist es die erste Aufgabe des Menschen, aus der primären Einheitsbeziehung zur Differenzierung und durch Differenzierung zu Polarisierung und Beziehung zu gelangen. Menschwerden fängt keineswegs, wie Buber behauptet[13], mit der Pubertät an (und es scheint mir eine Entstellung der seelischen Wirklichkeit im Geist theologischer Konzeptionen zu sein, die menschliche Anfangssituation als „Chaos" zu bezeichnen, wie es an der gleichen Stelle heißt), sondern mit der Loslösung aus der primären Einheit mit der Mutter.

Daher scheinen mir auch Bubers Formulierung und Wertung (oder Entwertung) des Es nicht akzeptierbar. Zwar läßt sich, wie eingangs behauptet wurde, das Es als Negation des Ich definieren, zwar dürfen wir sagen, daß Es-Beziehung zum Wirklichen Anerkennung seiner Ichhaftigkeit ausschließt; aber andererseits ist es gerade die Objektivierungs- und Rationalisierungstendenz des Ich einem nicht als Beziehungspartner erlebten Nicht-Ich gegenüber, welche Polarität im Erkenntnisakt vorbereitet und herstellt. Es gibt zweifellos eine cognitive Einstellung (zum Erkenntnisgegenstand und zur Erkenntnismethode), die durch bloße Negation der

---

7 Ich und Du 89. 8 Ebd. 128. 9 Ebd. 101. 10 Ebd. 96.
11 M. Buber, Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie: Werke I 409–502.
12 A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1944).
13 Bilder von Gut und Böse: Werke I 640.

Ichhaftigkeit gekennzeichnet ist, und in der diese Negation zum Ideal wissenschaftlicher Absicht und Praxis erhoben ist (in der also, um mit Buber zu sprechen, das Es nicht zum Du wird). Aber weist nicht vielleicht eine solche Einstellung auf ein Abweichen von der Norm hin? Und ist nicht normalerweise Objektivierung ein integrales Element gerade der polaren Beziehung zum Nicht-Ich? So daß wir, statt „Es" und „Du" als Gegenpositionen des Ich zu sehen, eher fragen sollten: in welcher Form erscheint Objektivierung als Element der polaren Beziehung des Ich zum Nicht-Ich, und vor allem zum menschlichen Nicht-Ich (außen und innen); und in welcher Form erscheint Objektivierung außerhalb der Beziehungswelt des Menschen, als isolierte Hilfsfunktion einer mehr oder weniger unverpflichtenden Erkenntnis?

Die Antwort führt uns wiederum auf jenes Grundgesetz polarer Beziehungen zurück, das wir als „Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen" definiert haben: in dem Maß, in dem das Ich in seiner Gerichtetheit auf ein Beziehungs- oder auf ein Erkenntnisobjekt sich selbst und sein Objekt als gleichzeitig (nicht konsekutiv!) bestimmend und bestimmt weiß, bedeutet Objektivierung: Verbindung des Ich mit dem Wesentlichen einer (menschlichen, organischen oder physikalischen) Erscheinung, das gerade durch die Intentionalität dieser „Verbindung" in Wirkung gesetzt wird, das auf diese Weise, so könnte man sagen, die Stelle des Phänotypischen einnimmt. Hier wird „Objektivierung" identisch mit „Wesensschau", wie sie im Akt des Verstehens enthalten ist, und wie sie in der Rationalität echter Empathie zum Ausdruck kommt. Wenn dagegen „Objektivierung" zum Werkzeug der Ich-Entfremdung, vor allem im Erkenntnisakt, wird, wenn das Erkenntnisobjekt zur Stufe des Subjekts erhoben wird, das dem Ich seine Eigentlichkeit „diktiert", so daß ihm, dem Ich, nur noch die Funktion des Aufnehmens und Lernens bleibt, dann heißt „Objektivierung": Auflösung lebendiger Ganzheiten in statisch meßbare Teile, unter bewußter Ausschaltung der Intentionalität auf beiden Seiten, auf der des Ich und auf der der Erkenntnisgegenstände.

In diesem Zusammenhang taucht die Frage der Wertung auf. Ich habe bereits angedeutet, daß eine durch Ausschaltung der Ichhaftigkeit, der Intentionalität und der Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gekennzeichnete Einstellung zum Erkenntnisakt und -gegenstand und, mehr noch, zur Beziehung und zum Beziehungsobjekt auf ein Abweichen von der Norm hinweise. Damit aber ist eine Normdefinition vorgeschlagen: Polarität zwischen Ich und Nicht-Ich und die in ihr implizierte Spannung zwischen strukturell getrennten, aufeinander bezogenen, jeweils dem anderen gegenüber offenen Polen der Wirklichkeit stellt die Norm der menschlichen Existenz dar. Wobei wir uns der Tatsache bewußt bleiben müssen, daß in den Begriffen des „Aufeinander-Bezogenseins", der „Spannung", der „Polarität", zwischen „Ich" und „Nicht-Ich" die Verantwortung des Menschen für die Verwirklichung dessen, was ihm das innere und äußere Nicht-Ich „mitteilt", und das heißt auch: die organisatorische Fähigkeit zur Verwirklichung als Ele-

mente der Normdefinition impliziert sind. Aus dieser ontischen „Norm" läßt sich die ethische ableiten, die Buber als „Ganzwerden der Seele" bezeichnet[14] (gerade hier ist der Begriff der „dialogischen Existenz" vorzuziehen).

Das ethische Problem im Licht einer ontologischen Psychologie

Was versteht Buber unter dem Begriff der „Ganzheit"? Der Mensch, sagt er, habe die Aufgabe, das Ganze zu realisieren, partielle Entscheidungen und relativisierende Wirklichkeits-Reduktionen zu vermeiden[15]. Da er andererseits das Kontradiktorische als Seinsmodalität und die existenzielle Gefahr, die sich aus der Notwendigkeit ergibt, mit dem Kontradiktorischen zu leben, bejaht[16], müssen wir seine ethische Forderung eines „ganzen" Lebens als Warnung vor den Anpassungs-Ideologien der modernen Psychologie, Erziehung, Fürsorge und Therapie verstehen, die er in verschiedenen Zusammenhängen kritisiert, weil sie „partielles Dasein" nicht nur erlaube, sondern sogar anempfehle.

Hier aber wird in Bubers Anthropologie ein eigentümlicher Widerspruch sichtbar, am deutlichsten in seiner Auseinandersetzung mit Jung und in seiner Deutung der Schuld (im Gegensatz zum Schuldgefühl). Jungs „Mit dem Schatten leben" schließe ontische Schuld aus, sagt er[17]; oder an einer andern Stelle[18]: seine These vom Ausgleich der Gegensätze im Selbst schließe das „scheidende Gewissen" aus; das „die Instinkte leben" genüge nicht, sich von ihnen zu trennen. Aber nicht nur beruht diese Deutung von Jungs Ideen auf einem tiefen Mißverständnis der Grundbegriffe (des „Bösen", des „Annehmens", des „Ausgleiches"), Buber wird in seiner affektiven Ablehnung der Jungschen Positionen seiner eigenen ontischen Auffassung des Bösen, der Schuld und der Sühne zugunsten einer zweideutigen Theologie untreu.

Was Jung meint, ist genau das, was Buber mit dem Wort „Ganzheit" sagen will, nur daß Buber über dem ontischen Aspekt des Problems den genetischen übersieht. Hier ist Jung im Vorteil; er weiß, daß es nicht ausreicht, das Böse zu definieren (als Richtungslosigkeit, als „halbe Entscheidung", als Lüge, als Verleumdung des Selbstwiderspruchs[19] oder in anderer Weise), ohne wenigstens die Frage nach den individuellen Ursachen dieser Fehlhaltungen aufzuwerfen; und dies nicht etwa, um das Böse zu relativieren, wie die „Antipsychologen" vorwerfend behaupten, sondern um dem einzelnen zu helfen, das Böse als sein Böses zu verstehen und zu erfahren. Dies ist die tiefere Bedeutung der Forderung, daß der Mensch bereit werden müsse, „sein" Böses zu akzeptieren, um gut werden zu können. Ohne

---

14 Bilder von Gut und Böse 644. 15 Ebd. 639 ff. 16 M. Buber, Daniel: Werke I 39 ff.
17 Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie 478. 18 Gottesfinsternis: Werke I 570.
19 M. Buber, Bilder von Gut und Böse 633 ff.; Beiträge zu einer philos. Anthropologie 480.

genetische Ich-Bezogenheit wird das „absolutierte" Böse nicht nur unangreifbar, sondern auch unverpflichtend, ebenso wie die Gegenforderung (nach der Verwirklichung des Ganzen) inhaltsleer zu werden droht, wenn sie nicht auf die individuelle Form der Partialität, der Unvollständigkeit, der „Halbheit" bezogen werden kann.

Es ist kein Zufall, daß sich bei Buber in die Klärung der ethischen Positionen immer wieder religiöse Formulierungen einmischen. So etwa, wenn er sagt, Schuld sei es, der Zwiesprache mit Gott auszuweichen oder gar: sich den Fehler nicht von Gott verzeihen zu lassen[20], als sei die Kategorie des Verzeihens überhaupt ethisch relevant. Ein „Ganzes Leben", so muß es in echt ontischer Betrachtung des Bösen heißen, verlangt vom einzelnen nicht nur, mit dem eigenen Bösen zu leben (sich ihm nicht zu entziehen, sich nicht der Illusion des Gut-Seins durch Übersehen und Wegsehen hinzugeben), sondern auch, sich schuldig zu wissen, sogar nachdem das individuelle Böse überwunden ist. Gut-Sein ist nicht dazu da, als Sühne für das vorangehende Böse-Sein zu dienen. Gut-Sein ist überhaupt nicht ein Mittel zum Zweck, und es gibt keine Sühne für Schuld. Wohl aber kann der Mensch gerade durch Selbstkonfrontierung mit seinem „alter ego", seinem anderen Ich, und mit den Wurzeln sowohl seines Guten wie auch seines Bösen, d. h. mit seinem inneren Nicht-Ich, fähig werden, nicht den Lügen der Teilheit, des halben Lebens, der Selbstüberschätzung oder der Selbstunterschätzung, der starren Selbstidentifizierung mit einem „Bild" oder der Selbstvergottung zu verfallen. In dieser Sicht des Ethischen aber wird Gott-Bezogenheit nicht nur überflüssig, sondern sogar zur Quelle erneuter Selbsttäuschung und Verführung zur Flucht. Daß Buber diese Gefahr der illegitimen Einmischung religiöser Kategorien (noch dazu in theologischer Formulierung!) in die Analyse, Bewertung und Bestimmung menschlichen Verhaltens nicht sieht, hängt wohl zutiefst mit seiner Auffassung des Menschen als Kreatur (als „creatum") und des Seins als unabhängig vom Werden zusammen.

Daraus erklärt sich auch das Mißverstehen jener psychologischen Deutungsweise, die meines Erachtens gerade durch die Kategorien der Jungschen Analyse möglich wird (mag auch Jung selbst durch unklare und mehrdeutige Formulierungen zu solchem Mißverstehen nicht wenig beigetragen haben). Wenn Buber von der „Irreversibilität der gelebten Zeit" und der damit gegebenen Unmöglichkeit, etwas Getanes wiedergutzumachen, spricht[21] und von hier aus in den Glauben an die göttliche Gnade ausweicht, wird gerade seine tiefverwurzelte Unfähigkeit, die Bedeutung des persönlichen Werdens für das Problem der Schuld zu erkennen – zur Schuld. Denn Buber hatte nicht mehr das Recht, das sich diese oder jene Philosophen anmaßen mögen, das Werden „auszuklammern". Die Schuld der partiellen Existenz, die Forderung, „Ganzheit" zu verwirklichen, macht die Frage nach den biographischen Wurzeln eines So-Seins unerläßlich. Auch wenn wir Reduktion auf

---

20 Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie 480. 21 Ebd. 502.

Kindheitserlebnisse und -haltungen im Sinne psychoanalytischer und individualpsychologischer Analysen als unwesentlich, als illusorisch oder gar als möglicherweise irreführend ablehnen, dürfen wir uns nicht der Frage entziehen, in welcher Weise Selbstkonfrontierung mit den ungelebten Teilen des Ich des Menschen Beziehungen (zu einem Gegenstand, einem Geschehen, einer Aufgabe, einem Mitmenschen) echter machen kann, und welche Formen der Selbstkonfrontierung ihm am besten helfen, sich seiner normativen Bestimmung (in Bubers Worten: „der Ganzheit") anzunähern.

Man sage nicht, dies sei allenfalls eine therapeutische, nicht aber eine ethische Fragestellung. Es ist Anmaßung zu glauben, des Menschen Wille und Beschluß reichten aus, ihn „ganz zu machen". Mögen auch Bequemlichkeit und Gewohnheit Tendenzen zu einem „halben" Leben unterstützen, mögen auch Einsicht und Wille in vielen Fällen den Anstoß zum Ganzwerden geben – immer ist ein bewußter Akt der Selbst-Differenzierung und der Selbst-Distanzierung erforderlich, diesem Anstoß die Kraft der Strukturveränderung zu geben, ohne die alles Reden über Norm und Postulate inhaltslos bleibt. Wir dürfen nicht vergessen, daß jeder Mensch mehr oder weniger partiell lebt, daß also jeder Mensch den Weg lernen muß, der ihn zu seinem „Tor des Gesetzes" führt; mit anderen Worten: daß wir alle der Heilung bedürftig sind. Was der Therapeut mit dem seelisch Kranken macht, kann uns ab extremo zur Einsicht in unsere eigene Situation führen.

Was ist es denn, das der Therapeut in der „Behandlung" seines Patienten unternimmt (oder unternehmen sollte)? In den seltensten und, fast möchte man sagen, nur in belanglosen Fällen geht es darum, Haltungsänderungen anzuregen und möglich zu machen, ohne das Unbewußte in Bewegung zu setzen, als Affektbefreier oder als kompensatorischen Wegweiser. Aber auch wo das Unbewußte therapeutisch aktiviert wird, ist damit die Arbeit noch nicht einmal zur Hälfte geleistet, mögen auch manche Analytiker der Freudschen Richtung behaupten, dies sei alles, was Therapie im besten Fall zustande bringen könne; alles andere sei Aufgabe der ich-gelenkten Sublimation und Selbsterziehung. Dem gegenüber behaupte ich, alles hänge in der Therapie vom Strukturwandel ab, von der Rückführung der im Lauf des Lebens struktur-gewordenen Erfahrungen, Reaktionen und Haltungen auf jene ursprünglichen „Elemente der Persönlichkeit". Dabei muß sich der Therapeut in jedem Augenblick seines Handelns der Grenzen solcher Reversion bewußt sein, Grenzen, die keineswegs nur durch Konstitutionsbedingtheit gezogen sind, sondern nicht weniger schicksalhaft auch durch gewisse Bedingungen des individuellen Gewordenseins[22]. Aber auch Anerkennung des Irreversiblen schließt nicht jene kompensatorische Grundfunktion des Therapeuten aus, die wir als in einem spezifischen Sinn dialogisch bezeichnen können: der Therapeut hat die Aufgabe, sich auf die Seite des inneren Nicht-Ich seines Patienten zu stellen, um im Namen dieses Nicht-

[22] C. Frankenstein, The Roots of the Ego (Baltimore 1966) Kap. VII: Structurization and Reversibility.

Ich, des personalen und transpersonalen Unbewußten, zum Ich des Patienten zu sprechen, bis er zum Dialog zwischen Ich und innerem Nicht-Ich von sich aus, ohne die Intervention des Therapeuten fähig wird. Der Therapeut muß es verstehen, sich so intensiv in die kompensatorischen Absichten des Unbewußten seines Patienten einzufühlen (und dies, ohne auch nur für einen Augenblick die rationelle Herrschaft über sein Handeln und Denken zu verlieren), daß er ihm, dem Patienten, das innere Nicht-Ich als äußeres repräsentiert. Immer aber muß er dabei im Auge behalten, daß es ihm obliegt, dem Patienten durch Identifizierung und Übertragung zur Verinnerung jenes so „veräußerlichten", „konkretisierten" Nicht-Ich zu verhelfen[23].

Gegen eine solche Auffassung der Therapie verliert Bubers Einwand (der Psychologe setze nicht sein Wesen in die therapeutische Beziehung ein[24]) jede Gültigkeit; gibt es doch kein höheres Maß des Sich-Einsetzens als es hier gefordert wird: ohne sich selbst aufzugeben, aus der Tiefe des anderen zu ihm zu sprechen und – darüber hinaus – dafür zu sorgen, daß jener andere durch das Ich des Therapeuten sein eigenes Nicht-Ich entdecke. Hier dürfte es wohl auch klar sein, warum eine solche Beziehung sich mit den Seinskategorien des „Ich und Du" nicht mehr adäquat erfassen und umschreiben läßt. Buber selbst sagt[25], Therapie gehöre zu jenen Verhältnissen, die sich nicht zur vollen Gegenseitigkeit entfalten dürfen, und dies nicht nur, wie er sagt, weil der Patient sich nicht auf den Standpunkt des Arztes stellen dürfe, sondern vor allem deshalb, so fügen wir hinzu, weil die vom Therapeuten zu fordernde Einfühlung und Identifizierung mit dem Unbewußten seines Patienten nicht zu einer Antwort des Patienten auf den Therapeuten, sondern auf sein eigenes (inneres) Nicht-Ich führen soll.

Wenn wir nun von der therapeutischen Beziehung zwischen dem Behandelnden und dem Patienten zu der ethischen Aufgabe des Menschen schlechthin zurückkehren, zu jener Aufgabe, die Buber „das ganze Leben" nennt, müssen wir versuchen, die von uns vertretene humanistische Auffassung des Dialogischen gegen Bubers religiös fundierte Auffassung abzugrenzen. Dabei kann es gewiß nicht unsere Absicht sein, seine Beziehung zu Gott, wie er sie vor allem in seiner Schrift „Gottesfinsternis" dargestellt hat, zu untersuchen; ist dies doch ein persönliches Bekenntnis (dessen wesentlicher Mangel seine Konfrontierung mit den Meinungen der Philosophen ist), ein Bekenntnis, zu dem ein anderer nur Ja oder Nein sagen kann.

Dialog und Selbsttranszendierung

Vielleicht wird der Unterschied zwischen Bubers und unserer Auffassung vom Wesen des Dialogischen am klarsten, wenn wir seiner These vom göttlichen Du

---

23 C. Frankenstein, Persönlichkeitswandel durch Fürsorge, Erziehung und Therapie (München 1964).
24 Das Problem des Menschen 316. 25 Ich und Du 166.

die These von der Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gegenüberstellen. Für Buber ist des Menschen Beziehung zu Gott der Prototyp des Dialogischen, weil nämlich der als Wirklichkeit erlebte und angesprochene Gott nicht „Es", d. h. nicht Gegenstand unter anderen (betrachtbaren, analysierbaren, begreifbaren) Gegenständen werden könne. Ich hingegen behaupte, gerade weil der erlebbare Gott „nur" angesprochen werden kann (im Gebet), ist eine dialogische Beziehung mit diesem Angesprochenen nicht möglich: im Gebet und nur im Gebet hört der Dusagende auf, Subjekt zu sein, und hört der Angesprochene auf, Objekt zu sein. Die Ebene des Dialogischen reicht nicht ins Unendliche. Nur mit einem begrenzbaren Nicht-Ich, mag es nun ein mich umgebendes, menschliches oder gegenständliches Nicht-Ich sein, mag es der auf mein So-Sein bezogene „Ausschnitt" der seelischen Wirklichkeit, des personalen und des transpersonalen Unbewußten sein, kann ich in dialogische Beziehungen treten, die durch Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gekennzeichnet sind. In dem Maß, in dem ich mich in meinem Bestimmtsein als bestimmend, in meiner Aktivität als passiv, als bestimmt, weiß, bin ich gegen die Gefahr geschützt, den anderen oder das andere mit seiner Bezogenheit auf mich zu identifizieren. Niemals ist der Dialog das Letzte, immer nur Mittel, immer nur der Weg, auf dem der Angesprochene dazu gebracht werden kann, sich selbst, d. h. seinem „eigenen", dem inneren Nicht-Ich gegenüber offen zu sein oder zu werden.

Daraus ergibt sich noch eine andere These. Dialogische Beziehung ist nur dann echt, wenn das Ich, sowohl das Ich des Ansprechenden wie auch das Ich des Angesprochenen, aus dieser Beziehung gestärkt hervorgeht: das Ich des Ansprechenden durch den Akt der Selbst-Transzendierung, ohne den echte Hinwendung zu dem anderen gar nicht möglich ist; das Ich des Angesprochenen durch die Anwendung dessen, was sich ihm in der Ansprache kundtut, auf sein Anderswerden, also wiederum durch Selbsttranszendierung. Nur in dem Maß, in dem diese Selbsttranszendierung in beiden Partnern der dialogischen Beziehung zustandekommt, wird sie ethisch relevant, indem sie Autonomie möglich macht. Autonomie ist nicht Freiheit vom Bestimmenden, wie die deterministischen Kritiker des Begriffs behaupten; Autonomie ist die Fähigkeit, gerade angesichts des Bestimmtseins, der Abhängigkeit vom äußeren und vom inneren Nicht-Ich, die Pflicht zu fühlen, jenes bestimmende Nicht-Ich in neue Ich-Inhalte und Ich-Funktionen, d. h. in Ich-Erweiterung, umzusetzen, immer wieder von neuem ins Unbekannte hineinzugehen, ohne jedoch die jeder Veränderung und jeder Erweiterung zugrundeliegende Ich-Identität zu verlieren.

Dies ist die Essenz des Dialogischen, und nicht etwa bloßes „Reden und Antworten". Mit Recht betont Buber immer wieder, die „Antwort" müsse nicht unbedingt und jedenfalls nicht ausschließlich dem Ansprechenden gegeben werden; aber doch ist für ihn das Antworten immer ein Du-Sagen, ist immer auf einen im Außenraum Gegenübertretenden („Begegnenden") bezogen, und nicht auf den

Innenraum des Unbewußten, des inneren Nicht-Ich, das er als „nur-psychisch" entwertet[26]. Würde er Jungs Realismus ernst genommen haben, hätte er sehen müssen, daß dieses innere Nicht-Ich ebenso wie das äußere dem Ich des Menschen gegenübertritt, daß die Begegnung mit ihm nicht weniger, ja, im Grund sogar noch weitaus mehr verpflichtend ist als die Begegnung mit einem Menschen oder einem Gegenstand oder einem Geschehen. Was Buber von Gott als Beziehungspol des Menschen sagt, daß er nicht Es werden könne wie jedes andere Du, gilt auch – und besonders – von jenem inneren Nicht-Ich, das niemals bloßer Gegenstand der Betrachtung werden kann, weil der Betrachtende in jedem Augenblick von diesem „Gegenstand" gemeint ist und zur Selbsttranszendierung aufgefordert wird.

Der Mensch soll alles, was in seiner Macht steht, tun, daß die Welt nicht schlecht werde durch seine Teilhaftigkeit, durch seine Flucht vor dem Nicht-Ich außen und innen. Autonomie, dem, was uns bestimmt, gegenüberstehen – das ist die Bedingung des echten Dialogs. Hinhören auf das, was ich nicht bin (weil es der andere ist, oder weil es sich nicht oder noch nicht in mir durchgesetzt hat, aber sich durchsetzen will); das was ich nicht bin, das Nicht-Ich, realisieren (indem ich dem anderen helfe, indem ich mich selbst in meinem So-Sein transzendiere); auch im „teilhaften" Leben, d. h. im Nicht-Tun dessen, was mir obliegt, in dem, was der religiöse Mensch „Sünde" nennt, niemals das Bewußtsein des Gegenüberstehens, des von einem Nicht-Ich Gemeintseins verlieren – das ist „dialogisches Leben"; sein Gegensatz ist das Entweder-Oder, die Umwandlung der dem Sein inhärenten Getrenntheit in ein Lebensprinzip und eine ethische Orientierung, für die das Nicht-Ich Verneinung des Ich ist und das Ich Verneinung des Nicht-Ich.

---

[26] Z. B. Gottesfinsternis 571.

Urknall-Strahlung, Gravitationskollaps, Quasars

Entwicklungsgeschehen im Universum

Wolfgang Büchel SJ

Die Erforschung der Entwicklung des Universums nimmt denselben Gang wie die Erforschung der Evolution der Organismen: Der grundlegende Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung tritt immer klarer hervor, aber zugleich werden stets neue Details bekannt, die unerwartete Fragen aufwerfen.

Expansion des Universums und Rotverschiebung

Die Annahme, daß das ganze uns bekannte Universum sich vor einigen Milliarden Jahren in einem Zustand extrem hoher Dichte und Temperatur befand, findet heute kaum mehr Widerspruch; auch die Vertreter der sog. Steady-State-Theorie, die dieser Annahme bis vor kurzem heftig widersprachen, haben inzwischen ihren Widerstand aufgegeben[1]. Es wurde sogar eine Strahlung entdeckt, die anscheinend ein Nachglühen jenes „Feuerballs" ist, der damals das Universum erfüllte, ähnlich dem Feuerball nach einer Atomexplosion.

Um das Gemeinte zu verstehen, muß man sich kurz vergegenwärtigen, wie die „Expansion des Universums" aufzufassen ist. Am besten betrachtet man dazu das Modell eines Kinder-Luftballons aus Gummi, der aufgeblasen werden kann; auf den Ballon seien einzelne Farbtupfen aufgetragen. Bläst man den Ballon auf, dann vergrößern alle Farbtupfen ihren Abstand voneinander in demselben Maß, wie der Durchmesser des Ballons wächst: Wenn der Durchmesser auf das Doppelte oder Dreifache angewachsen ist, sind auch alle Abstände zwischen den Farbtupfen auf das Doppelte bzw. Dreifache angewachsen. In diesem Modell stellen die Farbtupfen Sternsysteme (Milchstraßensysteme, Spiral„nebel" usw.) dar, die Ballonoberfläche ist ein modellmäßiges Bild des gekrümmten Weltraums; und in dem Maß, in dem der Raum sich ausdehnt, vergrößern sich alle Abstände zwischen den Sternsystemen[2].

Aber nicht nur die Abstände zwischen den Sternsystemen wachsen mit der Expansion des Weltraums. Wir wollen Licht betrachten, das von einem Sternsystem A

1 Vgl. W. Büchel in dieser Zschr. 177 (1966) 119.

2 Für Genaueres vgl. W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965) 258 ff., 73 ff.

ausgeht und nach langer Wanderung durch den expandierenden Weltraum schließlich bei dem Sternsystem B eintrifft; in der Zeit, welche das Licht für den Weg von A nach B braucht, möge sich der Radius des expandierenden Weltraums gerade verdoppelt haben. Licht besteht bekanntlich aus elektromagnetischen Wellen von derselben Art wie die Wellen, die ein Rundfunksender ausstrahlt; nur ist die Wellenlänge, d. h. der Abstand zwischen zwei benachbarten Wellentälern oder zwei benachbarten Wellenbergen, bei Licht viel kleiner als bei Radiowellen: das dunkelrote Licht hat eine Wellenlänge von knapp 0,0008 mm, das blauviolette Licht eine Wellenlänge von 0,0004 mm. Wenn nun Licht von dem Sternsystem A zu dem Sternsystem B wandert und wenn sich während dieser Wanderung der Radius des expandierenden Weltraums verdoppelt, dann wächst, wie die Physik zeigt, auch die Wellenlänge des wandernden Lichts auf das Doppelte: Wenn das Licht als blaues Licht, also mit einer Wellenlänge von 0,0004 mm, von A ausging, dann kommt es mit einer Wellenlänge von 0,0008 mm, also als rotes Licht, in B an! Das Licht erfährt also infolge der Expansion des Weltraums eine Rotverfärbung oder, wie der Physiker sagt, eine „Rotverschiebung"; und eine derartige Rotverschiebung, also eine Wellenlängenvergrößerung, liegt tatsächlich vor bei dem Licht, das von sehr fernen Sternsystemen, also nach langer Wanderung durch den expandierenden Weltraum, auf unsere Erde kommt.

Urknall-Strahlung

Gehen wir zurück in die Zeit kurz nach dem Beginn der Expansion, kurz nach dem „Urknall", als die Materie des Alls noch höchst komprimiert war und entsprechend hohe Temperaturen herrschten. Bei derart hohen Temperaturen strahlen alle Atome intensivst elektromagnetische Wellen aus, die somit den ganzen Weltraum überall dicht erfüllen. Wenn dann der Weltraum sich ausdehnt und die Temperatur sinkt, hören die Atome auf, zu strahlen; aber die Strahlung, die vorher ausgesandt wurde, erfüllt nach wie vor den ganzen Weltraum. Infolge der Ausdehnung des Weltraums wird zwar die Wellenlänge dieser Strahlung, wie oben beschrieben, immer größer, aber eines bleibt: Die „Urknall-Strahlung" ist diffus im ganzen Weltraum verteilt, sie erfüllt den Weltraum überall, und wenn ein Beobachter von der Erde aus in den Weltraum hinausschaut, dann dringt die Urknall-Strahlung von allen Teilen des Weltraums her in sein Auge, der Beobachter „sieht" die Urknall-Strahlung überall am Himmel, ganz gleich, in welche Himmelsrichtung er seine Augen auch wenden mag – im deutlichen Unterschied zum Licht der Sterne und Sternsysteme, das stets nur aus einer bestimmten Himmelsrichtung in das Auge des Beobachters fällt.

Gibt es tatsächlich eine solche Strahlung, die von allen Himmelsrichtungen her in gleicher Weise auf unsere Erde gelangt? Es ist zu bedenken, daß die Urknall-

Strahlung infolge der Expansion des Weltraums eine gewaltige Wellenlängenvergrößerung erfahren hat; wenn man also etwas von ihr finden will, muß man nicht im Gebiet des sichtbaren Lichtes, sondern bei viel größeren Wellenlängen, etwa bei den Radiowellen, suchen. Und hier, bei einer Wellenlänge von 7,35 cm, hat man tatsächlich eine Strahlung entdeckt, die gleichmäßig aus allen Himmelsrichtungen zu kommen scheint[3]. Daß man auf eine Wellenlänge von gerade 7,35 cm kam, hat seinen Grund einfach darin, daß die komplizierte Empfangsapparatur auf diesen Wert fest eingestellt war. Die Physiker haben sich aber sofort ausgerechnet: Wenn es sich tatsächlich um die Urknall-Strahlung handelt, dann muß die Strahlung auch bei anderen Wellenlängen zu beobachten sein, und zwar muß die Intensität der Strahlung beim Übergang zu immer kürzeren Wellenlängen in gesetzmäßiger Weise zunehmen, bis die Intensität bei einer Wellenlänge von etwa 0,1 cm ein Maximum erreicht; bei noch kürzeren Wellenlängen nimmt dann die Intensität sehr stark ab. Man hat darum entsprechende Messungen vorgenommen mit einer Empfangsapparatur, die auf eine Wellenlänge von 3,2 cm eingestellt war, und man hat tatsächlich eine Strahlung festgestellt, die aus allen Himmelsrichtungen zu kommen scheint und die berechnete Intensität aufweist[4]. Vermittels indirekter Methoden konnte man es außerdem zumindest sehr wahrscheinlich machen, daß auch bei 0,26 cm eine Strahlung mit der erwarteten Intensität vorliegt[5]. Man wird natürlich noch weitere und genauere Messungen vornehmen müssen; wenn dann die Intensität der Strahlung bei den verschiedenen Wellenlängen tatsächlich jeweils so groß ist, wie die Rechnung verlangt, und wenn die Strahlung wirklich gleichmäßig aus allen Himmelsrichtungen kommt, könnte man kaum daran zweifeln, daß man es mit der Urknall-Strahlung zu tun hat. Wir dürften dann sagen, daß unsere Radioteleskope heute noch den Nachhall des Brodelns des Urbreies auffangen[5a].

„Weltalter"

Wieviel Zeit ist seit dem Urknall verstrichen? Die Geschichte dieser Frage ist eine Geschichte der Irrungen und Wirrungen.

Im Prinzip wäre die Antwort einfach, wie sich an unserem Modell des auf-

---

3 Penzias-Wilson in: Astrophysical Journal 142 (1965) 419. – Die Urknall-Strahlung ist ursprünglich eine „schwarze" Strahlung von der Temperatur T_0. Durch die Rotverschiebung wird daraus eine schwarze Strahlung von der Temperatur $T = T_0 \cdot R_0/R$ (R_0 = Radius des Weltraums zur Zeit der Emission der Urknall-Strahlung; R = heutiger Radius des Weltraums). Gemäß den Beobachtungen gilt ungefähr $T = 3^0$ K.

4 Roll-Wilkinson in: Physical Review Letters 16 (1966) 405.

5 Field-Hitchcock in: Physical Review Letters 16 (1966) 817.

5a Durch direkte Messung wurde inzwischen auch bei einer Wellenlänge von 20,7 cm eine Strahlung von der erwarteten Intensität festgestellt; vgl. Howell-Skakeshaft in: Nature 210 (1966) 1318. Eine Theorie, welche die beobachtete Strahlung nicht als Urknall-Strahlung deutet, sondern etwas gekünstelt auf heißen intergalaktischen Wasserstoff zurückführt, wurde von M. Kaufmann entwickelt; vgl. Peebels-Dicke und D. Layzer in: Nature 211 (1966) 574, 576. Die Theorie von Kaufmann ergibt für den Millimeterbereich eine erheblich geringere Strahlungsintensität als die Urknall-Strahlung; wenn die Hinweise von Field-Hitchcock (Anm. 5) zutreffen, wäre dadurch die Theorie von Kaufmann widerlegt.

geblasenen Luftballons ersehen läßt: Wenn zwei Farbtupfen auf dem Ballon gegenwärtig einen Abstand von 10 cm haben und wenn sie ihren Abstand in jeder Sekunde um 1 cm vergrößern, dann kann man schließen, daß das Aufblasen vor 10 Sekunden begonnen hat – vorausgesetzt, daß die Expansionsgeschwindigkeit immer gleich groß war.

Um diese Überlegung auf die Expansion des Weltraums anzuwenden, muß man den gegenwärtigen Abstand der Sternsysteme von der Erde kennen und die Geschwindigkeit, mit der sie ihren Abstand vergrößern. Die Geschwindigkeit der Abstandsvergrößerung kann man aus der Wellenlängenvergrößerung im Licht ferner Sternsysteme entnehmen; den gegenwärtigen Abstand muß man mit „konventionellen" astronomischen Methoden bestimmen, und hier gab es viel Hin und Her. Bis 1955 hatte man nämlich den gegenwärtigen Abstand viel zu klein angesetzt; mit den damaligen Werten für die Abstände hätte sich ergeben, daß seit Beginn der Expansion erst 2 Milliarden Jahre vergangen wären, und das ist sicher falsch, da Erde und Sonne wenigstens 4 Milliarden Jahre alt sein müssen. Seit 1955 haben die Astronomen ihre Abstandsschätzungen mehrmals revidiert, so daß sich schließlich Werte ergaben, die auf 13 Milliarden Jahre seit dem Urknall führten. Das war aber wohl zuviel des Guten; denn auf Grund der neuesten Schätzungen gibt man heute eine Expansionsdauer von 10 Milliarden Jahren an[6].

In dieser Zeitspanne von 10 Milliarden Jahren läßt sich also die Entwicklung von Erde und Sonne bequem unterbringen; aber inzwischen waren die Astronomen auf ein Sternsystem (NGC 188) aufmerksam geworden, dessen Struktur anscheinend auf ein Alter von 15 Milliarden Jahren hinwies. Genauere Untersuchungen ergaben jedoch, daß man auch hier mit 10 Milliarden Jahren auskommen kann, und so herrscht gegenwärtig Übereinstimmung zwischen den Werten, die sich aus den verschiedenen Methoden zur Bestimmung des „Weltalters" ergeben[7].

Sternentwicklung

Die Entwicklung eines Sternes stellt man sich heute im wesentlichen wie folgt vor: Zu Beginn der Expansion ist der ganze Weltraum erfüllt von einem heißen, dichten „Brei" von Neutronen, welche beim Einsetzen der Expansion in Protonen und Elektronen zerfallen. Von den Protonen verbinden sich etwa 30 % miteinander zu Helium-Atomkernen; dieser Verschmelzungsprozeß kommt zum Stillstand,

---

6 Vgl. G. Rosen in: Physics Letters 17 (1965) 108.

7 Diese Übereinstimmung setzt allerdings voraus, daß man für den Weltraum eine negative (hyperbolische) Krümmung annimmt. Die Annahme einer positiven (sphärischen) Krümmung würde nämlich (wenn man die kosmologische Konstante gleich Null setzt) bedeuten, daß die Expansionsgeschwindigkeit früher erheblich größer war als heute und daß infolgedessen seit dem Beginn der Expansion höchstens 7 Milliarden Jahre vergangen sein könnten. Bei negativer Krümmung nimmt die Expansionsgeschwindigkeit zwar zu Beginn der Expansionsgeschwindigkeit ebenfalls ab, bleibt aber später praktisch konstant.

wenn infolge der Expansion die Temperatur entsprechend abgesunken ist. Durch die weitere Expansion wird das Wasserstoff-Helium-Gemisch zu einem extrem dünnen Gas, in dem sich zufallsbedingt kleinere oder größere Verdichtungen befinden. Diese Verdichtungen ziehen sich unter dem Einfluß ihrer eigenen Schwerkraft in sich selbst zusammen und ziehen zugleich benachbartes kosmisches Gas an sich, so daß sich allmählich größere Gaswolken zusammenballen. Eine solche Gaswolke stellt das „Embryonalstadium" eines Sternes dar. Sie zieht sich infolge ihrer eigenen Schwerkraft weiter in sich zusammen und erhitzt sich dabei in ihrem Inneren so sehr, daß dort wieder die Verschmelzung von Wasserstoff-Atomkernen (Protonen) zu Deuterium (bei Temperaturen von einigen Millionen Grad) und Helium (bei Temperaturen von einigen Zehnmillionen Grad) anläuft. Am Ende dieser Phase ist der gesamte Wasserstoff im Sternzentrum zu Helium „verbrannt". Das „Wasserstoffbrennen" setzt sich dann in den äußeren Schichten des Sternes fort, während der Kern des Sternes sich wieder zusammenzieht und weiter erhitzt, bis dort bei einer Temperatur von über 100 Millionen Grad das „Heliumbrennen" beginnt, bei dem Helium-Atomkerne zu Kohlenstoff und Sauerstoff verschmelzen. Es herrscht dann also im Kern des Sternes ein Heliumbrennen, in den äußeren Schichten ein Wasserstoffbrennen. Das Wasserstoffbrennen stirbt allmählich ab, wenn es Schichten erreicht, in denen die Temperatur nicht mehr hoch genug ist; das Heliumbrennen im Zentrum hört auf, wenn alles Helium verbrannt ist, und setzt sich, genauso wie vorher das Wasserstoffbrennen, in den äußeren Schichten fort.

Diese Auffassung, die man früher nur in gröberen Zügen durchrechnen konnte, ließ sich neuerdings vermittels elektronischer Rechenmaschinen in detaillierten Einzelheiten verfolgen, wobei sich eine überraschend gute Übereinstimmung zwischen Theorie und Erfahrung ergab[8]. Die Astronomen hatten beispielsweise schon seit langem beobachtet, daß es gewisse Sterntypen gibt (die sog. Delta-Cephei-Veränderlichen), deren Leuchtkraft periodisch zu- und abnimmt, was man naheliegenderweise als eine Pulsation des Sternes, d. h. als ein abwechselndes Aufblähen und Zusammenfallen, deutete. Man hatte ferner festgestellt, daß zwischen der Pulsationsdauer und der Masse des Sternes ein genauer gesetzmäßiger Zusammenhang besteht, insofern, grob gesprochen, ein massereicherer Stern langsamer pulsiert. Die Theorie ergab nun, daß ein Stern dann zu pulsieren beginnt, wenn das Wasserstoffbrennen im Zentrum des Kernes beendet ist, und die Durchrechnung lieferte für den Zusammenhang zwischen Masse und Pulsationsdauer genau jene Form, welche man zuvor empirisch ermittelt hatte.

Bei unserer eigenen Sonne dürfte das Gaswolken-Stadium etwa 4,7 Milliarden Jahre zurückliegen; die Verdichtungsphase bis zum Anlaufen der ersten Atomkernreaktionen dürfte etwa 80 Millionen Jahre betragen haben. Gegenwärtig ist der Wasserstoffvorrat im Zentrum der Sonne noch lange nicht erschöpft, so daß

---

[8] Vgl. das Referat von R. Kippenhahn in: Physikertagung 1965 Frankfurt-Höchst, Plenarvorträge (Stuttg. 1965) 184.

die Sonne ihr Pulsationsstadium noch vor sich hat. Wenn das Pulsieren nach Milliarden von Jahren einsetzen wird, wird zumindest alles Leben auf der Erde rettungslos verbrannt werden; es tritt also ein „partieller Weltuntergang" ein, der aber in kosmischer Perspektive etwas durchaus Normales darstellt, wie oben beschrieben. Man erkennt, wie der moderne Mensch hier erneut eine „kopernikanische Wende" erlebt: Nicht nur in räumlicher Hinsicht ist die Erde aus dem Mittelpunkt des Universums hinausgerückt; auch in zeitlicher Hinsicht erscheint die Entwicklung des Lebens und des Menschen als eine durchaus vorübergehende Phase in der Geschichte des Universums.

Gravitationskollaps

Für die Entwicklung eines Sternes bis zum Ende des Heliumbrennens im Sternzentrum liegen zur Zeit genaue Berechnungen vor; durch weitere, verfeinerte Rechnungen hofft man, auch über die anschließenden Entwicklungsstadien Aufschluß zu erhalten. Man hat sich aber schon Gedanken darüber gemacht, welches Endstadium eintritt, wenn der Stern – auf irgendeine Weise – alle seine Atomenergie aufgebraucht hat. Dieses Endstadium wird auf jeden Fall darin bestehen, daß der Stern sich unter dem Einfluß seiner eigenen Schwerkraft immer mehr zusammenzieht, bis es nicht mehr weiter geht. Was soll dieses „bis es nicht mehr weiter geht" im einzelnen bedeuten?

Eine Möglichkeit ist diese[9]: Die Schwerkraft des Sternes möchte seine Atome möglichst eng zusammenballen; dem steht aber die Elektronenhülle entgegen, welche den Atomkern umgibt und normalerweise einen Durchmesser von einigen Zehnmillionstel Millimeter hat, sich also normalerweise nicht enger zusammenpressen läßt. Im Endstadium der Zusammenziehung eines Sternes wird aber der Druck der Schwerkraft so stark, daß die Elektronenhülle „zerbricht". Die Atome rücken also näher aneinander, als sie es bei intakter Elektronenhülle könnten; aber die „Trümmer" der Elektronenhülle reichen noch aus, um eine völlige Verschmelzung der Atomkerne miteinander zu verhindern. Derartige Sterne sind den Astronomen als „weiße Zwerge" bekannt.

Liegt jedoch die Masse des Sternes über dem 1,2-fachen Betrag der Sonnenmasse, dann können auch die Trümmer der Elektronenhülle dem Druck der Schwerkraft nicht mehr länger widerstehen. Der Stern hält sich zunächst noch eine Weile in einem immer labiler werdenden Zustand mit „normaler" Größe; in einem bestimmten Augenblick kommt es dann zu einem schlagartigen Zusammenbruch, zu einem „Gravitationskollaps", und am Ende dieses Zusammenbruchs steht ein Gebilde, das nur mehr einen Durchmesser von einigen zehn Kilometern aufweist und

[9] Für das Folgende vgl. Zeldovich-Novikov in: Soviet Physics Uspekhi 7 (1964/65) 763; 8 (1965/66) 522.

in dem die Protonen durch ihre eigene Schwerkraft so eng zusammengepreßt sind, wie sie sonst nur in einem Atomkern gepackt sind. Dabei verschmelzen die noch vorhandenen Protonen größtenteils mit Elektronen zu Neutronen, so daß man von einem „Neutronenstern" spricht. Bei dem Zusammenbruch werden ungeheuere Energien frei, durch welche unter anderem die äußersten Schichten des Sterns als Gaswolke auf Nimmerwiedersehn in den Weltraum hinausgeblasen werden können. Die Astronomen überlegen, ob es sich bei den seit langem bekannten Supernova-Ausbrüchen vielleicht um derartige Sternzusammenbrüche handelt. Aus der ausgestoßenen Gaswolke können sich durch Verdichtung, Zusammenziehung usw. wiederum Sterne der „zweiten Generation" bilden.

Gravitations-Selbstabschluß

Nochmals eine andere Wendung nimmt das Geschick des Sternes, wenn seine Masse größer ist als die doppelte Sonnenmasse; jedenfalls sagt die allgemeine Relativitätstheorie für diesen Fall ein interessantes Phänomen voraus. Nach der allgemeinen Relativitätstheorie werden alle Vorgänge und Prozeßabläufe in der Nähe schwerer Massen verlangsamt. Diese Verlangsamung hat man sogar auf der Erde feststellen können: Man hat die inneratomaren Schwingungsvorgänge von Atomen verglichen, die sich am Fuß bzw. in der Spitze eines 22 Meter hohen Turmes befanden, und die Schwingungen der Atome am Fuß des Turmes waren in genau dem Maß verlangsamt, wie es die allgemeine Relativitätstheorie behauptet. Auf der Erdoberfläche ist diese Verlangsamung natürlich minimal; aber wenn man sich die gesamte Masse der Sonne auf eine Kugel von 6 km Durchmesser zusammengedrängt denkt, dann wäre auf der Oberfläche dieser Kugel die relativitätstheoretische Verlangsamung „unendlich groß", d. h. alle Vorgänge und Prozeßabläufe kämen überhaupt zum Stillstand; im Innern der Kugel würde das Naturgeschehen weiterlaufen, aber langsamer als „weit draußen". Beträgt die Masse eines Sternes das Hundertfache der Sonnenmasse, dann tritt der „Stillstand" auf der Sternoberfläche schon ein, wenn der Stern sich auf einen Durchmesser von 600 km zusammenzieht. Das sind aber jene Größenordnungen des Durchmessers, welche, wie oben angegeben, bei dem Gravitationskollaps erreicht werden; es erhebt sich also die Frage, wie der Gravitationskollaps bei Berücksichtigung der relativitätstheoretischen Zeitdehnung verläuft.

Betrachten wir einen Stern mit dem Tausendfachen der Sonnenmasse. Der Stillstand aller Prozesse auf seiner Oberfläche tritt dann ein, wenn der Stern sich auf einen Durchmesser von 6000 km zusammengezogen hat. In diesem Augenblick sind aber die Atome des Sternes noch lange nicht so dicht gepackt wie im Innern

eines Neutronensterns[10]; der Stern wird also noch weiter in sich zusammensacken. Wie stellt sich dieser Sachverhalt dar für einen Beobachter, der von „weit draußen" zusieht, und wie für einen Beobachter, der sich auf der Sternoberfläche selbst befindet und mit ihr den Gravitationskollaps durchmacht?

Der Beobachter weit draußen wird feststellen, daß der Zusammenbruch des Sterns sich mehr und mehr verlangsamt in dem Maß, in dem der Sterndurchmesser sich dem kritischen Wert von 6000 km nähert. Dieser kritische Wert selbst wird innerhalb einer endlichen Zeitspanne niemals erreicht, oder anders ausgedrückt: Die Uhren des Beobachters weit draußen müssen unendlich viele Zeigerumläufe machen, ehe sich der Stern auf den kritischen Durchmesser von 6000 km zusammenzieht.

Anders dagegen die Uhren des Beobachters auf der Sternoberfläche. Der Gang dieser Uhren wird in demselben Maß verlangsamt wie alles andere Geschehen auf der Sternoberfläche, und da auch die physiologischen Prozesse im Körper des Beobachters und damit dessen „Zeitgefühl" entsprechend verlangsamt werden, hat er keineswegs den Eindruck, daß sich das Zusammenbrechen des Sternes verlangsame; er hat aber den Eindruck, daß die Uhren weit draußen immer schneller liefen. Der Beobachter auf der Sternoberfläche passiert also nach endlich vielen Zeigerumläufen seiner Uhr die kritische Zone des 6000 km-Durchmessers und sieht, wie sein Stern sich anschließend weiter zusammenzieht.

Wenn aber die Sternoberfläche einmal durch die kritische Zone hindurchgegangen ist, kann keine Nachricht mehr von dem Stern nach draußen oder von draußen zum Stern gelangen, nicht einmal ein Lichtsignal[11]. Denn dieses Lichtsignal müßte die kritische Zone in 3000 km Abstand vom Sternmittelpunkt durchlaufen; in dieser kritischen Zone würde aber auch die Fortpflanzung des Lichtes unendlich verlangsamt, so daß auch das Licht nicht mehr vorwärts käme[12]. Wenn also die Sternoberfläche einmal die kritische Zone in 3000 km Abstand vom Sternmittelpunkt durchschritten hat, dann ist der Stern für die übrige Welt und die übrige Welt für den Stern verschwunden. Man bezeichnet diesen Zustand als „Gravitations-Selbstabschluß" des Sterns. Doch um es zu wiederholen: Die übrige Welt, d. h. der Beobachter weit draußen, wird das Verschwinden des Sternes erst nach unendlich langer Zeit beobachten; für den Beobachter auf der Sternoberfläche dagegen verschwindet die übrige Welt schon nach endlich vielen Zeigerumläufen seiner Uhr. Man sieht, wie relativ hier die Begriffe „endlich" und „unendlich" werden.

Hat die Astronomie Sterne gefunden, die sich auf dem Weg zu dem theoretisch

---

10 Die Dichte eines Sterns von der Masse M ist bei Erreichen des kritischen Durchmessers gegeben durch $2 \cdot 10^{16} \cdot (m/M)^2$ g/cm³, wobei m die Masse der Sonne bedeutet. Die Dichte im Zentrum eines Neutronensternes liegt bei 10^{14} g/cm³.

11 Diese Auffassung ist allerdings nicht unbestritten; vgl. etwa W. Israel in: Physical Review 143 (1966) 1016.

12 Dies gilt, wie oben erwähnt, nur dann, wenn sich die gesamte Masse des Sternes innerhalb der Kugel mit 3000 km Abstand vom Zentrum befindet. Diese Bedingung ist nicht erfüllt, solange die Sternoberfläche die kritische Zone noch nicht passiert hat, und so lange ist die Verlangsamung in der 3000 km-Zone nur endlich groß, so daß ein Licht- oder sonstiges Signal diese Zone in endlich langer Zeit durchqueren kann.

vorausgesagten Gravitations-Selbstabschluß befinden? Irgendeine Strahlung wäre von einem solchen Stern kaum mehr wahrnehmbar, aber der Einfluß der von ihm ausgehenden Schwerkraft müßte in den Bewegungen der Sterne in seiner Umgebung erkennbar sein. Doch bis jetzt hat die Astronomie noch keine empirischen Hinweise auf etwas Derartiges finden können.

Quasars

Dafür hat die Astronomie Objekte entdeckt, die sie bis jetzt in keine Theorie einordnen kann: die sog. „quasistellaren Radiostrahlungs-Quellen" oder kurz „Quasars", von denen gegenwärtig etwa 50 bekannt sind[13]. Die Quasars zeichnen sich durch eine äußerst große Rotverschiebung, also Wellenlängenvergrößerung, in ihrem sichtbaren Licht und in ihrer Radiostrahlung aus: Bei mehreren Quasars sind die Wellenlängen auf das Doppelte, in drei Fällen sogar auf das Dreifache vergrößert. Wenn man diese Wellenlängenvergrößerung auf die Expansion des Weltraums zurückführt, wie eingangs beschrieben wurde, dann würde das bedeuten, daß das Licht der zuletzt genannten Quasars zu einem Zeitpunkt ausgestrahlt wurde, als der Radius des Weltraums nur ein Drittel seines heutigen Werts besaß, also vor rund 6 Milliarden Jahren, und demgemäß wäre der Quasar wenigstens 6 Milliarden Lichtjahre von uns entfernt. Man kann leicht ausrechnen, wie hell ein Objekt leuchten muß, das 6 Milliarden Lichtjahre entfernt ist und doch auf unserer Erde noch so hell erscheinen soll, wie es der Quasar tut. Man kommt zu dem Ergebnis, daß ein Quasar bis zu hundertmal mehr Energie ausstrahlen müßte als die größten bekannten Sternsysteme, und man hat daher überlegt, ob man nicht für die Wellenlängenvergrößerung in der Strahlung der Quasars eine andere Erklärung finden kann, die nicht zu abnormen Werten für die Entfernung der Quasars und damit für ihre Strahlungsintensität führt.

Man hat sich gefragt, ob ein Quasar vielleicht ein Stern sei, der sich, wie oben beschrieben, auf dem Weg zum Gravitationsselbstabschluß befindet; denn die Verlangsamung aller Vorgänge auf der Oberfläche eines solchen Sterns führt auch zu einer Wellenlängenvergrößerung des ausgesandten Lichts. Die konkrete Durchrechnung ergab jedoch: Wenn der fragliche Stern die Eigenschaften haben soll, die bei den Quasars beobachtet werden, dann kann die relativitätstheoretische Geschehensverlangsamung wohl höchstens zu einer Wellenlängenvergrößerung auf das 1,4-fache führen. Da bei den Quasars eine Wellenlängenvergrößerung auf das Doppelte und Dreifache beobachtet wird, scheint eine derartige Erklärung keine großen Erfolgsaussichten zu haben. Es werden zwar viele Versuche unternommen, die Quasars mit dem Gravitationskollaps in Zusammenhang zu bringen; aber es

---

13 Für das Folgende vgl. Hunter-Sabatino-Fletcher in: Nature 210 (1966) 346.

geht dabei nicht sosehr darum, die Rotverschiebung auf die relativitätstheoretische Geschehensverlangsamung zurückzuführen, sondern der Gravitationskollaps soll vor allem den ungeheueren Energiebedarf decken, der entsteht, wenn man die Rotverschiebung im wesentlichen auf die Ausdehnung des Weltraums zurückführt.

Man hat sich weiter gefragt, ob die Quasars vielleicht Objekte sind, die aus unserer eigenen Milchstraße stammen und bei einer „Explosion" im Innern unserer Milchstraße nach allen Seiten „auseinandergeschossen" wurden. Wenn bei dieser Explosion die schnellsten Quasars eine Geschwindigkeit von 250 000 km/sec erhalten hätten, dann würden sich jene Wellenlängenvergrößerungen ergeben, wie sie bei den Quasars beobachtet werden. Den Astronomen sind derartige „Explosionen" von Milchstraßensystemen tatsächlich schon seit längerer Zeit bekannt, und man konnte auch die Energien abschätzen, die durch solche Explosionen freigesetzt werden. Man wird also annehmen, daß bei der Explosion, die zur Aussendung der Quasars führte, nicht wesentlich mehr Energie freigesetzt wurde als in den bekannten ähnlich gelagerten Fällen. Man kommt dann zu dem Ergebnis, daß seit jener Explosion nicht mehr als einige Zehnmillionen Jahre vergangen sein könnten[14]. Einer der langsamsten Quasars (3 C 273), der nach Ausweis der Wellenlängenvergrößerung in seiner Strahlung nur mit 15 % der Lichtgeschwindigkeit fliegt, könnte sich also in dieser Zeit höchstens um etwa 10 Millionen Lichtjahre entfernt haben. Nun hat man aber neuerdings deutliche Anzeichen dafür entdeckt, daß gerade dieser langsame Quasar sich (von uns aus gesehen) hinter einem astronomischen Objekt befindet, welches seinerseits mehr als 30 Millionen Lichtjahre von uns entfernt ist[15]. Der Quasar ist also viel weiter entfernt, als er nach der Explosionshypothese sein dürfte, und so leuchten die Quasars nach wie vor als unenträtselte Fragezeichen am Himmel.

---

14 Es sei t die Zeit, die man als seit der Explosion vergangen ansetzt; dann ist die kinetische Energie, die bei der Explosion den fortfliegenden Massen mitgegeben wird, proportional zur 3. Potenz von t. Denn zunächst ist der gegenwärtige Abstand eines Quasars proportional zu t; infolgedessen ist seine absolute Helligkeit proportional zum Quadrat von t und die gesamte von dem Quasar bisher ausgestrahlte Energie proportional zur 3. Potenz von t. Wenn diese Energie durch Wasserstoffbrennen erzeugt wurde, ist die Masse des Quasars mindestens proportional zu t^3, und damit ist auch seine kinetische Energie mindetens proportional zu t^3. Aus diesem Umstand ergibt sich eine ziemlich scharfe obere Grenze für t bei einigen Zehnmillionen Jahren, wobei die durchschnittliche Masse eines Quasars etwa 1000 Sonnenmassen betragen würde.

15 3 C 273 hat dieselbe Position am Himmel wie der Virgo-Cluster. Die Strahlung des Virgo-Cluster zeigt eine Rotverschiebung mit $z = 3 \cdot 10^{-3}$. Anderseits wird in der Radiostrahlung von 3 C 273 eine Absorption beobachtet, die allem Anschein nach der 21 cm-Linie des neutralen Wasserstoffs mit einer Rotverschiebung von $z = 3 \cdot 10^{-3}$ entspricht. Die nächstliegende Annahme ist also gewiß die, daß der Virgo-Cluster von einer Wasserstoff-Wolke umgeben ist, bei deren Durchlaufen die Radiostrahlung von 3 C 273 die beobachtete Absorption erfährt. Das bedeutet aber, daß 3 C 273 hinter dem Virgo-Cluster liegt, welcher 30 Millionen Lichtjahre entfernt ist.

UMSCHAU

Zur gegenwärtigen Lage des Moskauer Patriarchats

Die innere Lage des Moskauer Patriarchats ist in den letzten Jahren immer bedrohlicher geworden. Seit etwa 1959 ist ein neuer Angriff gegen die orthodoxe Kirche in Rußland im Gang, dessen Ziel es zu sein scheint, die Kirche in absehbarer Zeit zu vernichten. Das ist für den westlichen Beobachter um so erstaunlicher, weil gleichzeitig die Beziehungen dieser Kirche nach außen so intensiv geworden sind wie nie zuvor, was ohne die Zustimmung der Sowjetregierung undenkbar wäre.

Zum Verständnis dieser Situation muß man die Haupttatsachen der inneren Entwicklung der orthodoxen russischen Kirche seit der bolschewistischen Revolution kennen. Am Vorabend der Revolution, im November 1917, wurde Patriarch Tichon gewählt. Das bolschewistische Regime inszenierte alsbald eine blutige Verfolgung. Patriarch Tichon wurde im Mai 1922 verhaftet und ein Jahr später wieder freigelassen, nachdem er im Gefängnis eine Loyalitätserklärung gegenüber der Sowjetregierung unterzeichnet hatte. Er starb am 8. April 1925. Sein Nachfolger als stellvertretender Patriarch wurde Metropolit Sergius, der im Juli 1927 durch eine unterwürfige Erklärung gegenüber der Sowjetregierung halbwegs erträgliche Lebensbedingungen für die Kirche zu erkaufen suchte. Das gelang nicht. Bald darauf setzte eine neue Verfolgungswelle ein, die von 1928 bis 1932 dauerte und 1937 bis 1939/40 wieder aufgenommen wurde. Die neue Religionspolitik der Sowjetregierung nach dem Kriegseintritt machte am 8. September 1943 die Wahl des bisherigen Stellvertreters, Metropolit Sergius, zum Patriarchen möglich. Nach seinem Tod wählte ein Nationalkonzil im Februar 1945 den gegenwärtigen Patriarchen Alexius. Das gleiche Konzil beschloß ein Statut für die Patriarchatskirche, das deren Hierarchie, Diözesen und Pfarreien eine rechtliche Ordnung gab. Durch Dekret vom 22. August 1945 erkannte die Regierung die Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts an. Es blieb aber beim Verbot jeder religiösen Propaganda und des Religionsunterrichts an Personen unter 18 Jahren. Immerhin konnte die russische Patriarchatskirche wiederum 73 Diözesen und etwa 20 000 Pfarreien organisieren, zwei geistliche Akademien, in Moskau und Leningrad, dazu acht Seminare eröffnen und die Zahl der Klöster auf etwa 70 erhöhen. Nach dem Tod Stalins erlebte die Kirche einige Jahre der Toleranz, in denen sie sich innerlich weiter festigen konnte.

Mit dem Jahr 1959 begann eine neue heftige und systematische Verfolgung. Die Regierung legt aber weiter Wert darauf, eine Fassade der Religionsfreiheit aufrechtzuerhalten. Noch 1958 konnte die orthodoxe Kirche zum vierzigjährigen Jubiläum der Wiederherstellung des Patriarchats ein reichillustriertes Werk in sieben Sprachen herausgeben: „Die orthodoxe russische Kirche, ihre Organisation, ihre Lage und ihre Tätigkeit". Bei der Industrieausstellung in Paris im September 1961 zeigten die Sowjets neben Bildern von Chruschtschew auch Photos von offenen und überfüllten Kirchen. Beim Besuch des Patriarchen Alexius im Nahen Osten Ende 1960 wurde ein Dokumentarfilm gezeigt mit dem Titel „Triumph der Orthodoxie" [1].

In Wahrheit hatte aber im Jahr 1959 der allgemeine Angriff gegen die Kirche begonnen. Ein Symptom des neuen Kurses war es, daß der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, der beim Volk hochangesehene Metropolit Nikolaus von Krutizy, im Jahr 1960 durch den sehr jungen damaligen Archimandriten Nikodim, jetzt Metropolit von Leningrad, ersetzt wurde. Nikolaus von Krutizy hatte ohne Zweifel bei seinen zahlreichen Reisen ins Ausland die Außenpolitik der Sowjets aktiv unterstützt, galt aber doch als Vertreter einer

1 Die hier berichteten Ereignisse und die Zitate sind, wenn nicht anders angegeben, offiziellen russischen Publikationen entnommen, vor allem der „Moskauer Patriarchatszeitschrift", den „Nachrichten des Kirchlichen Rates" und der Zeitschrift „Nauka i Religia" („Wissenschaft und Religion").

energischen Haltung der Kirche gegenüber dem Staat. Er mußte gehen und starb im Dezember 1961 unter geheimnisvollen Umständen. Das Volk war überzeugt, daß er ermordet worden sei. Um dieselbe Zeit wurde Georg Karpov, Chef des Rates für die Angelegenheiten der orthodoxen russischen Kirche, der sich, wie es scheint, ehrlich um einen erträglichen modus vivendi zwischen Staat und Kirche bemüht hatte, durch einen schärferen Mann, Wladimir Kurojedev, abgelöst.

Mit dem Beginn des neuen Kirchenkampfes im Jahr 1959 wandte die Regierung wiederum die bestehenden Gesetze mit aller Strenge an und ging auch zu willkürlichen administrativen Maßnahmen über. Die Stellung der Kirche beruhte zum Teil auf einem stillschweigend angenommenen modus vivendi ohne gesetzliche Grundlage. Es gibt zum Beispiel kein Gesetz, das die Existenz der Klöster und Seminare autorisiert. Eine willkürliche Interpretation der bestehenden Gesetze ermöglicht leicht die Schließung vieler Kirchen. Man verlangt von den Priestern die Ablieferung von 83 % ihrer Einkünfte als Steuern. Damit waren die Pfarreien gezwungen, das Einkommen der Geistlichen auf ein Vielfaches zu erhöhen, um ihnen ein Existenzminimum zu sichern. Da sie dazu vielfach nicht imstande waren, führte diese Maßnahme ohne weiteres zur Aufhebung vieler Pfarreien[2].

Die Regierung ging aber auch zum Erlaß neuer Gesetze gegen die Kirche über. Sie zwang die Synode durch Beschluß vom 18. April 1961, das Statut vom Januar 1945 dahingehend abzuändern, daß die Pfarrer auf den rein religiösen Bereich eingeschränkt und von jedem Einfluß auf die Finanzverwaltung der Pfarrei, die einem Laienausschuß übergeben wurde, ausgeschlossen wurden. Auch die Autorität der Bischöfe wurde beschnitten. Heute können drei Bischöfe zusammen mit dem Patriarchen Entscheidungen treffen, die früher der Bischofssynode vorbehalten waren. Eine Bischofsversammlung im Juli des gleichen Jahres mußte diese Beschlüsse gutheißen, nachdem man die opponierenden Bischöfe aus ihrem Amt entfernt hatte. Ein Dekret des Präsidenten vom 14. März 1966, das zunächst nur in der russischen Sowjetrepublik gilt, aber sicher für die gesamte Sowjetunion gedacht ist, schränkt die Kultfreiheit weiter ein. Es verbietet Sammlungen innerhalb und außerhalb der Kirche, die Verbreitung von Flugblättern, die Abhaltung von Prozessionen usw.; dazu verschärft es die Strafbestimmungen des sowjetischen Strafgesetzbuches für Übertretungen der Gesetze über die Trennung von Kirche und Staat.

Außerdem setzt sich die Regierung (oder untergeordnete Ausführungsorgane) über die schon sehr einschränkenden Gesetze willkürlich hinweg. Hierüber führt das auch im Westen bekanntgewordene Memorandum zweier junger orthodoxer Priester, das am 15. Dezember 1965 an die Sowjetregierung gerichtet wurde, bewegte Klage[3]. Die beiden Priester, Nikolaus Esliman und Gleb Yakunine, wurden inzwischen vom Patriarchen suspendiert.

In diesem Dokument wird im einzelnen nachgewiesen, daß ein Großteil der Maßnahmen gegen die Kirche im Widerspruch zu den geltenden Gesetzen steht. Die untergeordneten Organe mißbrauchen die Vorschrift der Registrierung der religiösen Vereinigungen zu einer willkürlichen Kontrolle über alle Weihen, Ernennungen und Versetzungen der Geistlichen. Sie entziehen bereits anerkannten Geistlichen nach Belieben die Registrierung. Entgegen den Gesetzen über die Kultfreiheit verlangt man die Registrierung der Taufen und der religiösen Eheschließungen. Es ist nunmehr verboten, auf den Friedhöfen und in den Häusern der Gläubigen religiöse Riten zu vollziehen. Man verlangt für jeden Einzelfall eine ausdrückliche Genehmigung. Die Kinder und Jugendlichen versucht man mit Gewalt am Besuch der Kirche zu hindern. Das alles ist gegen die Verfassung und die bestehenden Gesetze.

Der Kampf der Regierung richtet sich gegen die religiösen Institutionen, gegen Kirchen und Pfarreien, Klöster und Seminare. Schon in den Jahren 1960 und 1961 wurden unter den verschiedensten Vorwänden zahlreiche Kirchen ge-

2 N. Struve, Les chrétiens en U.R.S.S. (Paris 1963) 259.

3 Den vollständigen Text siehe in französischer Übersetzung in: Informations Catholiques Internationales (1. 4. 1966) 17 ff.

schlossen. Im Memorandum der beiden Priester wird festgestellt, daß seit 1961 10 000 Kirchen weggenommen worden seien, das heißt die Hälfte aller bislang noch offenen Gotteshäuser. Unter den Nachfolgern Chruschtschews ließ der Rhythmus der Kirchenschließungen etwas nach. Augenblicklich scheint man damit aufgehört zu haben.

Der Angriff der Regierung richtet sich gleicherweise gegen die Klöster und Seminare. Die Zahl der Klöster sank in den letzten Jahren von rund 70 auf etwa 30. Im Jahr 1965 bestanden nur noch drei Seminare: Moskau (d. h. Zagorsk unweit von Moskau), Leningrad und Odessa. Moskau und Leningrad sind gleichzeitig geistliche Akademien. Die Zahl der Studenten in diesen Seminaren beläuft sich nach Angaben, die Metropolit Nikodim Anfang 1966 Vertretern der amerikanischen Zeitschrift „America" machte, auf insgesamt 600: in Zagorsk 300, in Leningrad 200, in Odessa 100[4]. Wie verschwindend gering diese Zahl für die schätzungsweise 40 Millionen Gläubigen der orthodoxen Kirche ist, liegt auf der Hand.

Besonderes Gewicht legt die Regierung auf die antireligiöse Erziehung der Kinder und auf die Verhinderung jeder religiösen Einflußnahme auf die heranwachsende Generation. Man scheut selbst nicht davor zurück, religiös gesinnten Eltern die Kinder wegzunehmen. Die „Komsomolskaja Pravda" schreibt am 16. Januar 1964: „Einem Kind seine Mutter wegnehmen, ist eine harte Maßnahme; aber es gibt Situationen im Leben, in denen man um des Kindes und seines Glückes wegen es von seiner Mutter trennen muß, bis es gelernt hat, klar zu sehen, und bis seine Intelligenz voll entwickelt ist." Es ist vorgekommen, daß man Priester schon deswegen bestraft hat, weil sie Kindern Schokolade schenkten.

Die Regierung und die ausführenden Organe gehen in den letzten Jahren mehr und mehr dazu über, Sowjetbürger, die noch ihre Religion praktizieren, deswegen zu schikanieren. Die verfassungsmäßig garantierte Kultfreiheit wird also nicht mehr geachtet. Man bedroht religiöse Menschen mit Entzug ihres Arbeitsplatzes. „Nauka i Religia" berichtet von Fällen dieser Art und empfiehlt generell, auf die gläubigen Arbeiter Druck auszuüben und ihnen die Entlassung anzudrohen, falls sie ihre Religion nicht aufgeben.

In den letzten Jahren ist eine erhebliche Verschärfung der antireligiösen Propaganda festzustellen. Die „Pravda" vom 2. März 1964 berichtet von einem Beschluß des Zentralkomitees der kommunistischen Partei über Maßnahmen zur Intensivierung der antireligiösen Erziehung des Volkes. Es soll ein Institut für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Sozialwissenschaften des Zentralkomitees errichtet werden. In den öffentlichen Schulen soll der Akzent stärker auf die antireligiöse Erziehung gelegt werden. „Nauka i Religia" (1964/1) fordert zur antireligiösen Propaganda in der Armee auf. „Agitator" schreibt im Jahr 1961 (Nr. 14): „Die Erfahrung beweist, daß eine enge und direkte Verbindung zwischen der Religion und der Kriminalität besteht ... Nur die verdummten und geistig verbogenen Menschen sehen nicht, daß es der Religion eigentümlich ist, zum Verbrechen zu treiben."

Trotz aller Propaganda ist jedoch die Religion immer noch stark. Diese Tatsache wird auch von offizieller Seite bisweilen zugegeben und gerade als Beweggrund für die Verstärkung des Kampfes gegen religiöse Vorurteile gebraucht. Man will aber doch Erfolg erzielt haben. Die „Pravda" schreibt am 26. September 1962: „Die alten Lebensformen werden nicht ohne Kampf verschwinden. Nicht wenige Sowjetbürger sind noch Gefangene der religiösen Ideologie. In den letzten Jahren ist in unserem Land das Bemühen um die atheistische Erziehung sichtlich verstärkt worden und hat erreicht, daß ganze Gruppen von Gläubigen der Religion entfremdet wurden." Am 10. Januar 1966 sagte jedoch ein Sprecher von Radio Moskau: „Religiöse Legenden interessieren immer noch viele Leute. Ich besuchte Kharkov, Rostov und Krasnodar. Stellen Sie sich mein Erstaunen vor, als ich in den Kirchen nicht bloß alte Weiber, sondern auch junge Leute beim Gottesdienst fand. Das bedeutet, daß der Kampf ge-

4 America (19. 2. 1966) 252 ff.

gen eine solche Rückständigkeit fortgesetzt werden muß." A. Judin, Sekretär des Parteikomitees der Stadt Šuja schreibt in „Kommunist" (Oktober 1965): „Die religiösen Überbleibsel sind lebendig, durch Jahrhunderte hindurch anerzogen, werden von Generation zu Generation weitergegeben und haben die Macht der Gewohnheit, der Tradition angenommen. Eine der Hauptursachen für die Lebendigkeit der religiösen Überbleibsel ist ohne Zweifel in der regen Tätigkeit der Diener der Kirche zu suchen, die nicht nur bemüht sind, ihre einmal gewonnene Stellung zu halten, sondern auch immer neue Menschen an sich zu ziehen, vor allem die Jugend."

Um die Kirche von innen heraus auszuhöhlen, versucht die Regierung, unwürdige Elemente in den Klerus einzuschmuggeln. Das sieht man etwa an der ausdrücklichen Warnung des Patriarchen an die Bischöfe, die Weihekandidaten für die Priesterweihe sich genau anzusehen, bevor sie ihnen die Hände auflegten. Die Moskauer Patriarchatszeitschrift (1965/12) berichtet über eine Rede des Patriarchen bei einer Bischofsweihe, in der er ausdrücklich den neuen Bischof aufforderte, wachsam zu sein und „unwürdige Diener des Altars fernzuhalten". Auch die verhältnismäßig häufigen Fälle von Apostasie von Priestern, die dann zu Propagandisten der Gottlosigkeit werden, deutet darauf hin, daß manche Ungeeignete in den Klerus eingeschleust wurden. Der bekannteste Fall ist der des Alexander Ossipov, der Professor für Altes Testament an der Akademie in Leningrad war. Da seine Frau in Amerika lebt, heiratete er entgegen den Kanones der orthodoxen Kirche noch einmal und wurde deshalb vom Patriarchen gemaßregelt. Er wurde dann zu einem aktiven Verfechter der Gottlosigkeit. Die Apostaten sollen ein Prozent des Gesamtklerus ausmachen[5]. Das wäre nicht übermäßig erschütternd. Der Patriarch hatte den Mut, mit öffentlicher Exkommunikation gegen die Apostaten einzuschreiten. Ossipov wurde hier namentlich genannt. Der Patriarch hielt bei einer Friedenskonferenz am 16. Februar 1960 noch eine mutige Rede, in der er die historischen Verdienste der Kirche für die Nation hervorhob und sich offen über die Ungerechtigkeiten, die der Kirche widerfahren, beklagte[6].

Inzwischen ist die Sprache des Patriarchen sehr viel vorsichtiger geworden. In einem Interview, das er einem Korrespondenten des italienischen kommunistischen Verlags „Editori Riuniti" im Frühjahr 1966 gewährte, erklärte er, die Beziehungen der russischen Kirche mit der Sowjetregierung seien vollkommen normal, und die Kirche könne mit Gottes Hilfe in Ruhe ihrer Aufgabe nachkommen.

Die beiden Verfasser des Memorandums an die Sowjetregierung hatten kurz zuvor, am 21. November 1965, an den Patriarchen einen offenen Brief gerichtet. Sie erheben darin schwere Vorwürfe gegen einen Teil der orthodoxen Bischöfe und Priester, die durch ihre zu nachgiebige Haltung gegenüber der Sowjetregierung im Begriff seien, die Orthodoxie zu verraten. Diese Gruppe bilde die größte Gefahr für die orthodoxe Kirche. Die große Mehrheit der Bischöfe und Priester sei zwar damit unzufrieden, aber sie schwiegen, weil sie ihre Registrierung zu verlieren fürchteten. Die Kirchenleitung stehe vor der Alternative, entweder energisch zu handeln oder definitiv ins Lager der Gegner überzugehen. Die Priester richteten einen dringenden Appell an den Patriarchen, durch ein offenes Wort Klarheit zu schaffen und ein Nationalkonzil zu berufen.

Im Sommer 1965 überreichten acht Bischöfe, an der Spitze Hermogen von Kaluga, dem Patriarchen ein Memorandum gegen die Synodalentscheidung des Jahres 1961 über die Entmachtung der Pfarrer. Auch sie verlangten die Berufung eines Nationalkonzils. Hermogen wurde durch die Synode aufgefordert, sein Memorandum zurückzuziehen. Er tat es nicht; daraufhin wurde er abgesetzt und in ein Kloster verbannt.

Diese Tatsachen werfen ein grelles Licht auf die tragische Situation der orthodoxen Kirche in Rußland.

Wilhelm de Vries SJ

5 Struve a.a.O. 270.

6 Vgl. den Text in französischer Übersetzung bei Struve a.a.O. 317–319.

Lächeln der Vernunft

Heinrich Bölls Erzählung „Ende einer Dienstfahrt"

Schon Bölls erster Roman „Wo warst du, Adam?" (1951) endete mit einer Entfernung von der Truppe. Auch sein letzter, „Ansichten eines Clowns" (1963), stellte, metaphorisch gesprochen, eine „Entfernung von der Truppe" dar. Mit der 1964 unter diesem Titel veröffentlichten Erzählung setzte Böll seinem bisherigen Schreiben einen Nenner: Lösung von allen staatlich, militärisch, obrigkeitlich verpflichtenden Engagements; Nein gegenüber Zugriffen, die den Menschen sich selbst entfremden, sein Denken dienstverpflichten, sein Menschsein im Namen des Kollektiven verbrauchen. Die jüngste Erzählung „Ende einer Dienstfahrt" [1] – sie hat den Umfang eines kürzeren Romans – bestätigt diesen Nenner. Neu daran ist der Ton. Nicht mehr die bittere Satire. Sondern das Versöhnende, die Heiterkeit, das Lächeln, der märchenhaft milde Sieg der Vernunft, das Lob des Humanen. Die Erzählung zelebriert in überlegen sicherer, köstlich komischer, gelöst lächelnder Manier die sinnige Verbrennung eines unsinnigen Bundeswehrjeeps. Eine ironische Idylle. Ein provinzrheinisches Epos. Ein bundesrepublikanisches Happening. Eine, wenn der unmodische Ausdruck erlaubt ist, symbolische Handlung.

In Birglar, einer kleinen Stadt nicht allzu weit des Kölnischen Rheins, geht an einem Oktobertag des Jahres 1965 der Prozeß gegen Gruhl sen. und Gruhl jun. „über die Bühne". Vater und Sohn sind angeklagt, im vergangenen Juni in der Nähe des heimatlichen Birglar einen Bundeswehrjeep mit Brennstoff übergossen, auf offenem Feld angezündet und unter Aufführung von Freudentänzen, ja Absingen der Allerheiligenlitanei abgebrannt zu haben. Der Jeep war dem Bundeswehrsoldaten Gruhl jun. zu einer mehrtägigen „Tachometer-Angleichungsfahrt" übergeben worden, damit er ihn auf den bis zur nächsten Inspektion fälligen Stand von fünftausend Kilometer bringe. Die unerklärliche Tat der beiden in jeder Hinsicht Unbescholtenen, als Tischler außerordentlich begabten, als Bürger wie als Soldaten gleichermaßen geschätzten und vernünftigen Gruhl war bei vollem Bewußtsein geschehen, „nicht nur seelenruhig, sondern mit offensichtlicher Genugtuung", ja „frivoler Heiterkeit" vor sich gegangen, „nicht auf emotionalen, sondern auf Bewußtseinsantrieben" beruhend. Ein vollendet freimütiges Geständnis – ohne jeden Anflug von Reue.

Ergebnis des Prozesses: „Die beiden Gruhl wurden nach eintägiger Verhandlung zu vollem Schadenersatz und sechs Wochen Haft verurteilt. Da ihnen die Untersuchungshaft angerechnet wurde, konnten sie sofort auf freien Fuß gesetzt werden." Wie kam es zu dem kaum zu erwartenden milden Gerichtsspruch der hohen Gerechtigkeit? Nicht nur eine mit Hausverstand und Staatsräson gewürzte Klugheit verbindet, auch ein eigenartig heimisch und humanes Einverständnis bindet die Beteiligten: die Justizbehörde, die den Prozeß vergibt, die Zeitungsredaktionen, die den Fall nicht hochspielen, den „humanen", unmittelbar vor seiner Pensionierung stehenden Amtsgerichtsdirektor Dr. Stollfuß, der den Prozeß leitet, die ortsansässigen, einander verschwägerten und gar nicht unfeindlichen Zeugen – angefangen vom alten Polizeiwachtmeister Kirffel über den Obermeister der Tischlerinnung, das Original von welt-geistlicher Liebenswürdigkeit, den fast achtzigjährigen Pfarrer Kolb, bis zum degradierten akademischen Gefreiten Kuttke und den psychiatrischen, steuerlichen, oder sonstwie kunstsachverständigen Gutachtern aus der Großstadt. Selbst die einheimische „Frau des Staatsanwalts gestand beim Mittagessen ihrem Mann, sie habe sofort eine starke Sympathie für beide (Gruhl) empfunden". Einzig dieser, der soeben aus dem Bayern östlich Nürnberg hierher versetzte Staatsanwalt Dr. Kugl-Egger, steht auf der Gegenseite, plädiert „als Vertreter des Staates" für die Strenge des Gesetzes, die exemplarische Bestrafung der Angeklagten. Von dem Auftreten der Zeugen, der Suada der Sachver-

[1] Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1966. 252 S. Lw. 16,80.

ständigen, dieser ganzen überaus artig verlaufenden Prozedur – schon vorher „höherenorts, anderenorts“ [2] in eine Position gedrängt, die ihn zur Verantwortungslosigkeit zwinge – fühlt er sich „hereingelegt“. In diesem Dilemma kommt ihm seine nicht in jeder Hinsicht zarte Natur mit einem Ohnmachtsanfall zu Hilfe. Die Baldrian-Beruhigung, von der klug-kundigen Frau Justizwachtmeister persönlich verabreicht, tut das ihre, ihn zur Unterwerfung und ebenfalls zur Vernunft zu stimmen. Dem versönlichen Ausgang steht nichts mehr im Weg. Die letzte Säule ist gefallen. „Das gesunde Volksempfinden“ siegt. Zufriedenheit und Lächeln breiten sich aus. Der Vorsitzende lächelt. Der Amtsgerichtsrat als amtlicher Beobachter lächelt. Justitia lächelt. Die Angeklagten sind zufrieden. Nur der Staatsanwalt widersteht noch mit einigen letzten Zuckungen dieser beinah allseitigen Zufriedenheit.

Das Auf- und Abtreten der Zeugen, die gegenseitige Verbundenheit der Beteiligten, die Mittagspause, der Blick in den Zeugenraum, einige epische Seitenblicke hinter die Türen Birglars, der in die Tagesverhandlung eingeschobene Abendimbiß: all dieses sich unscheinbar Zeigende hat der Erzähler kunstvoll zu einem epischen Panorama von Provinz-Birglar aufgebaut. Köstlich die Skizzierung der fortschrittlichen Vereinsmeierin Frau Hermes, genannt „Pillen-Else“, mit ihrer rheinischen Mundfertigkeit und ihren Plänen für den Nikolaus-Ball des katholischen Akademikerverbandes. Unvergeßlich, weil von einem Hauch Tragik angeweht und an ein Innerstes rührend, die Kinderlosigkeit der über die Jahre hinausgekommenen Frau Stollfuß. Entgegen den bisherigen epischen Tableaus Bölls gewinnt der Leser zum erstenmal den Eindruck: Hier läßt man sich gegenseitig leben[3]. Hier läßt sich's leben. Neo-Biederbürger, Birglar.

In den Prozeß weben sich Fäden des Märchens. Züge des Schwanks formieren die um sich greifende Heiterkeit. Märchenhaft wirkt das allerorten sich einstellende Einvernehmen von Richter, Angeklagten und Zeugen. Märchenhaft wirkt die von Anfang an vorhandene und mit onkelhafter Unterstützung unwiderstehlich sich ausbreitende Urvernunft. In ein Märchen-Neonlicht wird die Unschuld des jungen und des alten Gruhl getaucht. Im Gefängnis findet der heldenmütige Prinz (Gruhl jun.) seine Prinzessin in Gestalt einer lebenstrotzenden Eva Schmitz, und wie im Märchen kommt die gute Fee. Sie räumt das fatale Hindernis des Geldmangels in dieser geldgesteuerten Welt aus dem Weg. Agnes Hall, vermögende Kusine des Gerichtsvorsitzenden, ändert in einem Anflug von Unwillen, Einsicht und Großmut ihr Testament. Der junge Gruhl soll Erbe ihres gesamten Vermögens werden, unter der einzigen Bedingung: „jährlich am 21. Januar, Sankt-Agnes-Tag, einen Jeep der Bundeswehr zu verbrennen, ... als große Kerze, als Feuermesse“. „Und wenn er wollte, durfte er auch diese Allerheiligenlitanei dazu singen.“ Die Bedingung ist bereits Fügung des Schwanks. Auch daß Gruhl jun. ausgerechnet im Gefängnis seine Braut findet und schwängert, gehört zum schwankhaften Genre. Zum Schwank gehört die ganze Atmosphäre der Zeugenauftritte, der Ohnmachtsanfall und die Baldrianberuhigung des Staatsanwalts, die stillschweigende Verabredung, das Hereinlegen einer gesetzlich beschränkten Vernunft.

Die Einteilung der Erzählung in fünf Kapitel entspricht deutlich genug einem fünfaktigen Schauspiel. Eine „Veranstaltung“, ein rheinischer Schwank. Der Regiehinweis auf die Gattung geschieht ausdrücklich. „Im Verhandlungssaal herrschte unter den Zuschauern eine Stimmung wie vor den Aufführungen von Liebhabertheatern, die ein klassisches Repertoirestück angekündigt haben; eine gewisse wohlwollende Spannung, die ihre Wohltemperiertheit aus der Risikolosigkeit des Unternehmens bezieht: man kennt die Handlung, kennt die Rollen, deren Besetzung, erwartet keine Überraschungen und ist dennoch gespannt“ (16).

---

2 Vgl. das ganz andere „höheren Orts angeordnet“ in Kafkas Erzählung „Ein Landarzt“.

3 In den „Frankfurter Vorlesungen“ (Köln: Kiepenheuer & Witsch 1966. 110 S. Lw. 7,80), diesen persönlichen Bemerkungen zu einer „Ästhetik des Humanen“, sagte Böll: „Humanes, Soziales, Gebundenes, so glaube ich, ist ohne Heimat nicht möglich, Heimat, deren Name Nachbarschaft, Vertrauen einschließt“ (26).

Man ist gespannt bis hin zur Unzuständigkeitserklärung des abtretenden Richters am Ende des Prozesses. Auch sie geschieht auf der Schwankbühne: „Daß ihm als letzter Fall ein Fall gegeben worden sei, der die Hilflosigkeit der menschlichen Rechtsprechung so deutlich zum Ausdruck bringe: das sei für ihn das schönste Abschiedsgeschenk jener Göttin mit verbundenen Augen", jener „durch ihn, den Richter, zu Wort kommenden stöhnenden, geplagten Kreatur, die Tier, Mensch und ein kleines, kleines bißchen Göttin gewesen sei" (238).

Souverän dosiert Böll in diesen idyllisch-schwankhaften Ton seine Gesellschafts- und Typenkritik. Seite für Seite funkelnde Ironie. Jene Biedermänner, die sich freuen über den brav gewordenen, den sozusagen heimgekehrten Böll, haben ihn schlecht verstanden. Auch der heitere Böll ist unbequem, hat sich seine Freiheit gewahrt. Ausgestellt und angegangen wird immer noch Absurdes. „Subjektiv absurd", weil zu keinem Einkommen führend, ist der anachronistische Handwerkerfleiß des alten Gruhl, „objektiv erbarmungs- und gnadenlos die Volkswirtschaft und die Steuergesetzgebung", absurd eine Steuerpolitik ohne Steuermoral des Gesetzgebers (166 ff.). Als absurd bezeichnet wird auch das stillose Gebaren der Bundeswehr. Nicht jene äußeren Vorgänge werden angeprangert, die in jüngster Zeit die Spießruten der Presse durchliefen, sondern ihre „Absurdität einer leer laufenden Verwaltung" (199) und jene „Quaternität des Absurden", unter der der junge Gruhl gelitten hat und aus der er ausgebrochen ist. Alsda sind „Sinnlosigkeit, Unproduktivität, Langeweile, Faulheit", eine Summe aus „Nichts", wie, nicht ohne Sarkasmus, der degradierte Gefreite Kuttke meint (184 f.). In solchen Formen des Unmenschlichen und Absurden, signalisiert der Autor, stecke der wahre Nihilismus.

Dieser wird durch das „Happening" demonstriert. Das Happening macht den wahren Unsinn sichtbar, richtet und nichtet ihn, festlich, heiter, kunstvoll, fast kultisch religiös. Das Happening war ein genialer Einfall des Autors. Die daraus sich ergebenden szenischen Möglichkeiten der Situationskomik sind herrlich genützt. Happening, eine der jüngsten Erscheinungen von Pop-Art, will Realität in eine schauspielartige Inszenierung einbauen. Es will Kunst als Inszenierung von Realität. Happening (= Geschehnis) will räumlich aufgeführt werden. Welche Ironie und Steigerung im Gerichts-Gutachten des Kunstsachverständigen: „Es habe sich bei dem Vorgang (der Verbrennung des Bundeswehrjeeps) um die Erstellung eines Kunstwerks von hohem Rang gehandelt, es sei nicht, wie er gesagt habe, fünfdimensional, sondern fünfmusal (Architektur, Plastik, Literatur, Musik, Tanz); natürlich strebe man Neun-Musalität an, aber fünf Musen in einem Kunstwerk zu vereinen, das sei auch schon ‚ganz nett'; da die religiöse Literatur in Form einer Litanei beteiligt gewesen sei, zögere er nur ein wenig, nicht sehr: dieses Kunstwerk sogar als christliches gelten zu lassen, es seien schließlich Heilige angerufen worden" (214).

Das grundsätzliche Mißtrauen Bölls gegenüber der institutionalisierten und leer laufenden Gesellschaft hat sich auch in dieser Erzählung nicht geändert. Durch den Mund eines Weisen, des scheidenden Amtsgerichtsdirektors, gibt er an feierlicher Stelle, nämlich unmittelbar nach Verkündigung des Urteils, den beiden Gruhl den „Rat", „sie sollten sich unabhängig vom Staat machen", sich der „Gnaden- und Erbarmungslosigkeit des Wirtschaftsprozesses" und „einer gnadenlosen, erbarmungslosen Gensellschaft" nicht wehrlos ausliefern (239). Die Gruhl sind sozusagen Märtyrer der Gesellschaft. Sie wurden vor ihr gerettet durch glückliche Fügung menschlicher Vernunft. Was im Gerichtssaal angestrebt und erreicht wird, ist eine weltliche Form der Gnade, ein heiteres menschliches Erbarmen, Lächeln und Sieg der Vernunft.

Wenn man die Erzählung gattungsmäßig richtig versteht, nämlich als schwankhaft inszeniertes Epos, wird man das Flächige der Figuren, das gelegentliche Übersprudeln des Humors bis zum Gag (das Badespray als zusätzliches Kunstmittel für das Happening), das nicht ohne Selbstironie vorgetragene „gesunde Volksempfinden", das betont „Scherzhafte", die holzschnittartige Primitivität des Staatsanwalts

u. a. m. kaum als stilistische Schwächen bezeichnen. Bölls heiterer Gerichtstag wird ähnlich glücklich in die Literatur eingehen wie Kleists „Zerbrochener Krug" oder Gogols „Revisor". Das kleine Epos der Bürger zu Birglar wird so unsterblich werden wie Goethes „Hermann und Dorothea". Heitere Vernunft contra deutschen Krampf. Ein deutsches Volksstück.

Paul Konrad Kurz SJ

Ökumenische Initiativen des Buchhandels

Am 25. September verlieh der deutsche Buchhandel in der Frankfurter Paulskirche seinen Friedenspreis erstmals zwei Persönlichkeiten: Kardinal Bea und dem scheidenden Generalsekretär des Weltkirchenrates in Genf, Willem A. Visser't Hooft. Besser hätte das dialogische Grundprinzip des Friedens kaum zum Ausdruck gebracht werden können.

Stärker aber als in anderen Jahren stellte sich die Frage, was den deutschen Buchhandel eigentlich berechtigt, einen Friedenspreis zu verleihen, der zumindest in der europäischen Welt kaum weniger Beachtung findet als der hochdotierte Friedensnobelpreis. Während die Preisträger der letzten Jahre durch ihr literarisches Werk ausgezeichnet waren, sind Kardinal Bea und Generalsekretär Visser't Hooft gewiß vor allem Handelnde.

Was hier besonders deutlich hervortritt, ist freilich im Grunde schon immer die Problematik des buchhändlerischen Friedenspreises gewesen. Auch Albert Schweitzer oder Theodor Heuss waren zwar des bewegenden Wortes und der Feder mächtig, aber ausgezeichnet wurde im Grunde nicht der schreibende, sondern der handelnde, der dienende Mensch. Der Buchhandel sieht sich aber offensichtlich jetzt deutlicher denn je in die Situation versetzt, mit seinem Friedenspreis nicht ein literarisches, sondern ein humanitäres Urteil zu fällen.

Das wird nicht ohne Rückwirkung auf den Buchhandel selbst bleiben. Mit Recht wies Friedrich Georgi, der Vorsteher des Börsenvereins, in seiner Begrüßung darauf hin, daß man einen Friedenspreis nur verleihen kann, wenn man selbst dem Frieden dient. So steht also der Buchhandel vor der Aufgabe, sich selbst durch sein Handeln immer wieder von neuem als Stifter des Friedenspreises zu legitimieren.

Es war ein hoffnungsvolles Zeichen für die Bereitschaft dazu, daß sich am Abend des 25. September noch einmal 1200 Buchhändler zusammenfanden, um gemeinsam mit den beiden Friedenspreisträgern für die Versöhnung der Kirchen zu beten. „Von neuem bekennen wir uns zu dem Auftrag, in Ihm unsere Einheit sichtbar zu machen vor der Welt", heißt es in der Liturgie dieses ökumenischen Gebetsgottesdienstes. „Wir bitten um die Gabe des Heiligen Geistes, unseren Auftrag zu erfüllen."

Das war die Antwort evangelischer und katholischer Buchhändler auf den Friedenspreis dieses Jahres. Sie verdient Beachtung, weil hinter dem ökumenischen Zeugnis die ökumenische Tat steht. Seitdem der Verlag Herder im Jahr 1964 erstmals evangelische und katholische Buchhändler zu einer Begegnung in die Evangelische Akademie Tutzing eingeladen hatte, hat sich der Wille zur Zusammenarbeit auf buchhändlerischem Gebiet immer deutlicher formuliert. Man begann mit gemeinsamen Literaturverzeichnissen und einer Koordinierung der Fortbildungsarbeit. Nun steht eine großangelegte Meinungsumfrage über die Chancen des religiösen Buches an, die im evangelischen und katholischen Buchhandel neue Wege zum Leser, vor allem zu den Christen außerhalb der Kirche, zeigen soll.

Es ist die geschichtliche Schuld des Buchhandels, seit der Reformationszeit durch sein Wirken entscheidend zur konfessionellen Spaltung in Deutschland beigetragen zu haben. Erst das Buch und die Verbreitung der zahllosen Schmäh- und Streitschriften haben die theologische Kontroverse in die Breite getragen und zu einer sozialen Kontroverse vertieft. So ist die gemeinsame Initiative evangelischer und katholischer Buchhändler eine Tat der Wiedergutmachung, der Versöhnung. Sie trägt wesentlich zur Legitimation des buchhändlerischen Friedenspreises bei.

Ludwig Muth

BESPRECHUNGEN

Heilige Schrift

MERTENS, Heinrich A.: *Handbuch der Bibelkunde.* Düsseldorf: Patmos 1966. XXIV, 910 S. Lw. 68,–.

Das vorliegende Buch will dem Katecheten und Prediger eine Hilfe bieten für das richtige Verständnis und die lebendige Übermittlung des in der Bibel berichteten Geschehens und der darin enthaltenen göttlichen Offenbarung. Der erste Teil ist ein Sachbuch und bringt die nötigen Angaben zur Literaturgeschichte, Zeitgeschichte, Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der Bibel sowie ein geographisches Lexikon. Dann werden im zweiten Teil die in der Schulbibel enthaltenen Perikopen des AT und NT besprochen und das zu ihrem richtigen Verständnis Nötige kurz, aber verständlich angegeben. Dabei ist der Nachdruck einmal darauf gelegt, den Text aus dem Denken und den Auffassungen des Alten Orients heraus so zu verstehen, wie ihn die Zeitgenossen verstehen mußten und wie er wirklich gemeint ist; dazu wurden die neuesten Ergebnisse der Exegese herangezogen; natürlich besitzen diese nicht alle die gleiche Sicherheit. Ferner geht das Bestreben dahin, den Offenbarungsgehalt und den bibeltheologischen Sinn des Berichteten herauszuheben, was der ursprünglichen Absicht der Verfasser der biblischen Bücher ja wohl entsprechen dürfte. Beides, das überaus reiche Sachwissen und die theologische Betrachtung, machen das Werk zu einem willkommenen Hilfsmittel zuerst für das eigene Verständnis für alle die, welche die exegetische Forschung nicht selbst verfolgen können, und dann zur Weitergabe des Erkannten in Katechese und Predigt. Bilder und Karten tragen zur Anschaulichkeit bei. *A. Brunner SJ*

HESSE, Franz: *Das Alte Testament als Buch der Kirche.* Gütersloh: Gerd Mohn 1966. 158 S. Ln. 12,80 .

Während die katholischen Exegeten des Alten Testaments im deutschen Sprachraum (und anderswo wohl ebenfalls) noch auf ihren Lorbeeren ausruhen, die darin bestehen, daß man in der Kirche der historisch-kritischen Methode zu ihrem Recht verholfen hat, ist die seit Jahren lebendige hermeneutische Diskussion unter den evangelischen Alttestamentlern wieder um ein neues, lesenswertes, wenn auch vielleicht nicht in allem richtiges Buch reicher geworden. In den letzten Jahren kreiste die Diskussion vor allem um Recht oder Unrecht der Überlieferungsgeschichte als Methode der alttestamentlichen Theologie, so wie Gerhard von Rad sie in seiner „Theologie des Alten Testaments" gehandhabt hatte. Franz Hesse hatte sich schon mehrfach eingeschaltet und stand dabei stets dezidiert an der Seite seines Lehrers F. Baumgärtel, des grimmigsten Widersachers G. von Rads. Bisher schrieb Hesse Artikel, die in Zeitschriften und Sammelwerken erschienen. Nun hat er also ein Buch herausgebracht. Das erlaubt ihm zweifellos, seine Thesen differenzierter als früher zu entfalten, und der Rezensent hat nun auch einiges besser verstanden.

Es geht Hesse nicht um Recht oder Unrecht der überlieferungsgeschichtlichen Betrachtung überhaupt, sondern nur um ihr Recht, die Dachmethode biblischer Theologie zu sein. Was G. von Rad tut, ist – vereinfacht gesagt – nach Hesse Religionsgeschichte, nicht Theologie. Als Religionsgeschichte ist es legitim – mit dem Anspruch, Theologie zu sein, übernimmt es sich. Will man Theologie des Alten Testaments treiben, muß man erst einmal nach der Geltung des Alten Testaments heute fragen. Diese Frage kann nicht vom Alten Testament her, sie muß aus dem Neuen Testament beantwortet werden. Auch da muß man sich erst einmal von den konkreten Techniken des Umgangs mit dem Alten Testament lossagen, die wir bei Paulus, Markus, Matthäus und Lukas vorfinden – sie sind überholt und heute nicht mehr vollziehbar. Dagegen kann man dem Neuen Testament die Aussage entnehmen, das Alte Testament enthalte eine „Verheißung". Nur darf man wieder um Himmels willen „Verheißung" nicht mit „Weissagung" verwechseln. Weissagungen werden erfüllt. Meistens werden sie sogar nicht erfüllt, sondern sind falsche Weissagungen. Sie sind Menschenwerk. Verheißung dagegen wird in Christus „ratifiziert" und „besiegelt": durch Christus stehen auch wir noch in der Verheißung. Allerdings enthält das Alte Testament zunächst nicht „die Verheißung", sondern –

Plural! – Verheißungen. Auch sie sind noch Menschenwerk. Gotteswerk dagegen ist die hinter all den vielen Verheißungen ahnbare eine Grundverheißung oder „Grundzusage", wie Hesse dann sagt. Das Alte Testament hat Geltung für uns, insofern es die geschichtliche Realisierung der Grundzusage bezeugt. Insofern ist – das vor allem ist gegen G. von Rad gesagt – die historisch-kritisch erforschte Geschichte Israels auch theologisch relevant. Allerdings wurde die göttliche Grundzusage bei ihrer Realisierung stets menschlich verfälscht (etwas unlogisch anscheinend nur im Alten, nicht im Neuen Testament). Insofern bleibt es „schwierig, aus den alttestamentlichen Worten im einzelnen jeweils das uns treffende Wort Gottes direkt abzulesen". Ja meistens wird die Geltung der alttestamentlichen Einzel-Zusagen nur darin bestehen, daß sie uns „warnen, uns mit den alttestamentlichen Menschen zusammen wieder auf einen Weg zu begeben, der die Verheißung in Christus verfehlen könnte". Hier spürt man hintergründig lutheranische Theologie am Werk. Da die Zusage Gottes menschliche Antwort herausforderte und das Alte Testament die Zusage Gottes zumeist in der Form menschlicher Antwort bezeugt, ist auch die Erhebung der menschlichen Antwort von theologischer Bedeutung. Dies legitimiert die existentiale Interpretation (neben, nicht an Stelle der historisch-heilsgeschichtlichen). Da die Antwort Israels sich oft in deutenden Geschichtsbildern objektivierte, enthält sogar deren Erforschung (ein besonderes Anliegen der überlieferungsgeschichtlichen Betrachtung G. von Rads) theologischen Charakter. Dabei ist, das wird gegen Bultmann gesagt, das Existenzverständnis Israels keineswegs nur das Musterbeispiel der ohne Christus scheiternden menschlichen Existenz. Noch viele andere Themen, die heute im Gespräch sind, werden behandelt oder berührt – doch mag dieser stark vereinfachende Überblick über das Buch genügen.

Am wichtigsten scheint mir, daß Hesse fordert, daß vor jeder Durchführung einer Theologie des Alten Testaments die Vorfrage geklärt werden müsse, und zwar vom Neuen Testament her, was das Alte Testament uns heute gelte. Hier liegen entscheidende Versäumnisse G. von Rads. Wichtig ist weiter, daß verlangt wird, es müsse gefragt werden, was *Gott* im Alten Testament bezeuge. Erst so fragt man ja nach Theo-logie. Aber dann beginnen die Fragezeichen. Warum zum Beispiel alles am einen neutestamentlichen Begriff der „Verheißung" aufhängen? Sollte man nicht eine breitere Grundlage suchen? Ist manche Kritik des neutestamentlichen Gebrauchs des Alten Testaments, manches Verdikt, dies und das habe uns heute nichts mehr zu sagen, mit Israel hätten wir heute nichts mehr zu tun, das meiste in der Schrift sei reines Menschenwerk, nicht doch etwas zu vorschnell, naiv und unausgewogen? Fehlt nicht vor allem ein genaueres begriffliches Durchdenken der Möglichkeiten des Ineinander und Zusammen von Gotteswort und Menschenwort, Gottestun und Menschentun? Vielleicht hat Hesse etwas zu wenig „Philosophie". Schließlich müßte er vielleicht doch dem Versuch G. von Rads gerechter werden, die Relativität der historisch-kritischen Geschichtsdarstellung zu zeigen. Die neuere Diskussion um das hermeneutische Problem hat ihn noch nicht erreicht. Das sind viele Bedenken. Aber sie sollten niemanden abhalten, das interessante Buch zu lesen . *N. Lohfink SJ*

Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea ELIADE. Einsiedeln: Benziger 1964. 265 S. (Quellen des Alten Orients. 1.) Lw. 28,–.

Die Entstehung von Welt und Mensch hat die Menschen wohl von jeher beschäftigt; denn daraus mußte sich auch eine Antwort auf die Frage nach ihrem Wesen und dem Sinn des Lebens ergeben. Aber Frage und Antwort wurden nicht in abstrakte philosophische Begriffe gefaßt, sondern in große mythische Bilder. Zu den ältesten uns bekannten Schöpfungsmythen gehören die des Alten Orients, da dort die Schrift erfunden worden ist. Der vorliegende Band bringt eine Übersetzung dieser Berichte, wie sie von den Ägyptern und Babyloniern, den Hurritern, Hethitern, Kanaanitern und Israeliten erhalten sind und fügt die notwendigen Erklärungen bei. Von Schöpfung im strengen Sinn kann man eigentlich nur bei den Israeliten sprechen; bei den anderen Völkern handelt es sich eher um die Formung eines Chaos, das meist durch den Urozean, in dem sich weder Form noch Gestalt fand, dargestellt wird. Allerdings könnte man in diesem Bild die größtmögliche Annäherung an das an sich unvorstellbare Nichts sehen, so daß hier der Unterschied von dem

biblischen Schöpfungsbericht nicht so groß ist. Dagegen sprechen alle diese Mythen auch von der Entstehung der ersten Götter, während in Israel eine solche Frage nicht einmal aufkommt; so sehr ist man davon überzeugt, daß Jahwe immer existierte. Die Bilder entnehmen die Mythen natürlich den menschlichen Erfahrungen; die jetzige Welt ist geworden durch geschlechtliche Zeugung und Geburt durch die Urgötter, oder durch Formung, wie der Mensch als Töpfer auch Gestalten formt; oft ist auch von einem Kampf junger Götter mit den Chaosmächten die Rede, den die Mächte der Ordnung nur mit äußerster Anstrengung bestehen. Dagegen schafft Jahwe durch sein bloßes Wort, ein Bild, das dem mühelosen Wollen, das keinen Widerstand findet, am nächsten kommt.

A. Brunner SJ

SCHARBERT, Josef: *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* Köln: J. P. Bachem 1965. 359 S. Lw. 36,–.

Eine verständnisvolle Lesung der Propheten und die Aneignung des bei ihnen zu findenden Offenbarungsgutes scheitert oft daran, daß der Leser erwartet, die Prophetenbücher seien wie ein modernes Buch aufgebaut, während sie meist Sammlungen kürzerer oder längerer Reden sind, ohne daß die einzelne Rede als solche gekennzeichnet ist, noch auch das Anordnungsprinzip ohne weiteres herausgelesen werden kann. Dazu kommt, daß die Kultur und die geschichtliche Lage, von denen Inhalt, Bilder und Redeweisen geprägt sind, den meisten nicht bekannt sind. Das vorliegende Buch berichtet deswegen zuerst bei jedem Propheten über den Aufbau des nach ihm genannten Buches und stellt es in seine Zeit hinein. Dann werden als Einleitung zu den einzelnen Reden jedesmal die zum Verständnis nötigen Angaben kurz und sachlich geboten, worauf die Rede selbst folgt. Zuerst jedoch spricht ein Kapitel über den Prophetismus im Alten Orient, wo er bei fast allen Völkern zu finden war. Trotz mancher Ähnlichkeiten, meist mehr äußerlicher Natur, unterscheidet sich das israelitische Prophetentum doch wesentlich davon. Die andern Propheten verlangen meist keine sittlich-religiöse Umkehr noch die ausschließliche Verehrung eines einzigen Gottes; ihre Forderungen sind meist rituell-kultischer Natur. Weitere Kapitel berichten über die ziemlich dunkle Frühgeschichte des israelitischen Prophetismus und seine Entfaltung in den getrennten Reichen. Dann folgen in chronologischer Ordnung die Schriftpropheten bis 700 v. Chr., also Amos, Hosea, Jesaija und Micha. Das Buch ist rein geschichtlich; der heutige Leser soll, soweit wie möglich, die Propheten verstehen wie einer ihrer Zeitgenossen, um ihre Lehren und Ermahnungen auf das eigene Leben anzuwenden.

A. Brunner SJ

WESTERMANN, Claus: *Das Buch Jesaja,* Kapitel 40–66. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 342 S. (Das Alte Testament Deutsch. Teilbd. 19.) Kart. 14,–; Lw. 17,–.

Die wichtige und auch Nichttheologen zu empfehlende evangelische Kommentarreihe „Das Alte Testament Deutsch" wird bald abgeschlossen vorliegen. Als einer der letzten Bände erscheint Westermanns Bearbeitung der Kapitel 40–66 des Buches Jesaja. Diese Kapitel werden in der modernen Bibelwissenschaft gewöhnlich als „Deuterojesaja" und „Tritojesaja" bezeichnet und nicht dem Propheten Jesaja aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., sondern verschiedenen Verfassern zugeschrieben, die gegen Ende des babylonischen Exils und nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil lebten. Vor allem „Deuterojesaja" (Jes 40–55), das große Trostbuch für die Verbannten in Babylon, nimmt einen zentralen Platz unter den Büchern der Bibel ein. Westermanns Kommentar ist gründlicher und genauer als die anderen Kommentare dieser Reihe, läßt sich dafür allerdings auch nicht in einem Zug lesen, sondern erfordert langsames Durcharbeiten mit der Bibel in der Hand. Er ist ein Muster sorgfältiger form- und traditionsgeschichtlicher Auslegung aus lebendiger, aber bewußt verhaltener theologischer Leidenschaft. Die von Deuterojesaja aufgegriffenen älteren Redeformen, vor allem das Heilsorakel und die Heilsankündigung, das Diskussionswort, die Gerichtsrede und das Loblied, werden gegenüber den bisher maßgebenden Forschungen von Begrich neu bestimmt. Zugleich wird gesehen, daß die Texte des Deuterojesaja sich zwar an diese und andere Gattungen anlehnen, sie aber doch nur zur Gestaltung neuer, oft umfassenderer Sprachformen benutzen. Hier nimmt W. einige Anliegen der angelsächsischen Deuterojesaja-Auslegung auf, die die deutsche Sitte der Aufspaltung der

Texte und Reduktion auf ältere Gattungen im allgemeinen ablehnt. Westermann geht sogar noch weiter, wenn er ganz Jes 40–55 als ein planvoll gestaltetes Ganzes betrachtet, und zwar zum allergrößten Teil schon aus der Hand des Propheten „Deuterojesaja". So bedeutet dieser Kommentar den Versuch einer Synthese zwischen der angelsächsischen und der deutschen Betrachtungsweise.

Allerdings liegen auch gerade hier die Grenzen der Arbeit. Die Synthese scheint doch noch nicht ganz gelungen zu sein. Die Einheit des Werks von Deuterojesaja, die bei W. sichtbar wird, wirkt noch äußerlich und nachträglich. Sollte man nicht dazu übergehen, höchstens für einen Teil der Texte vorliterarische Entstehung mit einem bestimmten „Sitz" im Leben der Exilierten in Babylon anzunehmen, und sonst mit einer literarischen Schöpfung der Texte direkt für das uns vorliegende Werk rechnen? Es gibt doch mancherlei Hinweise, die für eine solche Annahme sprechen, aber bei Westermann nicht genügend zum Zug kommen. Schon unter den Voraussetzungen W.s müßte die Auslegung der einzelnen Texte noch mehr vom Ganzen her geschehen. Für die Gottesknechtsgestalt z. B. empfiehlt W. eine Individualdeutung, bemerkt jedoch, daß die sogenannten „Gottesknechtslieder" bei ihrem Einbau in das schon vorgegebene Werk des Deuterojesaja kollektiv auf das Volk Israel umgedeutet worden seien. Leider versucht er in der Auslegung nicht zu zeigen, welchen Sinn dann die einzelnen Aussagen der „Gottesknechtslieder" in dem neuen literarischen Aussagenzusammenhang haben. Das müßte aber ein Kommentar, der nicht nur irgendwelche Vorstadien, sondern den jetzt vorliegenden biblischen Text auslegen will, unbedingt versuchen. Man wird also im ganzen wohl sagen müssen, daß in diesem Kommentar die redaktionsgeschichtliche Fragestellung durch die form- und traditionsgeschichtliche etwas an die Wand gedrückt wird. Doch enthält er in den Bereichen, in denen er stark ist, soviel Neues und Wertvolles, daß er unbedingt empfohlen werden muß. Er ist jetzt der beste deutsche Kommentar zur zweiten Hälfte des Jesajabuches und wird es sicher lange Zeit bleiben.

N. Lohfink SJ

VÖGTLE, Anton: *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese.* I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des Neuen Testaments. Freiburg: Herder 1966. 179 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik. 8.) Kart. 13,80.

Die katholische Apologetik hat auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft jahrzehntelang Positionen verteidigt, die aus Gründen der historischen Redlichkeit schon längst hätten geräumt werden müssen. Nachdem nun auch das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „Über die göttliche Offenbarung" einige Erkenntnisse der neueren Forschung gutgeheißen hat, läßt sich der Einbruch historisch-kritischen Denkens in die bisher ängstlich abgeschirmten Bezirke der Religionspädagogik nicht mehr aufhalten. Leider fehlt es aber den Lehrern, Katecheten und Predigern oft an den Voraussetzungen, um die schwierigen Fragen nach Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Schriften sachgerecht zu behandeln. Sie müssen selber erst umdenken und umlernen, ihre eigenen Vorurteile überwinden und sich zu einer positiven Beurteilung der ihnen früher als Schreckgespenst vor Augen gemalten Bibelkritik durchringen. Es ist dem Freiburger Neutestamentler sehr zu danken, daß er sich bereitgefunden hat, im vielgelesenen „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands" die Auffassungen der heutigen katholischen Bibelwissenschaft zu den wichtigsten Einleitungsfragen darzulegen. Seine Artikelserie liegt jetzt in erweiterter Form als 8. Bändchen der „Aktuellen Schriften zur Religionspädagogik" vor. Zwei weitere Bändchen über die literarische Gattung der Evangelien und der außerkanonischen Schriften sind angekündigt.

Was diese Publikation vor den üblichen Einleitungen in das Neue Testament auszeichnet, ist das feine psychologische Einfühlungsvermögen in die weitverbreitete Mentalität eines vorwissenschaftlichen, dogmatisch befangenen Denkens, das einer wirklichen Erfassung der historischen Zusammenhänge immer noch im Wege steht. So sieht sich der Leser auch in seinen oft unbewußten Vor- und Fehlurteilen ernstgenommen. Die neuen Erkenntnisse erscheinen ihm dann nicht mehr als umstürzlerische, glaubensgefährdende Kritik, sondern als eine durchaus vernünftige und angemessene Weiterführung dessen, was die Kirche eigentlich immer schon geglaubt und gelehrt hat. *F. J. Schierse*

DUPONT, Jacques: *Paulus an die Seelsorger.* Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18–36). Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 282 S. Lw. 32,–.

Der belgische Neutestamentler aus dem Benediktinerorden hat sich durch mehrere Arbeiten zur Apostelgeschichte einen bedeutenden Namen gemacht. Das vorliegende Werk, das die Abschiedsrede von Milet behandelt, ist aus Konferenzen entstanden, die der Verfasser vor Seelsorgern gehalten hat. Diese pastorale Absicht ist auch der wissenschaftlichen Bearbeitung geblieben. Jedes Kapitel klingt gewöhnlich mit einer unaufdringlichen Mahnung an den Seelsorger aus.

Die Methode des Verfassers ist sehr einfach. Nach der Einleitung, die vom Genus der Abschiedsreden in der Bibel und der antiken Literatur handelt, werden die einzelnen Themen und Motive der Ansprache Vers für Vers untersucht. Dabei verfolgt der Kommentar konsequent das Prinzip, daß die Schrift durch die Schrift zu erklären ist. Er sucht für jeden Ausdruck und jeden Gedanken die Parallelen im Alten Testament, den Apokryphen oder der griechischen Literatur, legt aber besonderes Gewicht auf die Beziehung der Rede zum lukanischen oder paulinischen Sprach- und Gedankengut. Der Leser wird es dankbar begrüßen, daß ihm statt bloßer Stellenverweise ausführliche Zitate geboten werden. Bisweilen droht freilich die Auslegung in der Fülle von Paralleltexten unterzugehen, und der Autor muß sich selbst wieder zum Ausgangspunkt zurückrufen. Doch sind auf diese Weise sehr reich dokumentierte Kurzmonographien zu pastoraltheologisch wichtigen Begriffen entstanden (Dienst, Demut, Freimut, Selbstlosigkeit, Verantwortung, Wachsamkeit, Gebet u. a.). Besondere Aufmerksamkeit widmet das Buch der theologischen Sinndeutung des Presbyteramtes. Die beiden Kapitel „Heiliges Amt" (97–112) und „Im Dienste der Dreifaltigkeit" (113–141) gehören mit zum Besten, was in neuerer Zeit über das Priestertum geschrieben wurde.

Der Verfasser läßt keinen Zweifel, daß die Abschiedsrede von Milet zumindest dem Stil nach ein Werk des Schriftstellers Lukas ist. Was die paränetischen Motive und theologischen Anschauungen betrifft, wünschte man sich bisweilen ein profilierteres Urteil, das den Abstand der Rede vom „historischen" Paulus unmißverständlicher anzeigen würde. Auch das eigenartige Verhältnis zu den Pastoralbriefen wird zwar kurz angedeutet (19), aber nicht weiter ausgeführt.

Schließlich möchte der Rezensent nicht versäumen, auf einige mehr beiläufige, aber höchst beherzigenswerte Anmerkungen des Buches hinzuweisen: daß die Vorgänge von Gal 2 in Antiochien von „bestürzender Aktualität" seien (148 A. 15); daß „gewisse Formen eines unerleuchteten Eifers" in der Kirche mehr Schaden anrichten als die Feinde von außen (152 A. 32); daß zur Gemeinde des Seelsorgers nicht nur die kirchentreuen Christen, sondern grundsätzlich alle anderen Menschen gehören (201 A. 73); daß Paulus, der größte Theologe des Christentums, ein „Arbeiterpriester" war (213 A. 17; vgl. 225); daß Paulus nicht die Armut, sondern die Armen – also keine abstrakte Tugend, sondern den konkreten Menschen – geliebt hat (215), eine das landläufige Verständnis der „evangelischen Räte" umstürzende Erkenntnis.

F. J. Schierse

Der Brief an die Hebräer. Übers. u. erklärt von Otto KUSS. 2., durchges. und erweit. Aufl. Regensburg: Pustet 1966. 259 S. (Regensburger Neues Testament. 8.) Lw. 22,–.

Jeder wirklich gute Bibelkommentar legt nicht nur die Schrift in einer Weise aus, daß „die Herzen zu brennen" (Lk 24, 32) beginnen, er stellt zugleich auch ein Stück Selbstauslegung dessen dar, der den Kommentar geschrieben hat. Der jetzige Inhaber des Lehrstuhls für neutestamentliche Exegese an der Universität München und Mitherausgeber des Regensburger Neuen Testaments hat sich in einer Reihe von Veröffentlichungen als ausgezeichneter Kenner der Probleme des Hebräerbriefs erwiesen. Sein bereits 1953 erschienener Kommentar liegt jetzt in einer durchgesehenen und gelegentlich etwas erweiterten Auflage vor. Zugleich hat der Verfasser eine umfangreichere, für wissenschaftliche Zwecke bestimmte Ausgabe erscheinen lassen, die sich stärker mit der neueren Literatur zum Hebräerbrief auseinandersetzt.

Was den hier angezeigten Kommentar auch für theologisch nicht vorgebildete Leser wertvoll und empfehlenswert macht, sind hauptsächlich folgende Vorzüge: Der Verfasser schreibt im allgemeinen einen klaren, verständlichen Stil, der sich wohltuend von dem heut vielfach modischen existentialistischen Sprachkrampf abhebt. Sein Wortschatz ist einfach, biblisch und

kraftvoll, wenn auch bisweilen zu einer gewissen Bedenklichkeit neigend. Der löblichen Absicht, den Leser des Kommentars wirklich anzusprechen, kommt die Kennzeichnung des Hebräerbriefs als eines seelsorglichen Mahnworts entgegen. Die Nöte, Schwächen und Versuchungen der Gemeinde, an die der Brief seine bald tröstlichen, bald drohenden Mahnungen richtet, sind auch den heutigen Christen nicht fremd, weil sich am Status des „Dazwischen" (34, 188) noch nichts geändert hat. Das Ärgernis des Kreuzes und die Unanschaulichkeit des Heils in einer sich scheinbar endlos dehnenden Zeit – den zweiten Gesichtspunkt wünschte man sich etwas stärker betont – machen eine theologische Sinndeutung der christlichen Existenz notwendig, soll der seelsorgliche Zuspruch nicht in rein ethische oder aszetische Imperative absinken. Der Kommentar versteht es ganz ausgezeichnet – vor allem in den zahlreichen, reich befrachteten Exkursen –, die zum Teil recht schwierigen Gedankengänge des Briefes in den Zusammenhang biblischer Theologie hineinzustellen und mit den sparsamsten Mitteln zu erklären. So verzichtet er (zu Recht) auf die heut schon fast unvermeidlich gewordenen Qumranparallelen, er zieht Philo verhältnismäßig selten und zur Interpretation der Vorstellung vom himmlischen Heiligtum überhaupt nicht heran (was allerdings bedauerlich ist), er erwähnt die Möglichkeit, daß der Hebräerbrief gnostische Motive verwendet und zur Basis seiner christologisch-soteriologischen Schriftdeutung macht, außer in der Einleitung (18 f.) nur kurz an zwei Stellen (88, 155).

Mögen darum vom exegetischen Standpunkt aus einige Fragen offen und manche Auskünfte unbefriedigend bleiben, im ganzen erfüllt der Kommentar innerhalb seiner selbstgesteckten Grenzen durchaus den Zweck, einem weiteren Leserkreis das seelsorgliche Anliegen des Hebräerbriefs fruchtbringend aufzuschließen.

F. J. Schierse

Psychologie

EGENTER, Richard - MATUSSEK, Paul: *Ideologie, Glaube und Gewissen.* Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie. München - Zürich: Droemer Knaur 1965. 215 S. Lw. 12,80.

Hervorgegangen aus öffentlichen Diskussionen an der Universität München, zeugt dieses Buch von dem bedeutsamen Wandel, der im wechselseitigen Verhältnis von Psychotherapie und religiösem Glauben vor sich gegangen ist. Auf seiten der katholischen Kirche, in der Diskussion durch den Moraltheologen vertreten, ist das Mißtrauen gegenüber der Methode Freuds (um diese Form der Psychotherapie ging es hier vor allem) kritischem Fragen gewichen, dessen Triebfeder letztlich Achtung und Ehrfurcht vor der menschlichen Person, ihrer Freiheit und Gottebenbildlichkeit, ist. Anderseits hat in der Psychoanalyse die psychologisierende Auflösung von Religion und Moral der ehrlichen Annahme des religiösen und moralischen Phänomens und ihres irreduktiblen Eigenwerts Platz gemacht. Durch diese Auflockerung der Frontstellung ist ein echtes Gespräch möglich geworden.

Die Fragen, Kritiken und Antworten, die in dem Gespräch zwischen Egenter und Matussek vorgetragen wurden, dürften weitestes Interesse finden, vor allem bei jenen, denen Christentum nicht nur kulturelle Erscheinung, sondern inkarnierter Glaube bedeutet und die an der Not des heute zu lebenden Glaubens leiden, Gläubige und Seelsorger. Nach einem einleitenden Kapitel über Wesen und Zweck der Psychotherapie kommt der Moraltheologe mit kritischen Fragen an den Psychotherapeuten zu Wort. Bedenken werden geäußert, auf Gefahren wird hingewiesen. Sie betreffen u. a. die von der Psychoanalyse angewandte Methode des Bewußtmachens durch die sog. freie Assoziation und die Übertragungssituation. Matusseks Fragen kommen von der psychotherapeutischen Praxis her und kreisen hauptsächlich um die im Titel des Buches genannten Phänomene: Ideologie, Glaube und Gewissen. Er glaubt feststellen zu müssen, daß beim Durchschnittskatholiken ein gewisser Legalismus echte Gesinnungsethik, ein ideologisch verstandener Glaube den Durchbruch zum persönlich übernommenen Glauben verhindert. Immer wieder taucht die Frage auf, ob die üblichen Methoden der Seelsorge und Verkündigung derartige Fehlhaltungen nicht begünstigen, ein Verdacht, der gerade auch hinsichtlich der Ehepastoral ausgesprochen wird. Der letzte Abschnitt „Glaubwürdigkeit der Zeugen" muß vor allem den beamteten Seelsorger (aber nicht nur ihn, sondern jeden, der zum Zeugnis berufen ist) interessieren.

Der Dialog zwischen Religion und Psychotherapie ist möglich und für beide Teile anregend und fruchtbar. Das haben die beiden Vf. gezeigt. Aber es ist erst nur ein Anfang. Manche Fragen sind offengeblieben, manche Gegensätze scheinen noch immer unüberbrückbar. Das ist schließlich nicht verwunderlich. Denn hier begegnen sich zwei Anthropologien, die eine, geprägt von der Sorge um die Integrität des Glaubensgehalts und die bleibende Wahrheit des Menschen, darum zu allzu theoretischen Aussagen neigend, die andere, entwickelt aus der Begegnung mit dem konkreten, kranken Menschen, der sein Leben nicht mehr recht bewältigt, und darum in Gefahr, die „Situation" zuungunsten gewisser Grundstrukturen des Menschlichen überzubewerten. Ihre Begegnung wird fruchtbar werden in dem Maß, als sich beide dem einen Phänomen Mensch verpflichtet wissen. *N. Mulde SJ*

Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht. Hrsg. v. Wilhelm BITTER. Stuttgart: Klett 1965. 267 S. Lw. 17,50.

Die Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" legt bereits den zwölften Band ihrer Kongreßberichte vor. Er umfaßt die Vorträge und Diskussionen der Herbsttagung 1964, die dem Thema „Psychotherapie und religiöse Erfahrung" gewidmet war. Neben den drei „klassischen" tiefenpsychologischen Schulen von Freud, Adler und Jung kommen auch neuere Richtungen, wie die Logotherapie V. E. Frankls, die Neoanaylse Schultz-Henckes, die Personale Psychotherapie, Szondis Schicksalsanalyse, die Daseinsanalyse sowie Graf Dürckheims Psychotherapie im Geiste des Zen zum Thema Religion zu Wort. Der ganzheitlich anthropologische Grundzug der Darstellungen wird als besonders wohltuend empfunden. Mit großer Befriedigung stellt man fest, welch reichhaltiges Material die moderne Psychotherapie einer ganzheitlichen Anthropologie anzubieten vermag – vermutlich gerade wegen der Vielfalt ihrer durch die therapeutische Praxis nahegelegten Standpunkte.

Zugleich wird deutlich, daß die religiöse Thematik der Tagung nicht allein der Anwesenheit von Theologen und Seelsorgern zu danken ist. Auch der Therapeut hat gelernt, der religiösen Problematik seines Patienten vorurteilsfreier zu begegnen, wenn er nicht gar mit C. G. Jung das religiöse Problem als das tiefste Problem aller Patienten, die jenseits der Lebensmitte stehen, ansieht. Freilich besagt das nicht, daß das religiöse Phänomen bereits bei allen Psychotherapeuten die gebührende Einschätzung gefunden hat. Tatsächlich werden in der Begegnung mit dem Religiösen die geheimen, oft uneingestandenen Aprioris offenkundig, die den Menschen auch dort bestimmen, wo er sich nur den objektiven Gesetzen seiner Wissenschaft verpflichtet glaubt. Gewiß verlangt der Patient vom Analytiker zuallererst, daß er seine Kunst verstehe: Glauensbekenntnis und persönliche Religiosität ersetzen mangelndes Können nicht; kann aber der Therapeut dem religiösen Problem des Patienten in rechter Weise begegnen, wenn er nicht selbst ein „religiöser" Mensch ist, wenn er nicht offen ist für die ganze Wirklichkeit Mensch, d. h., auch für die geheimen Urgründe und Bezüge, aus denen der Mensch lebt, ohne sich reflex darüber Rechenschaft geben zu können? Ohne dieses „Apriori" der Offenheit kann die Gefahr der psychologistischen Reduktion des Religiösen nicht vermieden werden. Erfreulicherweise sind sich die Psychotherapeuten dieser Tatsache in wachsendem Maß bewußt, wie der Tagungsbericht zeigt. Um so mehr ist zu bedauern, daß die Gruppe der Theologen und Seelsorger anscheinend nicht ausreichend vertreten war. Wie ist es sonst zu verstehen, daß ein Arzt den Theologen den großen Wert der Mystik in Erinnerung rufen mußte und den Wunsch aussprach, die Theologen möchten Mystiker werden? (243) Sollte es wahr sein, daß kaum einer der anwesenden Theologen persönliche Erfahrung des Religiösen, verbunden mit theologischer Reflexion, zum Thema der religiösen Erfahrung beigetragen hat? Denn die Erfahrung ist doch das gemeinsame Terrain, auf dem sich Psychotherapie und Religion (Theologie) begegnen können! Soll die religiöse Erfahrung, so wie sie die therapeutische Praxis antrifft, richtig verstanden werden, dann muß sie zusammengesehen werden mit dem täglichen religiösen Daseinsvollzug, der u. a. auch Gegenstand der Seelsorge ist, und seiner theologischen Reflexion. Eine andere Frage, die näher untersucht werden müßte, betrifft die Differenz zwischen dem religiösen Erleben im allgemeinen und jenem religiösen Erleben, das durch den Offen-

barungsglauben entscheidend geprägt ist. Letzteres stellt nämlich Probleme eigener Art, die mit dem allgemeinen Begriff von Religion nicht verstanden werden können. – Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist der vorliegende Tagungsbericht ein wertvoller Beitrag zu einer modernen, religiös fundierten Anthropologie.

N. Mulde SJ

VETTER, August: *Personale Anthropologie.* Aufriß der humanen Struktur. Freiburg, München: Alber 1966. 192 S. Lw. 19,50.

Das Bild des Menschen ist heute mehr denn je umstritten. Das kommt daher, daß sehr oft ein Teilaspekt zum Ganzen erklärt wird; unter dem Einfluß der Naturwissenschaft ist dies besonders das Animalisch-Triebhafte. Demgegenüber wird hier wieder eine ganzheitliche Schau des Menschen gegeben. Die von den modernen Theorien meist übersehene vegetative, „schlafende" Lebensgrundlage wird wieder gebührend gewürdigt. Sie ist mitbeteiligt an den weit verbreiteten archaischen Symbolen, in denen sich das Wesen des Menschen darstellt. Kostbares altes Erkenntnisgut kommt dadurch wieder zur Geltung. Vom Tier unterscheidet sich der Mensch durch die „Instinktenthebung"; der von außen kommende Eindruck ruft nicht automatisch das entsprechende Verhalten hervor, was dem Tier seine Sicherheit gibt. Der Mensch hat keine naturhafte Mitte, sondern muß sie nun selbst gewinnen. Sie ist im Affekt und in der Einbildungskraft zu suchen, die sowohl mit dem Geist wie mit dem Lebensgrund in Beziehung steht und beide verbindet. Es wäre aber falsch, wie dies oft geschieht, in ihr wie auch in Trieb und Instinkt nur die aktive und schöpferische Seite zu sehen; gleich wesentlich, zeitlich aber vorgängig ist die aufnehmende, die pathische Seite. In der Tat ist das Psychische die Stelle, wo Geist und Leib sich begegnen und zu dem einen Menschen sich verbinden. Phantasie und Traum kommen wieder zu ihrem Recht, und die Erfahrung der Transzendenz erweist sich als wesentlich zum Menschen gehörig. So entsteht ein allseitig ausgewogenes Bild des Menschen, in das sich die Erkenntnisse der verschiedenen Schulen ohne Einseitigkeit und sich gegenseitig ergänzend einordnen lassen. Die Darstellung ist flüssig und leicht verständlich.

A. Brunner SJ

GRIESL, Gottfried: *Pastoralpsychologische Studien.* Innsbruck-Wien-München: Tyrolia 1966. 274 S. Lw. 21,–.

Eine moderne Seelsorge – modern deshalb, weil sie dem Menschen von heute seinem Selbstverständnis gemäß begegnen und helfen will – kann auf eine Begegnung mit der Psychologie und Psychotherapie nicht verzichten. Sowenig beide Disziplinen eine neue Heilslehre sein können, müssen sie doch in ihrer Bedeutung für eine philosophisch-theologische Anthropologie wie für Erziehung und Seelsorge erkannt werden.

Diese Begegnung wird vorbildlich in der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen vollzogen. Griesl beschäftigt sich mit dem Problem der Lebenshilfe (Die Angst des modernen Menschen; Das zwangsneurotische Beichtkind; Jugendliche Selbstbefriedigung; Der Mensch in der Erwartung seines Heiles), der Erziehung (Religiöse Erziehung im Mädcheninternat; Selbsterziehung des Lehrers; Gewissen und Über-ich) und der Priesterbildung (Anthropologische Voraussetzungen der Priesterbildung; Lücken in der Seminarerziehung; Entmutigung und Gottvertrauen des Priesters). Die Beiträge gründen in einer großen Erfahrung und zeugen von einer „reflektierten Seelsorge". Ihr Bezug zur Realität wird greifbar; der Imperativ zu ihrer Bewältigung ist glaubwürdig und vollziehbar. Griesl überwindet sowohl den Psychologismus wie die Geringschätzung der Psychologie von seiten der Seelsorger. Gerade wegen seines ausgeglichenen Urteils vermag er zu einer Aufarbeitung jener menschlichen Situtationen anzuleiten, die oft primär psychologisch und erst sekundär moraltheologisch relevant sind.

Die Selbstbefriedigung (50 ff.) wird wohl als Fehlhaltung in die komplexe Situation eingeordnet, doch wird ihr mit der unschönen Bezeichnung „der Onanist" (67) unrecht getan und mit der Redeweise „der einzelne Sündenfall" (59) wiederum zu viel moraltheologische Bedeutung beigemessen. Ferner ist es unrichtig, von einer „Frage-Onanie" (54) zu sprechen. – Einer Übertreibung des psychischen Phänomens kommt es gleich, wenn die Trotzperiode mit einer „akuten Erkrankung" (118) verglichen wird. – Das kritische Jahr für die religiöse Reifung ist heute sicher nicht mehr das 17. Lebensjahr. Die religiöse Entscheidung nimmt auf Grund der Akzeleration einen langen Zeitraum in Anspruch, der sich vom 17. bis zum

20., wenn nicht gar bis zum 24. Lebensjahr hinzieht. – Uneingeschränkte Zustimmung verdient die Einordnung der emotionalen Bildung, einer „Herzensbildung", in das Zentrum der religiösen Erziehung; sie baut die verhängnisvolle Intellektualisierung des Glaubens ab.

Das Buch führt den Erzieher im Priesterseminar, im Internat, in der Jugendseelsorge wie jeden „Seelenheil-Kundigen" in die Ursachen der oft empfundenen Probleme ein und gibt eine gültige Antwort.

R. Bleistein SJ

RUDIN, Josef: *Fanatismus.* Eine tiefenpsychologische Analyse. Olten, Freiburg: Walter 1965. 211 S. Lw. 18,–.

Auch die christliche Religiosität ist allen Gefährdungen von links und rechts ausgesetzt, von der Wattepackung in subjektive religiöse Gefühle bis hin zum Fanatismus. Es ist ein Verdienst von Josef Rudin, dem Züricher Theologen, Psychotherapeut und (aus beiden Quellen) Anthropologen, eine Studie über den Fanatismus geschrieben zu haben, die im großen Rahmen christlicher Anthropologie steht. Vom Extrem des Fanatismus her zeigen sich Unterscheidungsmöglichkeit und Unterscheidungsnotwendigkeit der christlichen Botschaft von menschlicher Religiosität.

Aktuell ist Fanatismus als individuelles und noch mehr als kollektives Verfallensein an psychische Kräfte, eine dauernde Gefahr selbst aufgeklärter Menschen und Völker. Aktuell ist das Problem des Fanatismus in jeder religiösen Gemeinschaft, scheint doch eine bevorzugte Auswirkung fanatischer Haltung sich des Religiösen, auch innerhalb des Christentums zu bemächtigen. Die Wurzel des Begriffs Fanatismus in der Antike ist auch im religiösen Bereich zu suchen als „von einer Gottheit in Entzückung, in rasende Begeisterung versetzt" sein (22).

Fanatismus in gegenwärtiger Sicht aber ist als Phänomen breiter, in allen Lebensbereichen kann sich das alles vernünftige Mittelmaß überschreitende „Rasen" in Enthusiasmus zeigen. Es ist ein Grundanliegen von Rudin, das Thema seines Buches in solch weitem Horizont zu untersuchen und das Phänomen des Fanatismus aus dem Zusammenhang der Lebensbereiche des Politischen, Kulturellen und Religiösen abzulesen; zur Illustration dienen Beispiele aus der Welt-, Kirchen- und Kunstgeschichte (dazu 7 Seiten Abbildungen). Wenn deshalb Fanatismus zuerst als „Intensitätsproblem" gesehen wird, dann als „Problem der Werthaltung" und erst in dritter Linie als „Problem der Pathologie", so kommt das Phänomen selbst zur Sprache, besonders in der „Wertbindung" des Fanatikers, die in vielen Fällen sein eigenes Selbstverständnis darstellt. Wenn sich anschließend „wohl für die meisten Fälle tiefenpsychologische Deutungen von selbst aufdrängen" (24), zu denen sowohl Freud wie C. G. Jung Klärendes beitragen (186 f.), so vermeidet dieses methodische Vorgehen durch Schulmeinungen vorbestimmte Einseitigkeiten.

Für den Umgang mit Fanatikern sind leider nur kurze Hinweise gegeben: Eine Warnung zur Vorsicht, denn „die Möglichkeit des psychotischen Untergrundes muß auf alle Fälle im Auge behalten werden" (196); analytische Behandlung ist in manchen Fällen angezeigt (wobei die Studie dem Fachmann indirekt viele Einsichten für Diagnose und Therapie gibt). Wichtiger ist dem Verfasser ein Hinweis für die Vorbeugung eines neuen kollektiven Fanatismus durch entsprechende Erwachsenenbildung.

Gegenüber einer „heiteren Grausamkeit" rein psychoanalytischen Vorgehens, das den „Geist wie Physik" analysiert und berechnet, erscheint dieses Buch in seiner Erweiterung auf anthropologische Sehweise als Beispiel für menschenwürdige Einordnung der Tiefenpsychologie. Pastoraltheologisch ist es ein wichtiger Beitrag für die „Unterscheidung des Christlichen" von natürlicher Religiosität. Das Evangelium bedarf andererseits zu seiner Realisation der natürlichen religiösen Kräfte des Menschen. Die richtige und gesunde Verbindung beider ist ein Problem heutiger Pastoraltheologie; das Buch von Rudin gibt auch in diesem Zusammenhang wertvolle Anregung.

J. Goldbrunner

UNGER-DREILING, Erika: *Die Psychologie der Naturvölker als historische Grundlagendisziplin.* Wien: Herder 1966. 206 S.

Die empirisch faßbaren Kulturen der Naturvölker zeigen ein einheitliches Weltbild, das „organische Weltbild". Es ist dadurch bezeichnet, daß die Gesamtheit des Wirklichen unreflex mit Hilfe der organisch-psychischen Kategorien verstanden wird und die Einstellung des Menschen zur Welt ebenso unreflex in das

Gegenständliche verobjektiviert, den erkannten Dingen als ihre Eigenschaft zugeschrieben wird. Die These des Buches ist, daß die genaue Kenntnis dieses Weltbildes für das Verständnis auch des Menschen aus schriftlosen Kulturen unerläßlich ist und eine einheitliche Grundlage für Geschichte wie Vorgeschichte abgeben und somit die Kluft zwischen beiden ausfüllen kann. Denn es ist anzunehmen, daß dieses Weltbild von Anfang an allgemein war. Hinweise darauf geben gewisse weit verbreitete Gemeinsamkeiten, die man sonst auf Entlehnungen zurückzuführen geneigt ist, die aber tatsächlich überall gleich ursprünglich sind. Als Beispiele bringt das Buch das kosmische Königtum und die Megalithkultur. Ebenso weist die Sprachwissenschaft in die gleiche Richtung. Mit Lohmann unterscheidet die Verf. zwei große Sprachgruppen, die „supponierenden" und die „nicht supponierenden" Sprachen (168). Diese sind noch stark Ausdruck der affektiven Einstellung zu den Dingen und Ereignissen; Wort und Sache sind noch nicht klar geschieden. Die Affektbetontheit findet ihren Ausdruck im Wortton, während dagegen die differenzierenden Endungen und Flexionen fehlen. Im Chinesischen hat sich eine solche Sprache bis in eine Hochkultur hinein erhalten; dieses läßt deshalb Schlüsse auf den vorgeschichtlichen Menschen zu. Das Indogermanische hat sich vom organischen Weltbild am meisten entfernt; der Ausdruck des Affekts ist immer mehr hinter der objektiven Erfassung der Wirklichkeit und dem Ausdruck der vielfachen Beziehungen zurückgetreten. – Die Grundthese von der allgemeinen Verbreitung des organischen Weltbildes hat wohl die größte Wahrscheinlichkeit für sich, wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß auch in ihm der Geist als Hauptfaktor, wenn auch unreflex, wirksam war; dies kommt in dem Buch nicht genügend zur Geltung und erklärt gewisse schiefe Behauptungen und manche Unausgeglichenheiten, so daß man zuweilen den Eindruck bekommen könnte, die Verf. sehe in diesem Weltbild einen ursprünglichen Naturalismus, wo die Auffassungen heutiger Primitiver gerade in die Gegenrichtung weisen. Auch die sprachwissenschaftlichen Ausführungen verdienen Beachtung. Aus der Struktur der verschiedenen Sprachen und Sprachgruppen lassen sich Erkenntnisse über die geistige Struktur und Einstellung der entsprechenden Menschen gewinnen; sind sie doch deren unmittelbarster und unreflexer Ausdruck. Es ist zu bedauern, daß ein früher Tod die Verf. daran gehindert hat, ihre Theorie weiter zu unterbauen und in Einzelheiten zu berichtigen. *A. Brunner SJ*

Kommunismus

THIESEN, Affonso Urbano: *Lenins politische Ethik nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin.* Eine Quellenstudie. München, Salzburg: Anton Pustet 1965. 350 S. Lw. 27,–.

Ethische und anthropologische Fragen stehen bei den marxistischen Philosophen heute zweifellos im Mittelpunkt des Interesses. Von vielen Marxisten wird Marxismus unter bewußtem Absehen etwa von der gesamten ontologischen Kategorienlehre des Dial. Materialismus sogar als Anthropologie schlechthin gedeutet. So ist es nur zu begrüßen, wenn jetzt – erstmals – der Versuch gemacht wurde, der Bedeutung von Ethik und Moral im Denken Lenins nachzugehen. In einer außerordentlich fleißigen Arbeit hat Thiesen unter dieser Rücksicht das Schrifttum Lenins durchforscht, wobei er von der richtigen Einsicht ausging, daß man Lenins ethische Anschauungen nicht darstellen kann, wenn man die Untersuchung auf die sich ausdrücklich mit Ethik und Moral befassenden Aussagen beschränkt; so kommen alle irgendwie mit ethischem Verhalten zusammenhängenden Stichworte zur Sprache: der Staat, das Privateigentum, die Massen, die Revolution, die Partei u. a. m.

Thiesen hat es sich bei seiner Arbeit zum Grundsatz gemacht, „Lenin mit Liebe und Ehrfurcht zu behandeln" (25) und nur „eine immanente und sachliche Kritik" zu üben (88). Er glaubt, bei seiner Untersuchung von den „Handlungen" Lenins absehen zu dürfen (25). Hinsichtlich dieser Beschränkung wird der gewichtigste Einwand gegen Thiesens Methode zu erheben sein. Ist es zulässig, das Schrifttum eines Politikers und Agitators zu behandeln als wenn es das Werk eines systematischen Philosophen wäre? Thiesen achtet nie darauf, ob eine bestimmte Aussage vom verfolgten Exilpolitiker oder vom siegreichen Staatsführer Lenin gemacht wurde, ob sie in den der eigenen Selbstverständigung dienenden „Philosophischen Heften" oder in

einem Propagandaflugblatt zu finden ist. Gerade bei einem Politiker und Marxisten (!) wie Lenin gehören Theorie und Praxis untrennbar zusammen, wobei die Theorie ihre Deutung nur von der Praxis her erfahren kann, wie sie auch jeweils von der Praxis her formuliert ist. Bei Beachtung dieses Kriteriums der Praxis würde sich bei einigen Zitaten wohl eine andere Bewertung und Deutung ergeben als Thiesen sie vorschlägt.

Thiesen kommt am Ende seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dem man wohl zustimmen muß: „Lenin kennt keine alle Menschen verpflichtende Ethik" (309). Sein weiterer Schluß: „eine politische Ethik Lenins gibt es nicht" (310, 311), vermag den Rez. allerdings nicht zu überzeugen. Zur Begründung führt Thiesen das von Lenin vertretene Prinzip der Zweckmäßigkeit an, das ihm „gestattet, jeden Gedanken, selbst einen verbrecherischen, anzunehmen" und den „von Lenin nie widerrufenen Determinismus" (311). Doch scheint ein solcher Schluß nur möglich, wenn man von den Kriterien einer nicht-marxistischen Ethik ausgeht. Die Frage, ob es nicht doch eine typisch *leninistische* Ethik gebe, bleibt unbeantwortet.

Trotz dieser Einwände ist Thiesens Arbeit eine sehr nützliche Untersuchung, nicht nur wegen mancher wertvoller Beobachtungen, z. B. daß Lenin bei der Beurteilung ethischen Verhaltens immer von „außermenschlichen Umständen" ausgeht (315 ff.), sondern vor allem, weil sie die in Frage kommenden schriftlichen Aussagen Lenins wohl lückenlos bietet. *P. Ehlen SJ*

Bilanz der Ära Chruschtschow. Hrsg. von Erik Boettcher, Hans-Joachim Lieber und Boris Meissner. Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1966. 391 S. Lw. 38,–.

Diktatoren können einen wertvollen wissenschaftlichen Dienst erweisen, wenn sie rechtzeitig gestürzt werden. Einen solchen leistete Chruschtschow der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. Sechs Monate nach der Sitzung der Gesellschaft, die in Münster vom 14. bis 16. April 1964 unter dem Generalthema „Wandlungen in der Sowjetunion seit Stalins Tod" stattfand, wurde er abgesetzt. So konnten die Referate der Tagung mit einigen Änderungen und Ergänzungen bereits im Frühjahr 1966 als „Bilanz der Ära Chruschtschow" in Buchform herausgegeben werden. Das Zentralkomitee der KPdSU ermöglichte in dieser Weise, daß die deutsche Öffentlichkeit in einer Rekordzeit eine wissenschaftliche Analyse mit 21 z. T. hervorragenden Beiträgen über die 11 Herrschaftsjahre Chruschtschows vorgelegt bekam.

Zum 1. Teil, der den wirtschaftlichen und politischen Problemen gewidmet ist, schrieb Erik Boettcher, Professor in Münster, die Einleitung: „Wandel und Kontinuität im sowjetischen System". Er erblickt das Positive der Wandlungen darin, daß „ein von spontanen Entscheidungen abhängiger allgemeiner Fortschritt zum Träger der Transformation geworden ist ... Die Zeit der ‚Revolution von oben' mit der Konsequenz der totalen Unsicherheit des einzelnen, der Gruppe und der Gesellschaft ... scheint vorüber zu sein" (15). Was Chruschtschow betrifft, so hätte dieser nur das ausgeführt, wozu die Zeit reif war. Seine Experimentierfreudigkeit und seine Unruhe hätten allerdings eine allgemeine Unsicherheit im Parteiapparat hervorgerufen, die ihm zum Fallstrick geworden sei.

Zwei der Einzelanalysen des 1. Teils, der sich in „Geographie und Landeskunde", „Wirtschaft und Wirtschaftslehre", „Verfassung, Recht und Politik", „Bündnis und Militärstrategie" gliedert, sollen besonders hervorgehoben werden.

Karl C. Thalheim („Die Veränderungen im sowjetischen Wirtschaftssystem in der nachstalinistischen Ära") meint, daß man nur mit Vorbehalt von einer Liberalisierung dieses Systems sprechen könne. Die Machthaber hätten zwar auf den Terror verzichtet (Beseitigung der Zwangsarbeitslager), die Zwangselemente der Arbeitsverfassung abgebaut und in der Planung die individuellen Konsumgüter stärker berücksichtigt. Dagegen sei in der Eigentumsverfassung keine Liberalisierung erfolgt. Im Lenkungssystem würden die Entscheidungen immer noch autoritär von politischen Instanzen getroffen. Der Begriff „Liberalisierung" sei deshalb nicht relevant.

Am Beitrag Boris Meißners über „Wandlungen im Herrschaftssystem und Verfassungsrecht der Sowjetunion" ist bemerkenswert, daß dieser hervorragende Kenner der Sowjetunion noch immer mit dem Konzept der „totalitären Herrschaft" operiert, ohne zur „Totalitarismus-Diskussion", die in der deutschen Wissenschaft stattgefunden hat, Stellung zu nehmen. Nach Meißner setzt sich die sowjetische Herrschaft

immer noch aus drei Komponenten zusammen: der unbeschränkten Parteiautokratie, der totalen Kontrolle und der totalen Planung. „Die Entstalinisierung hat zu einer Auflockerung und Modernisierung des autokratisch-totalitären Herrschaftssystems geführt, die entscheidende Abkehr vom Totalitarismus aber nicht bewirkt" (168). Aussichten zu einer Änderung ergeben sich daraus, daß die liberalen gesellschaftlichen Kräfte zunehmen, während sich „die Parteidiktatur abnutzt."

In der Einführung des 2. Teils „Ideologie und Gesellschaft in der Sowjetunion" befürwortet Hans-Joachim Lieber einen neuen „approach" zur Deutung der Sowjetideologie. Er fängt seine Reflexion dort an, wo Meißner aufhört, und kommt zu dem Ergebnis: „Es scheint nicht mehr möglich, alles, was im Umkreis vom dialektischen und historischen Materialismus geschieht, einfach und unmittelbar als Variation der Ideologie ... abzutun und zu diskreditieren" (256). Die sowjetischen Politiker müßten heute einer differenzierten Gesellschaft Rechnung tragen, die eigenen Gesetzen der Entwicklung folgt. Vom Problem „Ideologie und Politik" müsse sich die Ideologie-Kritik mehr und mehr der Frage „Ideologie und Gesellschaft" zuwenden. Nur so könne man „die konformistische Selbstideologisierung" der Sowjetgesellschaft erfassen.

Die Abschnitte des 2. Teiles tragen die Titel: „Geschichte, Soziologie und Philosophie" und „Philosophische und ideologische Fragen der Naturwissenschaft und Kybernetik", wobei der Beitrag von Helmut Fleischer „Wandlungen in der sowjetischen Philosophie" besonders erwähnenswert ist. Am Ende seines reichlich dokumentierten Referats kommt Fleischer zum Schluß: „Die Sowjetphilosophie bietet heute bereits ein merklich gewandeltes Bild ... Sie hat an Souveränität, an Potenz und an Niveau gewonnen" (302).

Das mit einem brauchbaren Personen- und Sachregister ausgestattete Werk vermittelt die spannungsgeladene Atmosphäre großer geschichtlicher Wandlungen mit unsicherem Ausgang. Eine verdienstvolle Leistung.

G. Pesch

ZU DIESEM HEFT

Richard Hauser ist Stadtpfarrer in Heidelberg und hat einen Lehrauftrag für katholische Theologie an der Universität Heidelberg.

Ludwig Wiedenmann gehört der Redaktion der Zeitschrift „Die katholischen Missionen" in Bonn an.

Peter Ehlen studiert Fragen der marxistischen Philosophie sowie osteuropäische Geschichte und Literatur an der Freien Universität Berlin.

Carl Frankenstein ist o. Professor für Sondererziehung an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Wolfgang Büchel ist Professor für philosophische Probleme der Physik am Berchmanskolleg Pullach.

Ludwig Muth trat vor allem durch Veröffentlichungen zu Fachfragen des Buchhandels hervor. Er ist Verkaufsdirektor im Verlag Herder.

Tage der Wünsche

Roman Bleistein SJ

Weihnachten und Neujahr sind Tage der Wünsche. Wir versenden Glückwunschkarten, wir empfangen sie. Wir wünschen einander alles Gute, alles Schöne, sogar Unsagbares: Viel und Alles. Je wissender unsere Wünsche sind, um so schwerer sind sie zu sagen. Man kann schweigenden Mundes mit einem Blick und einem Händedruck glaubwürdiger wünschen als mit langer, wohlgesetzter Rede. Was geht im Wünschen eigentlich vor sich?

Zugegeben: der Wunsch kann zur Konvention erstarren, zu einer hölzernen Formel, die gesagt, aber nicht empfunden wird; er kann wie eine wohlklingende, aber wertlose Münze weitergereicht werden: er wird im Tiefsten zu einer Beleidigung. Aber ist das nicht das Risiko jeder Begegnung von Mensch zu Mensch, daß man das neue Engagement, den Einsatz des Herzens, nicht wagt und sich hinter alten Formen, Formeln und Gewohnheiten verbirgt? Welche Flucht läge nicht näher als jene, unverantwortet ins Handliche und Überkommene zu entrinnen?

Kern und Wurzel des Wunsches ist nichts anderes als Liebe. In ihm ruht ein heimliches Ansinnen: Hinweis, Mahnung, Aufruf, Bitte. Er entspringt aus einer geheimen Übereinkunft zwischen dem Wünschenden und jenem, dem der Wunsch gilt. Wer könnte demnach einem gänzlich Fremden etwas wünschen? Nur Vertraute können wünschen.

Wünsche sagen mehr als ein Gutes, das kommen soll. Sie stehen in einer Situation, sie haben ihren Hintergrund. Sie leben von Erfahrung und Phantasie, von Wissen und Ahnung, von Befürchtung oder verhängnisvoller Unterstellung. Damit aber wird das, was höfliche Chiffre ist, zu einem bedeutungsvollen Wort. Man muß Wünsche zu lesen und zu hören verstehen. Sie werden begriffen aus ihrem Zusammenhang. Ihr Gewicht, ihre Grenze und ihre Größe wachsen aus ihrem Quellgrund; in ihnen vereinigen sich viele Rinnsale: Liebe, Erkenntnis und Solidarität.

Sucht man aber das Wesen des Wunsches zu ergründen, so stößt man in seinem Innersten auf eine Aussage unseres Menschseins. Bringt er doch mehr unsere Ohnmacht an den Tag als unsere Macht. Meist steht das, was wir wünschen, außerhalb unserer Verfügung. Wir können es weder schenken noch leihen; wir können es „nur" wünschen, das heißt zugunsten eines anderen begehren. Wünschen wir zum Beispiel Glück, so können wir es nicht wie eine käufliche und erstandene Gabe geben. Wenn wir unsere Situation wahrnähmen, könnten wir nur sagen: Lebe so, daß Du glücklich bist. Unser leichthingesprochener Wunsch wird zu einer Mahnung und darin zugleich zu einem von Liebe getragenen Eingeständnis unserer Schwäche.

Wünschen wir alles Gute, so stockt uns bereits der Atem, wenn wir den Satz: Ich wünsche Dir alles Gute! in Ruhe bedenken. Gibt es denn das Gute so allgemein? Das Gute allgemein gibt es nicht. Was ist dann aber hier und jetzt das Gute für diesen Menschen? Wer von uns wüßte endgültig und abgerundet um die innere Verfassung des anderen, um sein Verlangen wie um seine Sehnsucht? Wo wir also alles Gute wünschen, verallgemeinern wir; wir gestehen dabei unsere Unwissenheit ein. Der Wunsch bleibt deshalb wahr, weil man im Allgemeinen seltener irrt als im Besonderen.

Wir wünschen Gesundheit, langes Leben, heitere Tage, Freude, Gottes Segen – sind das nicht mehr Eingeständnisse unserer ohnmächtigen Liebe als Worte einer von Liebe getragenen Macht? Denn all dies muß der andere sich schenken lassen; er muß sich dafür bereiten, muß sich auftun. Der andere muß sich mühen: wir können ihm diese Mühe nicht abnehmen! Was vermag als Hinweg dazu unser Wunsch? Das Vermögen einer Einladung? Das Vermächtnis eines Liebenden? Um aber hier nicht nur Ohnmacht zu sehen, Grenzen aufzurichten, an denen unsere gutgemeinten Wünsche endigen, müssen wir anerkennen, daß wir unsere Wünsche mit Geschenken begleiten können. Geschenke beglaubigen und unterstreichen; sie überwinden das Unvermögen. Sie bringen zumindest die Freude, die unser Wunsch meint, aber nicht geben kann. Geschenke dinglicher Art vermögen dies, denn in ihnen geht etwas in des anderen Besitz über, was unser war, besser: was wir selber sind. Im Geschenk werden wir selbst des anderen. „Es ist das Herz, das gibt, die Finger geben nur her", sagt eine afrikanische Volksweisheit.

Es gibt auch das Geschenk des Gebetes, mit dem wir unsere Wünsche begleiten. Ist es dann nicht kurios: Wir wünschen und spielen durch unser Gebet – gleichsam unter der Hand – Gott die Aufgabe zu, für unser Wort einzustehen! Aber so tun wir Menschen oft: Wir sprechen große Worte und lassen sie von anderen einlösen. Trifft dies nicht auch für diese Situation zu, wo wir unsere Wünsche mit unserem Gebet begleiten, wie wir so sagen?

Im Wunsch überschreiten wir die Grenze des Profanen und wechseln über in den Raum des Religiösen. Wünschend stehen wir vor Gott. Damit rückt der Wunsch in die nächste Nähe des Gebetes und der Fürbitte. Zumindest aus der Ver-wünschung wird uns klar, daß Wünschen den Menschen in eine Beziehung zu Gott bringt; denn der Verwünschte soll aus der Gnade Gottes gestoßen werden. In das Heil Gottes aber wird gebracht, wem gewünscht wird.

Die Analyse unseres Wünschens zeigt uns den Menschen, wie er ist: er ist begrenzt und versucht in seiner Liebe immer wieder die Gemarkung seiner Möglichkeiten zu überschreiten. Er möchte mehr und mächtiger sein, als er ist. Er ist kleiner als er wahrhaben will. Ist es recht, daß wir dies so selten bedenken? Unsere Wünsche würden rar, wenn wir uns ihres Anspruchs vergewisserten. Dies würde auf jeden Fall geschehen: wir wünschten bedachter, aufrichtiger, ehrlicher, sozusagen menschlicher. Wünschen ist menschlich.

Wünschen ist nicht göttlich. Der Wunsch ist keine göttliche Kategorie. Oder findet sich in den Begegnungen Gottes mit den Menschen, wie sie uns in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind, je das Wort göttlichen Wunsches? Gott ist anders: Gott beschließt, fordert, verheißt, schenkt. Damit wird greifbar, daß er in der Tat nicht nur Herr seiner selbst, sondern auch Herr der Dinge ist.

Gott beschließt in seinem Verfügen über Sein und Nichtsein der Dinge. Sein Wille bringt die Welt hervor, gibt dem Menschen Atem und Seele. Unsere Beschlüsse haben wohl den Charakter von Entscheiden an sich, aber sie schaffen nichts im Nu. Gottes Beschlüsse fallen mit der Wirklichkeit zusammen. Er ist ewig, wir sind in der Zeit; er ist mächtig, wir nicht. Was er in sich beschließt, wird im Untermenschlichen ein Werk, trifft im Personalen auf uns als Wort der Forderung und Verheißung, wird uns übereignet als Gabe und Geschenk.

Gott fordert, stellt Ansprüche und befiehlt: Tue dies, sagt er im Weg-weisenden „Du sollst" und im einladenden „Du darfst". Gott spricht uns an und verlangt Antwort. „Engagiere Dich, hänge mir an!" Darin ruft Gott den Menschen in seiner selig-schrecklichen Freiheit auf, sich nach seiner Ordnung auszurichten, nach einer Ordnung, deren Sinn das Heil des Menschen ist. Gott offenbart darin, daß er Herr des Lebens und der Gnade ist und um den Menschen weiß.

Gott verheißt. Er stellt das Heil in Aussicht und läßt die aufgeschreckte, nimmermüde Hoffnung auf das Heil zueilen. Was uns bewegt, uns ohne Sorge mit dem verheißenden Gott einzulassen, ist das Vertrauen auf seine Treue. Kann man sich auf die Verheißungen eines Ohnmächtigen stützen, sich mit den Verheißungen eines Lieblosen einlassen? Wo wir uns an die Verheißungen Gottes halten, verkünden wir darin nicht nur unsere Hilfsbedürftigkeit, sondern ebenso Gottes Macht und Liebe.

Gott schenkt. Er überschreitet darin immer wieder unsere Wünsche. Bevor wir bitten, gab er bereits. Seine Gnade lief unserem Bitten voraus. Sie findet ihren gemäßen Ausdruck in liebender Antwort – und was wir erbaten, wird uns wiederum ungeschuldet geschenkt. Weil wir die von Gott Beschenkten sind, drängt uns das Verlangen, anderen etwas zu schenken; wir teilen darin den Reichtum, den wir empfingen. Eigentlich ist – auch in dieser Hinsicht – jedes menschliche Geschenk göttlichen Ursprungs.

Vor Gott sind wir Wesen der Gnade, selbst wenn wir uns im Blick auf uns selbst als Wesen der Wünsche begreifen, ablehnen oder annehmen. Gott ist wunschlos, wir sind die Wünschenden.

Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil

Karl Rahner SJ

Am 24. Juli dieses Jahres hat Kardinal Ottaviani als Pro-Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre einen Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen gesandt über gewisse Tendenzen und Gefahren in der heutigen katholischen Theologie und der theologischen Mentalität in der Kirche. Dieser Brief war zunächst vertraulich gedacht. Offenbar aber war die Vertraulichkeit des Schreibens nicht aufrechtzuhalten. Sehr bald erschienen größere und kleinere Berichte beziehungsweise Auszüge in der Presse. So hat man sich in Rom entschlossen, den Brief in den Acta Apostolicae Sedis zu veröffentlichen[1]. Damit ist er allen zugänglich und somit auch Gegenstand öffentlicher Überlegung und Diskussion geworden.

Der Brief Ottavianis an die Bischöfe

Der Brief beginnt mit der Feststellung, daß es Aufgabe des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit sei, alles, was doktrinal oder disziplinär auf dem II. Vatikanischen Konzil beschlossen worden ist, nun auch wirklich in die Tat umzusetzen[2]. Der Brief fährt dann fort, daß es Aufgabe des Episkopats sei, diese „Erneuerungsbewegung", die das Konzil begonnen habe, zu überwachen, zu leiten und zu befördern (alle drei Aufgaben sind gleichmäßig zu beachten, darf man wohl hinzufügen). Das müsse so geschehen, daß die echte, unverfälschte Inhaltlichkeit und Absicht der Vatikanischen Dokumente und Dekrete genauestens respektiert werden. Es sei Aufgabe der Bischöfe selbst, diese Lehre zu schützen, da sie unter Petrus als ihrem Haupt eine wirkliche Aufgabe autoritativer Lehre hätten. Es sei aber zu beklagen, daß aus verschiedenen Teilen der Kirche Nachrichten nach Rom kommen über Mißbräuche in der Interpretation der konziliaren Lehre und über gewagte Meinungen, die da und dort auftreten und die Geister vieler Gläubigen nicht wenig verwirren. Man müsse zwar gut unterscheiden zwischen dem Glaubensgut und den sonstigen Meinungen; Bemühungen zu einem besseren Verständnis der Glaubenslehre seien daher zu loben. Aber der Kongregation seien doch auch aus Berichten gelehrter Theologen und aus dem Studium veröffentlichter theologischer Arbeiten nicht wenige Theorien bekannt geworden, die „einigermaßen" das Dogma und die Fundamente des Glaubens selbst in Mitleidenschaft ziehen und sich nicht mehr einfach innerhalb der Grenzen einer berechtigten freien Meinung und Hypothese halten.

Der Brief zählt dann Beispiele auf, die diese Beobachtung erhärten sollen, wo-

1 Vgl. AAS 58 (1966) 659–661.

2 Diese Feststellung einer so hohen kirchlichen Instanz und eines Mannes, der wirklich über den Verdacht einer indiskreten Neuerungssucht erhaben ist, sollten sich vor allem jene Kreise in der deutschen katholischen Kirche (z. B. einige Gruppen der „Una voce") zu Herzen nehmen, die sich offenbar das Privileg zuerkennen, das alte Wahre und die geheiligte Tradition zu verteidigen, und sich dabei unter Umständen nicht scheuen, Vertreter des deutschen Episkopats mit den törichtesten Verdächtigungen anzugreifen.

bei ausdrücklich betont wird, es handle sich um *Beispiele* von solchen „Irrtümern", also nicht um eine gleichmäßige und erschöpfende Darstellung dieser theologischen Gefahren. Es werden *zehn* solcher Beispiele erwähnt. 1. Hinsichtlich der Offenbarung: ein Rekurs auf die Schrift mit absichtlicher Beiseitelassung der Tradition unter Einschränkung der biblischen Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Schrift und unter falscher Beurteilung des Wertes historischer Texte. 2. Hinsichtlich der Glaubenslehre: man sei (da und dort) der Meinung, dogmatische Glaubensformeln stünden so im Fluß der historischen Entwicklung, daß sich auch ihr objektiver Sinn wandeln könne. 3. Hinsichtlich des ordentlichen Lehramtes, vor allem des Papstes: es werde manchmal so vernachlässigt oder gering geschätzt, daß es beinahe als Gegenstand freier Meinung betrachtet werde. 4. Hinsichtlich der Existenz einer objektiven, absoluten, festen und unveränderlichen Wahrheit: einige würden eine solche beinahe nicht anerkennen und die Wahrheit einem gewissen Relativismus unterstellen unter Berufung darauf, daß die Wahrheit notwendig dem Rhythmus der Entwicklung des Bewußtseins und der Geschichte folgen müsse. 5. Hinsichtlich der Christologie: im Neudurchdenken der Christologie würden Begriffe verwendet, die kaum mit dem definierten Dogma vereinbar seien; es „grassiere" („serpit") ein „christologischer Humanismus", der Christus auf das Niveau eines beliebigen Menschen herabdrücke, der nur allmählich ein Bewußtsein seiner göttlichen Sohnschaft erworben habe; Jungfrauengeburt, Wunder und selbst die Auferstehung würden nur noch verbal gehalten, aber der Sache nach zu einer rein natürlichen Sache gemacht. 6. Hinsichtlich der Sakramententheologie: außer bei anderen Sakramenten würden besonders bei der Eucharistie gewisse Daten übersehen oder nicht genügend beachtet; in einem überspitzten Symbolismus würden einige so vorangehen, als ob es keine Transsubstantiation, sondern nur eine gewisse „Transsignifikation" gäbe; die Wahrheit des Opfers werde unbillig vernachlässigt. 7. Hinsichtlich des Bußsakraments: es werde außer der Vernachlässigung oder Leugnung des persönlichen Sündenbekenntnisses von einigen dieses Sakrament als „Versöhnung mit der Kirche" aufgefaßt, ohne daß genügend betont werde, es sei auch die Versöhnung mit Gott. 8. Hinsichtlich der Erbsünde: es würden einige („nec desunt qui") die Lehre des Trienter Konzils geringschätzen oder so auslegen, daß die Ursünde Adams und die Weitergabe der Schuld selbst verdunkelt werden. 9. Hinsichtlich der Moraltheologie: nicht wenige würden Irrtümer über das objektive Wesen der Sittlichkeit verbreiten, das Naturrecht ablehnen, eine Situationsethik vertreten und verderbliche Meinungen vortragen hinsichtlich der Sexual- und Ehemoral und der Verantwortlichkeit auf diesem Gebiet. 10. Hinsichtlich des Ökumenismus: Sosehr alle Arbeit auf diesem Gebiet zu loben sei zur Beförderung der Liebe und der Einheit mit den getrennten Brüdern, so bedauere der Apostolische Stuhl (!) doch, daß es Leute gebe, die in einer falschen Auslegung des konziliaren Ökumenismusdekrets die ökumenische Arbeit so verstehen, daß diese die Wahrheit über die Einheit des Glaubens und der Kirche im Sinn eines gefährlichen Indifferentismus und Irenismus verletze.

Der Brief stellt abschließend fest, daß solche Irrtümer und Gefahren, die einzeln hier und dort vertreten werden, in diesem Brief den Bischöfen in einer kurzen Zusammenfassung unterbreitet werden, damit entsprechend der Amtspflicht jeder der Bischöfe ihre Überwindung oder Verhütung sich angelegen sein lasse. Diese Aufgabe solle auch ein Thema der Bischofskonferenzen und des Berichts an den Heiligen Stuhl sein.

Wie man sieht, werden keine bestimmten Länder genannt, in denen solche Irrtümer und Gefahren besonders beobachtet werden. Werden die genannten 10 Punkte auch als Beispiele erklärt, so umfassen sie doch soviel an theologischer Thematik (mehr oder weniger ausdrücklich), daß man unter sie fast die ganze Theologie subsumieren kann mit Ausnahme der Frage nach Gott und dem heutigen Atheismus. An sich will der Brief sich offenbar nur mit Gefahren und Irrtümern bei katholischen Christen[3] und Theologen beschäftigen, doch kann man sich da und dort fragen, ob nicht faktisch darüber hinaus auf die protestantische Theologie hinausgegriffen oder an deren Echo bei uns gedacht wird, das noch kaum literarisch greifbar ist, sondern sich mehr in der Mentalität vieler und in der mündlichen theologischen Diskussion zeigt. Der Text läßt kaum erkennen, ob er die Größe und Dringlichkeit der Irrtümer und Gefahren je nach dem einzelnen Thema größer oder bei allen ungefähr gleich einschätzt.

Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, einige theologische Überlegungen vorzutragen, die sich bei der Lektüre dieses Briefes aufdrängen oder doch möglich sind. Sie müssen hier an dieser Stelle sehr im allgemeinen bleiben, weil es selbstverständlich in einem kurzen Aufsatz nicht möglich ist, auf die Thematik der zehn erwähnten Irrtümer und Gefahren einzugehen. Das muß der genaueren theologischen Arbeit an anderer Stelle überlassen bleiben.

Zur Analyse der gegenwärtigen theologischen Situation

Zunächst seien einige Bemerkungen zur geistigen Situation gemacht, in der das Schreiben Ottavianis wohl zu lesen ist. Es ist die Situation einer gewissen Unsicherheit und Ratlosigkeit. Das zu gestehen, ist eines Christen und auch des Amtes in der Kirche nicht unwürdig. Es gibt Fragen, die gewichtig sind und für die doch nicht schon gleich eine Antwort bereit ist. Eine Situation kann undurchsichtig sein; sie kann vielschichtig sein; es kann schwer sein, die einzelnen Tendenzen, Richtungen und Meinungen nach ihrem Gewicht abzuschätzen, zu wissen, ob sich etwas vielleicht lautstark in der Kirche zu Wort meldet, aber doch peripher und für den Großteil der Theologen und des Kirchenvolkes nicht charakteristisch ist; zu erkennen, was kurze, von selbst wieder verschwindende Mode, was schon Anfang ernsterer Gefahr ist, die noch kommt, oder wo nur ein gewisser theologischer Nachholbedarf mit etwas viel Lärm geliefert wird, weil früher in der Theologie ein stagnierender Konservativismus dominierte, der sich echten Fragen eigensinnig und ängstlich verschloß. Es bleibt also schwer zu sagen, wo wirklich Tendenzen auftreten, die den Glauben der Kirche gefährden. Diese Situation einer gewissen Un-

3 Daß die evangelische Kirche selbst noch viel stärker unter den hier angeschnittenen Fragen leidet, zeigt z. B. deutlich der Hirtenbrief von Bischof Hanns Lilje: Hirtenbrief über den Kirchentag, in: Lutherische Monatshefte 5 (1966) 642–470 (vgl. auch im selben Heft Bischof H. Meyer: Theologie und Gemeinde, S. 470 ff.). Doch kann hier natürlich nicht auf diese andersartige Situation eingegangen werden.

sicherheit ist in dem Brief nicht verschleiert. Er signalisiert ja Problemkomplexe und fragt einmal, spricht Warnungen aus, trifft aber keine eigentlichen lehrhaften Entscheidungen, nicht einmal vorläufiger Art. Das ist das gute Recht und die Pflicht der Kongregation für die Glaubenslehre.

Zwischen „Pianischem Monolithismus" und theologischer Bilderstürmerei

Dazu kommt folgendes: Es handelt sich vor allem heute nie bloß darum, die alte Wahrheit zu sagen, autoritativ zu vertreten und zu Abweichungen ein Nein zu sagen. Es geht darum, diese Wahrheit so zu vertreten, daß sie auch wirklich „ankommt", willig und als von der Sache her wahr aufgenommen wird. Dazu genügt eben faktisch – gleichgültig, wie es formal-lehrrechtlich ist – die Berufung auf die formalrechtliche Autorität des Papstes und der Bischöfe nicht. Wir sind in die Notwendigkeit versetzt, ob wir wollen oder nicht, einen Weg zu finden zwischen einem „Pianischen Monolithismus" [4], für den alles klar und jedenfalls alles einigermaßen Wichtige leicht, eindeutig und vor allem schnell entscheidbar war und auch durch eine päpstliche Erklärung in irgendeiner Form (Enzyklika, Ansprache des Papstes, Erklärung des Hl. Offiziums usw.) entschieden wurde einerseits, und einem verwirrenden Durcheinander, in dem Theologen und Laien meinen, alles und jedes in Glaubenssachen nach Belieben denken und sagen zu können andererseits.

Der erste Weg ist genau so, wie er früher beschritten wurde, nicht mehr möglich. Es ist deutlich, daß das II. Vatikanum eine andere Methode bevorzugte, vorsichtiger und zurückhaltender in dogmatischen Aussagen war, dem innerkirchlichen „Dialog" einen größeren Raum einräumte, verschiedene Richtungen in der Theologie unbefangener zu Wort kommen ließ usw. Es hat sich gezeigt, daß sich in manchen Fragen eine eindeutige, verpflichtende Lehre weniger leicht formulieren läßt, als man noch vor zwanzig Jahren meinte. Fragestellungen, theologische Terminologie und Methoden haben sich in den letzten Jahrzehnten so rasch differenziert, daß es viel schwieriger geworden ist, genau zu sagen, was eine theologische Meinung eigentlich sagen will, wenn sie in eine andere theologische Sprache „übersetzt" wird, welche „Übersetzung" aber bei dem heutigen theologischen Pluralismus notwendig ist.

Der zweite Weg ist für ein katholisches Glaubens- und Kirchenverständnis ein Irrweg: Es muß ein Glaubensbekenntnis in der Kirche geben; es gibt in der Kirche nicht bloß „Interpretamente" verschiedenster, disparater oder gar widersprechender Art, hinter denen als gleichberechtigten das gemeinsam „Gemeinte" nur als das

4 Man entschuldige diese übertragene Verwendung eines Wortes aus der politischen Sphäre. Aber es kennzeichnet doch, so will es scheinen, kurz und deutlich einen Stil in der Reaktionsweise des kirchlichen Amtes (der nicht einfach identisch ist mit dem Recht und der Aufgabe des Lehramtes selbst) vor Johannes XXIII. und dem II. Vatikanischen Konzil, einen Stil, der seit Pius IX. und vor allem seit dem Kampf gegen den Modernismus gegeben war, sein zeitbedingtes Recht gehabt haben mag, heute aber der Situation nicht mehr gerecht würde, jetzt anders sein muß, gerade damit das Lehramt seine Funktion wirkungsvoll ausüben kann.

Unsagbare und Unaussprechliche liegen würde. Es gibt ein Lehramt, das wahr und für alle verpflichtend in echter menschlicher Begrifflichkeit den Glauben der Kirche aussagen kann, einen entgegengesetzten Satz ablehnen und auch verbindlich sagen kann, daß ein solcher wirklich entgegengesetzt ist, sosehr alle kirchlichen Glaubensaussagen auch immer einerseits hineinweisen in die Unbegreiflichkeit Gottes und andererseits auch ein Moment einer kommunitären Sprachregelung enthalten, die auch anders sein könnte[5]. Es kann natürlich nicht Aufgabe dieses kurzen Aufsatzes sein, dieses „Zwischen" in einer theologischen Wissenschaftstheorie grundsätzlich zu begründen oder gar praktische Regeln für die Verfolgung dieser „via media" zu geben. Hier bleibt noch viel zu tun.

Wie steht es um die Verbreitung theologischer Irrtümer?

Die von Ottaviani genannten Tendenzen und Ansichten gibt es, auch im deutschen Sprachraum, wenn freilich nicht alle in gleicher Deutlichkeit. Natürlich gibt es solche Aussagen nicht als geschlossenes System. Auch lassen sich nicht alle Gefahren und Irrtümer in der theologischen deutschen Literatur in gleicher Weise belegen; vieles ist eher als eine gewisse Mentalität vorhanden oder erst in der privaten mündlichen Diskussion gegeben. Alle diese Tendenzen sind ja in der protestantischen Theologie deutlich ausgesprochen, wo es sich nicht gerade um spezifisch innerkatholische Themen handelt, wie z. B. die Transsubstantiation. Es wäre also höchst verwunderlich (gerade heute, wo beide Theologien sich viel mehr als früher gegenseitig beeinflussen), wenn diese Tendenzen in der katholischen Theologie des deutschen Sprachraums fehlten. Solche Tendenzen gibt es auch bei uns. Dieser Satz soll hier nicht durch Einzelhinweise belegt werden. Schon darum nicht, weil es im Grund gar nicht darauf ankommt, wieweit sich die in dem Brief signalisierten Tendenzen und Ansichten schon in eigentlicher theologischer Literatur niedergeschlagen haben. Es ist aber bei einer solchen Feststellung zu beachten: 1. Diese Tendenzen haben sich – wie schon gesagt – gewiß nicht zu einem „geschlossenen System" formuliert. 2. Es gibt auch Fragen, die, obwohl ebenso wichtig oder wichtiger als die in dem Brief berührten, in ihm nicht genannt werden, aber beachtet werden müßten. Die Frage nach Gott, nach der Möglichkeit seiner Erfahrung, nach dem Atheismus und nach all dem, was mit dieser Grundlage zusammenhängt, gehört auch zu den Problemen, die in eine Situation der Unsicherheit hineingeraten sind.

Gefahr der Verdunkelung echter Fragen

In den einzelnen im Brief genannten Problemkreisen handelt es sich fast immer auch (nicht nur!) um echte Fragen und Dunkelheiten, um die Schwierigkeit einer echten Synthese des Glaubensgutes mit der heutigen Gesamtmentalität und mit

---

5 Vgl. dazu K. Rahner - K. Lehmann, in: Mysterium salutis I, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer (Einsiedeln 1965) 686–703, bes. 693 ff.; vgl. auch ebd. 727–782 (Lit.).

neuen Fragen und Erkenntnissen aus den theologischen und profanen Wissenschaften. Mit einem bloßen Nein dagegen und einer bis in die Formulierung monotonen Wiederholung der traditionellen Lehre ist es darum nicht getan. Das ist auch durch das Konzil oft betont worden. Es ist aber im Schreiben Ottavianis davon doch wohl in etwa zu wenig die Rede. Die Darstellung des Briefes leidet auch – in gewisser Weise unvermeidlich – an einer Vagheit, die nicht sehr hilfreich ist. Man wird das in einer bescheidenen Unbefangenheit sagen dürfen, auch wenn man in Betracht zieht, daß dieser Brief eine Anfrage an die Bischöfe ist, kein langes Exposé theologischer Lehren sein will.

Wann z. B. ist die „vis inerrantiae et inspirationis" falsch „eingeengt" („coarctant")? Es gibt ja auch eine richtige und notwendige Grenzziehung. Wann ist der objektive Sinn einer dogmatischen Formel zu Unrecht geändert? Es gibt ja auch einen Wandel in der Theologie, der z. B. den bleibenden Sinn einer dogmatischen Formel von vorher fast unvermeidlich mitschwingenden Mißverständnissen oder frei diskutierbaren, früher aber nicht so deutlich unterscheidbaren Interpretationen reinigt[6]. Wann wird die Lehre des ordentlichen Lehramtes geringgeschätzt? Es hat doch (auch im letzten Jahrhundert) einen theologischen Erkenntnisfortschritt gegeben, der reformable Lehren des ordentlichen Lehramtes als auch de facto zu reformierend erkennen ließ[7]. Wann ist ein falscher Relativismus gegeben? Es gibt doch auch eine Lehrentwicklung und -geschichte, die nicht nur als Erwerb zusätzlicher neuer Erkenntnisse gedeutet werden kann, sondern alte, „bleibende" Wahrheiten neu versteht. Welche neuen Begriffe, die in der Christologie versucht werden, sind mit den christologischen Definitionen unvereinbar? Es gibt doch in der katholischen Theologie eine christologische Neubesinnung, die eindeutig notwendig ist und mit einer modernen Begrifflichkeit arbeiten muß, ohne zu theologischer Beanstandung Anlaß zu geben. Wann wird der Definition der „Transsubstantiation" Schaden zugefügt, wann wird der Begriff „Agape" „plus aequo" zum Schaden des „Opfers" betont? Wann ist eine „Verdunkelung" (die es gewiß gibt) der Erbsündenlehre gegeben, wenn biblische Aspekte betont werden, die in der traditionellen Erbsündenlehre nicht deutlich genug gesehen werden? Wenn eine „Situationsethik" (welche? was besagt sie?) mit Recht abgelehnt wird, welches ist ihr richtiger Kern, der in der traditionellen Moraltheologie nicht genügend klar zur Geltung kommt? Welches sind die „perniciosae opiniones" in der heutigen Sexualmoral, und wie können sie unterschieden werden von den guten Fortschritten, die durch das Konzil über die Lehre Pius XI. und Pius XII. hinaus doch zweifellos rezipiert oder wenigstens angebahnt wurden? Wann und wodurch wird der gute Ökumenismus durch einen falschen Irenismus und Indifferentismus pervertiert?

---

6 Vgl. dazu K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser (Festschrift für K. Holzamer) (Tübingen 1966) 75–95.

7 Man denke nur an das konkrete Beispiel der Evolution (im Verhältnis zum Schöpfungsbegriff usf.).

Unübersehbarkeit der theologischen Fragen und Aufgaben heute

Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß es die in dem Brief signalisierten Tendenzen und Gefahren gibt. Es soll nicht behauptet werden, daß ein solcher Brief oder auch das kirchliche Lehramt in Rom im Augenblick viel mehr tun könnten, als eine solche sehr allgemeine Warnung auszusprechen. Aber gerade so wird die Situation deutlich: Die heutige Theologie verfügt (von der Exegese, der heutigen Philosophie, dem zeitgenössischen Geistesleben her) über eine solche Menge von Problemen und Instrumentarien der begrifflichen Aussage und ist so belastet mit dem Bewußtsein der Vieldeutigkeit aller Aussagen, daß es nicht mehr so leicht ist wie früher, einem wirklichen oder vermuteten Irrtum eine neue, positive und vor jeder Mehrdeutigkeit immune Aussage entgegenzusetzen, bei der alle Gutwilligen den Eindruck haben, es sei nicht nur etwas Richtiges gesagt, sondern auch ihrem eigenen „Anliegen" Genüge getan.

Diese Situation muß man nüchtern sehen und sich deutlich machen; denn nur dann kann man fragen, wie sich die Kirche und ihr Lehramt in ihr am richtigsten und wirksamsten verhalten. Es ist die Situation eines Pluralismus der theologischen wissenschaftlichen Methoden und Terminologien, einer Unübersehbarkeit der theologischen Problematik, der gegenüber ein einzelner Theologe gar nicht mehr allein adäquat Fachmann sein kann. Die Thesen der Theologen sind darum gar nicht mehr ein einfaches und glattes Ja oder Nein zu einer traditionell vorgegebenen, allen gleichmäßig bekannten, fix formulierten Lehre, sondern verhalten sich dazu oft in einer eigentümlich disparaten Weise. Diese Thesen sind meist formuliert im „Gespräch" mit Philosophien, profanen Theoremen, weltanschaulichen Fragestellungen, die selbst wieder disparat nebeneinander liegen und von keinem einzelnen in ihrer Pluralität gekannt und verstanden werden. Sosehr man immer danach streben muß, mit *einer* Zunge zu reden, sich gegenseitig zu verstehen, die Theologien in ihrer Pluralität gegenseitig zu übersetzen, dieses Bestreben hat heute seine faktischen Grenzen. Der Versuch, eine absolut homogene, jedem Theologen gleich zugängliche Theologie in Fragestellung und Terminologie zu erzwingen, würde, wenn er gelingen könnte, nur zur Theologie einer kleinen Sekte führen, die nicht mehr mit ihrer Umwelt sprechen kann. Diese Situation ist auch noch dadurch gekennzeichnet und erschwert, daß sich in nicht wenigen Christen von heute eine seltsame „Einheit" von zwei Haltungen findet: die oft wenig Respekt vor der kirchenamtlichen Lehre besitzende Tendenz zu einer „Interpretation" dieser Lehre, bei der der Wille zum Neuen sehr leicht über den der Bewahrung des immer gültigen Alten dominiert, und der Wille, in der Kirche zu bleiben und dem eigenen Glaubensverständnis darin Platz zu schaffen. Wenn man es einmal vergröbernd sagen darf: früher setzte man zu einem Satz der kirchenamtlichen Lehre ein einfaches Nein und verließ die Kirche, heute deutet man diese Lehre gern nach seinem Sinn und will, daß diese Deutung Gemeingut in der Kirche werde.

Mit dieser simplifizierenden, aber nicht unwichtigen Kennzeichnung der Situation ist nicht gemeint, daß die kirchenamtliche Lehre, gerade damit sie bleibe und wirklich geglaubt werde, keiner Deutung bedürfe, einfach bloß wiederholt werden könne. Die Frage ist nur, welches die Grenzen einer solchen Deutung sind, die nicht überschritten werden dürfen, so daß, wo sie überschritten werden, die Kirche den eindeutigen Mut haben muß, Nein zu sagen, und der Interpretierende den Mut und die Redlichkeit, aus der Kirche auszuziehen, deren Bekenntnis er ohnehin höchstens noch verbal, aber nicht der Sache nach bewahrt. Es kann hier nicht die Frage beantwortet werden, wie diese eigentümliche „Einheit" zweier so gegensätzlicher Haltungen zu erklären ist. Man könnte vielleicht kurz sagen: diese „Einheit" ist ein Symptom des Übergangs von einem individualistischen zu einem „kollektivistischen" Zeitalter. Man will (noch) individualistisch denken und doch eine Gemeinschaft der gleichen Gesinnung haben. Daß eine solche Absicht ihr Recht hat und – richtig verstanden – Aufgabe einer echten Zukunft bleibt, ist nicht zu bestreiten. Die Frage ist nur, wie beides in einer echten Weise in eins gefügt werden kann.

Innere Probleme der theologischen Führung in der Kirche

In einer solchen Situation, die sicher lange bleiben wird, reichen die bisherigen Weisen und Methoden doktrinaler Führung allein offenbar nicht mehr aus. Alle autoritativen Träger weltanschaulicher Lehre (nicht nur die katholische Kirche) stehen heute vor der Frage, wie die Einheit der verpflichtenden Lehre einerseits und die viel schneller gewordene Entwicklung der Erkenntnis in Freiheit andererseits nebeneinander existieren können, wie sich die autoritativen Träger weltanschaulicher Entscheidungen heute konkret verhalten müssen.

Darüber hat man noch viel zu wenig reflektiert. Auch der Brief scheint ein Symptom für diese heute unvermeidliche, letztlich aber gewiß heilsame Verlegenheit zu sein: Man sieht mit Recht, daß man nicht einfach alles treiben und der „freien Diskussion" der „autonomen Wissenschaft" überlassen kann, und sieht doch nicht genau, wie und was man eindeutig entscheiden kann, so daß die Entscheidung sachlich richtig und dazu auch wirksam ist.

Spezifische Aufgabe der Bischöfe als Lehrer der Kirche

Hier haben nun die Bischöfe selbst eine Aufgabe, so daß sie nicht mehr wie meist bisher einfach auf lehramtliche Entscheidungen oder „lehrpolitische" Maßnahmen Roms warten dürfen, froh, daß ihnen dieses schwere Amt eines Lehrers in der Kirche heute durch die Kongregation für die Glaubenslehre abgenommen wird. Hier zeigt sich eine seltsame Konvergenz zwischen der theoretischen Lehre des

II. Vatikanums über das Lehramt der Bischöfe, das ihnen „iure divino" zukommt und von ihnen also selbst wahrgenommen werden muß, und der konkreten Situation, die nach einem solchen Lehramt verlangt. Die Bischöfe können diese ihre Aufgabe weder einfach an die Römischen Instanzen noch an die Theologen[8] weitergeben. Es darf nicht frommes Papier bleiben, was die dogmatische Kirchenkonstitution des II. Vatikanums über das Lehramt des Bischofs gesagt hat. Es wäre auch höchst gefährlich, wenn die effektive Autorität Roms, die als effektive nicht unbegrenzt ist, überbeansprucht würde. In eine bestimmte, regional verschiedene Situation hinein können die Bischöfe mit mehr Aussicht auf faktische Wirksamkeit sprechen und handeln als Rom, das unter Pius XII. nicht immer sachlich vorsichtig und menschlich „werbend" genug vorgegangen ist und so (wenn wir die Dinge sehen, wie sie – leider – sind) zweifellos einen gewissen Verlust an effektiver Autorität erlitten hat auch bei denen, die nicht schon prinzipiell diese Lehrautorität bestreiten. Eine in bestimmten konkreten Umständen menschlich wirksamere Autorität der Bischöfe sollte also nicht übersprungen werden. Sie kann – vor allem auch menschlich – wirksamer sein, weil sie genauer auf eine konkrete Situation angepaßt reagieren kann, weil sie leichter nicht nur die Meinungen, sondern auch die Meinenden selbst erreichen und würdigen kann, also praktisch dialogfähiger ist (oder sein könnte), und schließlich auch, weil sie als vorletzte Instanz auch mehr „riskieren" darf (und den Mut dazu haben soll).

Der Klerus muß – in nicht wenigen Fällen deutlicher als bisher – verstehen, daß längst noch nicht alles, was in der theologischen Wissenschaft verhandelt wird, auch für die Kanzel taugt. Die Kanzel ist nicht der rechte Ort für zweifelhafte „Entmythologisierungen". Eine solche Unterscheidung impliziert durchaus nicht die Voraussetzung, daß der Prediger auf der Kanzel etwas sagen dürfe, was er vor dem redlichen und kirchlichen Wahrheitsgewissen des wissenschaftlichen Theologen nicht verantworten könnte, sondern nur die Einsicht in das, was eine Predigt will: das Heil nämlich des konkreten Menschen, der zuhört und dem auch ein – abstrakt gesehen – richtiger Satz schaden kann, wenn er auf falsche Weise gesagt wird. Daß dabei die Bischöfe selbst etwas tun und nicht nur berichten sollen, sagt ja auch der Brief selbst. Er ist so in einem sehr guten Sinn „postkonziliar".

Bewußtes Auffangen kritischer Entwicklungen

Man sollte nach Kräften versuchen, doktrinäre und praktische Entwicklungen vorauszusehen, sie rechtzeitig aufzufangen, in richtige Bahnen zu lenken, das Unvermeidliche und Richtige vom Extremen, Exzentrischen und Irrigen zu scheiden. Viele solcher Tendenzen, die sich bei uns erst ankündigen, werden sich sehr bald verstärken und bedrohlicher werden. Damit ist nüchtern zu rechnen. Die Fragen,

8 Es ist als Parallele interessant zu beobachten, daß auch Bischof Lilje sich gegen den Vorwurf wehren muß, er übe sein bischöfliches Lehramt nicht aus.

die auch der Brief signalisiert, werden noch lauter und öffentlichkeitsstärker angemeldet werden: z. B. die Frage nach dem „Irrtum" in der Schrift, nach dem Verhältnis des Katholiken und Theologen in Theorie und Praxis zu nichtdefinitorischen Entscheidungen der Kirche, nach der Weise der Erkenntnis Gottes, nach dem Wesen der Erbsünde, der Jungfrauschaft der Muttergottes, nach dem Sinn der Menschwerdung Gottes usw.; auch mehr praktische Fragen des Lebens und der Frömmigkeit werden noch dringender werden, z. B. die konkreten Formen des eucharistischen Kultes (Anbetung, Besuchungen, Prozessionen, Aussetzung), der Devotionsbeicht, der Geschlechtsmoral, der Mischehe, der Erziehungsmoral (Schulfragen), der Zölibatsfrage des Weltklerus usw. Solche und noch viele ähnliche Fragen werden in absehbarer Zeit, wie vorauszusehen ist, noch deutlicher allenthalben laut angemeldet werden. Man sollte rechtzeitig in dieser Hinsicht etwas tun. Wenn falsche Ansichten sich bereits laut und deutlich im öffentlichen Bewußtsein in der Kirche festgesetzt haben, ist es schon halb zu spät. Jetzt wäre noch vieles am Anfang der Entwicklung möglich. Also sollte es auch getan werden. Durch ängstliches Totschweigen ist nichts geholfen.

Offener Sinn für die Dringlichkeit echter Fragen

Man darf dabei nicht meinen, alles sei klar, und nur Wirrköpfe hätten neue Probleme bei alten Fragen, die schon längst klar beantwortet seien. Es scheint z. B. doch noch Kanonisten (und Bischöfe?) zu geben, die so tun, als sei in jedem Fall schon kraft göttlichen Rechtes einem Katholiken eine bestimmte Ehe sittlich unerlaubt, wenn die Erziehung der Kinder nicht gesichert ist. Das stimmt aber nicht[9]. Oder es sei völlig – das heißt nicht nur kanonistisch, sondern auch moralisch – im Belieben der Kirche, unter welchen Bedingungen sie eine Mischehe gestatten wolle. Das ist nicht richtig. Die „Irrtumslosigkeit" der Schrift ist eine Frage, die auf dem Konzil allein nicht so gelöst und beantwortet wurde, daß den berechtigten Schwierigkeiten und Nöten der Exegeten (und schon heute: der Laien) positiv bereits wirklich genügend Rechnung getragen ist. Die Frage nach dem Wissen Christi um sich selbst ist eine Frage, für die der Exeget vom Dogmatiker eine bessere Antwort als bisher fordert, um mit seinen Problemen fertig werden zu können. Man wird heute wohl trotz „Humani generis" annehmen dürfen, daß ein Polygenismus der in Trient definierten Erbsündenlehre nicht widerspricht. Aber man müßte das näher begründen und dabei zeigen, daß ein solcher Polygenismus keine Umdeutung der Lehre von der Erbsünde verlangt, welche dieses Dogma der Sache nach in einen flachen Rationalismus auflöst. In anderen Punkten muß die Erbsündenlehre nicht minder neu durchdacht werden, auch wenn die Trienter Lehre darüber eindeutig zu respektieren ist. Die offenen Fragen in der praktischen Sexualmoral

9 Vgl. Genaueres dazu im Handbuch der Pastoraltheologie II/2 (Freiburg 1966) 99–103; außerdem die gründliche Studie von J. G. Gerhartz, Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 376–400.

sind bekannt. Man hat sich in der Schultheologie nicht selten die Antwort zu leicht gemacht. Welche sittliche Reife notwendig ist, um eine unauflösliche Ehe konstituieren zu können, ist eine dunkle Frage, deren Beantwortung aber auch sehr praktische Konsequenzen hat, an die die Kanonisten noch längst nicht deutlich genug denken. Solche und ähnliche Beispiele gäbe es noch genug.

Rom selbst wird in vielen Fällen nur eine „Rahmenantwort" geben können (ähnlich wie das Konzil). Eine solche ist wichtig. Sie allein genügt aber oft nicht, um die orthodoxe Lehre so zu schützen, daß dabei keine unberechtigten „sacrificia intellectus" gefordert werden und daß gleichzeitig vermieden wird, daß unter einer verbalen Respektierung der kirchenamtlichen Lehre sachlich doch Häresien oder theologische Irrtümer vorgetragen werden. Eine gewisse (verständliche, ja unvermeidliche) formal-juristische Mentalität in Rom kann mit dieser Situation nicht allein fertig werden. Schon deswegen nicht, weil es als Instanz für die Gesamtkirche nicht leicht in der theologischen und menschlichen Sprache sprechen kann, die in eine bestimmte geistige Landschaft paßt und dort verstanden wird.

Hier haben die Bischöfe eine Aufgabe; sie müssen aber erkennen, daß sie erst noch gelöst werden muß und nicht als schon gelöst vorausgesetzt werden darf. Die Lösung muß überdies nicht nur irgendwo vorhanden sein, sondern auch an das allgemeine Bewußtsein des Klerus vermittelt werden, um diesen vor entweder reaktionären oder heterodoxen „Lösungen" zu bewahren.

Öffentliche Diskussion und kirchliches Zensurwesen

Angesichts dieser Situation offener Fragen ist das Bewußtsein vor allem im Klerus, aber auch bei den Laien viel deutlicher als bisher lebendig zu machen, daß ein von einzelnen Theologen in der Kirche vorgetragener Lösungsversuch auch dann nicht eo ipso – sachlich gesehen – dogmatisch unbedenklich ist, wenn er von einem an sich respektablen Theologen vorgetragen wird und das bischöfliche Imprimatur erhalten hat.

Es ist heute völlig unmöglich, daß solche Probleme nur „in camera caritatis" und unter Ausschluß jeder Öffentlichkeit bedacht werden und bloß die ausgereiften Lösungen das Licht der Öffentlichkeit erblicken. Auch hier kann man nicht mehr eine „geheime Kabinettspolitik" betreiben, wenn das auch nicht heißt, daß jeglicher theologische Leichtsinn notwendig die bischöflichen Zensurstellen unbeanstandet passieren dürfe. Es ist durchaus berechtigt und notwendig, daß bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen die bischöflichen Zensurbehörden weitherzig und tolerant sind (und dafür strenger als üblich bei pseudofrommen Erzeugnissen, die nur scheinbar „volkstümlich" sind). Bei wissenschaftlicher theologischer Literatur sollte die bischöfliche Zensur sich auf eine grobe Siebung beschränken, einfach weil ihr heute mehr kaum möglich ist, will sie nicht zu einem Hemmschuh der notwendigen theologischen Diskussion werden, die heute auch in wichtigen theologischen Fragen unerläßlich ist, und nicht nur in Fragen, die schon von altersher als

„frei" und – belanglos bekannt sind. Wenn dem aber so ist, dann muß es im Bewußtsein des (vor allem jungen) Klerus und der Laien deutlich werden, daß ein „Imprimatur" faktisch noch keine eindeutige Garantie der objektiven Zuverlässigkeit der vorgetragenen Ansicht bedeutet. Damit ist wiederum gegeben, daß es Recht und Pflicht eines Theologen sein kann, die Orthodoxie der Theorie eines anderen Theologen anzuzweifeln, auch wenn diese Meinung mit bischöflicher Druckerlaubnis veröffentlicht wurde. Eine solche Bezweiflung wird natürlich auf eigene Rechnung und Gefahr von dem betreffenden Theologen vorgetragen und hat nur soviel Gewicht wie die dafür vorgetragenen Gründe. Aber sie kann erlaubt, ja geboten sein. Weil und insofern dies nicht genügend geschieht, entsteht die falsche Meinung, alles sei orthodox und dürfe als rechtgläubig nicht bezweifelt werden, was mit einem Imprimatur erscheint. Weil diese falsche Meinung vorherrscht, sind dann die bischöflichen Zensurstellen gezwungen, selber ängstlich und rigoros zu sein. Die Funktion der Theologen in Hinsicht auf die Kirchlichkeit eines neuen Lösungsversuches in einer theologischen Frage wird so ausgeschaltet zum Schaden der Sache und der bischöflichen Autorität, die überanstrengt werden muß. Es ist eine falsche Höflichkeit und Kollegialität, wenn die Theologen überängstlich sich gegenseitig nur „schonen". Der zweifellose Niedergang des theologischen Besprechungswesens ist von da aus sehr zu beklagen und eine überaus gefährliche Sache.

Man darf nicht meinen, es könne oder dürfe in relativ erheblichen theologischen Fragen keine Meinungsverschiedenheiten geben, die bestehen bleiben und auch vom kirchlichen Lehramt nicht (wenigstens durch längere Zeit hindurch) behoben werden. Das Konzil hat grundsätzlich und in konkreten Beispielen das Gegenteil gezeigt. Man könnte auch im nachkonziliaren Deutschland Fälle nennen, in denen diese Freiheit in strittigen Fällen durch kirchliche Behörden nicht genügend respektiert wurde.

Menschlich reifer Mut zu lehramtlichen Entscheidungen

Man darf aber auch nicht meinen, daß man heute jede Frage entweder auf sich beruhen lassen oder sie in einem rein wissenschaftlichen Dialog unter Zustimmung aller theologischen Parteien allein bereinigen könne, ohne daß das Lehramt selbst autoritativ eingreifen müsse. Die Träger des Lehramtes (jeder Träger entsprechend seiner grundsätzlichen – und zwar verschiedenen – Autorität und entsprechend der Wichtigkeit der Sache) müssen unter Umständen auch den Mut haben, ein Nein zu sagen, auch wenn sie nicht jedweden vorher durch Zureden, theologischen Disput usw. von der Sache her „überzeugt" haben. Die Kirche hat nun einmal ein gemeinsames Bekenntnis, das geschützt werden muß; sie ist mehr als ein theologischer Debattierklub; es ist auch nicht möglich, rein material „Fundamentales" und „Sekundäres" zu unterscheiden, das erste zu hüten, das zweite bedingungslos freizugeben. Denn es gibt (im Sinn des Dekrets über den Ökumenismus Nr. 11) auch Nicht- oder Wenigfundamentales, das doch indiskutables Dogma in der katholi-

schen Kirche ist und bleibt, und auch das Fundamentale wird heute unter Umständen durch irrige Interpretationen bedroht, auch wenn dabei eine gewisse verbale Reverenz gegenüber kirchlichen Definitionen aufrechterhalten wird. Was „unaufgebbar" ist und was nicht, darüber entscheidet in letzter Instanz die Theologie des Lehramtes, nicht die der Theologen, obwohl auch diese eine unersetzliche Funktion in der Kirche haben, so daß heute weniger als je die Bischöfe sittlich das Recht haben, einfach nach dem zu entscheiden, was sie früher einmal recht und schlecht gelernt haben, sondern sich immer neu informieren müssen. Daß sie bei einer solchen Entscheidung, zu der sie unter Umständen den Mut haben müssen, nicht nur sachlich richtig entscheiden, sondern dabei auch menschlich und „werbend" vorgehen müssen, ist schon gesagt worden. Auch in dieser zweiten Hinsicht gibt es für sie sittliche Pflichten, deren objektive Erfüllung nicht so selbstverständlich ist, wie man manchmal tut.

Da die Bischöfe bei der heutigen Komplexheit der theologischen Probleme auf die Beratung durch die Theologen unvermeidlich angewiesen sind und der Beistand des Geistes für die Kirche sich gewiß nicht nur auf die Bischöfe mit Ausschluß aller anderen erstreckt, werden die Bischöfe das Recht, unter Umständen sogar die Pflicht haben, eine theologische Ansicht unzensuriert zu lassen, wo sie von einem erheblichen Teil der Theologen, die keine Majorität zahlenmäßiger Art zu sein braucht, vertreten wird, die sich durch ihre Lehre und ihr Leben im allgemeinen als kompetente Theologen ausgewiesen haben. Freilich setzt diese Regel voraus, daß sich die Bischöfe die praktische Möglichkeit der Erkenntnis verschaffen, wann und worüber eine Ansicht vorhanden ist, der ein erheblicher Teil der Theologen als richtig oder als frei beipflichtet. Andererseits: nicht jede Meinung eines einzelnen, auch wenn dieser menschlich und wissenschaftlich respektabel ist, ist darum schon immun gegen einen bischöflichen Einspruch. Natürlich behauptet jeder Theologe, seine Ansicht (als richtige oder als frei vertretbare) sei das Ergebnis der theologischen oder einer anderen „Wissenschaft", und jeder ist nur zu sehr versucht, sich als das bloße Sprachrohr dieser objektiven „Wissenschaft" zu verstehen. Aber das allein braucht den Bischof in seinem Lehramt noch lange nicht davon abzuhalten, unter Umständen ein eindeutiges „Nein" zu sagen.

Man kann noch mehr solche Regeln aufstellen und sie „kasuistisch" verfeinern, es gibt aber letztlich keine Regel, die dem Bischof die „Entscheidung" im spezifischen Sinn des Wortes abnehmen kann. Wie der Mut zum Gebrauch seiner Autorität und die Vorsicht in diesem Gebrauch im konkreten Fall zu „dosieren" sind, darüber muß er letztlich nach bestem „Wissen und Gewissen" entscheiden. Bei objektiv falscher Dosierung kann er objektiv nach beiden Richtungen falsch handeln. Aber den Mut zu diesem Risiko muß er dennoch haben. Eine absolute Sicherheit dagegen gibt es für ihn nicht. Es ist nicht angenehm, in Sachen, die die Wahrheit und das intellektuelle Gewissen des einzelnen betreffen, unter Umständen eine Entscheidung treffen zu müssen mit dem Bewußtsein, sie nicht „irreformabel"

fällen zu können. Aber das menschliche Leben und das Glaubensleben der Kirche sind ohne solche gefährdeten und doch gültigen Entscheidungen gar nicht denkbar. Meist kommen auch die theologischen Wissenschaftler über solche einstweiligen und doch hier und jetzt gültigen Sätze nicht hinaus, selbst wo diese mit der seltsamen Überzeugung vorgetragen werden, nur das Sprachrohr der „objektiven Wissenschaft" zu sein. Das Recht zu solchen Entscheidungen ist also erst recht dem Amt zuzubilligen. Denn Glaube und Kirche sind nicht in der Retorte der Theologen gemacht, sondern getragen von der apostolischen Verkündigung in jener Sendung, die zunächst einmal dem kirchlichen Amt, den Bischöfen gegeben ist. Die Gefährdetheit solcher Entscheidungen reformabler Art entbindet den Träger des Lehramts nicht davon, die Pflicht seines Amtes wahrzunehmen. Der „zensurierte" Theologe aber kann nicht von vornherein und grundsätzlich die Entscheidung des Lehr- und Wächteramtes des Bischofs darum schon ablehnen, weil sie nicht apriori über eine Irrtumsmöglichkeit erhaben, nicht „irreformabel" ist.

Fragen zu einer Zusammenarbeit von Lehramt und Theologie

Welche Mittel können angewendet werden, um diesen – an sich selbstverständlichen – Überlegungen und Regeln praktisch gerecht zu werden? Auf diese Frage sei eine bloße Teilantwort in Form von Fragen versucht.

Grundsätzliches zur Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen

Wie kann die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen konkret enger werden? Warum z. B. stellt der Episkopat der sehr schläfrigen Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker keine Aufgaben durch Gutachten, wichtige Tagungsthemen usw.? Ebenso der ähnlichen Vereinigung der Exegeten? Es gab im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert mehr an Institutionen als heute, durch die die Theologen als Einheiten zu Wort kamen und kollektiv Verantwortung trugen. Heute wäre es aber notwendiger als damals. Muß die Beratung der Kommissionen der Bischofskonferenz durch Theologen nicht deutlicher institutionalisiert werden, damit sie funktioniert und man auch weiß, wer die Verantwortung für diese Beratungen trägt?

Müßte nicht das bischöfliche Bücherzensurwesen reformiert werden? Warum wird eigentlich bei uns die Vorschrift des Kirchenrechts nicht beachtet, wonach der Zensor mit seinem Namen für seine Entscheidung einzustehen hat? Sollte er das nicht auch tun, wenn ein Buch abgelehnt wird? Sind die Zensoren immer kompetent? Mutig und vorsichtig zugleich? Ist es sicher, daß die Vorzensur heute noch mehr Vor- als Nachteile hat, oder führt sie nicht zu einer falschen Einschätzung,

das heißt zu einer Überschätzung der Bücher, die nur eben die Zensur passiert haben? Wären heute nicht andere Formen bischöflicher Reaktionen auf die theologischen Arbeiten und Meinungen wirksamer und sachgemäßer?

Bischofskonferenz und „Priesterrat" als Forum des theologischen Gesprächs

Ist es heute nicht notwendig, das bischöfliche Lehramt (neben der Zustimmung zu Professorenernennungen und Besetzungen ähnlicher Posten, Predigten, meist etwas antiquiert wirkenden Hirtenbriefen und der bischöflichen Bücherzensur) auch in anderer Form auszuüben, und zwar am besten als Akt der Bischofskonferenz? Zum Beispiel durch Lehrschreiben der Bischofskonferenz, Veröffentlichung von Gutachten usw.? An sich gibt es doch schon lange bei der Bischofskonferenz eine Institution, die auf solche Aufgaben eines kritischen und fördernden Kontakts mit der heutigen Theologie und dem heutigen theologisch relevanten Geistesleben hingeordnet ist. Man merkt nicht viel von ihr und ist versucht zu bezweifeln, daß diese Institution, so wie sie zu sein scheint, auch nur in der Lage ist, den Episkopat über all diese Fragen genügend zu informieren. Sind dafür überhaupt die personalen und technischen Voraussetzungen genügend gegeben?

Könnte der zu gründende „Priesterrat" in den einzelnen Diözesen nicht auch ein Instrument für die Information des Bischofs über Lehrtendenzen, doktrinale Beunruhigungen des Klerus und für die rechte Unterrichtung des Klerus in solchen Fragen werden? Werden die Möglichkeiten der Dekanatskonferenzen, theologischer Priestertagungen, der Tagungen der katholischen Akademien (warum solche nicht auch für den Klerus selbst?) genügend ausgenützt für die hier gemeinten Aufgaben? Könnten die Bischöfe, ohne das freie Spiel der theologischen Wissenschaft dirigistisch zu verfälschen, nicht dazu beitragen, daß die theologischen Fachzeitschriften sich mehr den heutigen Fragen der Theologie als bloß gelehrter historischer Forschung zuwenden (deren Wichtigkeit nicht bestritten wird)?

Fragen des akademischen Nachwuchses und der Studienreform

Sind sich die Bischöfe in wirklich genügender Weise über die Dringlichkeit der Förderung klar, die sie der Theologie auf akademischem Niveau angedeihen lassen müssen? Ist der Wille zur Freistellung und richtigen Auswahl von Leuten für spätere theologische Dozenturen bei allen Bischöfen entschieden genug? Kann man das noch ganz dem einzelnen Bischof überlassen? Darf es noch vorkommen, daß ein Bischof Theologen zum Weiterstudieren wegen Priestermangels nicht freigibt in der Hoffnung, ein anderer Bischof werde es schon tun? Kann man nicht der Meinung sein, der Zukunft des Christentums und der Kirche sei auf die Dauer besser gedient durch einen hochgebildeten, lebendigen Klerus, der mit der Mentalität unserer Zeit wirklich fertig wird, als durch einen Klerus, der, rasch ausgebildet, in der Routinearbeit der Seelsorge zu schnell verbraucht wird?

Läßt die Belehrung der gebildeten Schichten in der Kirche über theologische Fragen durch die Massenkommunikationsmittel nicht zu wünschen übrig? Nicht als ob hier z. B. eine ängstlichere Überwachung des „Kirchenfunks" usw. am Platz wäre; aber man kann den Eindruck haben, daß für eine solche Arbeit von den Bischöfen nicht genug hochqualifizierte Kräfte freigestellt werden. Kann man nicht den Eindruck haben, daß der Teil des kirchlichen Funks, der von Laien bestritten wird, oft besser und aktueller sei als das, was darin von kirchlichen Stellen im engeren Sinn geboten wird?

Die Lösung der von Ottaviani signalisierten Probleme in der Zukunft wird weitgehend von der Ausbildung der jungen Theologen abhängen. Wird die den Bischofskonferenzen vom Konzil aufgetragene neue Studienordnung energisch genug verfolgt? Ist sie nicht in Gefahr, an dem Fachegoismus der einzelnen Professoren praktisch zu verkümmern oder zu scheitern? Ist man sich darüber klar, daß unter Umständen Professoren, die nur ihr Fach hochspielen, für eine Studienreform schlechte Berater sind, zumal wenn sie von den Bedürfnissen der heutigen Seelsorge, von der Mentalität der jungen Menschen und von dem Intelligenzniveau der heute zur Theologie Kommenden unter Umständen nicht allzuviel verstehen? Was bisher aus den Beratungen über die theologische Studienreform in Deutschland bekannt geworden ist, sieht bloß nach einem mühsamen Handel in der Verteilung der Vorlesungsstunden aus. Glaubt man im Ernst, damit sei es getan? Wenn man die Fächer so beläßt, wie sie heute sind, wenn das Ziel, das heißt die Ausbildung des künftigen Seelsorgers, nicht deutlicher als bisher als Form und Organisationsprinzip der Studien zur Geltung kommt, wenn man nicht nüchterner das faktische Intelligenzniveau der jungen Theologen einkalkuliert, wenn man wissenschaftliche Unterrichtung und existentiell-religiöse Persönlichkeitsbildung des Theologen nicht näher zusammenbringt, wird die Studienreform scheitern.

Organisierte theologische Geistespolitik

Könnte man nicht zu klareren Vorstellungen über jene Fragen kommen, die bereits im Zusammenhang mit dem Brief Ottavianis angedeutet wurden? Wie kommt man aus einer bloßen Abwehr gefährlicher oder irriger Ansichten und Tendenzen heraus und zu einer „offensiven" Theologie? Könnten die Bischöfe eine solche positiv fördern (nicht nur wohlwollend dulden), wo sich Spuren davon zeigen?

Gibt es unbeschadet der grundsätzlichen Pflicht der Kirche, das ganze Glaubensgut zu wahren und zu verteidigen, im Vertrauen auf die innere Kraft der christlichen Wahrheit nicht doch auch das Recht (und vielleicht die Pflicht) für die kirchliche Lehrautorität, in diesem Kampf Schwerpunkte zu setzen, anstatt durch einen die endlichen Kräfte verzettelnden Kampf an allen Punkten nirgends zu siegen? Man sollte nicht meinen, der Mensch müsse „hier und jetzt" immer alles tun, was er „an sich" tun muß. Man kann z. B. auch hinsichtlich des Ablasses in Theorie

oder Praxis falsche Ansichten bekämpfen, aber der Kampf gegen den Atheismus in der richtigen Weise ist gewiß ein dringlicheres Problem.

Wäre nicht ganz allgemein eine offensivere, in einem guten Sinn organisierte theologische „Geistespolitik" möglich? Eine solche, in der Bischöfe und Theologen deutlicher, als es der Fall ist, eine Gemeinschaft bilden und nicht die Theologen bloß das kritische, die Bischöfe bloß das konservative Element in der Kirche vertreten, d. h. die Theologen auch deutlicher selbst den Part der offensiven Verteidigung der kirchlichen Lehre und die Bischöfe auch deutlicher den der kritischen Überprüfung derselben Lehre spielen? Die Zusammenarbeit der Bischöfe und Theologen hat sich auf dem Konzil bewährt. Wird sie fortgesetzt, oder bleibt daheim und nach dem Konzil alles so, wie es vor dem Konzil war?

Alles, was gesagt wurde, will verstanden werden als einige Bemerkungen zu dem Brief Kardinal Ottavianis, Bemerkungen, für die dieser Brief eher Anlaß als Gegenstand ist. Denn diese Ausführungen gehen ja auf die einzelnen theologischen Sachprobleme nicht ein, die in dem Brief aufgezählt werden. Sie bewegen sich also im Vorfeld des Briefes. Diese Marginalien machen vielleicht auf manchen sogar den Eindruck des zwiespältigen Schwankens zwischen „Reaktion" und „Fortschritt" in der Theologie[10]. Aber vielleicht darf der Verfasser dieser Bemerkungen die Hoffnung haben, daß ein solcher Eindruck im Grunde doch falsch ist. Nicht jeder Kompromiß ist ein fauler Kompromiß. Die Erkenntnis und die Tat zielen immer nach einer Mitte, die nicht unmittelbar in sich erreicht werden kann. Der Extremist macht bei vielen eine bessere Figur als der, der in Geduld immer aufs neue die Mitte sucht. Aber diese Geduld, die nach der Mitte strebt, ist heute nötig.

---

10 Über den Ernst und die Schwierigkeit der durch das Konzil gestellten Fragen vgl. vom Verf.: Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Die Zukunft der Kirche, hrsg. v. O. Mauer (geplant für Frühjahr 1967 beim Verlag Herder in Wien).

„Fahrt ins Staublose"

Die Lyrik der Nelly Sachs

Paul Konrad Kurz SJ

Klaus Nonnenmanns „Schriftsteller der Gegenwart" (Walter 1963) verzeichnet sie nicht. Das „Kleine Lexikon der Weltliteratur" (Herder 1964) gesteht ihr ein Drittel des Raumes der Biographie Ingeborg Bachmanns zu. Michael Landmann, der Berliner Professor der Philosophie, dem Gehege des einstigen Georgekreises nahestehend, tadelte 1963: „Auch heute noch läßt modische Unsitte, nicht zwar um der Musikalität willen, wohl dagegen aus extremer Scheu vor dem rational Faßbaren, Gedichte entstehen, die, wie die von Nelly Sachs oder von Perse, entweder beängstigend nichtssagend sind – fast nur noch emotionierte Druckerschwärze – oder auch dem lautersten Verstehensversuch so spröde bleiben, daß man sich nach banaler Klarheit zurücksehnt." H. M. Enzensberger, der Verteidiger „der Wölfe", der zornig seine „Landessprache" ins Land posaunte, wußte und schrieb schon 1961: „Im Zentrum von Stockholm, ... zwischen dem ordentlichen Paalsundpark und den kleinen Lebensmittelgeschäften gegenüber könnte der Besucher, wenn er es darauf abgesehen hätte, zu gewissen Stunden des Vormittags einer zierlichen, freundlichen, scheuen älteren Dame begegnen: der größten Dichterin, die heute in deutscher Sprache schreibt." Und er fährt fort: „Sprich ihn nicht aus, den Superlativ! Geh vorbei, Fremder! Denn die kleine Wohnung ... ist eine Zuflucht, die Freistatt einer Verfolgten." Dort, in dieser kleinen Wohnung besuchte sie Rolf Italiaander, bei seinem ersten Nachkriegsbesuch. Er berichtet: „Nelly Sachs' Küche war ihr Schlaf-, Wohn- und Arbeitszimmer, Empfangsraum aber auch für den Besucher. Im anderen Zimmer lag schwerleidend die greise Mutter. Als ich kam, legte Nelly Sachs die Küchenschürze ab. Ich wunderte mich, wie klein und zart sie ist. Ihre Art empfand ich als berlinerisch. Ich ... war von der herzlichen Natürlichkeit der Dichterin bezaubert. Noch während sie die eben geschälten Kartoffeln beiseite räumte, begannen wir, über Literatur zu sprechen."[1]

Man hat Nelly Sachs „eine Schwester Kafkas" genannt. Allein, Erfahrung und sprachlicher Ausdruck liegen bei ihr strukturell anders als bei Kafka. Das Dunkel zeigt einen zwar schmerzlichen, aber Daseins-erhellenden Sinn. Das Leid kann verwandelt werden. Der Fluchtweg steht offen, nicht von hier nach dort, aber von hier nach drüben, aus der Immanenz in die Transzendenz. Gott ist ihr nicht wie dem Kaufmanns-Sohn Kafka zergangen, sondern wie den Berufenen des Alten

1 Michael Landmann, Die absolute Dichtung (Stuttgart 1963) 20; Hans M. Enzensberger, in: Nelly Sachs zu Ehren (Frankfurt 1961) 45; Rolf Italiaander, in: Der deutsche Buchhandel (Mitteilungen für die Presse) 1965, Nr. 174.

Bundes immerdar gegenwärtig. Mit mehr Recht hat man sie „eine Schwester Hiobs" genannt[2]. Eine Schwester Hiobs ist sie in der Tat, getrennt nur durch zweieinhalb Jahrtausende, nicht getrennt durch die Intensität der Leiderfahrung, durch die irdischen Verluste, das bohrende Fragen, das Festhalten am Jahve-Gott, das klagende Tasten im Dunkel und ahnende Finden im Glauben. Nicht von ungefähr wird die exemplarische Leidens- und Glaubensgestalt des Volkes Israel bei Nelly Sachs thematisch.

HIOB

O du Windrose der Qualen!
Von Urzeitstürmen
in immer andere Richtungen der Unwetter gerissen;
noch dein Süden heißt Einsamkeit.
Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen.

Deine Augen sind tief in deinen Schädel gesunken
wie Höhlentauben in der Nacht
die der Jäger blind herausholt.
Deine Stimme ist stumm geworden,
denn sie hat zuviel Warum gefragt.

Zu den Würmern und Fischen ist deine Stimme eingegangen.
Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint
aber einmal wird das Sternbild deines Blutes
alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen. (95)[3]

Die Qualen umstellen den Dulder aus allen Richtungen des Windes. Keine Möglichkeit des Entkommens in Zeit und Raum. Wo immer er steht, „ist der Nabel der Schmerzen". Keine Möglichkeit des Auskommens – aber der Verwandlung. Im bisher letzten veröffentlichten Gedichtzyklus, in „Glühende Rätsel", darf die Dichterin dann schreiben: „Deine Angst ist ins Leuchten geraten".

Leben und Werk

Nelly Sachs ist am 10. Dezember 1891 in Berlin als einziges Kind des jüdischen Fabrikanten William Sachs zur Welt gekommen. In einer Villa im Tiergartenviertel ist sie aufgewachsen, in großbürgerlichem Milieu, von Privatlehrern erzogen. Als Mädchen war sie hingerissen vom Musizieren ihres Vaters. In seiner Bibliothek fand sie Bücher der deutschen Romantik, die sie faszinierten. Früh be-

2 Ragnar Thoursie, in: Nelly Sachs zu Ehren, 68 („Eine Schwester Kafkas"); G. L. Jost, in: Der deutsche Buchhandel, Nr. 174 („Eine Schwester Hiobs").

3 Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seitenzahl in der bisherigen Gesamtausgabe: Nelly Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961).

gann sie zu musizieren, zu tanzen, zu schreiben. Mit fünfzehn Jahren las sie Selma Lagerlöf. Später widmete sie ihr eigenes literarisches Erstlingswerk, „Legenden und Erzählungen" (Berlin 1921), der schwedischen Dichterin. In den zwanziger Jahren war ihr Stefan Zweig ein erster literarischer Berater. Ihre ersten Gedichte erschienen 1929 in der „Vossischen Zeitung". Leo Hirsch druckte 1932 Verse der Unbekannten im Berliner „Tagblatt". Auch die einst bekannte Münchner Zeitschrift „Jugend" druckte sie. Bald stand ihr nur mehr „Der Morgen", die Zeitschrift des jüdischen Kulturbundes, offen. Im arischen Deutschland konnte sie nicht mehr publizieren. Ab 1938/39, als die Ausrottung der Juden planmäßig einsetzte, kam ihr Leben in Gefahr. Durch Vermittlung einer Freundin im Sommer 1939 setzte sich Selma Lagerlöf, in Verbindung mit dem schwedischen Königshaus, für ihre und ihrer Mutter Rettung ein. Zusammen mit ihrer Mutter erreichte Nelly Sachs im Juni 1940 von Berlin aus per Flugzeug Stockholm. Selma Lagerlöf war inzwischen gestorben. Die zu diesem Zeitpunkt gelungene Rettung erschien der Geretteten wie ein Wunder. Ihre Angehörigen sind in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches umgekommen. Mit allen Adern ihres Denkens und Liebens erlitt sie die Tötung geliebter Menschen und die systematische Ausrottung ihres Volkes in den Gaskammern.

Aus diesem Erleiden entstanden, ab 1940, ihre Verse „In den Wohnungen des Todes". Sie erschienen erstmals 1947 im Aufbau-Verlag in Ostberlin. Die folgenden Zyklen des Bandes „Sternverdunkelung" schrieb sie von 1944 an. Sie meditieren Gestalten des Alten Testaments und die nicht mehr ablassende Frage nach dem Sinn des Lebens und Sterbens in dieser Welt. Die Verfasserin konnte die Verse 1949 im Verlag Bermann-Fischer, damals in Amsterdam, unterbringen. Der größere Teil der Auflage mußte eingestampft werden. Niemand kannte sie, wollte sie kaufen. Keine literarische Zeitschrift stellt sie vor. Der nächste Band, „Und niemand weiß weiter", 1950–56 entstanden, enthält Elegien auf den Tod ihrer Mutter und weitere biblische Betrachtungen. Der Hamburger Verleger Heinrich Ellermann druckte sie diesmal (1957). Zwei Jahre später verlegte die Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart ihren neuen Zyklus „Flucht und Verwandlung". Die späteren Zyklen, „Fahrt ins Staublose" und „Noch feiert der Tod das Leben", erschienen, zusammen mit den früheren Gedichten, 1961 bei Suhrkamp in Frankfurt. Die Gesamtausgabe der Verse erhielt den Titel „Fahrt ins Staublose". Eine Auswahl, vermehrt um den 1962 entstandenen ersten Teil des Zyklus „Glühende Rätsel", der eine Art lyrische Summe darstellt, brachte 1963 die „edition suhrkamp" heraus. Teil II und III der „Glühenden Rätsel" – die bisher letzte Publikation der Dichterin – erschienen in „Späte Gedichte" (Bibliothek Suhrkamp 1964).

Nelly Sachs hat auch szenische Dichtungen geschrieben. Bekannt wurde „Eli", ein Mysterienspiel vom Leiden Israels. Eli ist ein achtjähriger Hirtenknabe in einem vom letzten Krieg zerstörten jüdischen Städtchen in Polen. Eines Morgens holen deutsche Soldaten seine beiden Eltern aus den Betten. Eli läuft im Hemd

hinterher, hebt seine Hirtenflöte hoch und ruft mit ihr Gott zu Hilfe. Ein Soldat fürchtet, es sei ein Signal, und schlägt den Knaben mit dem Gewehrkolben tot. Der alte Großvater Samuel, der hinterher gelaufen ist, verliert vor Schrecken die Sprache. Später erfährt der Soldat sein Gewissen, an dem er stirbt.

Als Zeichen des Dankes an das Gastland Schweden übersetzte Nelly Sachs moderne schwedische Lyrik ins Deutsche[4]. Für diese Arbeit empfing sie ihre erste öffentliche Ehrung, den Literaturpreis des Verbandes schwedischer Lyriker. Eine Ehrengabe des Kulturkreises im Bundesverband der deutschen Industrie folgte 1959. Ein Jahr später durfte sie in Meersburg den Droste-Preis entgegennehmen. In ihrem Dankwort bat die Geehrte: „Meine Schwestern und Brüder, schenken Sie mir weiter diesen Mut, mit dem Sie mir heute meine Schwachheit überwinden halfen. Ich habe nichts zu verzeihen; ich bin nur ein Mensch wie jeder andere." Hat man sie gelesen? Oder wollte man „Wiedergutmachung" treiben? Schon 1961 wurde sie erneut geehrt, diesmal mit dem Literaturpreis der Stadt Dortmund. Die größte Ehrung von deutscher Seite geschah ihr am 17. Oktober 1965, als ihr der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wurde. Dem unbeteiligten Zuschauer fiel bei der Verleihung auf: Als die Kameras blitzten, hat die Preisträgerin nicht posiert. Wo die Redner beredt waren, hat sie geschwiegen. Heroen und Stars, auch Schriftsteller-Stars, sind bestechlich. Die Reime des Ruhms konnten Nelly Sachs nicht stechen. Die Mache, der Betrieb, die buhlerische Publizität konnten ihr nichts anhaben. Welch schlackenlose Echtheit, welches Zeichen, welcher Trost in dieser Welt. Sie gab sich der Leid-Erwählung hin. Ihr Werk ist „nicht zu denken ohne ein Moment der Stellvertretung ... Aus ihrem Mund spricht mehr als sie selbst"[5]. Am 20. Oktober 1966 erhielt sie, zusammen mit Samuel J. Agnon, den Nobelpreis für Literatur.

Das jüdische Schicksal

Theodor W. Adorno, selbst ein Mann des Exils, hat nach dem Krieg den inzwischen viel zitierten Satz gesprochen: nach Auschwitz sei es nicht mehr möglich, ein Gedicht zu schreiben. Nelly Sachs hat nach Auschwitz und sogar über Auschwitz Gedichte geschrieben. Sie hat Adorno insofern bestätigt, als eine nachromantische Lied- oder eine expressionistische „Sturz und Schrei"-Tradition kein Muster mehr abgeben konnten. Sie hat die Meinung des Philosophen widerlegt durch den eigenen konzentrierten, vom Sterben entschlackten, prophetisch herben, der Unzeit urgemäßen religiösen Ton.

---

4 Von Welle und Granit. Querschnitt durch die schwedische Lyrik des 20. Jahrhunderts (Berlin 1947); Aber auch diese Sonne ist heimatlos. Schwedische Lyrik der Gegenwart (Darmstadt 1957); Johannes Edfelt, Der Schattenfischer. Gedichte (Darmstadt 1959); Gunnar Ekelöf, Poesie. Schwedisch und deutsch (Frankfurt 1962); Erik Lindegren, Gedichte (Neuwied 1963).

5 H. M. Enzensberger, in: Nelly Sachs, Ausgewählte Gedichte (Frankfurt 1963, edition suhrkamp) Nachwort.

„In den Wohnungen des Todes“ heißen die vier Vers-Zyklen, mit denen sie das unfaßbare KZ-Geschehen betrachtete, betete, beschwor. Gewidmet sind sie „Meinen toten Brüdern und Schwestern“. Der erste Teil gilt dem jüdischen Volk als ganzem; der zweite enthält „Gebete für den toten Bräutigam“; der dritte eine Reihe von „Grabschriften in die Luft geschrieben“; der vierte „Chöre nach Mitternacht“. Mehrere Gedichte tragen Vorsprüche aus Bibel, Chassidismus und Kabbala. Die Sprechende steht in der Tradition der Glaubenden, der jüdischen Frommen.

Der Vorspruch zum ersten Gedicht – es gab dem ersten Band den Titel – ist dem Buch Hiob entnommen. Er impliziert durch den Kontext eine „Anrufung der Muse“, nicht der antiken, nicht einer neu-mythischen[6], und gar nicht der eigenen Mache. In seiner fünften Gegenrede bittet Hiob seine Ankläger und Freunde um Mitleid, wünscht, daß seine Worte aufgeschrieben, in den Fels gehauen würden, weil sie seine Erfahrung bekennen, seinen Glauben an den Rechtsbeistand Jahves dokumentieren, sein Aushalten des Nicht-zu-Verstehenden, sein Sich-Ausstrecken nach dem Retter-Gott zeigen. Den zentralen Vers erwählte die Dichterin – G. Benn würde sagen das lyrische Ich – als weisende Formel, als Vorspruch. Er lautet: „Und wenn diese meine Haut zerschlagen sein wird, so werde ich ohne mein Fleisch Gott schauen“ (Hiob 19, 26). Das nun folgende Titelgedicht heißt:

O DIE SCHORNSTEINE
Auf den sinnreich erdachten Wohnungen des Todes,
Als Israels Leib zog aufgelöst in Rauch
Durch die Luft –
Als Essenkehrer ihn ein Stern empfing
Der schwarz wurde
Oder war es ein Sonnenstrahl?

O die Schornsteine,
Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub –
Wer erdachte euch und baute Stein auf Stein
Den Weg für Flüchtlinge aus Rauch?

O die Wohnungen des Todes,
Einladend hergerichtet
Für den Wirt des Hauses, der sonst Gast war –
O ihr Finger,
Die Eingangsschwelle legend
Wie ein Messer zwischen Leben und Tod –

O ihr Schornsteine,
O ihr Finger,
Und Israels Leib im Rauch durch die Luft! (8)

---

6 Vgl. z. B. Ingeborg Bachmanns Anrufung in dem Gedicht „Mein Vogel“, oder die von H. M. Enzensberger in dem Gedicht „mehrere elstern“.

Der Vorgang, der hier vergegenwärtigt wird, ist die Tötung der Juden und ihre Verbrennung in den Vernichtungslagern des Dritten Reiches. Die Verse sind Totenklage. Das namenlose Töten und Sterben sucht sein Gedenken – eine Richtung des Sinns. Die Ermordung geschieht „Israels Leib". Es ist das jüdische Volk in seiner irdisch sichtbaren, religiös, nicht rassisch gesehenen Gestalt. Das Geschehen wird nicht sosehr beschrieben als angerufen, evoziert und gedeutet. Seine brutale Ungestalt wird durch Evokation, Invokation und insinuierende Frage hineingehoben in die gedenkende Gestalt.

„O die Schornsteine / Auf den sinnreich erdachten Wohnungen des Todes". In den „Wohnungen des Todes" wurden die Nachkommen Israels getötet. Durch die Schornsteine der Verbrennungsöfen wurden sie in die Luft gejagt. Welche Ironie in dem Wort „Wohnungen". Wohnungen, nicht um zu wohnen und zu leben, sondern um getötet zu werden. Und welche Perversion des Denkens, welche Verkehrung des Sinns, wenn diese Wohnungen Mord-Fabriken und diese „sinnreich erdacht" sind. Der Kosmos trauert. Der „Stern", der „als Essenkehrer" hineinleuchtet in die Kamine der Verbrennungsfabriken, wurde „schwarz": schwarz vor Ruß, schwarz vor Rauch, schwarz vor Trauer. „Oder war es ein Sonnenstrahl?" fragt die letzte Zeile der Strophe. Ausweitung der Teilnahme aus der Richtung des Überirdischen. Stern und Sonnenstrahl sind Klage, Kläger und Tröster in einem. Die Mörder wollten Israels Leib buchstäblich in die Luft jagen und nichten. Doch „Israels Leib zog aufgelöst in Rauch / Durch die Luft", durch die Luft hindurch. Wohin? In welche Wohnungen? In die kosmisch-überirdischen Räume. „Stern" und „Sonnenstrahl" wurden nicht nur schwarz, erfuhren nicht nur passiv das Geschehen. Sie setzten ihrerseits eine Aktion: gegen die Ausstoßung einen Empfang, gegen die Vernichtung eine Rettung. Sie „empfingen" Israels Leib. Der bösen Ironie, den „sinnreich erdachten Wohnungen", antwortet eine höhere, lichte Ironie. Sie übersteigt das Böse, kann aber – und darin liegt für den Menschen unbegreifliches Dunkel – die irdische Vernichtungsaktion nicht hindern. Die überirdischen Räume empfangen nur das Übriggebliebene, das Unsterbliche.

Gläubige Betrachtung erkennt (zweite Strophe) die Schornsteine des Todes als „Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub". „Staub" gehört zu den Grundworten der Dichterin. Er definiert den einen Pol der menschlichen Existenz. Die Definition wurzelt in der biblischen Erfahrungsformel: Denn du bist Staub und kehrst zurück zu Staub (1 Mos 3, 19). Aber das Lyrische Werk der Nelly Sachs führt den biblischen Satz biblisch weiter: und kehrst zurück durch Staub. Der Staub ist zugleich „Auferstehungsasche" (384) und als solche Ausgangspunkt für die letzte Verwandlung. So betrachtet sind Stauberfahrung („Enterbte beweinen wir Staub", Späte Gedichte, 170) und Staubwerdung in jeder Form Stationen der „Fahrt ins Staublose", wie die spätere lyrische Formel lautet. Das ist hier nicht ausdrücklich gesagt, aber bereits eingeschlossen. Ausdrücklich fragt das Gedicht nach dem Erdenker und Erbauer der Dennoch-„Freiheitswege". „Wer erdachte

euch und baute Stein auf Stein / Den Weg für Flüchtlinge aus Rauch?“ Gegen die sinnreichen Erdenker und Erbauer der „Schornsteine“ wird der Erdenker und Erbauer der „Freiheitswege“, gegen die untere Organisation eine obere staunend erkannt. Die Vernichtungswege der Mörder sind zugleich „Freiheitswege“, die Freiheitswege „Flüchtlingswege“, die Fluchtwege – so sagt das spätere Werk – Wege der „Verwandlung“. Die Antwort auf die Frage nach dem Erdenker und Erbauer der Freiheitswege wird nicht mehr ausgesprochen. Sie ist im Kontext bereits gegeben. Der dies tat ist der Gott „Israels“, des „Jeremias“ und „Hiobs“ Gott. Außerdem hat es der Vorspruch schon ausdrücklich gesagt: „Und wenn diese meine Haut zerschlagen sein wird, so werde ich ohne mein Fleisch Gott schauen.“

Gegenüber der Deutung des sieghaften Entkommens der Getöteten drängt sich erneut (dritte Strophe) Erinnerung und Klage des Geschehenen vor. Welche Sprache, welches Pathos reichte, es zu vergegenwärtigen? Die Urgeste der Klage ruft: “O die Wohnungen des Todes“. Euphemistisch untertreibend und zugleich ironisch wird in antithetischer Spannung zur schlichten Klage angemerkt: „Einladend hergerichtet / Für den Wirt des Hauses, der sonst Gast war.“ Dieser Wirt ist der Tod. Das Präsenspartizip „einladend“ vergegenwärtigt das Geschehene. Und wie die erste Strophe das sinnreiche Denken der Todesfabrikanten apostrophiert, so werden jetzt die Täter durch ihre „Finger“ (pars pro toto) in schauderndem Gedenken gegenwärtig. „O ihr Finger, / Die Eingangsschwelle legend / Wie ein Messer zwischen Leben und Tod“. Daß es so etwas gab, kann nur klagend, nur in der einfachsten und zugleich intensivsten Form ausgerufen werden.

Die letzte Strophe faßt zusammen. Sie beschwört in äußerster Verdichtung und Verkürzung das Ganze. Je eine Verszeile für den Ort, die Täter, die Toten; Bericht und Betrachtung, Klage und Tröstung eingeschlossen.

O ihr Schornsteine,
O ihr Finger,
Und Israels Leib im Rauch durch die Luft!

Die Ökonomie der Worte ist eine äußerste. Ein großes Gedicht. Die Aussage inkommensurabel.

In ganz anderer Form hat Paul Celan in seiner berühmten „Todesfuge“ das gleiche Geschehen zum Gegenstand eines Gedichts gemacht. Es ist als „Fuge“ nicht nur kunstvoller gefügt, sondern auch wortreicher gebaut. Anstelle des urtümlich schlichten, stockend klagenden Tons bei Nelly Sachs ein flüssiger, leichter, fast tänzerischer Rhythmus und magisch kreisender Ton. Keine Deutung des Geschehens bei Celan. In kunstvoll gebauten Langzeilen eine visionäre Darstellung von unerhörter Bildkraft und Suggestion. Aber keine Suche eines Sinns. Ohne Aufstieg zu religiöser Transzendenz. Celans Gedicht ist von schrecklicher Schönheit – die Verse der Nelly Sachs sind betrachtend, prophetisch und schlicht.

Dem Zyklus „Dein Leib im Rauch durch die Luft“, dessen Titelgedicht hier interpretiert wurde, folgen die „Gebete für den toten Bräutigam“: Liebesgedichte

und Gebete in einem. Der alles durchdringende Schmerz des durch die Schwelle des Todes Getrenntseins, das Ansprechen des Abwesenden, das Sprechen zu Gott und den Dingen über den geliebten Toten, diese Unmittelbarkeit der Ansprache und Dichte des Bewußtseins[7], diese Einheit von Leiderfahrung und sie durchdringender Kontemplation: das alles ist einmalig, von einem ganz eigenen, religiösen und kosmischen Ton. Vielleicht wurde diese Intensität, Reinheit und Transzendenzkraft der Sehnsucht im dichterischen Ausdruck seit Dante nicht mehr erreicht. Wie „Staub" gehört „Sehnsucht" zu den Grundworten der Dichterin. Definiert „Staub" den Menschen in seiner ihm vorgegebenen Existenz, so „Sehnsucht" den Menschen in seiner Weghaftigkeit und Freiheit zur Transzendenz.

VIELLEICHT ABER braucht Gott die Sehnsucht, wo sollte sonst
sie auch bleiben,
Sie, die mit Küssen und Tränen und Seufzern füllt die
geheimnisvollen Räume der Luft –
Vielleicht ist sie das unsichtbare Erdreich, daraus die glühenden
Wurzeln der Sterne treiben –
Und die Strahlenstimme über die Felder der Trennung, die zum
Wiedersehn ruft?
O mein Geliebter, vielleicht hat unsere Liebe in den Himmel
der Sehnsucht schon Welten geboren –
Wie unser Atemzug, ein – und aus, baute eine Wiege für Leben
und Tod?
Sandkörner wir beide, dunkel vor Abschied, und in das goldene
Geheimnis der Geburten verloren,
Und vielleicht schon von kommenden Sternen, Monden und
Sonnen umloht. (25)

Das Material der Worte erscheint konventionell. Keines, das nicht schon zwei Generationen zuvor hätte stehen können. Woher stammt die dennoch fraglose, überzeugende Kraft? Aus der Reinheit, der Innerlichkeit, der Vergeistigung von Liebe und Schmerz, aus dem mystischen Bewußtsein der Allgegenwart des Geliebten und kosmisch-personaler Einung.

Den „Gebeten für den toten Bräutigam" folgen die „Grabschriften in die Luft geschrieben". Es sind Grabschriften für einzelne, durch Berufsbezeichnung und Initialen in der Überschrift bezeichnete Bekannte. In die Luft geschrieben sind diese Worte des Andenkens, weil es einen Ort des Grabes und einen Grabstein für sie nicht gibt. Sie alle gehören zu „Israels Leib", „aufgelöst in Rauch durch die Luft".

Den letzten Zyklus des Bandes „In den Wohnungen des Todes" bilden die „Chöre nach Mitternacht": ein „Chor der verlassenen Dinge", ein „Chor der Geretteten", ein „Chor der Wandernden", ein „Chor der Waisen", ein „Chor der

7 Vgl. dazu Marie Luise Kaschnitz, „Dein Schweigen – Meine Stimme", jetzt in: Überallnie. Ausgewählte Gedichte (Hamburg 1965).

Toten" und einer „der Schatten", ein „Chor der Steine" und ein „Chor der Sterne", einer „der Wolken" und einer „der Bäume", ein „Chor der unsichtbaren Dinge" und „ein Chor der Ungeborenen". Alle Chöre besprechen eine wirkliche Welt und Zeit, deuten die kosmische, geschichtliche und gegenwärtige Weltzeit. Es ist die Zeit „nach Mitternacht", nach dem großen Morden, nach dem Krieg, die Zeit, da ein neuer Tag sich aufmacht. Nicht unwahrscheinlich, daß in der Mitternachts-Chiffre der Dichterin des Jeremias Mitternacht steckt. Bei Jeremias trägt die „Energie von Chaos und Schöpfung ihren eigenen Namen. Dieser ist: Mitternacht. Mitternacht, das ist zunächst ein Ort: der Bezirk des Nordens, worin die Finsternis und die Nacht regieren. Um Mitternacht sind sämtliche schädlichen Kräfte konzentriert. Wenn die Pforten von Mitternacht sich öffnen, gewinnt das Böse freie Bahn. Es ist unmöglich, die Physiognomie dieses Bösen vorauszusehen, weder den Grad, noch die Dauer seiner Schädlichkeit. Aber Mitternacht, das ist auch die erregende Stunde, in welche – mit Jeremias – alle Menschen plötzlich geworfen werden. Jeremias hat die Pforten der Mitternacht sich öffnen sehen." [8] Mitternacht ist aber bei Nelly Sachs auch die Zeit innigen Vertrautseins, gemäß den späteren Versen „und nach Mitternacht / rechten nur Geschwister" (149). Der „Chor der Geretteten" bittet: „Laßt uns das Leben leise wieder lernen" (50). Die „Toten Israels" sprechen: „Wir reichen schon einen Stern weiter / In unseren verborgenen Gott hinein" (56). Die „unsichtbaren Dinge" trösten die „auseinandergerissenen Liebenden", richten sich, ihrer Kraft bewußt, gegen die „Klagemauer Nacht":

> Klagemauer Nacht,
> Von dem Blitze eines Gebetes kannst du zertrümmert werden
> und alle, die Gott verschlafen haben
> Wachen hinter deinen stürzenden Mauern
> Zu ihm auf. (62)

Zuletzt spricht die „Stimme des heiligen Landes" (stammt diese Benennung nicht aus christlichem Bereich?). Sie spricht: „O meine Kinder / Der Tod ist durch eure Herzen gefahren / Wie durch einen Weinberg –". Sie fragt weiter: „Wo soll die kleine Heiligkeit hin / Die noch in meinem Sande wohnt?" Sie antwortet mahnend: in das Verzeihen.

> „Leget auf den Acker die Waffen der Rache
> Damit sie leise werden –
> Denn auch Eisen und Korn sind Geschwister
> Im Schoße der Erde – (68)

Wer könnte solche Worte heute glaubhaft sprechen? Ein Christ? Welcher Christ? Die Jüdin Nelly Sachs kann und darf es. In dem Gedicht „Auf daß die Verfolgten nicht die Verfolger werden" (77) mahnt sie ihre Brüder und Schwestern erneut, vom Geist der Rache Abstand zu nehmen.

8 André Neher, Jeremias (Köln 1961) 17 f., 20.

Gemäß aller gängigen Theorie von Benn bis Brecht und Höllerer bis Heissenbüttel ist diese Art zu sprechen altmodisch, sind Themen des biblischen Heils unmöglich. Zumindest kommen sie keinem Programmatiker in den programmierenden Sinn. Sie alle haben Wissen und Weisheit auf ihre Weise definiert. Das größere Wirkliche sparen sie aus. Von mystischer Gemeinschaft scheinen sie wenig zu wissen.

Flucht und Verwandlung

Schon das erste Gedicht aus den „Wohnungen des Todes" nannte das Stichwort Flucht. Daß die Kamin-Ausgestoßenen überirdisch empfangen, ihre radikalste Zwingnis als Möglichkeit äußerster Freiheit erkannt wird, weist auf Verwandlung. Noch der späte Zyklus „Glühende Rätsel" rätselt an der eigenen Flucht- und Verwandlungsexistenz. Flucht und Verwandlung werden in vielen Gedichten von Nelly Sachs thematisch. Der 1959 veröffentlichte Zyklus trägt diesen Titel. Es ist die gleiche radikale, unausweichliche und unzerstörbare Existenz, die in der späteren Formulierung „Fahrt ins Staublose" heißt. In der Staubgeburt beginnt des Menschen Leben. Im Staublosen endet es. Dazwischen liegt die Fahrt mit vielen Stationen der Abschiede, des Sterbens, der Verwandlungen, der schrittweisen, manchmal gewalttätigen Geburt. Der Mensch „dunkel vor Abschied", aber „in das goldene Geheimnis der Geburten verloren" (25); der Mensch „explodierend" geladen mit „Sehnsuchtsstoff" (331) ist immer schon „Auferstehungsasche" (384):

> Aufgeflügelt sind seine Gebete
> aus täglichen Vernichtungen
> suchend die inneren Augenstraßen.
>
> Krater und Trockenmeere
> erfüllt von Tränen
> durch sternige Stationen reisend
> auf der Fahrt ins Staublose. (331)

Die „Fahrt ins Staublose" ist eine Flucht von und eine Flucht zu. Flucht von den „Wohnungen des Todes" dieser Welt, ihrem „Atem von Sodom" und ihrer „Last von Ninive" (254); Flucht von der Welt, die den „Bräutigam" getötet hat (23 ff.) und keine „Heimat" gibt (262), Flucht von ihr, die den „Strauch der Verzweiflung" (378) nährt. Aber wohin? In der sehr konkret erkennbaren, persönlichen „Flüchtlings"-Situation auf dem „Pflaster der fremden Stadt", wo die Schau-„Fenster" ihren „Bilderbuchhimmel" zeigen, wehrt die „Überlebende" (zyklischer Titel): „Welt, frage nicht die Todentrissenen / wohin sie gehen, / sie gehen immer ihrem Grabe zu" (114). Im Zyklus „Von Flüchtlingen und Flucht" wird diese Erfahrung dargestellt: „Das ist der Flüchtlinge reißende Flucht / in die Fallsucht,

den Tod!" (160). Das lyrische Ich dieser Verse weiß sich „landsflüchtig / mit dem schweren Gepäck der Liebe" (259). Landsflüchtig wohin? In die andere Welt, in die Welt des toten Bräutigams und die Welt Gottes ineins. „Immer auf der Leuchtspur zu dir" (383). Das Du ist der getötete Bräutigam. Gott wird in den Versen – gemäß streng israelitischer Ehrfurcht vor der absoluten Geistigkeit und Unendlichkeit des ganz Anderen – nicht als Du angesprochen. Er ist der Gott der „Schöpfung", der „Geburten", der „Quelle" (386), des „Geheimnisses", der „Auferstehung", des „Heils" (141). Trotz der Anzielbarkeit seiner Welt ist die „Leuchtspur" zu ihr und zu Ihm wieder und wieder „verdunkelt in der Fallsucht" (383). Im Juni 1961 bekannte die Dichterin in einem Brief: „Die Gedichte, die ich dann und wann schreibe – am Anfang geschah es, um atmen zu können – jetzt stürzen sie wie Fallsucht nur dem Ende zu."[9] Die Intensität dieser ekstatischen Flucht reißt den Flüchtigen zuzeiten in die Nähe des Wahnsinns.

Flucht aus den schwarzgebluteten Gestirnen
des Abschieds,
Flucht in die blitztapezierten
Herbergen des Wahnsinns,

Flucht, Flucht, Flucht
in den Gnadenstoß der Flucht
aus der zersprengten Blutbahn
kurzer Haltestelle – (164).

Israels Schicksal hieß seit „Abrahams" Tagen (162) Flucht. Die eigene, persönliche Flucht geschieht im größeren Fluchtstrom des Volkes. Aber auch diese größere Flucht des Volkes ist noch umfassender zu begreifen, als der für unsere Wahrnehmung ausgeprägteste, sichtbarste Fluchtstrom innerhalb einer geradezu kosmischen Fluchtbewegung. Die ganze Welt befindet sich für Nelly Sachs im Aufbruch zu einem unendlichen Flucht- und Zielpunkt. Das gesamte Weltall zieht einen anderen Zustand, eine neue Geburt an.

WOHIN o wohin
du Weltall der Sehnsucht
das in der Raupe schon dunkel verzaubert
die Flügel spannt,
mit den Flossen der Fische
immer den Anfang beschreibt
in Wassertiefen, die
ein einziges Herz
ausmessen kann mit dem Senkblei
der Trauer.

9 Widerspiel. Deutsche Lyrik seit 1945. Hrsg. Hans Bender (München 1962) 124, 265.

Wohin o wohin
du Weltall der Sehnsucht
mit der Träume verlorenen Erdreichen
und der gesprengten Blutbahn des Leibes;
während die Seele zusammengefaltet wartet
auf ihre Neugeburt
unter dem Eis der Todesmaske. (140)

Das Gedicht erscheint wie eine Parallele zum achten Kapitel des Römerbriefs: „Die Sehnsucht der Schöpfung wartet ja auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes", heißt es bei Paulus. „Denn die Schöpfung ward der Vergänglichkeit unterworfen, ... aber auf Hoffnung hin, auch sie, die Schöpfung, werde einst von der verderblichen Sklaverei erlöst werden zur Freiheit, dem herrlichen Gut der Kinder Gottes ... Und nicht nur sie, auch wir ... seufzen im Innern und müssen warten auf den Besitz der Kindschaft, die Erlösung unseres Leibes" (Röm 8, 19 f. 23).

Im „Wohin"-Gedicht entwickelt die Dichterin zum erstenmal ihr großes Verwandlungsbild der Raupe in den Schmetterling[10]. Es ist eines der zentralen Bilder der morgenländischen und abendländischen Mystik, in säkularisierter Form noch zu finden bei Goethe in dem Gedicht „Selige Sehnsucht" aus dem „West-Östlichen Divan". Nelly Sachs hat für ihr Erleben und Glaubensverstehen von „Flucht und Verwandlung" eine gegenständliche Entsprechung[11] im Bild des Schmetterlings gefunden. Die Raupe hat mehrere Verwandlungen vor sich, der Schmetterling hinter sich: von der Raupe zur Puppe zum fliegenden Falter. Jedesmal ein Prozeß des Sterbens und der neuen Geburt. Nelly Sachs sieht – und das ist Frucht chassidisch-kabbalistischer Betrachtung – „den Anfang" der Schmetterlingsflügel schon in den „Flossen der Fische" (140) angelegt. Fische sind für sie Wesen, die weiter vorne liegen in der Schöpfung, weiter unten in der Sehnsucht, näher dem Anfang. Auch sie sind gegenständliche Entsprechungen, nämlich des „Wasserbewußtseins" (vgl. 354, 162, 262) der Seele.

Anders als in Mörikes Gedicht „Im Weinberg" wird der Schmetterling bei Nelly Sachs schon im Ansatz auf Transzendenz hin durchsichtig. Bei Mörike erkennt das im Weinberg sitzende lyrische Ich den Schmetterling zunächst als schimmerndes Naturwesen, als reizenden Sylph, als ästhetische Begegnung. Erst in einem zweiten Schritt und von außen wird der Schmetterling vom Beschauer, der das Neue Testament in Händen hält, auf das Wort Gottes, jetzt allerdings im engsten Sinn, bezogen. Für Nelly Sachs ist der Schmetterling in sich Bild der Verheißung.

---

10 Zum erstenmal genannt, aber als Bild nicht ausgeführt, wurde der Schmetterling von Nelly Sachs in der Grabschrift für „Die Tänzerin" (37) und im „Chor der Ungeborenen" (67). Wahrscheinlich begegnete die Dichterin dem Bild in der jüdischen Kabbala. So steht schon im Buch „Sohar", auf das sich mehrere Gedichte beziehen, im ersten Kapitel: „Das Strahlen, mit dem der ‚Anfang' Samen aussät, sich zum Ruhm, wie der Same der Seidenraupe, die sich einspinnt und einen Palast um sich baut, sich zum Preis und der Welt zum Segen" (Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar. Übersetzt von Gershom Scholem, Berlin 1936, 45).

11 In den dichtungstheoretischen Äußerungen von T. S. Eliot spielt der Begriff „objective correlative", zu deutsch „gegenständliche Entsprechung", eine wichtige Rolle.

SCHMETTERLING

Welch schönes Jenseits
ist in deinen Staub gemalt.
Durch den Flammenkern der Erde,
durch ihre steinerne Schale
wurdest du gereicht,
Abschiedswebe in der Vergänglichkeiten Maß.

Schmetterling
aller Wesen gute Nacht!
Die Gewichte von Leben und Tod
senken sich mit deinen Flügeln
auf die Rose nieder
die mit dem heimwärts reifenden Licht welkt.

Welch schönes Jenseits
ist in deinen Staub gemalt.
Welch Königszeichen
im Geheimnis der Luft. (148)

Der Schmetterling ist nicht naturalistisch, noch in der Art Goethes oder Mörikes betrachtet. Er wird von vornherein aus einem Horizont transzendenten Glaubenswissens angeschaut, in seinem Gleichnischarakter erkannt und in seinem Verweisungscharakter dargestellt. Das gab es in mittelalterlicher und barocker Dichtung. Transzendentaler Glaube sucht sein bildliches Analogon, jenseits- und dunkelgerichtete Existenz ihre gegenständliche Entsprechung. Alles Schaubare muß dem Glauben dienen, alle bildliche Welt der bildlosen. In dem Maß als eine aufklärerische und naturwissenschaftliche Sehweise zur einzig legitimen erklärt wurde, war solche Betrachtungsweise als unwissenschaftlich abgetan. Heimatrecht behielt sie vorab bei den Mystikern. Im vorliegenden Gedicht ist der Schmetterling von vornherein als Zeichen verstanden für eine der Wandlung unterworfene, jenseitsbezogene, durch Sterben heimkehrende Existenz. Diese Sehweise verflüchtigt den Schmetterling keineswegs zu einer dünnen Allegorie oder formelhaften Emblematik. Die Darstellung aus dem Glauben intensiviert ihn vielmehr zu seinem über sich selbst hinausweisenden Schöpfungsselbst.

Mit einem Ausruf des Staunens setzt das Gedicht ein. „Welch schönes Jenseits ist in deinen Staub gemalt.“ Im Farbstaub der Flügel steckt die Vergänglichkeit allen Staubes, steckt die Staubgeburt des Geschöpflichen. Aber er trägt die Spuren des Unvergänglichen, die Schöne des Jenseits. Polare Spannung von Jenseits und Staub. Das schöne Flammengebilde der Flügel wurde, so wird gesagt, „durch den Flammenkern der Erde gereicht“. Es stammt aus dem Innersten, dem Stärksten, dem zeugenden Feuer. Dann aber wurde es auch „durch ihre steinerne Schale gereicht“, durch der Erde Verschließendes und Verschlossenes. Die Räume, aus denen der Schmetterling stammt, denen er durch Herkunft verbunden ist, sind genannt.

Die letzte Zeile der ersten Strophe benennt ihn selbst. Wer ist er denn? „Abschiedswebe in der Vergänglichkeiten Maß". Welche Definition, welche Metapher, welche Verbindung von Bild und Begriff. Wessen „Abschiedswebe" ist gemeint? Zunächst die des Schmetterlings selbst. In seiner eigenen Entwicklung von der Raupe zur Puppe, von der Puppe zum Falter ist die Webe der Flügel die letzte Webe, das Abschiedskleid. Als solche Webe ist sie aber zugleich ein kosmisches Zeichen des Abschieds für den betrachtenden Menschen, ein „Memento mori" in der Fülle der Schönheit und in der Leichtigkeit des Daseins. Darum „aller Wesen gute Nacht" (2. Strophe). Zeichen nicht nur der Nacht und Todesnacht, sondern Verheißung des Gutwerdens beider. Diese Verheißung ist begründet im eigenen Sein des Schmetterlings, dessen Werde- und Sterbeprozeß in einem fort vom Niedrigeren zum Höheren, vom Bauchschweren zum Luftleichten aufsteigt. Er ist ex definitione ein Wesen zwischen „Leben und Tod". In dieser Zuständlichkeit senken sich die gewichtlosen „Gewichte" seiner „Flügel" auf die „Rose" nieder. Sie ist die zweite Entsprechung für die menschliche Seele. Als Blühende geht auch sie den Heimweg. Auch sie zeigt den Höhepunkt ihres Daseins angesichts baldigen Sterbens. Zwischen Schmetterling und Rose besteht also eine innere Beziehung. Sie ziehen sich gegenseitig an, zeigen sich einander, sprechen sich, indem der Schmetterling sich auf die Rose niederläßt, das Liebes- und Abschiedswort zu. Ein Bild auch von Mann und Frau, vereint gesteigertes Zeichen „heimwärts reifenden Lichts".

Von einer Behauptung ging das Gedicht aus. Mit dem Beweis endet es. Es ist das Staunen auf höherer Stufe, die Frucht des Meditativen, wenn jetzt am Ende erneut gesagt wird: „Welch schönes Jenseits ist in deinen Staub gemalt." Schließlich wird ausdrücklich auf die Zeichenhaftigkeit von Bild und Vorgang verwiesen. „Welch Königszeichen im Geheimnis der Luft." Königszeichen: ein höchstes unter den Zeichen. Die Dichterin verwendet die Königsmetapher häufig. So ist „der Fisch mit den ausgerissenen Purpurkiemen / ein König des Schmerzes" (97). So spricht sie von „dieser Kette von Rätseln / um den Hals der Nacht gelegt / Königswort weit fort geschrieben" (385). So weiß sie um den „Königsweg der Geheimnisse" (354). Die Königsmetapher verweist über irdisch Höchstes und Würdiges hinweg in den Raum des Gottkönigtums Jahves, also wiederum in die Transzendenz. Auch dieses Wort eine Chiffre der jüdischen Kabbala[12]. Königszeichen ist im Gedicht der Schmetterling, ist die Rose, ist die Begegnung beider: „Geheimnis" in doppeltem Sinn. Nicht alle nehmen das Bild in seiner Zeichenhaftigkeit wahr. Sie sehen und sehen nicht. Doch bleibt der Vorgang auch für den Sehenden „Geheimnis". Der Lebens- und Sterbensvorgang kann nicht zu Ende gedeutet werden. Die Verweisungsfunktion des Bildes mündet ins Unendliche.

---

12 In einer mystischen Hymne hat z. B. Moses ben Nachmann die Geburt der Seele aus der Tiefe der göttlichen Sphären, aus der ihr Leben hervorströmt, beschrieben. Darin heißt es: „Aus Nichts rief er mich hervor, doch am Ende der Zeiten / werde ich wiedergefordert vom König." Und: „Herab stieg die Seele, aus der sinkenden Stufen Geflechte, / aus dem Teich der Entsendung in den Garten des Königs" (Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt 1957, 262. Englische Ausgabe 1941).

Die durchgehende Existenzerfahrung des Ichs, das aus allen Versen spricht, heißt Flucht. Flucht als Schicksal und Freiheit, Notwendigkeit und Gnade, Möglichkeit und Bedingung des Lebens, als „Fallsucht" und „Jagd" (vgl. 77, 95, 160 ff., 258). Das in die Flucht gezwungene Ich betet „für einen Wimpernschlag: / Ruhe auf der Flucht" (258). Das Gebet wird erhört. Die Darstellung der Erhörung lautet:

IN DER FLUCHT
welch großer Empfang
unterwegs –

Eingehüllt
in der Winde Tuch
Füße im Gebet des Sandes
der niemals Amen sagen kann
denn er muß
von der Flosse in den Flügel
und weiter –

Der kranke Schmetterling
weiß bald wieder vom Meer –
Dieser Stein
mit der Inschrift der Fliege
hat sich mir in die Hand gegeben –

An Stelle von Heimat
halte ich die Verwandlungen der Welt – (262)

Dem in die Flucht gerissenen Menschen wird nicht nur eine „kurze Haltestelle" (164) – so in einem früheren Gedicht –, sondern ein „großer Empfang" gewährt. Worin besteht der Empfang? Wer ist der Gewährende? Der Empfang „in der Flucht" (es ist eine Verinnerung von „auf der Flucht") besteht im Ansichtigwerden eines Bildes, und zwar des großen Verwandlungsbildes der Dichterin. Sie erkennt sofort dessen Zeichenhaftigkeit, seine gegenständliche Entsprechung, Spiegelung der eigenen Verfaßtheit. In der Begegnung mit dem Bild des Schmetterlings erfährt das Ich in der Flucht Ruhe, Bestätigung, Weisung, Hoffnung und Trost. Der Schmetterling ist ein „kranker Schmetterling" auf der Rast. Auch er unterwegs, und zwar zum Meer. Worin besteht seine Krankheit? Das wird ausdrücklich nicht gesagt, doch impliziert. Er ist krank vor Ermüdung, krank vor Sehnsucht, krank vor Flucht, krank vom langen Weg.

„Eingehüllt / in der Winde Tuch / Füße im Gebet des Sandes" steht, sitzt, liegt er da. „Eingehüllt in der Winde Tuch" ist ironischer Euphemismus, denn das heißt nicht eingehüllt, ausgesetzt den Winden. „Aber der Wind ist kein Haus / leckt nur wie die Tiere / die Wunden am Leib", heißt es im Gedicht „Jäger, mein Sternbild" (258). Der Wind ist kein Haus, keine Hülle, kein Gegenüber. Und dennoch ist er eine Form des Raumes, der Hülle und des Gegenübers: ein Raum sui generis,

nämlich genau der, in dem sich „Flucht und Verwandlung" ereignen, die Entgrenzung des Raumes und eine Art des unberechenbaren Angesprochenwerdens von allen Seiten. Es zeigt die sinnbildliche und kosmische Sicht des Schmetterlings, das außerordentliche Bewußtsein von Entgrenzung, Raum, Person und Transzendenz, wenn von ihm gesagt wird, daß seine „Füße im Gebet des Sandes" stecken. Natürlich ist das anschauende Deutung. Der Schmetterling wird ja als Spiegelbild des eigenen Ich verstanden. Das schließt jedoch nicht aus, daß er durch eben dieses Erkanntwerden seine eigene kosmische Eigentlichkeit (vgl. Röm 8, 19 ff.) erlangt. Er steht in einem Sand, „der niemals Amen sagen kann". Wollte man die Körner des Sandes zählen, man käme an kein Ende. In diesem Nicht-zu-Ende-Kommen gleicht er dem endlosen „Meer", zu dem der Schmetterling unterwegs ist. Der objektiven Unendlichkeit des Zieles entspricht die subjektive Unendlichkeit der eigenen Verfaßtheit, des Gebetes. Es ist nicht nur der Sand, „der niemals Amen sagen kann", sondern darüber hinaus (stilistische Figur der Enallage, der Verschiebung der Wortbeziehung) der Schmetterling, und darüber hinaus der Mensch „in der Flucht", „denn er muß (der Schmetterling) / von der Flosse in den Flügel / und weiter". „Flosse" und „Flügel" sind formelhafte Verkürzungen. Wir sagten bereits, daß die Sehnsucht – Notwendigkeit der Flucht und Auftrag zur Verwandlung – in der Vorstellungswelt der Dichterin bei „den Flossen der Fische" (140) ihren Anfang nimmt. Beim Menschen beginnen Flucht und Verwandlung „sternenrückwärts in der Erinnerung, / schlafwassergefahren" (162). Der Weg, „die Goldader der Sterblichen / sinkt unter Wasserbewußtsein / und arbeitet für Gott" (354). Aus diesem Flossen-Zustand und Wasserbewußtsein muß das der Flucht und Verwandlung unterworfene Wesen in „den Kokon des Seidenschmetterlings" (258), „in den Flügel" – „und weiter". Auch der geflügelte Zustand ist noch kein endgültiger Zustand. Als Staub-Geflügelter muß der Mensch, muß „der kranke Schmetterling" noch weiter zur letzten Verwandlung des „Todes" in „Auferstehung" (317) aus „Auferstehungsasche" (384).

Das Bewußtsein des Meeres, und damit den inneren Antrieb zum Ziel, hat der kranke Schmetterling gegenwärtig verloren. Der Verlust ist Teil seines Krankseins. Aber er „weiß bald wieder vom Meer", von der Nähe des Gesuchten und dem Ziel seiner Bestimmung. Überraschend zeigt das Gedicht noch ein zweites Bild der Begegnung: „Dieser Stein / mit der Inschrift der Fliege / hat sich mir in die Hand gegeben", sagt das lyrische Ich. Kein ichhaftes Zugreifen nach dem gesehenen Ding, sondern ehrfürchtiges Anschauen, das den Stein als Gabe, die Gabe als Zeichen begreift. Was ist das für ein Stein? Wahrscheinlich ein im Küstensand gefundener Bernstein, der ein Insekt eingeschlossen hält. Weit davon entfernt geschätzt zu werden als Gegenstand des Schmucks, ist der Bernstein Zeichen dem Glauben. War nicht der getötete Christus in den Fels eingeschlossen wie die Fliege in den Stein? Der gefundene Stein ist ein Bild des Todes. „Hiobs Vier-Winde-Schrei / und der Schrei verborgen im Ölberg / wie ein von Ohnmacht übermanntes

Insekt im Kristall“, heißt es im Gedicht „Landschaft aus Schreien“ (221 f., vgl. 225). Als Oster-Christus ist aber der Eingeschlossene Zeichen „versteinter Auferstehung“ (vgl. 190). Der gefundene Stein mit der „Inschrift der Fliege“ ist dem glaubend betrachtenden Ich Zeichen des eigenen Todes und der eigenen Auferstehung.

Schmetterling und steinverschlossene Fliege sind zeichenhaft Formen der „Verwandlungen der Welt“. Darin besteht die Rast in der Flucht, der Empfang, das Anschauen, die Gabe, daß sie beide dem lyrischen Ich die eigene innere Zuständlichkeit und Verfaßtheit zeigen. Ausgangspunkt des Gedichtes war die eigene Fluchtsituation. Die beiden Mittelstrophen zeigten zwei Verwandlungsbilder. Von ihnen her deutet die Schlußstrophe auf höherer Ebene die eigene Fluchtsituation, eine Flucht verwandelt im Zeichen von Tod und Auferstehung. Die Schlußverse lauten: „An Stelle von Heimat / halte ich die Verwandlungen der Welt.“ Man hat darin die lyrische Selbstdeutung, die zur Formel verdichtete Existenzsumme der Dichterin erkannt. Es ist kein Zufall, daß außer dem Wort „Flucht“ auch das Wort „Empfang“ schon im ersten Gedicht „Wohnungen des Todes“ begegnete. Stern und Sonnenstrahl empfingen dort die „Flüchtlinge aus Rauch“. Hier, in diesem Gedicht, empfangen „der kranke Schmetterling“ und die versteinte „Fliege“ den Flüchtling. Unscheinbare Empfänger geben einen „großen Empfang“, hinter dem der Gott Israels steht. Ihm ist das „Meer“ Zeichen und sind „die Verwandlungen“ Wege. Der durch seine ganze Existenz „in der Flucht“ wesende Mensch besitzt kein Haus. Er kann sich nicht festhalten, kann nicht ausruhen, ist nicht in dem verwurzelt, was man gemeinhin „Heimat“ nennt. Was anderen Menschen „Heimat“, sind ihm „die Verwandlungen der Welt“. Welche Armut, welche Darbietung des Lebens. Eine ungeheuer herausgerufene und zeichenhafte Existenz. Der exponierteste Weg zum Gott der Schöpfung und der Auferstehung.

Den mittelalterlichen Pilger hat im zwanzigsten Jahrhundert der Flüchtling schicksalhaft abgelöst. Doch wir weigern uns, seine Existenz zu erkennen. Die Flucht heißt von ihrer helleren Seite her betrachtet „Fahrt“. Was immer sich auf der Fahrt befindet, Fische, Schmetterling, Rose oder Liebende, wer immer „von der Erde kommt“ (331), ist biblisch gesprochen „Staub“: staubgeboren, hinfälliger Staub, Verwandlungsstaub, „Staub, der offen steht zur seligen Begegnung“ (149). Der ganz und endgültig verwandelte, der auferstandene Mensch wird der „staublose“ sein: Ziel aller Flucht und aller Verwandlung. Über alle uns in jüngster Zeit zugeworfenen Definitionen des Menschen hinaus definiert Nelly Sachs aus biblischem Glauben den Menschen als einen „auf der Fahrt ins Staublose“ (331). Welche Definition täte uns dringender not? Der technische Mensch will verändern; der mystische läßt sich verwandeln.

Der Mensch vor dem Geheimnis

Zum Menschenbild der modernen Malerei

Herbert Schade SJ

Wer an dem Drama der modernen Malerei nicht aktiv teilnimmt, dem wird ihr Schauspiel unbegreiflich scheinen. Zu fremd und vielschichtig sind für ihn die modernen Experimente, Figurationen und Techniken. Auch der kunstgeschichtlich Gebildete, der die neuen Werke anerkennt, vermißt in der zeitgenössischen Malerei das Menschenbild. Sicher gehört der Verlust dieses Bildes zu den „kritischen Formen" (H. Sedlmayr), das heißt zu den kunstgeschichtlichen Tatsachen, die Zeiten und Welten scheiden. Aber es hätte wenig Sinn, diesen Vorgang von einer Definition des Menschen her systematisch anzugreifen. Vielmehr kann nur eine geschichtliche Darstellung des Motivwandels den Tatbestand klären. Wer den mühsamen Gang durch die Geschichte scheut, gerät in Gefahr, Worthülsen zu stapeln, ohne zur Wirklichkeit vorzustoßen. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Seine Werke und er selbst sind deshalb ohne Geschichte unverständlich[1].

Die Geschichte des modernen Menschenbildes beginnt aber nicht erst im Jahr 1911, in dem der Russe Wassily Kandinsky in der Ainmillerstraße in München sein erstes abstraktes Aquarell schuf, sondern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In dieser Zeit der großen Revolutionen wurde das Menschenbild autonom. Kunst und Wissenschaft lösten sich aus den Vorstellungen der Tradition. Die theologischen und mythologischen Programme der Barockzeit verschwanden. Der Realismus der Neuzeit hielt nur mehr das für darstellungswürdig, was der Erfahrung entsprach. Der Konflikt zwischen Tradition und Fortschritt, der seitdem unsere Geistesgeschichte zeichnet, ist ebenso erschütternd wie fruchtbar. Die große Spannung zwischen den traditionellen – besonders den christlichen – Auffassungen und den modernen – vorwiegend säkularisierten – Wirklichkeitserfahrungen hat neue Kraftfelder erschlossen. „Unser pochendes Herz treibt uns hinab, tief hinunter zum Urgrund", schrieb Paul Klee. Und Jean Bezaine, der große Vertreter der abstrakten Malerei, sprach von einer „Kunst der Kommunion, wo der Mensch jeden Augenblick in der Welt sein umgeformtes Antlitz wiedererkennt". So wird im Zeitalter des Experiments und der Erfahrung das Unerfahrbare, das Geheimnis, zum Spiegel menschlichen Wesens. Den Grund zu diesen Bemühungen legten die Künstler des Realismus und der Romantik.

1 Das verlorene Menschenbild. Zur Problematik des Porträts in der Kunst der Gegenwart. Eine Diskussion. Hrsg. v. Richard Biedrzynski (Zürich, Stuttgart: Artemis-Verl. 1961) 72 S. (Schriften zur Zeit. 24.) Kart. 3,80. Vgl. auch den erst während der Drucklegung dieses Heftes erschienenen Aufsatz von Werner Hofmann, Über das Menschenbild in der Malerei der Gegenwart, in: Christliche Kunstblätter (Linz a. D. 1966) H. 4, 82–84.

Die Emanzipierung des Menschenbildes

Die Revolution der modernen Malerei, die auch das neue Bild vom Menschen bestimmt, entsteht durch den Zusammenbruch des alten Weltbildes. Die kosmische Architektur der Überlieferung, die Welt aus Himmel und Erde, verlor ihren Halt. Damit war auch das System des Menschen, der Mensch aus Himmel und Erde, der „Homo caelestis", unvollziehbar geworden. Wenn Tiepolo im Treppenhaus der Würzburger Residenz (1751–1753) noch den offenen Himmel geben konnte, aus dem Götter und Genien herabschweben, so war es Goya in San Antonio della Florida (1798) in Madrid nur mehr möglich eine Genreszene darzustellen. „Yo lo vi" (Ich habe es gesehen) setzt der große Spanier unter ein Blatt seiner „Schrecken des Krieges". „Ich habe es gesehen" könnte man über die große Kunst der Zeit bis heute schreiben. Die Erfahrung, nicht die Tradition, wird zum Prinzip des geistigen Schaffens.

Mit dem Verlust der Tradition hat auch die Porträtkunst Werte eingebüßt. Das Bild des Menschen wird nicht mehr in eine große Ordnung eingebunden. Der Mensch verliert seinen Zusammenhang mit dem Kosmos.

Der weltlose Mensch

Das Medaillon des Fürstbischofs in der Würzburger Residenz schwebte noch im Schnittpunkt von Himmel und Erde. Tiepolo machte noch einmal wie in einem gewaltigen „theatrum mundi" den „himmlischen Menschen" sichtbar. „Goyas Gestalten stehen beziehungslos vor dem Nichts" (Theodor Hetzer). Es ist eigenartig, wie leer und fahrig die Hintergründe in den Bildern des Spaniers werden können. Die Gestalten verlieren den Zusammenhang mit dem Bildgrund. In den Malereien im „Hause des Tauben" von Goya wird dieser Bildgrund gelegentlich geradezu schwarz.

Ähnliche Bildgestalten beobachten wir auch bei anderen Künstlern dieser Zeit. Im „Tod des Marat" (1793) von Jacques Louis David wirkt die Wand hinter dem Revolutionär wie ein Fallbeil. Losgelöst vom Grund erscheint das Bild des Menschen, so wie der Künstler es sieht. Keine Hierarchie oder Sozialordnung trägt die Gestalt. Der Kosmos flieht vor dem Menschen ins Unendliche. In Caspar David Friedrichs „Mönch am Meer" (1808) sehen wir die kleine Figur vor dem unendlichen Naturraum und in John Martins „Sadak auf der Suche nach den Wassern des Vergessens" (1812) verliert sich die Gestalt in hochgetürmten Gebirgen. Der Mensch wird nicht mehr vom Kosmos her definiert. Er ist weltlos geworden. Der Kosmos erschien den Alten wie ein von Gott für den Menschen gebauter Palast. Dieser Palast war zusammengebrochen. Isoliert steht der moderne Mensch vor einem ihm fragwürdig gewordenen leeren Naturraum.

Diese Isolierung erhöhte zunächst die Bedeutung des Menschen. Das Porträt ist

bei vielen Malern des beginnenden 19. Jahrhunderts von besonderer Qualität. Der Mensch erhält in diesen Bildern einen autonomen Charakter. Er wird absolut.

Der absolute Mensch

In Goyas Porträt der Königin Maria Louise in München und in der Darstellung der Gräfin Chinchón in Madrid sehen wir zwei sehr verschiedene Frauenbildnisse der Zeit um 1800, die von diesem Charakter des Absoluten geprägt sind. Maria Louise wird als sinnliche Frau gegeben, die Schwächen zeigt. In den durchbrochenen Spitzen des Kleides präsentiert sie sich üppig. Unsicher hält die Rechte der Königin einen Fächer, als tastete sie wie eine Blinde in den Raum. Die Augen sind groß. Der Blick des Gesichts ist klug, durchdringend und lauernd. Die Halbfigur der Königin steigt aus der Tiefe wie eine Göttin der Unterwelt. Napoleon sagte von ihr: „Sie trägt ihr Herz und ihre Geschichte in ihren Gesichtszügen eingegraben; es übersteigt schlechterdings die Grenzen des Vorstellbaren". In dieser Spannung zwischen eigener Schwäche und übergroßem Wollen hat der spanische Maler sie dargestellt. Die Königin hält diese Spannung aus.

Die Gräfin Chinchón war ihre Rivalin. Maria Louise hatte mit dem Gatten der Gräfin, Godoy, ein Verhältnis. Im Bild Goyas sitzt die Gräfin in weißem Atlaskleid auf einem Stuhl und wirkt wie ein silbernes Gestirn auf dunklem Grund. Chinchón schaut in die Ferne, als wüßte sie um alle Vorgänge am Hof. Ihre Haltung erweckt den Eindruck, sie möchte aufstehen und davongehen. Aber sie bleibt. Auch sie hält die Spannung aus. Zwischen persönlicher Demütigung und gesellschaftlicher Verpflichtung verharrt sie fest und entschlossen. Während es bei der Königin gleichsam die Spannung im Laster ist, scheint im Bild der Gräfin die Haltung der Tugend auf. Das Existentielle einer menschlichen Situation ist in den Darstellungen Goyas lange vor dem Existentialismus Bild geworden: die absolute personale Freiheit.

Diese Freiheit wird in einzigartiger Weise in den „Erschießungen vom 3. Mai" (1814) sichtbar gemacht. Der Freiheitskämpfer wird dort zum Inbegriff einer neuen Gesellschaftsordnung, die nicht mehr nach Rang und Herkunft wertet, sondern nach dem selbstverantwortlichen Einsatz für eine Sache. Ohne „Kaiser und Papst", nur auf sich selbst gestellt nimmt der Mann mit erhobenen Armen den Tod auf sich. Nie zuvor wurde die persönliche Freiheit in der Malerei in dieser Weise dargestellt, und es scheint nur konsequent, wenn der alte Maler Christus am Ölberg (1819) in gleicher Haltung wiedergibt. Die existentiell erfaßte Freiheit ermöglicht es auch, in der Moderne Analogien für den Gottmenschen Christus zu finden.

Die Möglichkeit, autonome Freiheit in der Malerei darzustellen, schafft auch die Voraussetzungen zu einer Darstellung des Genies oder des absoluten Feldherrn. J. L. David benutzt zur Wiedergabe seines „Napoleon beim Übergang über den Gotthard" (1800) die klassizistische Form (Abb. 1). Metallisch wie ein Reiterstand-

Abb. 1: *Jacques Louis David,* Napoleon beim Übergang über den Gotthard (1800)
Berlin, Charlottenburger Schloß, Galerie

Abb. 2: *Umberto Boccioni,* Materia (1912). Mailand, Privatsammlung

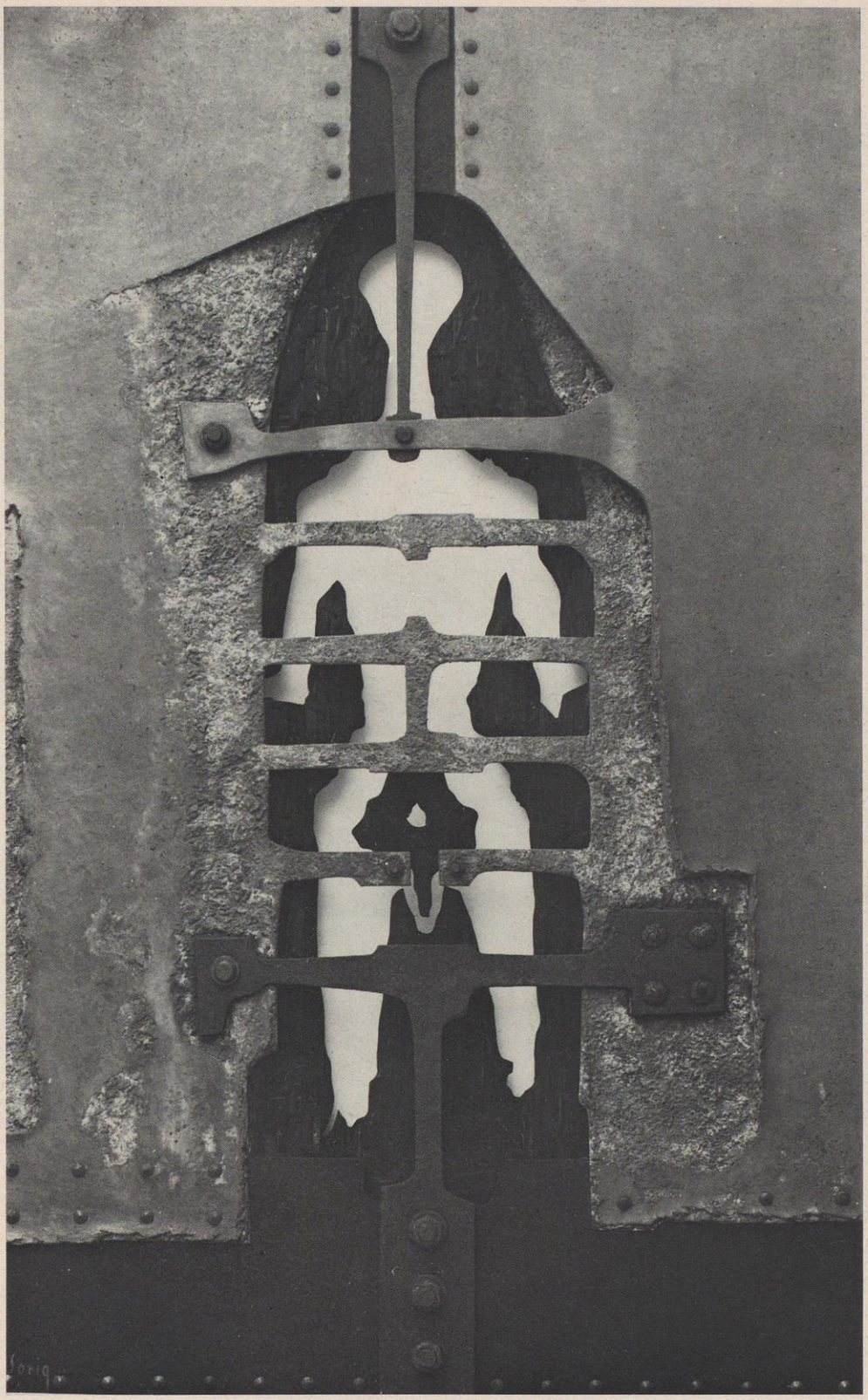

Abb. 3: *Salvador Soria*, Integration mit Arbeiter (1965)

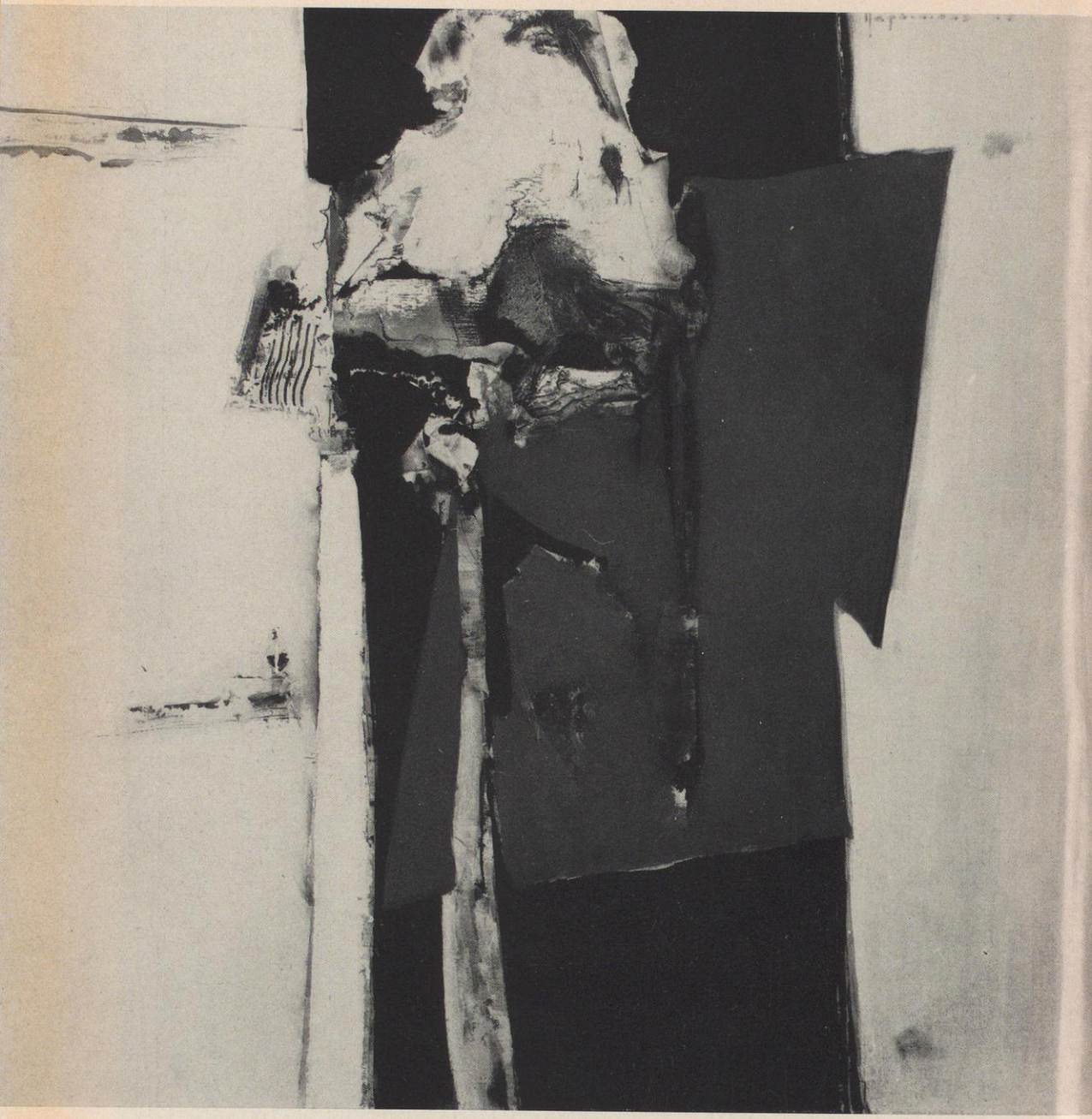

Abb. 4: *Dimitri Perdikidis*, „Efialtes per uni“ (1966)

bild erheben sich Feldherr und Pferd. Wie in vielen klassizistischen Werken steht auch hier der Gedanke vor dem Erlebnis. Der Napoleon Davids gibt nicht nur eine Persönlichkeit, sondern auch ein Programm. Seit dem Klassizismus wird es möglich, auch in der Malerei Ideologien darzustellen. Der Geniekult kann sogar bis zur künstlichen Mythenbildung vorgetrieben werden. Im „Pestlazarett von Jaffa" (1804), einem Bild von Antoine Jean Gros, berührt Napoleon die Geschwulst eines Kranken wie ein neuer Heiland. Der Feldherr erhält göttlichen Rang. Schubert wird in seiner Winterreise die Worte vertonen, die diese geistesgeschichtliche Situation interpretieren: „Will kein Gott auf Erden sein, sind wir selber Götter." Wir wissen, daß dieser Geniekult bis in die Gegenwart hineinreicht. Die Standbilder Stalins in Berlin und die Gemälde Hitlers im Haus der deutschen Kunst in München waren letzte, wenn auch künstlerisch schwache Ausläufer dieser Thematik.

In dieser Autonomie und Selbstherrlichkeit zeichnet sich eine erste Gefährdung des modernen Menschen ab: Der Mensch erhebt sich selbst zur Norm und wird zum Tyrann.

Der gefährdete Mensch

Diese Bedrohung gibt dem sozialen Thema eine besondere Bedeutung. Die Darstellungen der Revolution und des Klassenkampfes, der Massen und der Nationalbewegungen werden bevorzugt. „Die Freiheit führt das Volk an" (1830) von Eugène Delacroix und „Die Revolte" (1848) von Honoré Daumier sind für diesen Motivkreis charakteristisch. Neben diesen Bildern der sozialen Katastrophen gibt es viele Darstellungen von Naturkatastrophen. In den Bildern des englischen Malers Turner ertrinken die Menschen oft im Meer oder sie versinken im Feuer. In Théodore Géricaults „Floß der Medusa" (1819) halten noch zwei Schiffbrüchige Tücher als Fahnen der Hoffnung hoch. In Caspar David Friedrichs „Die gescheiterte Hoffnung" (1821) erdrückt das Eis – die Natur – die letzten Planken des Schiffes.

Diese Elemente der Bedrohung und Angst werden aus der modernen Malerei nie mehr verschwinden. Der Mensch fühlt sich bedroht und lebt in beständiger Furcht. Es ist die kosmische Einsamkeit, die ihn ängstigt. Die Isolierung aus der Gesellschaft wird für ihn bedrohlich. Dazu tritt in besonderer Weise die Bedrohung von innen. Mit Goya setzt nämlich in der Malerei eine Differenzierung des psychischen Ausdrucks ein. Wir finden im Werk des Spaniers ähnlich wie bei Hogarth frühe Darstellungen eines Irrenhauses. Théodore Géricault gibt in seinem „Geisteskranken" (1822) den starren Blick des Wahnsinns. Blake und Füssli werden nicht müde, die Angstvorstellungen des Menschen sichtbar zu machen. Der Weg ins Unerfahrbare tut sich für die moderne Kunst auf.

Dieser Weg läßt sich an einer für das 19. Jahrhundert bedeutsamen Thematik besonders verfolgen: am Bild des Erotischen oder in den Aktdarstellungen der

Frau. Goyas bekleidete und nackte Maya sind die ersten Bilder, die das Erotische ungedeutet ins Bild bringen. Von Velasquez gibt es eine „Venus". Von anderen großen Malern haben sich Darstellungen der „Hl. Maria Magdalena" oder „Eva" erhalten. Selbst die Frauenbilder des Rokoko sind noch mythologisch oder aristokratisch geprägt. Die Aktdarstellungen wurden inhaltlich und formal aus einer übergreifenden mythischen oder religiösen Ordnung interpretiert. Seit Goya dominiert auch bei diesem Motiv die Erfahrung. Sensibel und einfühlsam werden Inkarnat und Stoff erfaßt. Zahlreiche große Frauenbilder entstehen: „Die Frau mit dem Papagei" (1825) von Eugène Delacroix und die verschiedenen Badebilder von Jean-Dominique Ingres. Die impressionistischen Aktbilder eines Renoir sind von einzigartiger Bedeutung und Würde. Das „Diesseits" wird groß gesehen und voll bejaht.

Zur gleichen Zeit aber wird der ungedeutete Eros der Erfahrung auch in seiner Fragwürdigkeit sichtbar. Goya gibt in seinen Capricchos die Begegnung von Mann und Frau, für die die Bibel das Wort „sie erkannten einander" prägte, unter dem Titel „Keiner kennt sich" wieder. Maskiert schauen Kavalier und Dame inmitten von Vermummten einander an. Die „Olympia" (1863) von Edouard Manet betont sogar das Triviale und Häßliche. Und bei den Expressionisten beobachten wir Aktbilder, die uns abstoßen. Die Dirnen der Vorstädte von Georges Rouault und die Kokotten von Emil Kirchner wirken bedrohlich. Das Erotische besitzt, wenn man es außerhalb der alten Ordnungsgefüge betrachtet, nicht nur neue und größere Werte als in der Vergangenheit, sondern zeigt auch neue Gefahren. Der Abgrund der Seele tut sich auf; über- und untermenschliche Kräfte brechen in die Bildgefüge der modernen Maler ein und bedingen die Zerstörung des Menschenbildes. Das Erscheinungsbild des Menschen, die Person, hört im 20. Jahrhundert auf darstellungswürdig zu sein. Dafür sucht man die übergreifenden Kräfte ansichtig zu machen, die den Menschen bestimmen.

Die übermächtigen Kräfte und der Zerfall des Menschenbildes

„Alle Wege führen uns zu dem gleichen Phänomen: der Flucht vor der Person des Menschen", so erklärte José Ortega y Gasset in seiner Studie über „Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst" schon im Jahr 1925. Damit diese Worte nicht mißverstanden werden, muß man sie zunächst in den kunstgeschichtlichen Vorgang übersetzen. „Person des Menschen" heißt in der Malerei zunächst individuelles Erscheinungsbild der menschlichen Gestalt. Dieses individuelle Erscheinungsbild der menschlichen Gestalt war bis dahin vor allem an den Werken des Hellenismus und der Renaissance orientiert. Am Ende des 19. und bei Beginn des 20. Jahrhunderts macht dieses Erscheinungsbild einen merkwürdigen Wandel durch und wechselt zugleich sein Ideal.

Der neue Kanon des Menschenbildes

Die Porträts von Paul Cézanne werden unbeweglich. Die vibrierende Lebendigkeit der impressionistischen Gestalten hört auf. Nowotny hat auf das Ende der wissenschaftlichen Perspektive im Werk des großen Franzosen hingewiesen. Cézannes Figuren kann man mit Architekturen vergleichen. Mit festen Strukturen begabt, erscheinen sie wie gebaut.

Auch bei den Symbolisten wird ein anderer Formkanon kultiviert. Nicht das hellenische Ideal des schönen Menschen, das David, Ingres und Degas noch verherrlichten, galt, sondern das Ägyptische und Polynesische prägte die Bilder von Paul Gauguin. Die Fauves, die Expressionisten und die Kubisten sehen sogar im Negeridol, im Schnitzbild der Primitiven ihr Vorbild. Die kirchlichen Künstler sind mit P. Desiderus Lenz OSB in Beuron ebenfalls vom Ägyptischen erfüllt oder sie bevorzugen das Romanische. Seitdem spricht man in kirchlichen Kreisen gern vom Kultbild, das das Andachtsbild zu ersetzen hätte. Die allgemeine Tendenz der Kunst geht also ins Archaische, nicht mehr ins Klassische. In der Gegenwart wird das Totem modern. Strunkartig oder knorrigen Pfählen ähnlich werden gelegentlich selbst die Christusbilder in den modernen Kirchen gebildet.

Dieser Archaisierungsprozeß wird durch übergreifende Kräfte ausgelöst, die dem Menschen vorgegeben sind und in der Moderne besonders stark werden. Einige dieser Kräfte lassen sich anhand der künstlerischen Bewegungen benennen. Im Kubismus drängt eine neue Figuren- und Raumarchitektur das Erscheinungsbild des Menschen zurück. Bei den Futuristen zerstört die moderne Erfahrung der Zeit und Geschwindigkeit die menschliche Gestalt. Neue Auffassungen von Licht und Materie gefährden bei anderen Künstlern den Selbstwert des Erscheinungsbildes der menschlichen Figur. Im Surrealismus sind vor allem die Kräfte des Seelengrundes, Angst und Trieb, Liebe und Macht, größer als der Mensch.

Die Übermacht von Raum und Zeit

Der Kubismus, den Picasso mit seinen „Mädchen von Avignon" (1906/07) erfunden hat, machte die Sache zum Formprinzip der Malerei. Ein neuer Raum entsteht. Seine konstruktiven Kräfte verfremden die Gestalten der Frauen. Die Mädchen wirken wie Schnitzbild und Totem. In den „Akten im Walde" (1910) von Fernand Léger werden die Organismen zu Maschinenteilen. Eine technisch aufgefaßte Welt – Formel und Konstruktion – prägt auch das Bild des Menschen nach dem Muster der Maschine.

Der Futurismus macht den Auflösungsprozeß der menschlichen Gestalt unter anderen Vorzeichen ansichtig. Diese Gruppe italienischer Maler wollte die „Schönheit der Geschwindigkeit" darstellen. Damit wurde die moderne Zeiterfahrung zum Thema der Malerei. Gino Severini gibt in seinen Tänzerinnen (1912) die Ab-

folge der Bewegungen durch Wiederholung der Arme, Beine, des Kopfes und des ganzen Körpers. Dabei werden die Körperteile in die stereometrischen Formen des Kubismus zerlegt. Zugleich versteht es der Italiener, die Farbigkeit der Kostüme besonders hervorzuheben. Das Bedeutsame an diesen rhythmischen Gefügen ist die Einheit des ganzen Bildes, die trotz des sichtbaren Auseinandertretens der Gestalten erhalten bleibt. Der Mensch zerfällt in der Bewegung, um die größere Kraft, die Musik und den Rhythmus als Eigenwert sichtbar zu machen. Francis Picabia treibt in seiner Tänzerin „Udnie" (1913) die Auflösung der menschlichen Gestalt so weit, daß nur mehr ein farbiger abstrakter Rhythmus erkennbar bleibt. Die Erinnerung an die menschliche Figur gibt die Bildunterschrift, nicht das Gemälde.

Die Übermacht von Materie und Licht

Noch erregender bringt ein anderer künstlerischer Vorgang die neuen Kräfte zur Darstellung, die das Erscheinungsbild des Menschen auflösen. Er beginnt mit dem synthetischen Kubismus. In diesen Werken wird nicht mehr nur gemalt, sondern es werden Materialien ins Bild eingefügt. So hat Georges Braque 1912 in ein Stilleben den Sand der Sorgue in der Provence eingeklebt. Es folgen Papier, Holz und andere bildfremde Stoffe. Schon 1911 gab Braque dem Bild des „Portugiesen" Druckbuchstaben hinzu. Eingeklebte Zeitungsstücke und übereinandergeschichtete ausgeschnittene Papiere verstärken den Eindruck von der Übermacht der Materialien über die menschliche Figur. Der Mensch wird aus Materialien aufgebaut, und Materialstücke werden gleichsam psychisch belebt. Die Dinge beginnen zu reden und erhalten menschliche Gestalt. Diese Beseelung der Dingwelt führte zu einer Art sublimen Fetischismus, den besonders die Surrealisten pflegten. Das Material und die Maschinenteile haben das Thema des Menschenbildes aufgelöst oder durch Materialstücke bis ins Unerkennbare verfremdet.

Ähnlich wie das Material wird auch das Licht im modernen Bild übermächtig und löscht die Gestalt des Menschen aus. In einzigartiger Weise hat Oskar Kokoschka in seinem Porträt „Dr. Forell" (1912) gezeigt, wie der Mensch von Licht und Energiebündeln durchstrahlt wird, die aus dem Grund steigen. Die Gestalt wird kaum noch von außen beleuchtet, sondern von innen her wie von Röntgenstrahlen durchlichtet. Obwohl bei Kokoschka das Erscheinungsbild und die Ähnlichkeit mit dem Porträtierten in charakteristischer Weise erhalten bleiben, bemerkt man die übermächtigen Kräfte, die in einem solchen Bild am Werk sind. In Boccionis „Materia" (1912; Abb. 2) wird eine Art Roboterweib mit Schraubstockhänden gegeben. Die Gestalt erscheint jedoch wie von Elektrizitätsbündeln durchzuckt. Der Mensch im Elektroschock moderner Kraftmaschinen kann nur mehr eine Allegorie sein. Vom Standpunkt des traditionellen Realismus aus sind derartige Bilder nicht mehr zu rechtfertigen. Die Figur ist nicht mehr sie selbst, sondern nur noch der Schnittpunkt entgegengesetzter Kraftfelder.

Diese Auflösung der menschlichen Gestalt läßt sich in besonderer Weise bei den Darstellungen jener Themen beobachten, die die psychischen Erfahrungen ansichtig machen. Angst und Liebe sind dafür beispielhaft.

Die Übermacht von Angst und Eros

In Eduard Munchs „Schrei" (1893) wird die Angst eines Menschen dargestellt. Ein Mann schreit, von unerkennbaren Gefahren bedroht. Bemerkenswert an dem Bild ist, daß die Landschaft an dieser Angst teilnimmt. Die Ufer des Sees im Hintergrund schwingen schreckhaft. Himmel und Erde werden rot wie Feuer.

In den Werken von Giorgio de Chirico und Carlo Carrà, den Vertretern der italienischen „Pittura metafisica", wird die Angst allgemein. Leere Straßen, von Schatten und Masken bedroht, stehen isoliert im Raum. Es gibt kaum noch Gesichter. Jede Gestalt wird zur Marionette der Angst und Melancholie. Bei Max Beckmann wird die Angst nicht wie bei den Italienern durch Leere, sondern durch gedrängte Fülle erzeugt. In seiner „Nacht" (1918) bedrängen die Menschen einander mit grausamen Torturen. Sie sind zusammengepfercht und von einem Raum eingeschlossen, dem sie nicht zu entrinnen vermögen. Die Raumnot steigert die Angst. Beckmann abstrahiert nicht von der Figur, aber er verstümmelt sie. Diese Gestalten mit abgeschlagenen Händen, gefesselten Armen, verrenkten Gliedern befinden sich in einer entsetzlichen Not. Bei Salvador Dali werden die Gliedmaßen der Menschen weich wie Wachs. Die Gestalten beginnen zu zerfließen oder lösen sich in der Luft auf. Das Weichwerden wird zum „Grausigen Spiel" (1929). Die plastischen Gestalten von Menschen zersetzen sich.

Man versteht es, daß Angst – „die Flucht des Geistes" (Augustinus) – auflöst. Weniger einsichtig ist es, daß die Erfahrung der Liebe als Thema der Malerei in der Moderne die Gestalt des Menschen bedroht. Sicher finden wir im Werk Picassos, Chagalls oder Otto Müllers erlesene Bilder der Liebe. Bei der Mehrzahl der modernen Künstler des 20. Jahrhunderts wird die Liebe in den Bildern zu einem tödlichen Geschäft. Auch diese Betrachtung kann man mit einem Motiv von Eduard Munch beginnen. Im Werk des großen Norwegers erhält die Angst vor dem Geschlechtlichen einen besonders breiten Raum. Einzigartig ist das Mädchen aus dem Bild „Pubertät" (1894). Es sitzt nackt am Bettrand und erkennt, von dunklen Schatten umgeben, seine eigene Geschlechtlichkeit. Dieses aufsteigende Wissen hat die Kunst hier wohl das erste Mal dargestellt. Die Angst vor der Sexualität wird thematisch.

Was die erotische Thematik seit dem Expressionismus so bedeutsam macht, ist der Versuch der Malerei, die Motive in einen Raum des Geheimnisses zu stellen. Dabei spielen Verfremdung, Tod und Auflösung der menschlichen Gestalt ebenfalls eine Rolle. „Geburt der fließenden Wünsche" (1932), ein Bild von Salvador Dali, zeigt diese Verwandtschaft zwischen Liebe und Tod in besonderer Weise. Die

Umarmung ist zugleich die Auflösung und wird von der Darstellung eines Abstiegs in den Abgrund kommentiert. „Pfeil vor dem Ziel" (1921) von Paul Klee identifiziert erotische Vorgänge mit einem mythischen Kampf. Max Beckmann erklärt „Die Versuchung des hl. Antonius" (1936) in einem Seitenflügel dieses Triptychons durch einen Mann mit Rüstung und blankem Schwert. „Die chemische Hochzeit" (1948) von Max Ernst zeichnet das Liebespaar technoid. „Wo bist du?" (1954) von Yves Tanguy läßt die Frau in einer Art Mondlandschaft zur Felsformation mit Haarcharakter werden. „Der schöne Vogel entziffert dem Liebespaar das Unbekannte" (1941) von Juan Miro gibt eine ornamentale Fläche, in der man Augen, Gestirne, Pflanzen und wohl auch erotische Symbole erkennen kann. „Die Menschen werden davon nichts wissen" (1923) von Max Ernst zeigt einen kaum verständlichen Akt am Himmel unter der Mondsichel. In den „Mysterien der Liebe" (1955) hat derselbe Maler das Thema zu einem abstrakten Gemälde lyrischer Farbgebung uminterpretiert. Die menschliche Gestalt vergeht auch hier in der Erfahrung eines größeren Geheimnisses.

Der erste Eindruck dieses geistesgeschichtlichen Gestaltwandels, das uns den Verlust des Menschenbildes in der Kunst des 20. Jahrhunderts zeigt, ist erschütternd. Denn die übergreifenden Kräfte – wie immer man sie definiert – wirken in den Werken oft bedrohlich. Man erkennt aber auch, daß hier nicht nur negative Gewalten einwirken. Vielmehr wird der Optimismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Frage gestellt. Die schöne Welt des Scheins zerbricht und eine geheimnisvolle Wirklichkeit jenseits – ein anderes Wort ist kaum dafür auffindbar – aller Erfahrungen tut sich auf. Diese Wirklichkeit selbst entziffert das Unbekannte. Und die Erfahrung des Unbekannten deutet den Menschen als geheimnisvolles Wesen. In dem Bild von Max Ernst „Die Menschen werden nichts davon wissen", in vielen Werken Chagalls und mancher anderer haben wir den Eindruck, daß die moderne Malerei dem Menschen kosmischen und sogar himmlischen Charakter zuerkennt. In den meisten Fällen aber ist dieser Mensch ein Wesen der Tiefe oder des Abgrunds.

Die Wasserzeichen dieses Menschenbildes erkennen wir auch in den Unternehmungen der zeitgenössischen Malerei. Die „Wegzeichen im Unbekannten"[2], die diese Künstler im geistigen Niemandsland der Gegenwart setzen, zeigen in den Strukturen der Welt das umgeformte Antlitz des Menschen oder besser jenen Grund, der menschliche Existenz möglich macht.

Der Mensch als Experiment

Die moderne Kunst begann bei Goya mit der Devise: „Yo lo vi – Ich habe es gesehen". Die Erfahrung als Prinzip des geistigen Lebens hat jedoch zugleich in

[2] Wegzeichen im Unbekannten. Neunzehn deutsche Maler zu Fragen der zeitgenössischen Kunst (Heidelberg: Rothe 1962) 132 S., 51 Abb. Kart. 12,80; S. 107 (Emil Kiess).

einem anderen Bild des Spaniers Ausdruck gefunden, in der Darstellung des alten Mannes, der lernt, auf Krücken zu gehen. Goya setzt als Titel unter diese Gestalt die Worte: „Aun aprendo – Ich lerne immer noch". Die Erfahrung der Hinfälligkeit des Menschen demaskiert den Glauben an die rationalistische Erklärbarkeit des Daseins als Aberglauben. Tatsächlich haben Aufklärung, Rationalisierung und Technisierung im 19. Jahrhundert als Gegenbewegung eine intensive Irrationalisierung zur Folge. Eine Welt ohne Geheimnis wird unheimlich. So steht die Kunst der Moderne im Kampf gegen ihr eigenes Zeitalter; denn in den Werken der zeitgenössischen Künstler wird das Absurde einer Industriekultur sichtbar gemacht. Die Fragwürdigkeit der modernen Wissenschaft wird dokumentiert. Schließlich erweist sich der moderne Künstler als profilierter Gegner des Kunstrummels der Gegenwart: er schafft eine Antikunst.

Während also selbst ein Teil der Theologen in einer Art Nachholbedarf an Aufklärung in unserem säkularisierten Zeitalter die Bibel zu entmythologisieren suchen und die überlieferten Glaubenswahrheiten existentialisieren, öffnet die existentielle Kunst der Gegenwart in breiter Front den Zugang zum Geheimnis. Dieser Vorgang ist so offenkundig, daß der Wiener Museumsdirektor Werner Hofmann – ein hervorragender Kenner der Kunst der Moderne – sich nicht scheut, die Parallelen zwischen der Gegenwart und dem Mittelalter zu ziehen: „Unser Jahrhundert hat das Mittelalter neu entdeckt ... Es ist kein Zufall, daß ein gegenwartsbewußter Kunsthistoriker wie Worringer seine Beweisführung auf das Mittelalter stützte, als er Beispiele für seine Gleichung von Kunstdrang und Abstraktionsdrang suchte."[3] Der Belgier Jean Onimus schreibt sogar, die aktuelle Kunst von heute sei eine „wesentlich sakrale Kunst", eine Kunst, die die „Gegenwart des Geheimnisses" suche[4]. Und Mark Rothko – ein anderer Künstler der Gegenwart – erklärt: „Bilder müssen wie Wunder sein: in dem Augenblick, in dem eines vollendet ist, endet die Vertrautheit zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer. Er ist ein Fremdkörper, ein Outsider. Das Bild muß für ihn wie für jeden anderen, der ihm später gegenübertritt, eine Offenbarung sein, die unerwartet und erstmalig eine ihm ständig vertraute Notwendigkeit auflöst."[5] Das Wunder des Daseins wird – in Parallele zum Mittelalter – vor allem in den Dingen und in der Verdinglichung gesehen. So wird „die tote Materie lebendiger Geist" (W. Kandinsky). Nicht das Menschenbild selbst wird also zunächst geformt, sondern die Überbleibsel des Menschen – seine „Reliquien" – werden zur Würde des Kunstwerks erhoben.

---

3 Werner Hofmann, Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen. Mit 30 Bildtaf. u. 18 Abb. im Text (Stuttgart: Kröner 1966) 512 S. Lw. 22,–; S. 470. Dieses Werk bringt in bemerkenswerter Weise eine philosophische Orientierung zu den Problemen der modernen Kunst.

4 Jean Onimus, Réflexions sur l'art actuel (Bruges: Desclée de Brouwer 1964) 215 S.; S. 81 u. 87. Dieses Buch sollte man ins Deutsche übersetzen.

5 Jürgen Claus, Kunst heute. Personen, Analysen, Dokumente (Hamburg 1965) 73.

Die „Reliquien" der Industriekultur

Schon der Dadaismus und der Surrealismus haben sich bemüht, die „Chinesische Mauer der Zivilisation" (J. Onimus) zu durchbrechen und die Reste der Konsumwelt zu entdecken. Das „objet trouvé", das „gefundene" oder „gedemütigte" Ding wird aufgehoben und gezeigt. Tatsächlich wirken die technisch erzeugten Dinge, wenn man sie aus ihrem Zusammenhang reißt, geheimnisvoll und magisch. Eine zerbrochene Schallplatte erscheint auf einem roten Farbgrund seltsam und fremd. Als Marcel Duchamp ein Urinoir als „Kunstwerk" aufstellte, wollte er schockieren. In seiner Nachfolge hat man „Fallbilder" konstruiert, in denen die merkwürdigsten Dinge hängen oder herabfallen. Jim Dines „Black Hand Saw" (1961) gibt einen unterbrochenen Fuchsschwanz auf schwarzem Grund. Der Belgier Paul Jestins kann in „Das irdische Paradies" (1958) zu einer Säge Muscheln, Stoffreste und recht merkwürdige Symbole zusammenfügen. Lucas Samaras (USA) bietet „Ohne Titel" (1964) geöffnete Schachteln an, die in einer Art Spiegeldeckel zweimal dasselbe Gesicht zeigen. Der Mensch ist in der Klamotte aufgehoben. Die „Selbstentleerung der Zivilisation" (H. Hofmann) und eine „Topographie des Zufalls" (J. Claus) wird in diesen „Fallbildern" sichtbar. Die moderne Gesellschaft, die eine Verehrung von Reliquien brüsk ablehnt, aber ihr „Ritual" vor dem Toilettenschränkchen, vor Bartischen, Büroapparaten und im Sexualbetrieb unaufhörlich vollzieht, erhält in solchen Gebilden ihren Fetischismus bestätigt. Der Mensch, „das Werkzeug schaffende Tier" (Marx), wird in seinen „Kultgegenständen" ansichtig gemacht. Das Wirtschaftswunderzeitalter, das „den Geschlechtsteil des Geldes" (Rilke) entdeckt hat, erhält etwa in den Tafeln von Jasper Johns „Scheibe mit Gipsabdrücken" (1955) Totem und Reliquiar. In einer Nische über einer Scheibe mit konzentrischen Farbkreisen stehen dort die Abgüsse von einzelnen Körperteilen ausgestellt. Sollte das „Ritual" des Atomzeitalters noch irgendwelche liturgische Unklarheiten aufweisen, so belehrt uns der Niederländer Woody van Amen in seinem „Checkpoint Charley" (1965) über die Situation. Eine Altarwand wird dort von Hammer und Sichel umsäumt. Die englischen und französischen Farben und das Sternenbanner schmücken Grund und Arkaden. In der Mitte vor dem Altar steht süß der Jesusknabe mit einem Herzen. Maria und Josef flankieren ihn. Aber beide Heilige tragen statt eines Kopfes einen Kasten mit einer Linse oder Optik, ein technisches Auge in der Art eines Fernsehapparats auf ihren Schultern. Maria und Josef stellen hier ironisch und technisch gedeutet Ost- und Westdeutschland dar. Dieser „Altar" ist kein Kunstwerk im Winckelmannschen Sinn, aber eine Wirklichkeit, die unsere Situation ansichtig macht.

Noch erschütternder als die „Assemblagen" und „Fallbilder" zeigen die Werke unsere geistige Situation, in denen man die äußere Erscheinung des Menschen, sein Bild oder ein Fragment davon noch erkennt. Dazu gehören die Werke der Pop-Art, des Surrealismus und einer neuen Art von Realismus.

Das Konsumbild und der „entblößte Mensch"

Die Wirklichkeit des Industriezeitalters ist kurzlebig. Man produziert, um zu konsumieren. Eine Kunst, die dieser Geistigkeit einer Technokultur entsprechen will, wird ebenso schnell verbrauchbar und leicht verkaufbar – also auch ein wenig „sex" sein müssen, denn nur so ist sie populär. Deshalb hat die „Independent Group" in London, zu der unter anderen Eduardo Paolozzi und Richard Hamilton gehören, die Pop-Art (= Populärkunst) hervorgebracht. Das Werk „Was macht denn das heutige Zuhause so anders, so anziehend" (1956) von Hamilton gibt Collagen, bei denen der Muskelmann und das Pin-up-Girl eine große Rolle spielen. Der Fernsehapparat und das Tonbandgerät gehören dazu. Martial Raysse fügt in sein „Kino, Malerei und Neon" (1964) zu den ausgeschnittenen Mädchen in Badeanzügen, die er in fluoreszierenden Farben intensiv rot und gelb anmalt, verschiedene Materialien. Diese Arbeiten wollen keine bedeutenden Kunstwerke im alten Sinn sein; aber vielleicht geben sie eine Methode an die Hand, mit unserer Konsumgesellschaft und ihren Eindrücken fertig zu werden. Sie fügen den „Kram" mit der Bildwelt der Illustrierten zusammen und „monumentalisieren" sie. Dadurch soll diese Welt der Apparate und Reize gebannt werden.

In den eigentlichen Malereien, die noch Fragmente des Menschenbildes zeigen, beobachten wir die Tendenzen des Surrealismus: Trieb und Verwesung. Victor Brauner gibt in seinem „Traum" (1964) einen merkwürdigen Vogelmenschen, der mit einem phallischen Gebilde schreibt. Gudmundur Ferró führt auf ein weites Feld im Stil der Bilder von Yves Tanguy. Sein „Appetit ist ein Verbrechen" (1963) bietet Speisen, Aktbilder in wurzelartiger Verstümmelung zusammen mit einem Arsenal von Apparaten und Köpfen: Hymne und Hohn auf das Delikateßgeschäft.

Francis Bacon zeigt Menschen, deren Gliedmaßen oder Köpfe sich zu einem Teil schreckhaft verdrehen, zum andern fahrig vom Grund aufgerieben werden: „Ich möchte, daß meine Bilder aussehen, als ob sich ein menschliches Wesen wie eine Schnecke zwischen ihnen hindurchgeschoben und dabei eine Spur von menschlicher Gegenwart und von Erinnerung an vergangene Ereignisse zurückgelassen hätte, wie eben auch eine Schnecke ihre Schleimspuren hinterläßt." In seinen „Anthropométhries" übersetzte der Franzose Yves Klein dieses Bild des Engländers in die Wirklichkeit; er suchte durch den Abdruck nackter blauer Körper auf der Leinwand seine Ideen von der „Auferstehung des Körpers" und der „Immaterialisierung" zu veranschaulichen. Der Vorgang selbst wurde in dem Film „Mondo Cane – Hundewelt" gezeigt. Die Trennung zwischen Kunst und Leben gibt es in solchen Vorgängen nicht mehr. Die Wirklichkeit selbst wird im Bild gegenwärtig gesetzt. Diese Wirklichkeit wird in einer anderen Malweise noch intensiver sichtbar gemacht, die man „Action Painting – Formhandlung" genannt hat.

Der Mensch als „Wasserzeichen" des Bildgrundes

Sowohl die „Konsumbilder" wie die „Entblößungen" zeigen, daß der moderne Mensch sich fragwürdig geworden ist. Das Humane ist in der Gegenwart wie das Licht eines erloschenen Sternes. Niemand kennt seinen Ursprung und sein Wesen. Selbst der Philosoph Karl Jaspers konnte schreiben: „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren. Der Mensch ist sich selbst nicht genug, in keinem Wissen erfaßt, ist sich Chiffre" [6]. Dieser Aporie der Wissenschaft sucht der Künstler zu begegnen: er erforscht sich selbst und seine Umwelt durch die Form. Dadurch wird die Malerei wie bei Leonardo da Vinci wieder zu einer grundlegenden Wissenschaft. So hat etwa Georges Mathieu mit seiner „automatischen Schrift" die Wesensgesetze des eigenen Daseins und der Dinge zu fixieren gesucht. Unheimlich waren die „Begehungen" von Jackson Pollock. Dieser Amerikaner tauchte seine Hände in Aluminiumfarben und besprengte damit rhythmisch große Leinwandflächen, die er auf den Boden gelegt hatte. Das fremde – ihm selbst unbekannte – Gesetz des eigenen Seins sollte so sichtbar werden. Pollock hat seine existentiellen Versuche – wie manche andere modernen Maler auch – mit Selbstmord abgeschlossen. Der Versuch, das Leben selbst auf die Leinwand zu bannen, scheint einem Schritt ins Unbetretbare gleichzukommen. Jedoch hat W. Haftmann recht, wenn er bei der Eröffnung der Ausstellung „documenta II" in Kassel sagte: „Sie werden in dieser Ausstellung auf Bilder stoßen, die in einer ungeheuerlich gespannten Gebärde apokalyptische Formzusammenbrüche, brechende, splitternde, wirbelnde Gefüge und rhythmische Einbrüche aushalten und zusammenhalten, und das ist, als habe sich der Mensch in einen apokalyptischen Ansturm hineingestellt, ließe die kosmische Flutung durch sich hindurchgehen, hinge selbst wie ein Radar-Mensch mit ausgefahrenen Antennen in der kosmischen katartischen Beweglichkeit und schriebe diese seine Situation als leibliche Gestik der Bildgestik ein." Derartige Versuche machen den Menschen selbst zu einem „Wasserzeichen" im Grund des Bildes. Seine Gestalt ist im Bildgrund ausgespart wie in der „Integration mit dem Arbeiter" (1965) von Salvador Soria (Abb. 3). So ist die äußere Erscheinung des Menschen in der modernen Malerei zwar verborgen, er selbst aber ist in elementarer Weise anwesend. Diese „Formhandlungen" sind wie der „Urschrei" und ein „tastendes Gestammel" (W. Hofmann) am Beginn jeder Kunst. Die „Leinwand wird zur Arena" (H. Rosenberg). Der Versuch, etwas von dem Geheimnis des Menschen selbst ansichtig zu machen, spricht sich in diesen Bildern aus. Allerdings bleiben uns die Experten die Antwort auf die Frage schuldig, wann derartige Formhandlungen, die die ästhetischen Kategorien übersteigen, künstlerische Werte darstellen und wann sie im Bereich eines psychologischen oder soziologischen Tests zurückbleiben.

---

[6] Philosophie Bd. 3: Metaphysik (Berlin 1932) 187.

Dagegen bekommen wir mit den Werken der „klassischen Abstraktion" wieder künstlerisch festen Boden unter die Füße. Beide Flügel der Abstrakten, die objektive und die subjektive Abstraktion, machen wesentliche Strukturen des Menschlichen künstlerisch ansichtig.

„Vir Heroicus Sublimis" – Der Mensch vor dem Geheimnis

Wie im frühen Mittelalter zunächst das Ornament als Inbegriff der Welt und ihrer Ordnung dargestellt wurde, so hat bei der großen Wende zur abstrakten Malerei der Künstler dem Erscheinungsbild des Menschen den Abschied gegeben, um die Ordnungsstrukturen des Daseins neu zu entdecken, die vor der Person liegen. „Alles opfert der Maler den Wahrheiten, den Notwendigkeiten einer höheren Natur, die er voraussetzt, ohne sie zu entdecken" (Kenneth Noland). Diese „Notwendigkeiten einer höheren Natur" kommen in dem objektiven Flügel der abstrakten Malerei besonders zum Ausdruck. Unter dem objektiven Flügel der abstrakten Malerei werden hier diejenigen Maler verstanden, die in der Nachfolge des Kubismus vor allem geometrische Formen zum Inhalt ihrer Bildwelt machen. Dazu gehören nach Piet Mondrian die russischen Suprematisten und Konstruktivisten, manche Maler des Bauhauses, Ben Nicholson, Victor Vasarely und viele andere. Im „Globetrotter" von El Lissitzky († 1941) erkennen wir geradezu ein Leitmotiv des Zeitalters der Weltraumforschung. Über einer schwarzen Scheibe (der Erde?) erhebt sich ein Gefüge aus Kreissegmenten, die zu einer Propellerform zusammengesetzt sind. Graue, rote, braune und schwarze Kreise, Quadrate und Dreiecke bauen im leeren Bildgrund wie in einem leeren Weltenraum eine mathematische Ordnung auf, die stellvertretend für das Motiv des „Globetrotters" (des „Weltenwanderers") steht.

Victor Vasarelys farbige Quadrate besitzen eine eigene suggestive Kraft. Obwohl diese Art der Kunst bewußt sachlich konzipiert ist, bilden die Tafeln des aus Ungarn stammenden Franzosen magische Strahlfelder. „Bei längerem Betrachten könnte man in der Malerei Vasarelys psychische Hintergründe entdecken, auf denen sich ein Mensch entziffern ließ", schreibt Alain Jouffroy[7]. So kann ein italienischer Maler, Alberto Magnelli, auch ein Bild „Zwiegespräch" (1956) nennen, weil die geometrischen Gefüge seiner Tafel dialogische Existenz zeigen. Und Nicolaas Warb (Sophie Warburg) wird dieses Zwiegespräch in „Ich, Geheimnis" (1955) noch vertiefen. Das Bewußtsein, einer größeren Weltordnung – einem Geheimnis – gegenüberzustehen, hat wohl auch den New Yorker Maler Barnett Newmann zu seiner Tafel „Vir Heroicus Sublimis" (1951/52) veranlaßt. Ein großes rotes Farbfeld ist durch vier feine Vertikale gegliedert, die dem Werk einen feierlichen, trip-

7 Kunst unserer Zeit. Malerei und Plastik. Hrsg. v. Will Grohmann (Köln: DuMont Schauberg 1966) 321 S. Lw. 32,–; S. 74. Ein Großteil der in diesem Beitrag besprochenen Darstellungen ist in diesem sehr gut informierenden Buch abgebildet.

tychonartigen Charakter geben. „In diesem visuellen Schauspiel, das zu Recht als ‚die reine Abstraktion' bezeichnet wurde, betäubt die riesige rote Fläche das Ich des Betrachters, so wie ihn der Anblick des weiten Meeres aus seiner Ich-Bezogenheit herausreißt" (Sam Hunter). Der Mensch sieht sich hier einer erhabenen Ordnung gegenüber, die ohne jedes Sentiment ist und die ihm selbst eigen sein sollte. Der „Vir Heroicus Sublimis" ist der Flügelaltar eines entmythologisierten Zeitalters, der den Menschen prophetisch zur Würde mahnt.

Daß in einer solchen Malerei auch neue religiöse Möglichkeiten erschlossen werden, zeigen die Kreuzbilder von Ad Reinhardt. In seinen „schwarzen Bildern" überzieht eine horizontale breite Form eine Vertikale und setzt so das uralte religiöse Symbol gegenwärtig. „Wir alle werden gekreuzigt werden. Mein Kreuz habe ich schon vorbereitet" hat der New Yorker Maler einmal zu Pevsner geäußert. In den geometrisierenden Formen dieser Vertreter einer objektiven Abstraktion wird also Weltarchitektur und Weltordnung gegenwärtig gesetzt, ähnlich wie im geometrischen archaischen Stil der griechischen Kunst oder den geometrisierenden Ornamenten der irischen Buchmalerei. Kunst im Winckelmannschen Sinn wird von einem Teil dieser Maler mit Piet Mondrian abgelehnt. Dafür werden die Proportionen des Daseins zur Darstellung gebracht und das Gleichgewicht der Gesellschaftsordnung in Form und Farbe auszudrücken gesucht.

Diese Bemühungen kann man auch im linken Flügel, in der expressiven Abstraktion erkennen, die mit Kandinsky beginnt. Hier steht am Beginn der Arbeit die innere Erfahrung, die Bewegung in der Seele des Künstlers selbst. Kandinsky nannte es die Klangerfahrung. Sie kann sehr verschiedene Motive zeigen. So wird etwa Maria Elena Vieira da Silva von der Großstadt angeregt. „Metrostation" (1953) und „Atelier am Boulevard St. Jacques" (1960) geben Gefüge und Strukturen, die den Eindruck von Straßenzügen oder Fensterfassaden riesiger Wohnblocks machen. Derartige Großstadtbilder finden wir schon bei den Impressionisten Monet und Pissaro. Bei Vieira da Silva aber wird dem Motiv sein konkreter Bezug genommen und gleichsam das absolute, alles übersteigende Gesetz der Stadt, ihr Rhythmus, dargestellt. Dadurch wird die Stadt zum Geheimnis. Noch stärker ist dieser Geheimnischarakter in den Broadway-Bildern Tobeys sichtbar. Hier ist ein Gefüge „weißer Schrift" auf die farbigen Gründe aufgetragen, die das Durchsichtige, das „Jenseits" der Neonreklame ansichtig macht und die Stadt in ein Lichtmysterium versetzt, das nicht mehr mit dieser oder jener Stadt, mit dieser oder jener Reklame identifiziert werden kann, sondern ins Allgemeine und Übermenschliche weist. Die Assoziation zum „Himmlischen Jerusalem" der mittelalterlichen Vorstellungswelt stellt sich ein. Sicher bieten derartige Werke einen besonderen Beitrag zum Thema: Der Mensch in der modernen Malerei.

Demgegenüber erinnern die Darstellungen des Armeniers Arshile Gorki an die Welt der Tragödie. „Nacht, Rätsel und Sehnsucht", „Agonie", „Das Unzulängliche" sind Titel seiner Bilder. Die Spannungen der Formen und Farben sind von

chthonischen und triebhaften Kräften des Unterbewußtseins bestimmt. Eine seltsame Urkraft bewegt seine Gebilde. Ähnlich wirkt die abstrakte rot-gelbe Tafel, die der Maler Dimitri Perdikidis „Efialtes per uni" nennt (1966; Abb. 4). Der Aufschrei gegen den Verrat wird in ihr ansichtig.

Jean Dubuffet verhilft in seinen Texturologien dem „Archaischen" zu neuem Durchbruch. Seine Bilder bieten die Oberfläche uralter Gesteine, die verwittern, so daß eine seltsame „Geologie des Geistes" sich vor uns ausbreitet. Georges Limbour charakterisiert diese Bildwelt sehr treffend: „Die beste Methode, die er findet, um sich mit seinem ganzen Gefolge von unsagbaren Dingen auszudrücken, ist durch die Vermittlung irgendeines Realitätsfragments, das dann nach dem ungeheuren Zusammenbruch der deskriptiven Malerei der Welt, gleich dem Fragment eines Heiligen Knochens, eine übernatürliche Würde annimmt. Dubuffets Gegenstände haben oft den Charakter und die Eigentümlichkeiten von Reliquien; Reliquien einer vernichteten Welt; mit ihrer Hilfe schaffen wir daraus eine neue Welt, die die alte übertrifft."

So könnten wir die abstrakten Maler weiterhin beschreiben, von Hartung zu Soulages und von Werner zu Nay. Wir werden bei diesen Malern kein System des Menschen mehr finden, aber einen sehr persönlichen Beitrag zum Menschlichen. Könnte man alle diese Mosaiksteinchen der zeitgenössischen Künstler zusammentragen, würde sich auch eine Ikonologie des Menschen selbst ergeben. Diese „Wegzeichen im Unbekannten" wären auch die Grenzpfähle gegen eine rein merkantile, technische und politische Welt. Genauso wie sie des Interpreten bedürfen, brauchen sie jedoch eine Ergänzung durch die Tradition.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Geistesgeschichte, daß in dem Augenblick, in dem das Trivialbild und der Positivismus von innen und außen sich absolut setzen, die Bilder der Vergangenheit auftauchen. So hat der Amerikaner Robert Rauschenberg in seinen Objektbildern, die vorwiegend Materialien oder Trivialgegenstände wie Coca-Cola-Flasche, Schlüssel und Farbfetzen kombinieren, Abbildungen von Werken alter Meister in seinem Ensemble eingefügt. Im „Exil" (1962) taucht geheimnisvoll über den seltsamsten Gebilden die „Venus" von Velasquez auf. Und im Bild „Windwärts" (1963) sitzt ein weiblicher Akt von Rubens über einem Kaffeehaus. Wenn man bei Rauschenberg mit Rücksicht auf die Unmittelbarkeit der Objekte von „Epiphaniebildern" gesprochen hat, so darf man in dem Auftauchen von Collagen alter Meisterwerke noch mehr „Epiphanie"-Charakter erkennen. Im Trivialen „erscheint" das große Bild des Menschen der Vergangenheit wie eine Vision in der Abfalltonne. Diese alten künstlerischen Elemente geben den alltäglichen Dingen Bedeutung und kritisieren den Kunst- und Abbildungsbetrieb. Larry Rivers gibt 1963 vergleichbare Varianten der „Staalmeesters" von Rembrandt. Francis Bacon wandelt 1953 das Porträt des Papstes Innozenz X. von Velasquez ab. Picasso schuf 1957 die Variationen zu „Las Meninas". Schon Cézanne und van Gogh glaubten, sie könnten religiöse Motive nicht

mehr selbständig entwerfen, sondern nur als Varianten zu alten Meistern erfassen. Es kann also keine Frage sein, daß zu dem horizontalen Gefüge der Bilder und Zeichen zeitgenössischer Künstler die Vertikale der Bildvorstellungen der Geschichte – das „imaginäre Museum" (A. Malraux) der Menschheit – gehört, wenn eine Weltkultur den vernichtenden Kräften des Ephemeren, des Konsums, und dem Zugriff technischer Prozesse entgehen will. Die „unsichtbare Bilderwelt" (A. Dempf) der überlieferten und der zeitgenössischen Malerei aber belegen gemeinsam, daß der Mensch nicht allein zur Produktion und zum Konsum, sondern für ein Geheimnis bestimmt ist.

Wir konnten also anhand der kunstgeschichtlichen Skizzen beobachten, wie das Menschenbild in der Nachfolge der Revolutionen autonom wurde. Größere Kräfte, eine neue Welt- und Zeiterfahrung und psychische Elementarereignisse lösen das autonom und konventionell gewordene Bild des Menschen auf. Die Beiträge zeitgenössischer Künstler, die im Unerfahrbaren einen Wesensbestandteil des Humanen entdecken, und im Allgemeinen, das sich aus den unauslotbaren Gründen der Zeit und des Kosmos aufbaut, das der Person Vorgegebene erkennen, führen den Menschen wieder ins Geheimnis.

UMSCHAU

Sünde der Welt und Erbsünde

In der traditionellen Darstellungsweise der katholischen Erbsündenlehre wird die den persönlichen Entscheidungen der einzelnen vorausliegende Solidarität aller Menschen in der Sünde ausschließlich auf die in der zeugungsmäßigen Abstammung gründende Einheit aller mit dem ersten Menschenpaar und auf dessen stellvertretende Heils- bzw. faktische Unheilsfunktion zurückgeführt. Diese Darstellungsweise, die hier als bekannt vorausgesetzt werden darf und in der Glaubenswahrheiten, Schriftaussagen und komplizierte Gedankenkonstruktionen in anfechtbarer Symbiose leben, wird heute von den Gläubigen oft nur noch mühsam geglaubt. Die Gaben der Urstandsgerechtigkeit strapazieren die Phantasie. Eine sich in einem einzigen Menschenpaar vollziehende Hominisation ist für eine an der Evolution ausgerichtete Naturwissenschaft eine ans Unmögliche grenzende Unwahrscheinlichkeit. Vor allem aber scheint die relativ späte Reflexion Israels über den Ursprung von Sünde und Leid in der Welt durch die traditionelle Erbsündenlehre überfordert. Die Heilige Schrift sagt mehr über die Sünde und weniger über die Erbsünde als es die Schulbücher und Katechismen aller Sprachen vermuten lassen.

Diese Feststellungen werden auch im deutschen Sprachraum getroffen; aber es fehlte bisher der Versuch einer schriftgemäßen Neuformulierung der katholischen Erbsündenlehre, der auch den Tatsachen der Evolution genügend Rechnung trägt. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die bedeutende Arbeit des holländischen Jesuiten Piet Schoonenberg[1] kurze Zeit nach ihrer Übersetzung ins Englische nun auch deutsch zugänglich ist. Das dritte und vierte Kapitel des Buches gibt den 1963 erschienenen Artikel „Zonde der wereld en erfzonde“ [2] wieder und behandelt das eigentliche Anliegen des Verfassers weit umfassender als ein kurzer, 1962 unter dem Titel „Erbsünde und Sünde der Welt“ erschienener Aufsatz[3]. Obwohl wir meinen, daß auch die ersten beiden Kapitel dieser „Theologie der Sünde“ eine Bereicherung der katholischen Sündenlehre darstellen, möchten wir uns hier auf das eigentlich Neue und Bedeutende an diesem Buch beschränken: Die Gegenüberstellung der Sünde der Welt mit der traditionellen katholischen Erbsündenlehre.

Eine Theologie der Sünde der Welt, die Schoonenberg, auf die Arbeiten von Robinson und de Fraine[4] aufbauend und diese weiterführend, zunächst einmal unabhängig von der Erbsündenlehre entwickelt, ist nach ihm auf jeden Fall „eine Herausforderung an die klassische Theologie, sich zu präzisieren. Vielleicht ist sie aber mehr als das. Vielleicht ergibt sich bei näherem Zusehen, daß die Sünde der Welt ... mit dem zusammenfällt, was die klassische Theologie meint, wenn sie vom Sündenfall Adams und unserem erbsündlichen Zustand spricht“ (201). Im Begriff der „Sünde der Welt“ unterscheidet der Verfasser zwei Aspekte: Die sündigen Taten der Menschen, die zusammen die Sünde der Welt ausmachen, und, „da die Sünde einer Gemeinschaft, letztlich die Sünde der Welt, mehr ist als eine Summe von individuellen Sünden ohne inneren Zusammenhang“, ein „Verbindungsglied, durch das die Sünden des einen mit denen des anderen, die Sünden des Vaters mit denen seiner Kinder verbunden sind“ (120).

Die Sünde der Welt, betrachtet unter dem Aspekt der Taten, die sie konstituieren, ist eine dynamische, im Lauf der Geschichte wachsende Größe, die erst in der Kreuzigung und in der Verwerfung Jesu ihr eigentliches Wesen offen-

1 Piet Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch (Einsiedeln: Benziger 1966). 230 S. Lw. 19,80. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

2 Bijdragen 24 (1963) 349–386.

3 P. Schoonenberg, Erbsünde und Sünde der Welt, in: Orientierung 26 (1962) 65–69.

4 Vgl. P. Schoonenberg 116, Anm. 18.

bart und in ihr auch Höhepunkt und Vollendung erreicht. Auf die Erbsünde übertragen bedeutet das, daß der den erbsündlichen Zustand verursachende Sündenfall nicht nur die eine Sünde Adams ist; vielmehr besteht der eigentliche Sündenfall der Menschheit (als „peccatum originale originans") in der Verwerfung des Sohnes Gottes. Da Kirche und Schrift die Allgemeinheit der Erbsünde erst für nach dem „Sündenfall" und seit dem Bestehen der Taufe lehren, ist auch für die Zeit vor dem „Sündenfall" (hier also der Kreuzigung Jesu) die Allgemeinheit der Erbsünde nicht in gleicher Weise zu fordern wie für die Zeit nachher. Schoonenberg hat recht, wenn er meint: „Sollte diese Erklärung richtig sein, dann besteht auch ... keine Notwendigkeit, ein einziges, sündiges Stammelternpaar anzunehmen" (212). Eine erst nach dem Tod Jesu eintretende Universalität der Erbsünde fordert keinen Monogenismus. Das vielfach aus den Gaben der Integrität für den Monogenismus angeführte Argument sieht Schoonenberg möglicherweise durch eine persönliche Bewältigung von Leiden und Tod entkräftet. „Vielleicht ist es möglich, die klassische Erbsündenlehre so zu modifizieren, daß der biologische Tod anders wird, daß er für den Menschen eine andere Bedeutung erhält. Er wurde ... zu einem Verlassen der Welt, das nötig geworden ist, weil der sündige, in Begierlichkeit und Knechtschaft gefangene Mensch die Welt und den Mitmenschen erst verlassen muß, bevor er das ‚Gott in allem' finden kann" (204). Die metaphysischen Gründe für den Monogenismus, wie sie von Karl Rahner[5] dargelegt wurden, lehnt Schoonenberg mit ähnlichen Argumenten ab, wie sie sich auch bei Smulders und Lengsfeld finden[6].

Grundlegend sind die Ausführungen des holländischen Dogmatikers zum zweiten Aspekt der Sünde der Welt, in denen er zeigt, wie diese Sünde der Welt eine „innere Bestimmtheit jedes Menschen", ein „Mangel an Gnadenleben, eine Ohnmacht, ein Tod für das übernatürliche Leben" (201) sein könnte. Das, „was also neben den sündigen Taten als zweiter Bestandteil der Sünde der Welt genannt werden muß, ist die sündige Situation" (121), die Schoonenberg (um das Mißverständnis zu vermeiden, Situation sei notwendig etwas dem Menschen Äußerliches) auch das sündige „Situiertsein der Person" nennt. „Die Sünde der Welt, aber auch die geschichtliche Sündigkeit einer bestimmten Familien- oder Kulturgemeinschaft – man denke z. B. an den Antisemitismus, den Kolonialismus –, ist eine Wirklichkeit im Menschen selbst" (122). In seiner weiteren Analyse des Situiertseins zeigt Schoonenberg, daß die sündigen Taten anderer für den Menschen, der Glied dieser Gemeinschaft wird, nicht nur „existentielle Situationen" schaffen, denen er selbst Sinn und Gestalt geben kann und die seiner Freiheit aufgegeben sind, sondern das Situiertsein führt u. U. auch zu einer „existentialen Situation", die, der eigenen Entscheidung vorausgehend, eine sittliche Ohnmacht zur Realisierung bestimmter Werte, einen „partiellen Tod der Seele", bewirkt. Durch die Verwerfung Jesu ist nun eine solche, und zwar eine allgemeine, die ganze Menschheit umfassende existentiale Situation der Gnadenlosigkeit eingetreten. Denn alle Gnade ist an menschliche Vermittlung gebunden. Wenn sich nun schon in jeder Sünde der Mensch weigert, Vermittler der Gnade für andere zu sein, so wird eine Sünde, die sich gegen die von Gott erwählten Vermittler der Gnade selbst richtet, um so folgenschwerer sein und schließlich da ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreichen, wo sie sich gegen den wendet, der der Mittler und die Quelle aller Gnaden ist. So wurde durch die Verwerfung und Kreuzigung Jesu nicht nur das Maß der Väter voll gemacht, sondern diese Welt wurde von uns aus endgültig gnadenlos. Nun (vor allem nach dem Zeugnis des Johannes und Paulus) ist das Unheil genauso unbegrenzt wie die Welt. „Das bringt daher mit sich, daß fortan der Mensch, der sein Dasein in der Welt beginnt, auch schon vor jeder eigenen Entscheidung in einem gnadenlosen Raum steht. Die Gnadenlosigkeit ist zu einer existen-

---

5 Theologisches zum Monogenismus: Schriften zur Theologie I, 253–322.

6 P. Smulders, Theologie und Evolution (Essen 1963) 248, Anm. 226; P. Lengsfeld, Adam und Christus (Essen 1965) 231, Anm. 503.

tialen Situation geworden" (139). „Der Weg der zwischenmenschlichen, charismatischen Gnadenvermittlung ist für jeden verschlossen" (212); deshalb ist der Zugang zur Gnade auch nur noch über den Tod, den sakramentalen und schließlich den biologischen Tod, möglich.

Es ist sicher keine große Kunst, auch ein bedeutendes Werk mit Fragezeichen zu versehen, vor allem wenn es die ausdrücklich als Versuch formulierte Aufgabe unternimmt, das dunkle Kapitel der Erbsünde durch eine Konfrontierung mit den Ergebnissen neuerer exegetischer Forschungen und in Einklang mit einem evolutionistischen Weltbild zu erhellen. Nach Scheffczyk ist die Erbsündenlehre ja komplexer Natur und stellt ein hochempfindliches Netzwerk von Gedankenlinien dar, „das sofort an vielen Stellen reißt, wenn es nur an einem Punkt verletzt wird" [7]. Schoonenberg hat das Netz der Gedankenlinien, das die definierten Glaubenswahrheiten über die Erbsünde umgibt, ganz bewußt an mehr als einem Punkt „verletzt", und deshalb seien auch hier, um der Sache willen, einige Bemerkungen erlaubt.

In der Ablehnung des von der Kirche nie zu einem Dogma erhobenen biologischen Monogenismus kann sich Schoonenberg heute auf die Gesellschaft illustrer Männer berufen. Mehr und mehr verbreitet sich auch unter Dogmatikern die Ansicht, „daß in der Heiligen Schrift nicht geoffenbart ist, daß alle wirklichen Menschen nach Adam von ihm als ihrem einzigen Vater abstammen" [8] und daß man bei näherem Zusehen nicht die Evolution als solche bejahen, sich aber gleichzeitig eine Wahl zwischen Polygenismus oder Monogenismus unbefangen vorbehalten kann: ein Zusammenhang, den Teilhard de Chardin als sachkundiger und überzeugter Evolutionist früher erkannte als andere[9]. Sicher, die Frage nach dem konkreten Modus der Hominisation ist nicht das einzige Problem der Erbsündenlehre, und manche Probleme stellen sich im Grund genommen einer monogenistischen Abstammungstheorie genausogut wie einer polygenistischen. Trotzdem aber muß jede den Monogenismus verlassende katholische Erbsündenlehre diejenigen Wahrheiten, die durch die Annahme eines monogenistischen Ursprungs der Menschheit einigermaßen einsichtig gemacht werden konnten, auf ihre Weise sinnvoll zu erklären versuchen.

Das gilt zunächst einmal für die Universalität des erbsündlichen Zustands. Daß ein Theologe die Verwerfung Jesu, die in allen anderen Sünden vorgezeichnet oder nachgeahmt ist, ernst nimmt und sie nicht nur in ihrer Heilsbedeutung, sondern auch als die Unheilstat der Menschheitsgeschichte und als die Vollendung der Sünde der Welt in seine Überlegungen miteinbezieht, kann nur begrüßt werden. Trotzdem scheint die Meinung Schoonenbergs (auch wenn sie der ausdrücklichen Lehre von Kirche und Schrift nicht widerspricht), daß die Universalität der Erbsünde erst nach dem Tod Jesu eintrat, nur schwer mit der Tatsache vereinbar, daß Christus für alle Menschen gestorben ist. Auch einmal abgesehen davon, daß schon der Gedanke an Menschen, die, ohne Erbsünde geboren, in diesem Zustand der Sündelosigkeit starben, einem sensibel veranlagten Theologen schlaflose Nächte bereiten kann, und auch wenn man zuzugeben bereit ist, daß das „peccatum originale originans" nicht ausschließlich und allein die eine Sünde Adams ist, so ist doch an der auch vorchristlichen Allgemeinheit des erbsündlichen Zustands festzuhalten. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit reicht bis in ihre ersten Anfänge und duldet (ohne ein besonderes Gnadenprivileg Gottes) keine Ausnahme. An dieser Stelle und in der von Schoonenberg dargelegten Weise möchte ich die Identifizierung von Sünde der Welt und Erbsünde als gescheitert betrachten. Wie man sich aber dann bei einem polygenistisch gedachten Ursprung der Menschheit die Universalität der Sünde und ihr „Mächtigwerden in der Welt" erklären kann und wie man es vermeidet, das Sündigwerdenkönnen der ersten Menschen mit einem Sündigwerdenmüssen zu identifizieren, das darzulegen kann hier nicht unsere Aufgabe

7 L. Scheffczyk, Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 15 (1964) 50.

8 Z. Alszeghy-M. Flick, Die Erbsünde in evolutiver Sicht, in: Theologie der Gegenwart 9 (1966) 156.

9 Vgl. R. North, Teilhard and the many Adams, in: Continuum 1 (1963) 329–342.

sein. Nur soviel sei bemerkt: die Hominisation wird sich auf jeden Fall in einem begrenzten Raum und in relativ geringer Zahl vollzogen haben. Wenn aber nach der herkömmlichen Auffassung zwei Menschen sündigen konnten, ohne daß dies eine sich aus der Schöpfung notwendig ergebende Folge war, so ist auch nicht einzusehen, warum die gleiche Aussage nicht von mehr als zwei Menschen gemacht werden könnte, ohne damit Sünde und Schöpfung zusammenfallen zu lassen und die menschliche Freiheit aufzuheben. Überdies ist auch noch zu bedenken: wenn es gelingen sollte (wie es Schoonenberg meiner Ansicht nach tatsächlich gelungen ist), die Einheit der Menschen anders als durch die zeugungsmäßige Abstammung zu begründen, dann ist auch bei einer polygenistischen Abstammungstheorie der Gedanke nicht mehr absurd, daß der erste Mensch stellvertretend (im Sinn des Begriffes der korporativen Persönlichkeit in der Hl. Schrift) für alle handelt[10]. Solche Überlegungen würden sich auch zwanglos in die Ausführungen Schoonenbergs einordnen lassen und so auch die Universalität des erbsündlichen Zustands sicherstellen.

Zu der die Universalität der Erbsünde begründenden Frage nach der Einheit der Menschen hat nun, wie schon angedeutet, der holländische Dogmatiker einen wertvollen und wegweisenden Beitrag geleistet. Soll nämlich die den persönlichen Entscheidungen vorausgehende Sündhaftigkeit aller Menschen nicht wie ein willkürlich dekretierter Akt Gottes am Menschen erscheinen (was eben der Fall wäre, wenn wir mit „Adam" so wenig wie etwa mit einem „Marsmenschen" zu tun hätten), dann muß die natürlich-übernatürliche Einheit der Menschen aufgezeigt werden. Was aber die vielen Menschen eint, ist nicht sosehr die zeugungsmäßige Abstammung aller von einem einzigen Menschenpaar, sondern die durch die Hominisation ermöglichte, von Gottes freier Gnade geschenkte übernatürliche Berufung aller zu dem Heil, das in einem gemeinsamen Raum und in einer gemeinsamen Geschichte sowie im gegenseitigen Angewiesensein aufeinander vom einzelnen in Freiheit gewirkt werden muß. Diese Gemeinsamkeit von Hominisation und Berufung, die Einheit von Raum und Geschichte, in der das Heil gewirkt werden muß, bringt es mit sich, daß die Sünden der einzelnen nie isolierte Minuspunkte der Weltgeschichte sind, sondern zu den Vorgegebenheiten menschlicher Freiheit gehören, die Freiheit des in die sündige Welt geborenen Menschen gleichsam „präformieren", ein „negatives Existential ihres Vollzugs" (Metz) bilden und den Menschen, der ja immer auch seine Geschichte ist, als seine Erbsünde innerlich bestimmen. Die so als „Erbsünde" verstandene Sünde der Welt, in der die erste Sünde der Menschheit als der unheilvolle Anfang und die Kreuzigung Jesu als Vollendung und (von uns aus) Verendgültigung des Unheils ihre besonders qualifizierte Stellung in der Geschichte der Sünde behalten, wird dann nicht im eigentlichen Sinn als Sünde „fortgepflanzt", ist also nicht auf die menschliche Zeugung als ihre unaufgebbare Bedingung verwiesen, sondern die Sünden der „Väter" bilden jene Vorgegebenheit menschlicher Freiheit, die Schoonenberg das Situiertsein der Person nennt. Die Sünden der verschiedenen Geschichts- und Kulturepochen der Menschheit mögen so verschieden sein wie die Sünden einzelner. Sie haben jedoch alle das gemeinsam, daß sie gegen die Liebe sind und Lieblosigkeit verursachen, jenen Mangel und jene Ohnmacht für alle Liebe, von der Schoonenberg spricht und die nur von Jesus Christus erlöst werden kann.

Auf die teilweise schon von anderer Seite vorgebrachten Einwände gegen die Darlegungen Schoonenbergs, vor allem aus dem holländischen Raum[11], kann hier nicht mehr eingegangen werden. Schoonenberg selbst bezeichnet sein Buch als einen Versuch. Als solcher kann er die traditionelle Lehre von der Erbsünde nicht ersetzen. Aber man darf hoffen, daß auf Grund dieses Buches die deutsche mit der holländischen Theologie ins Gespräch kommt, um die Erbsündenlehre, soweit das möglich ist, unserer skeptisch gewordenen Zeit verständlich zu machen.

K. H. Weger SJ

10 Vgl. Alszeghy-Flick a.a.O. 158.

11 Vgl. etwa Smulders a.a.O. 224.

Vorzensur in der Kirche*

Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils betonen mehrmals die Verantwortung der Kirche für die Achtung, Hochschätzung und Förderung der menschlichen Freiheit. Sie ist nicht nur im ökumenischen und außerkirchlich-weltlichen Raum, sondern auch innerkirchlich von hoher Bedeutung. In diesem Zusammenhang muß auch das Problem der kirchlichen Vorzensur und das von ihr in die Öffentlichkeit beförderte „Image" beschränkter Freiheit neu erörtert werden. Die Zensurvorschriften stellen, ungeachtet einiger Einschränkungen und Linderungen, eine grundsätzliche Frage. In einem Zeitalter, das einen gesteigerten Sinn für intellektuelle Freiheit entwickelt hat, verlangt die Kirche, als weithin sichtbares Zeichen einer aus dem Evangelium gewonnenen Freiheit von der Welt gesehen zu werden. Aber schwächt nicht der ganze Apparat ihres Zensurwesens die Glaubwürdigkeit und Zeichenhaftigkeit ihrer eigenen Botschaft? Erinnert er nicht mehr an einen totalitären Staat als an die Fleischwerdung des Evangeliums? Trägt dieses Zensurwesen nicht anachronistische Züge? Mehr als nach erhabenen Verlautbarungen – und stammten sie von einem Konzil – wird die Glaubwürdigkeit der Kirche heute nach ihrem Tun, ihrem eigenen Stil, ihren Praktiken beurteilt.

Spuren einer Vorzensur können zwar schon in der frühen Kirche gefunden werden. Aber erst die Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert führte auf dem V. Lateran-Konzil (1515) zur ersten allgemeinen Vorschrift einer Vorzensur. Das Konzil von Trient und spätere päpstliche Verlautbarungen festigten diese Praxis. Sie fand ihren endgültigen Niederschlag in der Kodifizierung des Kirchenrechts von 1918 (§ 1348 ff.). Nach diesen Canones müssen Welt- und Ordenskleriker für jede Buchveröffentlichung Erlaubnis einholen. Alle Katholiken, die an Publikationen mitarbeiten, die wiederholt die katholische Religion angreifen, brauchen eine besondere Erlaubnis. Alle katholischen Autoren, die einen Aufsatz oder ein Buch über die Heilige Schrift, Theologie, Moral, Aszese oder eine andere theologische Disziplin schreiben, müssen ihre Arbeit einer Vorzensur unterziehen. Natürlich können Religion und Moral auch Literatur, Soziologie oder Psychologie berühren. Auf diese Weise kann die Verpflichtung der Vorzensur weit ausgedehnt werden.

Das „nihil obstat" oder „imprimatur" vor oder hinter einer Veröffentlichung besagt nur, daß der Zensor und die zensurierende Behörde nichts dem katholischen Glauben und katholischer Moral Widersprechendes gefunden hat. Es ist keine positive Empfehlung, vielmehr eine negative Erklärung der Nicht-Beanstandung von theologischer Seite. Am meisten hemmend und besonders problematisch sind die Zensurvorschriften für Kleriker, weil sie schlechterdings jede Publikation, auch wenn sie naturwissenschaftliche Gegenstände, Musik oder Mathematik betreffen, vorlegen müssen. Es hilft hier wenig, daß Autor und Verleger innerhalb gewisser Grenzen sich den Bischof für die Zensur wählen können, oder sich, im Fall der Verweigerung des „imprimatur", an einen anderen Ortsordinarius wenden können.

Verteidiger der Zensurvorschriften verweisen manchmal auf Parallelen in der modernen Gesellschaft. Höhere Offiziere, Regierungsmitglieder und Vereinsfunktionäre, sagt man, unterliegen einer zensurähnlichen Kontrolle in ihren öffentlichen Aussagen. Die Kontrolle betrifft aber nur den eigentlichen Amtsbereich, nicht die gesamte Breite jedweder schriftstellerischen Arbeit. Im übrigen ist die Kirche weder eine Armee, noch ein diplomatischer Apparat, noch eine Geschäftsorganisation.

Die gegenwärtigen Zensurvorschriften tragen die Spuren der Auseinandersetzungen um den Modernismus nach der Jahrhundertwende. Man fürchtete von überallher das Eindringen neuer und gefährlicher Lehrmeinungen, zeigte sich der Auseinandersetzung mit dem Neuen und seiner Unterscheidung nicht gewachsen. Zweifellos sollten Veröffentlichungen von Kle-

---

* Der Beitrag, den wir hier in gekürzter Übersetzung veröffentlichen, erschien in der von den nordamerikanischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „America" (8. 10. 1966). Er befaßt sich mit einem Problem, das auch bei uns diskutiert werden muß. Ähnliche Gedanken finden unsere Leser in dem Aufsatz von Karl Rahner in diesem Heft. (Anm. der Redaktion.)

rikern den Geist der Treue zur Kirche nicht verletzen. Das kann aber nicht heißen, daß die Kirche unter dem Titel der Ausbreitung des Evangeliums Zensurpraktiken gutheißt, die den Schriftsteller in der Kirche an Bedingungen binden, die Gefängnisvorschriften nicht in jeder Hinsicht unähnlich sind. Will die Kirche ihrer Berufung treu sein, so muß sie auch in diesem Raum das Zeugnis vertrauensvoller Offenheit ablegen. Sie soll ihn nicht von vornherein durch Polizeivorschriften nach der Art weltlicher Institutionen begrenzen und vermessen. Es ist nicht einzusehen, warum die Kirche heute ihre positiven Gesetze der Vorzensur nicht ändern könnte und sollte. Das Anliegen der Wahrung und Verteidigung von Glaube und Sittlichkeit wird niemand bezweifeln. Ein theologischer Schriftsteller wird auch nicht jegliche Hilfe in Form kritischer Lektüre seines Manuskripts durch andere grundsätzlich abweisen und jeglichen Sinn einer Diskussion vor der Veröffentlichung in Frage stellen. Dennoch muß man fragen, ob die geltenden rechtlichen Bestimmungen der beste Weg, oder nur ein guter Weg zur Förderung des Ziels, nämlich des Schutzes und der Ausbreitung von Glaube und Sittlichkeit, sind.

Der breite Gebrauch und das übliche Verständnis des „imprimatur" führt häufig zur Verwechslung der theologischen Meinung eines Autors mit der amtlichen Lehre der Kirche. Was ein einzelner in Sachen der Religion schreibt, sollte nicht mehr oder minder bewußt mit der Lehre des Magisteriums in der Kirche gleichgesetzt oder als solche verstanden werden. Das belastet den einzelnen zu sehr und umgibt ihn überdies mit einer Aura der Unfehlbarkeit. Gebildete Kleriker und Laien von heute wissen wohl zu unterscheiden zwischen autoritativer Lehre und Ansicht eines einzelnen. Im übrigen hat sich in den letzten Jahrzehnten die Grundeinstellung gegenüber Gedrucktem und öffentlich Vorgetragenem nicht unwesentlich verändert. Menschen, die im Zeitalter der Massenmedien daran gewöhnt sind, über alles und jedes die verschiedensten Ansichten zu lesen und zu hören, werden nicht mehr leicht durch die provozierende Meinung eines einzelnen in ihrem Glauben verwirrt. Sie wissen und erwarten, daß Meinung auf Gegenmeinung stößt. Schließlich kommt auch, und zwar gerade durch provozierend vorgetragene Meinungen, Leben in einen stagnierten oder zu Stagnierung neigenden geistigen Betrieb.

Religiöse Orden haben über die allgemeinen kirchlichen Vorschriften hinaus ihre eigenen Bestimmungen der Vorzensur. Was sie kraft ihres Wesens erstreben, ist die Darlegung und Darstellung des Geistes der Kirche gemäß ihrer besonderen Ordensstiftung. Aber die Orden sollten, bei aller Zeichenhaftigkeit, abrücken von einem monolithischen Mythos, dem zufolge sie meinen, daß es eine ganz spezifische und unverwechselbare eigene geistige Form der Franziskaner, der Jesuiten, der Redemptoristen usw. gebe, nach der sie geschlossene Lehrmeinungen zu verteidigen und dem Orden eigene Ansichten zu propagieren hätten. Ein solcher Mythos widerstreitet mehr und mehr den Tatsachen. Schnittmusterbogen der Vorzensur entmutigen den Autor, blockieren auch das Interesse zahlreicher Leser. Daß die schwerfällige Prozedur der Vorzensur nicht selten die rechtzeitige und schnelle Veröffentlichung eines Artikels hindert, sei nur am Rand bemerkt. Diese Schwierigkeiten voraussehend, nimmt mancher mögliche Autor von vornherein von öffentlicher Meinungsäußerung Abstand.

Es ist nicht zu leugnen, daß Vorzensur der theologischen Forschung in der katholischen Kirche in den letzten sechzig Jahren einen schwerwiegenden Dämpfer auferlegte. Wo zuerst Sicherheit und Übereinstimmung verlangt wird, wird die wissenschaftliche Hypothese verhindert, das Interesse an der Forschung gemindert. Der Mangel an katholischer theologischer Forschung in Amerika während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geht zu keinem geringen Teil auf den indirekt ausgeübten Druck der Vorzensur zurück. Entmutigend ist auch für Autor und Leser, daß die Zensur manchmal die eigentliche Meinung des Autors so abschwächt und verwischt, daß nur noch die allgemeine und mehr oder minder jetzt gerade oder schon immer amtlich gängige Ansicht als Gegenstand der Diskussion übrigbleibt. Eine

ganze Reihe von Fragen, wie etwa Geburtenkontrolle, Ehemoral, Zölibat der Weltpriester u. a. m., kämen heute nicht in der Vehemenz auf die Kirche zu, wenn früher eine freie Diskussion erlaubt gewesen wäre. Es gäbe dann auch nicht die ungesunde Zuflucht von Verfassern zu Pseudonymen.

Ein kluger Autor wird in schwierigen Fragen auch ohne einen formalen Zensurapparat seine Meinung Fachkundigen vorlegen. Warum sollte es in Diözesen und Ordensgemeinschaften nicht Kommissionen von Sachverständigen geben, an die sich ein Autor wenden kann? Sie könnten zugleich, soweit dies möglich ist, eine geschlossene Lehrmeinung fördern und dem einzelnen durch sachliche Bemerkungen helfen. Aber dies müßte auf freiwilliger Basis und ohne rechtliche Verpflichtung geschehen. Mehr als auf eine Vorzensur mit restriktiver Tendenz sollte man heute auf die Diskussion und Kritik eines veröffentlichten Beitrags achten. Man sollte mehr dafür sorgen, daß geäußerte Meinungen in Zeitschriften kritisch besprochen werden, daß man etwa die schwachen Punkte einer These aufzeigt, oder daß man andere Gesichtspunkte, die der Autor übersehen hat, geltend macht. In einem außerordentlichen Fall könnte auch der Bischof Stellung nehmen.

Daß heute jemand durch einzelne, vielleicht hier und dort irrtümliche Ansichten eines Autors so beeinflußt wird, daß sein Glaube Schiffbruch erleidet, wird nicht leicht eintreten. Man sollte fundamentalen Glauben nicht mit einigen, möglicherweise halb oder dreiviertel irrtümlichen theologischen Meinungen verwechseln. Eine allzu systematische und defensive Kontrolle öffentlich zugelassener Meinung einerseits, und andererseits das Anwachsen privat gebildeter Meinungen, die gewiß in mancher Hinsicht korrekturbedürftig, aber doch nicht zugelassen sind, dürfte der Kirche gefährlicher werden als eine Lockerung der Zensurvorschriften.

Die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" scheint die mögliche Grundlage einer Neuordnung der Bestimmungen über die Vorzensur zu legen. Wo dort von „neuen Forschungen der Theologen" und den weltlichen Wissenschaften die Rede ist, heißt es im Anschluß: „Zur Ausführung dieser Aufgabe muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die rechte Freiheit des Forschens, des Denkens sowie der Meinungsäußerung – in Demut und Festigkeit – zuerkannt werden in allen Belangen, für die sie zuständig sind" (Nr. 62). Auch die Enzyklika „Pacem in terris" und die Erklärung über die Religionsfreiheit betonen wiederholt und an hervorragender Stelle die menschliche Freiheit, die sich „vor allem auf die geistigen Werte des Menschen bezieht." Man sollte bemerkt haben, daß die heutige Welt mehr denn je auf den intellektuellen Einsatz der katholischen Forscher und Lehrer wartet. Die wahre Freiheit des Evangeliums lebt innerhalb des Raumes der Glaubenszustimmung der Kirche und ihrer Tradition. Aber dieser Raum ist in weit größerem Maß, als die bisherige Apparatur der Vorzensur dies zuläßt, nach vorn offen.

Eugene C. Bianchi SJ

Die Stunde der Intellektuellen?

Ob die Stunde der Intellektuellen geschlagen hat, darüber mag man verschiedener Meinung sein. Sicher ist, daß die Intellektuellen im Gespräch sind und daß es nicht leicht ist, die Rolle, die sie in der Vergangenheit gespielt haben und in Zukunft innehaben werden, zu bestimmen. Das bestätigen erneut die kürzlich erschienenen Untersuchungen von Molnar, Kraus und Bottomore. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der „Definition" des Intellektuellen. Molnar[1], der dem Aufkommen der europäischen Intellektuellen nachgeht, meint im Blick auf die Renaissance „mit ein wenig vielleicht entschuldbarer Verallgemeinerung", „daß der Intellektuelle der Mann zu sein schien, der das Wissen, die Kultur und die fachliche Terminologie besaß, die für die Mittelschichten bei ihrem revolutionären Durchbruch durch die Mauern der traditionellen Gesellschaft und Weltanschauung

1 Thomas Molnar, Kampf und Untergang der Intellektuellen (München: Beck 1966, 462 S. Lw. 19,80).

unerläßlich waren" (13/14). So richtig das scheint, so verhängnisvoll wirkt sich Molnars allgemeine „Definition" des Intellektuellen auf das Buch aus[2]; denn die am Ende dieser „Definition" nur als Vermutung geäußerte Ansicht, der Intellektuelle sei ein Ideologe, scheint in Wirklichkeit Molnars fixe Idee zu sein, die er in seiner Untersuchung um jeden Preis zu belegen sucht. Bottomore[3] stützt Molnar insofern, als für ihn die Intellektuellen „unmittelbar an der Hervorbringung, Übermittlung und Kritik von Ideen beteiligt sind", bleibt aber in der Bestimmung des Verhältnisses der Intellektuellen zur Gesellschaft zurückhaltender. Für Kraus[4], dessen Darstellung von jenem Optimismus geprägt ist, wie er den von Molnar verabscheuten „Progressisten" eigen ist, ist der Intellektuelle „ein Mensch, dem weit über die sinnlichen Eindrücke hinaus das Welterlebnis durch die Anwendung des Intellekts erschlossen wird und der daraus den Impuls zu weiterer Vertiefung dieses Erlebens und zur Übertragung auf andere gewinnt" (71) – eine wohl zu allgemeine Charakterisierung. Doch wer sich mit dem Phänomen der Intellektuellen beschäftigt hat[5], weiß mit Kraus, „daß mit einer kurzen und bequemen Formel nicht gedient werden kann" (169).

So nah sich die Autoren bei der „Definition" des Intellektuellen auch gekommen sein mögen, in der Beschreibung seiner Rolle und erst recht bei deren Wertung zeigen sich beträchtliche Differenzen. Am objektivsten scheint noch die Feststellung Bottomores, daß die Intellektuellen bei dem von ihm geschilderten Kreislauf der Eliten neben den Managern und Bürokraten in Zukunft weiterhin von Bedeutung sein werden. Richtig ist fernerhin, daß ihre Situation in den modernen Gesellschaften starken Schwankungen unterworfen ist. Aber ob gegenwärtig „wahrscheinlich die meisten Intellektuellen Westeuropas und der USA Anhänger der Rechten" sind (76), wird nicht nur Molnar, sondern auch einem unbefangenen Betrachter fragwürdig erscheinen. Dagegen besteht Einigkeit darüber, daß der Vormarsch der „Experten aller Art", wie Bottomore sie nennt (77), unter ihnen vor allem der von Molnar ausführlich negativ beschriebenen „Gesellschaftsingenieure", die Intellektuellen in eine neue Krise stürzen wird.

In der Beurteilung jenes Trends jedoch, der heute zur „einen Welt" führt, und in der Frage, welche Rolle die Intellektuellen dabei spielen, nehmen Kraus und Molnar diametral entgegengesetzte Standpunkte ein. Das ist angesichts der Wichtigkeit des Problems überraschend und beunruhigend zugleich, denn die so unterschiedliche Sicht ist m. E. weniger in der objektiv undurchschaubaren Lage der Dinge begründet als in der bei Kraus mehr optimistischen, bei Molnar mehr pessimistischen Grundeinstellung, die vor allem bei Molnar zu einer auffallenden Einseitigkeit bei der Heranziehung von Material und dessen Auswertung führt. Molnars These lautet: „Der grundlegende Irrtum der Intellektuellen war, daß sie unbedingt eine universelle säkulare Gesellschaft herbeiführen wollten, obwohl sie sahen, daß eine andere universelle Gesellschaft, die sich auf die Kirche stützte, gescheitert war ... Während die eine Ideologie – und das eine Rezept – den Staat auflösen und durch eine vage ‚universelle Gesellschaft' ersetzen wollte (Marxismus, Sozialismus), wollte die andere Ideologie – und das andere Rezept – den Staat zum Gott und so mächtig machen, daß er mit der Gesellschaft identisch würde (Faschismus)" (264/5). Molnar lehnt also nicht nur die beiden historischen Versuche, jene universelle säkulare Gesellschaft herbeizuführen, als verhängnisvolle Irrwege ab, sondern bezeichnet bereits das Streben, „den uralten Wunsch des Menschen nach Frieden, Wohlstand und Einheit zu erfüllen" (327), als „ideologisch", als „utopisch" und deshalb als „zutiefst unmoralisch" (440). Daher ist es für Molnar

---

2 Ebd. 16: „Er verbindet also Theorie und Praxis und wird vermutlich eine Ideologie neu formulieren oder Anhänger einer bereits bestehenden sein."

3 T. B. Bottomore, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems (München: Beck 1966, 178 S. Lw. 9,80; Beck'sche Schwarze Reihe. 40.).

4 Wolfgang Kraus, Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost (Bern, München: Scherz 1966. 176 S. Lw. 16,80).

5 Vgl. dazu auch Günther Schiwy, Intellektuelle und Demokratie heute (Würzburg 1966) 9 ff.

nur konsequent, wenn er auch die dritte, „die planetare Ideologie" der „Gesellschaftsingenieure", die der von den Intellektuellen gepflegten Utopie jetzt nachjagen und – im Gegensatz zu ihnen – auch die Mittel besitzen, sie in die Tat umzusetzen, in den schwärzesten Farben malt.

Molnars Kritik an den kollektivistischen Tendenzen unserer Zeit ist berechtigt, aber sie setzt sich selbst ins Unrecht, wenn sie dafür fast allein und nahezu alle Intellektuellen verantwortlich macht, und wenn sie dem Kollektivismus nicht – wie Molnar selbst meint – einen sowohl dem Individuum wie der Gemeinschaft zu ihrem Recht verhelfenden Personalismus entgegensetzt, sondern eher einen extremen Individualismus, für den er sich fälschlicherweise auf das christliche Menschenbild beruft. Aus einer ähnlichen ideologischen Voreingenommenheit mißversteht er Texte von Maritain und Augustinus (422) und, weil der ihm gar nicht ins Konzept paßt, von Teilhard de Chardin, für ihn der katholische „Intellektuelle als Progressist" par excellence. Auf solche Weise vorbereitet, erwartet man ähnliche Einseitigkeiten bei der Beschreibung des „amerikanischen" und des „europäischen" Intellektuellen. Eine Fülle richtiger Beobachtungen und eine große Belesenheit werden auch hier durch die Ideologie des Verfassers beeinträchtigt, und das gilt vom ganzen Buch, sosehr man die Intention des Autors bejahen mag, „die essentielle Wichtigkeit der menschlichen Dimension und daher die Würde des Menschen wiederherzustellen" (438).

Während für Molnar der „Untergang der Intellektuellen" (= Ideologen) schon deshalb feststeht, weil sich heute der Übergang „von der Ideologie zur Gesellschaftstechnik" vollzieht, setzt Kraus, unbelastet von dem Vorurteil, jeder Intellektuelle sei ein Ideologe und jeder „Gesellschaftsingenieur" wolle aus dem Menschen einen Roboter machen, seine Hoffnung für die Zukunft gerade auf den Intellektuellen. Denn „im Osten wie im Westen gilt es, die Phase der Macht abzubauen: im Osten weiterhin die sichtbar hinschwindende Macht der Ideologie, ... im Westen aber die Macht des Konsums" (124). Was gerade die Intellektuellen dazu befähigt, zwischen den Blöcken zu vermitteln und so die Welt dem Frieden und der Einheit näher zu bringen, sind nach Kraus „das Streben nach begrifflicher Klarheit, nach Offenheit und Korrekturbereitschaft des Denkens, nach proportioniertem Verhalten gegenüber Besitz ebenso wie gegenüber einer Idee, Verantwortlichkeit und vor allem – die Fähigkeit zu gegenseitiger Verständigung" (170).

Aber wird der Einfluß der Intellektuellen durch die wachsenden Organisationen der Gesellschaftstechniker nicht ständig reduziert? Kraus sieht die Gefahr: „wie aber soll der Weltkonnex ohne Organisationen und Institutionen möglich sein?" (163). Ohne diesen Weltkonnex jedoch hat die Welt keine Chance, den drohenden Katastrophen der Überbevölkerung und der Massenvernichtung durch ideologisch bornierte Kriegstreiber zu entgehen – eben weil die Intellektuellen, solange sie isoliert und dem jeweiligen Provinzialismus ausgeliefert sind, ihre Potenzen als „Weltklasse" nicht entwickeln können. Deshalb fordert Kraus die Intellektuellen auf, die internationalen Organisationen und Institutionen noch weiter auszubauen. Nicht den Untergang der Intellektuellen trotz des Versagens vieler Intellektueller, sondern eine neue Aufgabe prophezeit Kraus sich selbst und allen, die sich angesprochen fühlen: „Unzählige Schematismen, überholte Urteile, bequeme Routine und Gesten aller Art sind zu überwinden: hier der Provinzialismus einer Wohlstandsidylle, deren technischer Komfort und motorische Dynamik allzuleicht über die erhalten gebliebene biedermeierliche Ignoranz hinwegtäuschen, und auf der anderen Seite der Romantizismus des Glaubens an eine Realitätsbewältigung durch ideologische Dogmatik und absolutistische Methoden" (162). Hätte das II. Vatikanum in seiner „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" zum Thema „Intellektuelle heute" Stellung genommen, es hätte das Problem aller Wahrscheinlichkeit nach mehr im Sinn von Wolfgang Kraus als von Thomas Molnar behandelt.

Günther Schiwy SJ

Öffnung zur Welt

Aspekte einer Amerikareise

Das Zweite Vatikanische Konzil diente nach dem von Papst Johannes XXIII. vorgegebenen Ziel der Erneuerung der Kirche im Sinn einer zeitgemäßen Verlebendigung des Glaubensgutes, einer zeitgemäßen Anpassung der kirchlichen Institutionen und des Gesprächs mit der zeitgenössischen Welt und ihren verschiedenen Gruppen. Die Dialogbereitschaft der Kirche und ihre „Öffnung zur Welt" – das, was Johannes XXIII. „aggiornamento" nannte, – ist seither fast ein Modebegriff geworden. Dialog und Öffnung wurden zu einer Art Gütemarke, an der die Kirche in ihrem Reformwillen gemessen wird. Die zwangsläufige Entleerung dieser Begriffe durch allzu häufigen Gebrauch in nachkonziliaren Sonntagsreden darf jedoch nicht vergessen lassen, welch ungeheure Anstrengung erforderlich war, bevor der Katholizismus in seine gegenwärtige Phase der Selbstbesinnung und Neuorientierung eintreten konnte, und welcher Mut im Grund immer noch dazu gehört, Dialog und Öffnung zur Welt nun auch tatsächlich zu praktizieren.

Wie bei allen Neuerungen bedarf es dabei der Einübung durch berufene Persönlichkeiten und Institutionen. Wer die Tätigkeit der Katholischen Akademie in Bayern unter ihrem Direktor und jetzigen Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Msgr. Dr. Karl Forster, ihr Bemühen um ein Gespräch zwischen Kirche und Welt kennt, wird nicht daran zweifeln, daß die Reise, die diese noch von Kardinal Wendel ins Leben gerufene Akademie vom 4. bis 25. Oktober durch die USA unternahm, im Hinblick auf die Einübung des „aggiornamento" sinnvoll war. Die Bedeutung des Unternehmens wurde noch unterstrichen durch die Teilnahme des Münchener Erzbischofs und Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Julius Döpfner, dessen Ansprachen anläßlich der Verleihung einiger Ehrendoktorwürden (Der Weg der Kirche nach dem Konzil; Kirche und Wissenschaft aus der Weltsicht des Konzils; Religionsfreiheit als Voraussetzung menschlicher Brüderlichkeit) den Charakter der Reise in die Vereinigten Staaten deutlich artikulierten.

Die Reise diente nicht nur dem Studium des amerikanischen Katholizismus sowie der allgemeinen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Probleme in den USA, wozu reichhaltig Gelegenheit geboten wurde, sie sollte auch interessierte amerikanische Kreise mit den Fragen und Aufgaben der katholischen Kirche in Deutschland vertraut machen. Daneben folgte sie dem Auftrag des Konzils zur Verstärkung der internationalen Zusammenarbeit der Kirche und vor allem, wie Forster nach Beendigung des Unternehmens am 27. Oktober auf einer Pressekonferenz in München hervorhob, eben jener Vertiefung der Beziehung zwischen Kirche und Welt, die Laien und Klerikern als nachkonziliare Aufgabe gestellt ist. Rund 30 Theologen, Historiker, Politiker, Publizisten und verantwortliche Persönlichkeiten des katholischen Lebens in Deutschland bemühten sich auf der Reise durch Nordamerika, die in sie gesetzten Erwartungen zu erfüllen. Dabei bildeten die Begegnungen des Kardinals und der Akademiegruppe mit US-Vizepräsident Humphrey, UNO-Generalsekretär U Thant und Vertretern des State Departments nicht nur den repräsentativen Rahmen. Sie waren ein nicht unwesentlicher Teil des beginnenden Gesprächs der Kirche mit der Welt.

Allgemeine Bedeutung kam in diesem Zusammenhang einer Veranstaltung im New Yorker Goethe-Institut zu (mit einer Ansprache des geistlichen Direktors beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Prälat Bernhard Hanssler), sowie einer Tagung im Rahmen eines Forschungsauftrags der Ford Foundation über „The condition of western man: the problem of freedom and authority" in der Notre Dame-Universität.

Die Einschätzung der Autorität in Kirche und Staat und die Frage, wie die Freiheit des Christen innerhalb der Kirche und im Gefüge einer offenen Gesellschaft, in der Kirche und Staat als Partner auftreten, bewältigt werden kann, gehören zu den zentralen Themen, mit denen sich gerade der deutsche Katholizismus nach dem Aufbruch aus dem Getto noch lange

Zeit beschäftigen muß. Die Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit ist dabei ebenso unerläßlich wie das nach vorn gewandte Denken. Gerade in einem Land wie den USA mit seiner pluralistischen Struktur und seinen demokratischen Formen und Einrichtungen war für ein solches Gespräch ein geeigneter Ort.

„Wir müssen dankbar sein", unterstrich Hanssler in New York, „daß uns das Konzil aus dem Ressentiment herausgeführt und uns die Unbefangenheit gegenüber der modernen Kultur ermöglicht hat. Daß diese moderne Kultur anders ist als frühere kulturelle Ideale, ist nur Ausdruck der Geschichtlichkeit des Menschen." Prälat Hanssler sprach über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils und untersuchte nach einem historischen Überblick die jetzige Haltung der Kirche zur Demokratie und zur Kultur. Er stellte fest, daß die Kirche des 19. Jahrhunderts wegen ihres Mißtrauens gegen die Demokratie und wegen ihrer Spannung mit der Kultur der Zeit vom modernen Leben abgeschieden war und daher ihre Mission in der Welt immer schwerer erfüllen konnte.

In der Notre Dame-Universität ging Prof. Dr. Rudolf Morsey (Würzburg) ebenfalls auf das Verhältnis der deutschen Katholiken zur Republik im 19. und 20. Jahrhundert ein. Die Zahl der „bewußten Republikaner" unter den deutschen Katholiken der Weimarer Zeit sei nicht sehr groß gewesen. „Die meisten neigten nach wie vor zur Monarchie." Darunter war auch ein großer Teil der deutschen Bischöfe, insbesondere in Bayern. Für die veränderte Situation nach 1945 stellte Morsey fest, der zunehmende Abbau ideologischer Barrieren und eine weitgehende politische Annäherung der großen Parteien habe die frühere parteipolitische Formierung des deutschen Katholizismus aufgelöst. Dessen historische Vorbelastungen bildeten kein Hindernis mehr für die politische Mitgestaltung der demokratisch-republikanischen Gegenwart.

Möglicher Kritik an dem Verhalten vieler im Dritten Reich suchte Prof. Dr. Buchheim (Mainz) mit der Feststellung zu begegnen: „Es ist nicht gerecht, ihnen vorzuwerfen, daß sie nicht tapfer für das Gute eingetreten sind, wenn entweder das Böse, was geschah, nicht geglaubt wurde, oder wenn der sichere Maßstab der Beurteilung verlorengegangen ist, was eigentlich gut und böse ist. Der pseudoreligiöse und pseudomoralische Autoritätsanspruch des totalitären Machthabers stürzt die Menschen in eine im wahrsten Sinne des Wortes heillose Verwirrung." Buchheims Absicht war es, aufzuzeigen, daß das totalitäre System eine viel radikalere Bedrohung der Freiheit darstellt als der Autoritätsanspruch des Staates, und daß die staatliche Normativität derjenigen, die dem totalitären Machtanspruch unterworfen sind, sogar einen gewissen Schutz zu bieten vermag. Aber auch die staatliche Autorität könne der Freiheit gefährlich werden, wenn man sie nicht unter Kontrolle hält.

Wer Freiheit sagt, meint auch Gleichheit. Dazu äußerte sich in Notre Dame der Münchener Politologe Prof. Dr. Hans Maier. Heilung könne weder aus der Überordnung der Freiheit über die Gleichheit, noch aus der Überordnung der Gleichheit über die Freiheit kommen, sondern nur aus einer neuverstandenen Freiheit, „für die Hilfs- und Ergänzungspflicht der Menschen nicht Gegenbild und Störung ist (wie für das aufklärerische Naturrecht), sondern inhärierendes Element der Freiheit selbst". Maier nannte die Frage nach der Bewahrung der personalen Freiheit und der mitmenschlichen Hilfspflicht unter den Bedingungen der Industriegesellschaft und unter dem Druck des „massentümlichen Daseins" eine „offene Frage, von der unsere Zukunft abhängt".

Zur freiheitlichen Demokratie gehört selbstverständlich das Element der Führung, ein Begriff, der in Deutschland allerdings aus der Zeit vor 1945 stark belastet ist; das Verhältnis zu Autorität und Freiheit unterliegt einer tiefen Unsicherheit. Bundesverfassungsrichter Prof. Dr. Willi Geiger stellte daher die Frage, wie Freiheit und Autorität in der Demokratie von heute gestärkt werden könne. Geigers Empfehlungen verdienen festgehalten zu werden. Er schlug dreierlei vor: 1. müsse man die kritische Lage, in der sich die freiheitliche Demokratie befindet, im Volk bewußt machen; 2. bedürften der Staat, seine Kompetenz, seine Hoheits-

macht und seine Leistung der positiven Würdigung; 3. sei die Herstellung eines Kernbestandes von materialen sittlichen Werten erforderlich, die die Grundlage für die gemeinsame Ordnung abgeben können, unter denen das Volk in Staat und Gesellschaft zusammenlebt.

Wenn man von einer Krise der Freiheit durch zu wenig Bindung an sittliche Normen in der freiheitlich strukturierten Gesellschaft sprechen kann, so sollte man mit dem Wort Krise innerhalb der Kirche im Hinblick auf die beiden Pole Freiheit und Autorität vorsichtig sein. Eher ist schon, wie John Courthney Murray SJ in Notre Dame hervorhob, eine Krise der Gemeinschaft erkennbar. Nach Murray hat die Autorität drei voneinander abhängige Funktionen: eine einende, eine dirigierende und eine korrigierende. Diesen Funktionen der Autorität entsprechen die charismatische, die ausführende und die asketische Funktion der Freiheit. Autorität und Freiheit sind zwei sich entsprechende Pole, deren Spannungsverhältnis von der Natur her unlösbar ist und allein durch die Gemeinschaft ertragbar und fruchtbar wird. Ist also die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Brüderlichkeit, die durch das Maß der Liebe bestimmt wird, intakt, wird sich das Verhältnis von notwendiger Führung und notwendiger Freiheit harmonisch die Waage halten.

In der Formel „Autorität und Freiheit" konzentriert sich ein großer Teil jener Spannungen, hob Prof. Dr. Michael Schmaus (z. Zt. Chicago) hervor, die seit dem Erwachen des Persönlichkeitsbewußtseins, d. h. seit dem Beginn der Renaissance das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu den Trägern der kirchlichen Hierarchie belasteten.

Freiheit der Laien, wie sie das Konzil meint, ist nicht, so Schmaus, „eine gegenstandslose Freiheit im Sinne der Willkür, sondern eine an die Wahrheit und an die Liebe gebundene Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit". Der Laie müsse auch dort, wo es Mut und Anstrengung kostet, offen und verantwortungsvoll seine Meinung sagen, ebenso wie der Träger der Hierarchie bereit sein müsse, das Wort der Laien zu hören, und zwar der wirklich zuständigen und sachkundigen. Die Kirche mache heute Ernst mit der Erkenntnis, daß ihre Aufgabe nicht die Schaffung bestimmter politischer oder kultureller Formen ist. Ihre alle irdischen Formen transzendierende Heilsaufgabe ist vielmehr, wie Schmaus definierte, innerhalb einer jeden die Menschenwürde gewährleistenden Weltgestalt erfüllbar.

In einem stark beachteten Beitrag ging Professor Johannes B. Lotz SJ (Pullach/Rom) auf die Frage ein, was denn nun die letzte Wurzel aller Freiheit sei. Er ließ keinen Zweifel daran, daß dies nur die absolute Freiheit Gottes sein kann, mit der er sich selbst umfaßt. „In dieser letzten Tiefe", sagte Lotz, „sind Freiheit und Notwendigkeit dasselbe. Hieraus erwächst Gottes Entscheidung bezüglich seines Verhaltens zur Schöpfung und seine Wahl bezüglich der einzelnen geschaffenen Wesen. Des Menschen Freiheit läßt sich einzig verstehen als Teilnahme an dieser absoluten Freiheit Gottes."

In seiner Rede vor der Georgetown-Universität in Washington am 8. Oktober anläßlich der Verleihung einer Ehrendoktorwürde hatte Kardinal Döpfner betont, daß es sicherlich Konzilsdokumente gibt, die bindende und eindeutige Weisungen enthalten. Aber noch mehr gehe es darum, „das Volk Gottes wachzurufen und auf den Weg zu bringen". „Wir sind noch auf der Suche nach der gottgewollten konkreten Gestalt der Kirche in diesem geschichtlichen Augenblick des Weges, den das Volk Gottes in die endgültige Zukunft hinein geht", unterstrich Döpfner. Zu dieser Suche nach dem endgültigen Weg sind sicherlich unsere katholischen Akademien in besonderer Weise legitimiert. Daß dies auch auf Reisen in andere Länder geschehen kann, bei Begegnungen mit Staatsmännern und Zusammenkünften wie in der Notre Dame-Universität, hat die Katholische Akademie in Bayern nachdrücklich demonstriert. Öffnung der Kirche zur Welt kann man nicht praktizieren, wenn das Gespräch nicht über den Bannkreis der eigenen Kirchturmspitze hinausgeht.

Norbert Stahl

BESPRECHUNGEN

Konzil

GALLI, Mario von - MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil und seine Folgen.* Luzern, Frankfurt: Bucher 1966. 300 S. mit Abb. Geb. 38,80.

Mario von Gallis Konzilskommentare, die in den vier „Bild- und Textberichten" (Mainz, Matthias-Grünewald-Verl.) ihren Niederschlag fanden, gehörten ohne Zweifel zum Besten, was über das Zweite Vatikanum gesagt und geschrieben wurde. Um aber „das Ganze des Konzils darzustellen" (9), wie er es in seinem neuen und abschließenden Werk versucht, konnte er die während des Konzils geschriebenen Berichte nicht einfach wiederaufnehmen. Die „großen, zukunftsträchtigen Linien" (10) treten nur hervor, wenn man die Konzilsdokumente in ihrem gegenseitigen Zusammenhang sieht und von ihrer Geschichte – die sich meist über sämtliche vier Sitzungsperioden hinzog – her versteht. So hat Galli einen neuen Text verfaßt, im selben Geist zwar und in derselben unverwechselbaren Originalität wie das früher Geschriebene, aber nun das Konzil als Ganzheit erfassend und immer bestrebt, die „tiefgreifende Wende in der Haltung der gesamten katholischen Kirche" (10) aufzuzeigen. Deswegen darf man von Gallis Buch keine Geschichte des Konzils im Sinn einer exakten historischen Darstellung erwarten (obwohl er eine knappe Chronik der Ereignisse an den Anfang stellt), sondern Reflexionen über die „vielschichtige Wirklichkeit" (11) des II. Vatikanums und vor allem über die „Folgen", die freilich im Augenblick meist nur erst als Forderungen, noch nicht als konkretes Ergebnis genannt werden können.

Es ist für Gallis Konzilsbild bezeichnend, daß er die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. an den Anfang stellt. Ihr folgend, sieht er im Zweiten Vatikanum eine Entwicklung, die „vom rechtlichen zum lebendigen Sein", „von der Verteidigung zum Dialog" und „vom starren Begriff zum geschichtlichen Fluß" (63) führt, oder, anders ausgedrückt, in der die Kirche durch eine breit angelegte „Entjuridizierung" zum Dialog kommt und dadurch „Kirche in Bewegung" wird. Er zeigt anhand der einzelnen Fragenkreise – die er nicht chronologisch, sondern thematisch gruppiert –, wie das Konzil selbst von dieser Entwicklung erfaßt wurde, so daß zwischen der „Ausdrucksweise eines paternalistischen und gar nicht auf Dialog bedachten Denkens" (8) im Dekret über die Massenmedien (von dem es treffend heißt, daß man es „nur mit einem etwas verlegenen Lächeln lesen kann, etwa so, wie ein Dichter in einem Jugendwerk blättern mag": 64) und etwa der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" beträchtliche Unterschiede bestehen. Gallis Kommentare werden ergänzt durch Auszüge aus den Konzilsdokumenten und die wichtigsten Konzilsreden.

Die meisterhaften Fotos von Bernhard Moosbrugger sind auch in diesem Band nicht nur Illustration, sondern gehören wesentlich zur Aussage des Buches selbst. Sie lassen das Konzilsgeschehen von einer Seite hervortreten, die der Text nicht erfassen kann. Sie ergänzen nicht allein das dort Gesagte, sie sind zu einer inneren Einheit mit ihm verbunden. Man kann deswegen das Buch nur nachdrücklich empfehlen.

W. Seibel SJ

KARRER, Otto: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. München: Kösel 1966. 275 S. (Kleine Schriften zur Theologie.) Lw. 16,80.

Otto Karrer hat während des Konzils entschiedener als viele andere nach der ökumenischen Bedeutung des II. Vatikanums gefragt. Die Suche nach der Einheit der Christen war für ihn nicht ein Ziel neben vielen anderen, sondern das entscheidende Anliegen des Konzils überhaupt, der Punkt, mit dem alle Themen unlösbar verflochten waren. Nicht zu Unrecht wußte er sich damit auf der Linie der ursprünglichen Konzilsidee Johannes' XXIII.

Die Bedeutung seiner Aufsätze (sie wurden fast unverändert aus dem „Hochland" abgedruckt, nur in den Fußnoten hier und da ergänzt) liegt in dieser ökumenischen Motivation. Schon seit Jahrzehnten der Sache der Einheit der Christen verbunden und ohne Zweifel einer der geistigen Wegbereiter des Konzils, kann Karrer im II. Vatikanum mit Recht die späte Erfüllung vieler seiner Wünsche und Ideen sehen. Dabei verfällt er keinem billigen Triumphalismus. Er

sieht das noch nicht Vollendete, das eben erst Angefangene. Wo er ein kritisches Wort sagen muß – zur Mischehenregelung etwa, zur Unausgewogenheit mancher Passagen der Kirchen- oder Offenbarungskonstitution –, zeigt er nicht sosehr die Mängel, sondern die Ansätze zum Besseren. In diesem grundsätzlichen Wohlwollen, in der Betonung des Einenden und Vorwärtsweisenden vor dem Trennenden gibt er selbst ein überzeugendes Beispiel von der Haltung, die Voraussetzung jedes ökumenischen Bemühens ist. Nicht zuletzt deswegen gehören diese „Reflexionen" zu den empfehlenswertesten Konzilsbüchern, die wir bis zur Stunde besitzen. *W. Seibel SJ*

SCHLINK, Edmund: *Nach dem Konzil.* München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verl. 1966. 252 S. (Siebenstern-Taschenbuch. 75.) Kart. 5,80.

Wenn man in der bald unübersehbaren Konzilsliteratur nach den wenigen wirklich empfehlenswerten Büchern sucht, wird man den Kommentar des Beobachters der EKD nicht übergehen dürfen. Schlink gehört im ökumenischen Gespräch nicht zu den Enthusiasten, die, wie er formuliert, „die bestehenden Unterschiede und die Geschichte der Kirchentrennungen überspringen zu können meinen". Er steht eher auf der Seite derer, die „in brüderlicher Offenheit zuerst nach der Wahrheit fragten, von der die anderen leben, und ihnen die Wahrheit bezeugten, von der sie selber leben" (36). In dieser Haltung sucht er den Geist, die Bedeutung und die Forderungen des Konzils zu erfassen. „Ein dynamisches Wirken anstelle des statischen Selbstverständnisses, ein Vorwärtsschreiten anstelle des Beharrens, der Mut zur Armut anstelle der Sicherung von Macht und Glanz, die Offenheit für die getrennten Brüder anstelle der Abgrenzungen der Selbstverteidigung ..., und darüber hinaus eine neue Einstellung zur Welt" (34), darin sieht er die eigentliche Leistung des Konzils. Die unterschiedlichen Auffassungen im Kirchenbegriff, im Verhältnis Schrift-Tradition, in der Auffassung der Einheit und in der Mariologie sind zwar nicht verschwunden, wie er mehrfach betont. Er zeigt jedoch auf, daß in allen Dokumenten wesentliche Entscheidungen gefällt wurden, die ein neues Gespräch mit den anderen Christen und mit der Welt ermöglichen. In vielen Punkten decken sich seine Bemerkungen mit der Kritik, die auf dem Konzil selbst und in der innerkatholischen Diskussion vorgebracht wurde, so etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, im Hinweis auf den zu großen Optimismus des „Schemas 13". Das Ökumenismus-Dekret wird man allerdings kaum so stark von der Kirchenkonstitution her interpretieren müssen, wie er es an mehreren Stellen tut: das umgekehrte Verhältnis gilt genauso!

Obwohl Schlink fast zu häufig kritisch betont, daß die Dogmen unverändert blieben und daß die tridentinische Verwerfung der reformatorischen Lehren nicht zurückgenommen wurde, so weiß er doch, daß der Blick in die Zukunft entscheidender ist als die Beschäftigung mit der Vergangenheit, und daß die Trennung der Christen nicht allein (und vielleicht gar nicht immer in erster Linie) in einem unterschiedlichen Bekenntnis wurzelt, sondern auch (und oft eher) in „Lieblosigkeit, Herrschsucht, Rechthaberei und Engigkeit" (242). Deswegen gelte es, die Ängstlichkeit im Verhalten der Kirchen zueinander der Liebe weichen zu lassen. „Wieviel Kraft verschwenden die Kirchen auf die Abgrenzungen voneinander und auf die Auseinandersetzungen miteinander! Die Liebe aber zu den Brüdern befreit zum Dienst an der Welt" (223): Treffender könnte man die Forderungen des Evangeliums an die christlichen Kirchen und auch das tiefste Wollen des Konzils kaum formulieren. *W. Seibel SJ*

HIRSCHAUER, Gerd: *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit.* Nachruf auf ein Konzil. München: Szczesny 1966. 299 S. Lw. 19,80.

Wer in den „Werkheften" die kritischen Bemerkungen Hirschauers zum Konzil verfolgt hat, wird in diesem Buch von vornherein keine Zustimmung zu den Ergebnissen des II. Vatikanums erwarten. Während sich die bisherige Konzilsliteratur fast einstimmig nur mit der „konservativen" Richtung kritisch befaßt und mehr oder weniger engagiert die Positionen der Majorität vertritt, wendet sich Hirschauer mit Entschiedenheit auch gegen diese. Johannes XXIII. habe noch den Willen gehabt, „den Katholizismus zu öffnen für die außerhalb der Kirche entstandenen unmißverständlichen ‚Zeichen der Zeit'" (16). Für Paul VI. hingegen sei „das wichtigste Ziel das der Stärkung des Pre-

stiges und der Durchschlagskraft der kirchlichen Autorität" (16), und das Konzil sei diesem „neuen Autoritarismus und Papalismus" (18) widerspruchslos gefolgt. Statt die kirchliche Verfassungsstruktur durch eine „radikale Entfeudalisierung" (134) der veränderten Welt anzupassen und „den Sprung aus einem absoluten Wahrheits- und totalitären Herrschaftssystem ... in die Welt des Pluralismus und der Freiheit" (35) zu wagen, sei die Kirche weiterhin eine „autoritäre Ideologie" geblieben: „Aus der Aufgabe der Erneuerung der Kirche ... wurde eine Restaurierung der alten Strukturen durch Anpassung" (292). Daß unter solchen Voraussetzungen der vom Konzil geforderte Dialog nur als „gehorsame Zustimmung zu autoritativ monologischen Entscheidungen" (107) erscheint, die Erklärung über die Religionsfreiheit als „fades Kompromiß" (161 u. ö.), das Verhältnis zur Welt nach wie vor als Herrschaftsanspruch eines „dogmatischen Imperialismus" (240), ist dann eigentlich nur folgerichtig.

Man kann gegen die Thesen des Buches zahllose Einwände erheben, gegen ihren Grundansatz sowohl wie gegen die Einzelinterpretationen. Doch wird man damit den Vertreter einer so radikalen Meinung kaum überzeugen können, da ihm solche Einwände dann ja nur als Zeichen jenes Autoritarismus gelten werden, den er als dialogunfähig erklärt und deswegen grundsätzlich ablehnt. Die Schwäche der hier vertretenen Position besteht gerade darin, daß sie sich einen Gegner konstruiert und dabei dessen leidenschaftlich angegriffene Grundhaltung unversehens selbst übernimmt: Hirschauer erhebt seine Anklagen mit genau demselben unerbittlichen Absolutismus, den er dem Konzil und der Kirche von heute vorwirft. Freiheit, Offenheit und Dialog sind aber nur dort möglich und sinnvoll, wo man nicht von vornherein mit einem fertigen Urteil antritt, sondern auf den anderen hört und ihn in seiner Situation und seinen Möglichkeiten, die immer und überall begrenzt sind, zu verstehen sucht.

Dennoch sollte man nicht alle Bemerkungen Hirschauers in den Wind schlagen. Wenn er auch durch seine apodiktischen Formulierungen zum Widerspruch reizt, so darf man doch nicht übersehen, daß er manche Schwächen des Konzils und des gegenwärtigen Katholizismus deutlicher sieht, als es in vielen anderen Konzilsbüchern der Fall ist. Seine Vorwürfe lassen sich im Grund nur dadurch entkräften, daß man das Buch nicht rundweg ablehnt, sondern zu unterscheiden versteht und das Ernstzunehmende auch ernst nimmt. *W. Seibel SJ*

VALLQUIST, Gunnel: *Das Zweite Vatikanische Konzil.* Nürnberg: Glock u. Lutz 1966. VII, 608 S. Lw. 40,–.

Der Konzilsbericht der schwedischen Journalistin ist ein Tagebuch im besten Sinn des Wortes, geistvoll, lebendig, natürlich kein „erschöpfender oder fachkundiger Bericht", sondern „durch die Brille der Autorin gesehen" und beeinflußt von ihren „Sympathien und Antipathien", ihren „Hoffnungen und Befürchtungen", wie sie selbst ihr Vorhaben charakterisiert. Wir haben im deutschen Sprachraum noch kein Konzilsbuch von dieser persönlichen Unmittelbarkeit – schon das mag die Übersetzung rechtfertigen.

Gunnel Vallquist zeigt sich gut informiert. Sie berichtet manche Ereignisse am Rande des Konzilsgeschehens, die nicht allen bekannt sind und dem Ganzen Farbe geben. Deren Zuverlässigkeit ist freilich häufig nur die römischer Gerüchte, so daß sich nicht immer Wahrheit von Dichtung sauber scheiden läßt. Sie findet treffende Charakteristiken von Theologen und Bischöfen. Daß sie auf der Seite der „Progressiven" steht, versteht sich fast von selbst. Sie tritt ein für die Mitarbeit der Laien, besonders der Frauen in der Kirche. Die Armut der Kirche, die absolute Verurteilung des Krieges, die radikale Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten sind ihr unbedingte Forderungen des Evangeliums, und sie beklagt, daß das Konzil in solcher Klarheit nicht gesprochen habe.

Im ganzen freilich findet der Leser wenig, was er nicht aus anderen Konzilsbüchern bereits kennt, und die reizvollen Stellen gehen in der Fülle des Berichteten unter. In Schweden hatte das Buch großen Erfolg, weil es in vier Teilen nach jeder Sitzungsperiode erschien. Die einbändige Übersetzung ist, wenngleich gekürzt, zu lang, als daß man sie in einem Zug lesen, und zu persönlich geprägt, als daß man sie zum Nachschlagen benützen könnte. Die Übersetzung ist flüssig, aber nicht sachkundig. Sonst fänden sich nicht Begriffe wie das „Allgemeine Beste" (225, statt: Gemeinwohl), „formhistorische (statt: formgeschichtliche) Methode" (307), „neutestamentarisch" (501, statt: neutestamentlich), „Psalterpsalm" (587, statt einfach: Psalm), um nur einige Beispiele zu nennen. *W. Seibel SJ*

LINNERZ, Heinz: *Das Konzil hat gesprochen.* Themen, Texte, Tendenzen. Kevelaer: Butzon & Bercker 1966. 290 S. Kart. 10,80.

Der Verfasser, während des Konzils Kommentator des Zweiten Deutschen Fernsehens, will einem möglichst breiten Leserkreis die Konzilsdokumente in ihrer Bedeutung und ihrem wesentlichen Inhalt zugänglich machen. Er gibt deswegen neben einer kurzen Chronik („Das Konzil in Daten") einen Überblick über die Geschichte und den Text der einzelnen Dokumente, die er nicht chronologisch, sondern nach ihrem thematischen Zusammenhang ordnet. Er bemüht sich, das Wesentliche zu erfassen, ohne der bei einem solchen Unternehmen naheliegenden Gefahr einer einseitigen oder verzerrenden Auswahl zu erliegen. Seine Stellungnahmen scheinen ausgewogen und zutreffend. Nur das Urteil über das Ostkirchendekret ist wohl zu positiv ausgefallen. Dagegen wird das „Dekret über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation" mit Recht als einer der weniger gelungenen Konzilstexte bezeichnet. Am Schluß des Buches zählt Linnerz die bisher errichteten Institutionen zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse auf. Besonders instruktiv sind die Tabellen über die Ergebnisse der Voten und die Teilnehmer des Konzils. Man kann dabei feststellen, daß lediglich in der Schweiz die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil dem Anteil der Schweizer Katholiken an der Gesamtkatholikenzahl genau entspricht (0,4 %). Italien hingegen stellte 19,1 % der Konzilsteilnehmer bei nur 9 % aller Katholiken! *W. Seibel SJ*

Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns? Sechs Vorträge, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Werner SCHATZ. Basel: Reinhardt 1966. 217 S. Kart. 9,80.

Die hier veröffentlichte Vortragsreihe der evangelisch-reformierten Petersgemeinde von Basel (Januar/Februar 1966) ist deswegen von Bedeutung, weil in ihr repräsentative Vertreter der christlichen Kirchen und des Judentums ihre Stellung zum Konzil darlegen. Oscar Cullmann sieht im Konzil eine wahre Erneuerung der katholischen Kirche, meint aber nicht ohne Recht, daß für die Zukunft der Christenheit ökumenische Taten wichtiger seien als Gespräche. Johannes Feiner hebt den Geist und die grundsätzliche Ausrichtung des Konzils hervor, vor allem im Blick auf die ökumenische Frage, an deren Lösung er als Konsultor des Einheitssekretariats maßgeblich beteiligt war und ist. Der altkatholische Pfarrer Herwig Aldenhoven begrüßt es, daß auf dem Konzil „in bemerkenswertem Ausmaß biblischem und altkirchlichem Denken die Tür geöffnet" (117) wurde; doch seien „die meisten Gedanken und Reformen" des Konzils in der altkatholischen Kirche „in einem viel weitergehenden Ausmaß ... schon seit langem vertreten und durchgeführt" (118). Ohne Einschränkung begrüßt der Anglikaner Patrick C. Rodger das Konzil. Es habe nur „Freude, Dankbarkeit gegenüber Gott und Bewunderung für die große Arbeit" (141) ausgelöst. Er hofft, daß es „als äußerer Anlaß zur Beschleunigung der anglikanischen Erneuerung wirken wird" (143). Eine kritischere Sicht entwickelt der orthodoxe Theologe Nikos A. Nissiotis. Er sieht eine der wesentlichen Schwächen der Theologie des Konzils in einer zu wenig ausgeprägten Pneumatologie. Im Augenblick lasse sich nur von einer „Verbesserung des psychologischen Klimas" (180) zwischen den Kirchen sprechen. Erst ein „allchristliches Konzil" (176) könne die ökumenische Bewegung voranbringen. Ernst Ludwig Ehrlich schließlich, der die Stimme der Juden zu Gehör brachte, vertritt ein grundsätzlich positives Urteil über die Judenerklärung. Der Antisemitismus sei dort eindeutig verworfen.

Sosehr man einige der hier dargelegten Meinungen bereits aus anderen Veröffentlichungen kennt, so ist doch eine Sammlung in dieser Zusammenstellung nicht ohne Nutzen. Sie bietet vor allem einen guten Beitrag zum ökumenischen Gespräch nach dem Konzil.

W. Seibel SJ

Religiöses Leben

NIELEN, Josef Maria: *Begegnungen.* Frankfurt: Knecht 1966. 93 S. Kart. 6,80.

Der Verf. hat hier in lockeren Skizzen die Erinnerung an sieben Freunde festgehalten, denen er persönlich nahekommen durfte und deren Bild es verdient, auch für einen größeren Leserkreis festgehalten zu werden. Es handelt sich um Carl Sonnenschein, Peter Lippert, Theodor Steinbüchel, Johannes Pinsk, Ernst Beutler, Ernst Michel, Martin Buber. Es sind nicht eigentlich biographische Bilder als vielmehr der Ver-

such, ihre Art und ihre geistige Welt einzufangen. Die Essays sind auch nicht durch bibliographische Angaben belastet. Wer durch sie angeregt würde, mit diesen Männern näher bekannt zu werden, wird unschwer Wege zu ihren Werken und zu ausführlichen Biographien finden. *F. Hillig SJ*

ZANDER, Vera: *Seraphim von Sarow.* Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833). Düsseldorf: Patmos 1965. 176 S. Lw. 16,–.

Die Lebensbeschreibung eines bei den russischen Orthodoxen hochverehrten Mönches und Einsiedlers, in dem zur Zeit Goethes noch einmal das alte östliche Mönchtum in seiner ganzen Härte in Reinheit und Intensität aufleuchtet: ein Leben in Einsamkeit und tiefem Schweigen, in Gebet und Buße, das schließlich nach außen zu wirken beginnt und auf seiner Höhe eine gewaltige Anziehung auf die Zeitgenossen ausübt. Charismatisch begnadet wird Seraphim zum Starez, zum Seelenführer und Tröster zahlloser Pilger. Verkennung und Verfolgung bleiben ihm nicht erspart, zumal auf Grund seiner Beziehungen zur Schwesternschaft von Diweewo.

Dieses russische Heiligenleben läßt uns einen tiefen Blick in die religiöse Seele des Rußlands vor hundert Jahren tun. Es gibt mancherlei interessante historische und biographische Aufschlüsse. Was die Darstellung angeht, wünschte man gelegentlich etwas mehr Distanz und historische Kritik. Sie würde beim Leser den Eindruck eher verstärken als mindern. Im übrigen ist das Buch nicht zuletzt als Beitrag zum Verständnis der Ostkirche hochwillkommen.
F. Hillig SJ

Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. Im Auftrag des Referates für Glauben und Kirchenverfassung hrsg. v. Lukas VISCHER. München: Kaiser 1965. 323 S. Kart. 15,80.

Der 30. Band in der Sammlung „Theologische Bücherei" trägt den Titel „Die Einheit der Kirche". Er enthält in übersichtlicher Weise das „Material der ökumenischen Bewegung" zu dieser für alle Christen entscheidenden und vor allem durch das II. Vatikanum neu provozierten Frage.

Lukas Vischer schrieb für diesen Band eine sehr erhellende Einleitung über „Wesen und Bedeutung der Berichte von Glauben und Kirchenverfassung", in der vor allem der historische Ort der Dokumente geklärt und damit ein gültiger Maßstab für ihre Deutung vermittelt wird. Dann folgen die einschlägigen Berichte der Weltkonferenzen, sowohl der für „Glauben und Kirchenverfassung" als auch der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates. In einem zweiten Kapitel finden sich „Erklärungen", die der Zentralausschuß des Rates auf seinen Sitzungen entgegengenommen hat. Unter ihnen besitzt die sog. Toronto-Erklärung über die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen besonderen Wert; dürfte sie doch unter theologischem Aspekt die Mitgliedschaft der katholischen Kirche in der Ökumene grundsätzlich ermöglichen. In einem weiteren Kapitel sind eine Reihe von Dokumenten abgedruckt, die sich auf die Bewegung von „Glauben und Kirchenverfassung" beziehen.

Wer immer in das Gespräch um die Einheit der Kirchen nicht nur mit theologischem Sachverstand, sondern auch in der Kenntnis der geschichtlichen Lage eintreten will, wird kaum ohne diese Dokumentation auskommen, zumal eine Bibliographie der wichtigsten Publikationen zu der behandelten Frage beigefügt ist.
H. Wulf SJ

GELINAU, Joseph: *Die Musik im christlichen Gottesdienst.* Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Regensburg: Pustet 1965. 304 S. Lw. 24,–.

P. Gelinau, der als Kenner der theoretischen Probleme und der historischen Erscheinungen auf kirchenmusikalischem Gebiet wie als Praktiker auf dem Feld des Kirchengesangs auch außerhalb Frankreichs längst bekannt ist, entwickelt in seinem Buch die Grundsätze für die Aufgaben des Gesangs und der Musik in der Liturgie. Er beginnt seine kirchenmusikalische Prinzipienlehre mit einer Besinnung auf das Geheimnis des gesungenen menschlichen Wortes, dessen natürliches Wesen zeichenhafte Vermittlung ist zwischen den Menschen als Kundgabe, Flehen und Lobpreis. Im christlichen Gottesdienst wird das gesungene Wort zum feierlichen, kultischen Dialog zwischen Mensch und Gott durch die Vermittlung Jesu Christi. Kirchenmusik ist daher wesentlich Vokalmusik, da sie im Dienst der Offenbarung im Wort steht. Die musikalische Gestalt des gesungenen Wortes in der Liturgie bestimmt sich vom Ziel

her: als Verkündigung (Lesungen), Lobpreis Psalmen, Lieder) und Bitte (Orationen); sie verlangt eine Abstimmung auf den oder die musikalischen Rollenträger (Solist, Vorsänger, Schola, Chor, Volk). Die Wahl der musikalischen Gattung muß mit Rücksicht auf den zu singenden Text geschehen: Fortlaufende Formen (Lesungen, Präfation), Antwortformen (Dialoge, Litanei, responsorische Psalmodie, antiphonische Psalmodie usw.), wechselchörige Formen (wechselchörige Psalmodie und Hymnodie). Dazu tritt die Frage nach der musikalischen Sprache und dem musikalischen Stil, die entsprechend den verschiedenen kulturellen Traditionen, den verschiedenen Anschauungen und Konventionen bezüglich des Schönen und Heiligen in den einzelnen Ländern und Kulturkreisen anders beantwortet werden wird. Zwar ist das Gespräch der Heilsgemeinschaft mit dem Vater aller in Christus universell, jedoch ist die Weise des Vollzugs, der musikalische Stil und die musikalische Sprache partikulär. Als letzte Frage wird die Mehrstimmigkeit und die Verbindung dieser gottesdienstlichen Vokalmusik mit dem Spiel von Instrumenten behandelt.

Der Erarbeitung der Prinzipien folgt ein praktischer Teil, in dem zuerst die Gesänge der römischen Messe anhand der aufgestellten Kriterien bestimmt und dann die traditionellen Repertoirien unserer Kirchenmusik auf ihre Eignung für den Gottesdienst kritisch untersucht werden. Den Abschluß bildet ein Kapitel über die im neuen Licht gesehene Aufgabe des Komponisten.

Nicht nur Kirchenmusikern, sondern allen, die an einer lebensnahen Gestaltung der Messe interessiert sind, wird dieses Buch reiche Anregungen vermitteln. *A. Stoiber SJ*

Literatur

Literatur II. Teil 1. 2. Hrsg. von Wolf-Hartmut Friedrich u. Walther Killy. Frankfurt: S. Fischer 1965. 718 S. (Das Fischer Lexikon. 35/1. 2.) Je 3,80.

Wilpert, Gero v.: *Sachwörterbuch der Literatur.* Stuttgart: Kröner [4]1964. VI, 795 S. (Kröners Taschenausgabe. 231.) Lw. 15,–.

Der erste Teil des Fischer-Lexikons der Literatur (Bd. 34) bot Skizzen der Nationalliteraturen. Der nunmehr erschienene zweite Teil enthält sachbezogene Stichworte, alphabetisch geordnet. Auch das nach knapp zehn Jahren in erweiterter 4. Auflage erschienene Sachwörterbuch der Literatur in Kröners Taschenausgaben ist alphabetisch geordnet. Gleiches Format, fast gleicher Umfang (das Krönersche Lexikon etwas umfänglicher, zweispaltig und mit Kleindruck arbeitend), alphabetische Sachworte, zuverlässige Information: Worin unterscheiden sich die beiden Handbücher in Darbietung und Leistung?

Das Krönersche Lexikon enthält rund 3600 Stichworte, das Fischer-Lexikon deren nicht ganz fünfzig. Dafür bietet es am Ende durch ein ausführliches Sach- und Namensregister einen zusätzlichen Schlüssel zum Gebrauch. Wilpert gibt die Bibliographie in Auswahl (von Auflage zu Auflage ergänzt) jeweils am Ende der Stichworte. Das F.-Lexikon setzt die gesamte Bibliographie (ebenfalls in Auswahl) ans Ende des zweiten Bandes. Wilpert gibt knappste Begriffserklärungen, soweit möglich in geschichtlicher Entwicklung und Entfaltung. Sein Ziel ist eine möglichst vollständige Handreichung informativer Art der in der wissenschaftlichen Literaturgeschichte und -kritik üblichen Termini. Als solche hat sich sein Sachwörterbuch in der Reihe studentischer Handbücher einen verdienten Platz erobert. Das F.-Lexikon bemüht sich, über die Ebene des Informativen und Registrierenden hinausgehend, um selbständige Darstellung von Zeit- und Sachzusammenhängen. Die Verfasser haben zu einem guten Teil Anteil an der Forschung. Das Stichwort „Hermeneutik" etwa erscheint bei Wilpert als bloße Begriffserklärung. Im F.-Lexikon hingegen wird die Geschichte der Hermeneutik, ihre Problematik und Eigenart, werden Bereiche und Richtungen der Hermeneutik problembewußt gezeigt. Will aber jemand erfahren, was „Epanalepse", „Innerer Monolog" oder „Lettrismus" ist, muß er zu Wilpert greifen. Das Register im F.-Lexikon sollte er freilich nicht vergessen. Obschon z. B. die „Metapher" kein eigenes Stichwort hat, verweist das Register auf die Behandlung (weit ausführlicher als bei Wilpert) innerhalb des Stichworts „Bild".

Daß aber eine so ausgezeichnete Darlegung der Metapher wie die von M. Landmann (in: Die absolute Dichtung, Stuttgart 1963) weder benutzt noch gekannt wird, und daß die Me-

taphernbeispiele bei Rilke enden, zeigt auch im F.-Lexikon Grenzen. Die Chiffre-Metaphern der Gegenwart kommen nicht in den Blick. Auch von anderen Stichworten wünschte man, daß sie näher und genauer an die Gegenwart heranführten. Ob „Allegorie" und „allegorische Interpretation" im 20. Jahrhundert noch einen ernsthaften Ort haben können, etwa bei Kafka, erfährt der Leser nicht. Der Verf. des Stichworts „Lyrik" hätte zur gegenwärtigen Lyrik Genaueres sagen können, wenn er Enzensbergers Einleitung zum „Museum moderner Poesie" gelesen hätte. Der Bearbeiter des Stichworts „Moderne" scheint weder Trübners Deutsches Wörterbuch aufgeschlagen zu haben, noch dem Wortgebrauch bei Fr. Schlegel oder H. Heine begegnet zu sein. Andere Stichworte, z. B. „Ironie", „Utopie" oder „Dramatische Gattungen", bringen neueste Gesichtspunkte durchaus zur Sprache. Bei den Stichworten fragt man sich freilich, warum zwar „Epische Gattungen" und „Dramatische Gattungen", nicht aber „Lyrische Gattungen", sondern bloß „Lyrik"? Oder warum „Romantik", nicht aber „Klassik und Klassizismus", warum „Schäferpoesie" und „Anakreontik", nicht aber „Naturalismus", „Expressionismus"? Das ist nicht einsichtig, und eine Begründung fehlt. In Wilperts Sachwörterbuch könnten bei einer Neuauflage z. B. die Fachausdrücke „Verschleierte Rede", „Textbild", „Ideogramm", „lyrisches Ich" ergänzt werden. Die Stichworte „Struktur", „Offene Formen", „Verfremdung" sollten genauer beschrieben werden. „Verfremdung" gibt es nicht nur als Brecht'schen „Verfremdungseffekt", sondern als Stilmittel zu verschiedensten Zeiten und Zwecken (siehe Šklovskij und V. Erlich). Auch „Engagierte Literatur" sollte man nicht nur von „Tendenzdichtung" her erklären. Das sind einzelne kritische Bemerkungen.

Die Brauchbarkeit der beiden Handbücher, die Leistung ihrer Bearbeiter, Herausgeber und der beiden Verlage stehen außer Frage. Als Sachbücher ergänzen sie sich aufs beste. Sie gehören zur Handbibliothek jedes literarisch Interessierten. *P. K. Kurz SJ*

Deutsche Literaturkritik im 20. Jahrhundert. Kaiserreich, Erster Weltkrieg und Erste Nachkriegszeit (1889–1933). Hrsg. von Hans Mayer. Stuttgart: Henry Goverts 1965 (Neue Bibliothek der Weltliteratur) 858 S. Lw. 52,–.

Dieser Band ist der dritte einer Anthologie von „Meisterwerken deutscher Literaturkritik", die der bekannte, 1963 aus Leipzig nach Westdeutschland „emigrierte" Germanist Hans Mayer herausgibt. Der erste und zweite Band (erschienen 1954 und 1956) bot literaturkritische Texte der deutschen „Aufklärung, Klassik und Romantik" wie des 19. Jahrhunderts „Von Heine bis Mehring". Obschon der Herausgeber diesem dritten Band, dessen Texte von Liliencron bis Hans Henny Jahnn noch die aktuelle kritische Diskussion bestimmen, den anspruchsvollen Titel „Meisterwerke" versagt hat, soll er doch die Dokumentation zeitlich wie methodisch fortführen. Ein vierter Band mit ausgewählten Texten seit 1933, der das Gesamtwerk abschließt, ist angekündigt.

Die Auswahl, die Mayer getroffen hat, sollte „die Vielfalt der geistigen Strömungen jenes Zeitraums, die Gegensätze literarischer Urteile, merkwürdige Überschneidungen zwischen einzelnen kritischen Standpunkten" sichtbar machen. Zu diesem Ende bedient sich Mayer der Methode, „die wichtigsten literarischen Figuren, wenn irgend möglich, sowohl als Subjekt wie Objekt der Kritik, als Kritiker und Kritisierte, vorzustellen" (819). Er zwingt sich dadurch zu einer Unparteilichkeit, die sich angesichts seiner bekannten Neigungen zu einer soziologisch-politisch engagierten Literaturbetrachtung nicht von selbst versteht. So ist sein Vorhaben, aufs Ganze gesehen, wohlgelungen. Wie bei jeder Auswahl kann man sich über die Aufnahme einzelner Stücke streiten (z. B. Ludwig Thomas Anmerkungen zu Reden Kaiser Wilhelms II., Wedekinds Kleist-Vortrag oder Else Lasker-Schülers „Phantasie"). Inzwischen berühmt gewordene Texte wie etwa Hofmannsthals „Gespräch über Gedichte", K. Edschmids „Expressionismus" oder O. Loerkes „Formprobleme der Lyrik" sind vollständig aufgenommen. Mit Bedauern vermißt man Theodor Haecker, der sicher für keine „Strömung des Zeitraums" stehen kann, dessen energisch katholische Stimme aber unleugbar einen dezidierten Gegensatz zu vielem formulierte. Versehen oder Absicht?

Wer sich sein Interesse an der Literatur einiges kosten zu lassen gewillt ist, wird begierig nach dieser Anthologie greifen. Sie kann niemand von den herrschenden kritischen Nöten befreien, hilft aber vortrefflich, deren Ausmaß zu übersehen. *H. Wutz SJ*

Der George-Kreis. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Hrsg. von Georg Peter LANDMANN. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1965. 502 S. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 8.) Paperback 19,80.

Die Auswahl will die geistigen Erzeugnisse des um George versammelten Freundeskreises für die deutsche Geistesgeschichte dokumentieren. Entsprechend der Veröffentlichung innerhalb der literaturwissenschaftlichen Reihe sind in erster Linie Kunsttheorie, literar- und geistesgeschichtliche Arbeiten berücksichtigt. Die chronologisch angeordnete Auswahl reicht von 1892 bis über Georges Tod (1933) hinaus. Sie beginnt mit dem Programm des 1. Bandes der „Blätter für die Kunst". Die Blätter wollen „der Kunst, besonders der Dichtung und dem Schrifttum dienen, alles Staatliche und Gesellschaftliche ausscheidend, ... die geistige Kunst auf Grund der neuen Fühlweise und Mache – eine Kunst für die Kunst ... In der Kunst glauben wir an eine glänzende Wiedergeburt." Die Auswahl endet mit Max Kommerells „Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik", Deutung der Vergangenheit unter George'scher Blende. Man sieht es nochmals (oder erstmals): die hohe Form, das Pathos, das Aristokratische, das Gekünstelte, den Geist, der sich aus dem Räderwerk der Geschichte ausnehmen will, das gottesdienstliche Gebaren, die Ironie der Erscheinung. *P. K. Kurz SJ*

ROY, Jules: *Passion und Tod Saint-Exupérys.* Mit einem Vorwort von Jean-Claude Brisville. Deutsch von Oswald von Nostitz. Köln und Olten: Hegner 1965. 137 S. Lw. 9,80.

Der französische Autor wertet alle noch erreichbaren Quellen aus, um die bis heute nicht völlig aufgeklärten Einzelumstände von Saint-Exupérys Tod aufzuhellen, der am 31. Juli 1944 als Major einer Aufklärungsstaffel von einem Feindflug nicht zurückgekehrt ist.

Zu dieser nicht leichten Aufgabe bringt er besonders günstige Voraussetzungen mit. Er ist, wie Saint-Exupéry, Flieger und Schriftsteller zugleich; er verfügt über einen Schatz von literarischem Vergleichsmaterial, um interessante Parallelen zu ziehen und scharfsinnige Analysen herauszuarbeiten; er fühlt sich von den Idealen, die dieser Deuter des Menschlichen für einen großen Teil des damaligen und heutigen Frankreichs bleibend verkörpert, im innersten angesprochen; er hat ihn selber noch persönlich gekannt und weiß auf Grund seiner eigenen Erfahrungen den technischen Verlauf des letzten Fluges so anschaulich zu schildern, daß man ihn mitzuerleben meint. Der Augenblick freilich, da die Lightning P 38 wie ein Blitz an einem Bergmassiv zerschellte oder von einem deutschen Jäger getroffen in die Tiefe stürzte oder eine Sauerstoffpanne dem Piloten zum Verhängnis wurde, kann dem Dunkel der Vergangenheit nicht mehr entrissen werden, weil es dafür keine Augenzeugen gibt. Fest steht für Jules Roy nur, daß sein Held keinen Selbstmord beging, sondern einen ehrlichen Tod „abseits der Herde" gefunden hat. In den letzten mündlichen und schriftlichen Äußerungen erblickt der Biograph Anzeichen dafür, daß Saint-Exupéry mit seiner bezaubernden und erfolgreichsten literarischen Schöpfung, dem „kleinen Prinzen", im ganzen Lebensstil sich allmählich identifizierte und anschickte, den Mythos, den seine Phantasie so einmalig geschaffen, in leibhaftige Wirklichkeit zu verwandeln.

Für das französische Volk bedeutet das geistige Engagement Saint-Exupérys, das in und nach den demütigenden Jahren des Zusammenbruchs zur nationalen Wiedergeburt beitrug, ungeheuer viel. Sein sittlicher Ernst, der sich echten Opfern verpflichtet fühlt; seine unbedingte Wahrhaftigkeit, die den Wert schriftstellerischer Aussagen an der Gültigkeit des Inhalts mißt; sein Kampf gegen jede Form der Ideologisierung und seine Sehnsucht nach religiöser Verankerung menschlicher Werte in Gott verdienen auch unabhängig von nationaler Bindung Sympathie und Bewunderung. Berechtigt das aber schon zur Mythologisierung seiner Gestalt? Eine solche Grenzüberschreitung liegt vor, wenn „Passion und Tod Saint-Exupérys" in den Wortlaut des apostolischen Credo hineinprojiziert werden (90 f.). Paßt sie zu Saint-Exupéry, der in seinem letzten Werk die christliche Offenbarung des menschgewordenen Gottes als ein „schlechtes Puppenspiel von Erzengelerscheinungen" ausdrücklich ablehnte?

K. Neumeier SJ

HAUSCHKA, Ernst R.: *Weisheit unserer Zeit.* Zitate moderner Dichter und Denker. Regensburg: Pustet 1965. 239 S. Lw. 9,80.

Aus einer reichen Kenntnis der modernen Literatur hat Ernst R. Hauschka, Direktor der

Staatlichen Bibliothek Regensburg, eine Reihe von Gedanken und Zitaten zu einer kleinen „Summe des Denkens aller" (Franco Lombardi) zusammengestellt. Diese Zitate, „epigrammatische Reflexionen, geschlossene Aussagen, Meinungen, Sinngedanken mit einer möglichst prägnanten Konstellation" (9), wollen nicht bloß ästhetisch genossen oder bewundert werden, sondern „eine erwidernde Denkbewegung provozieren und zur geistigen Auseinandersetzung anregen" (9). Darum sind sie „widerspruchsvoll wie das Leben, weisen eine breite Deutungsskala, bisweilen eine gewisse Transparenz auf und dienen entweder der Verdichtung eines Problems oder haben die schlagende Form einer Sentenz". Immer aber suchen sie das Gespräch mit dem Leser. „Ein Zitat ohne den lebendigen Geist, der sich mit ihm befaßt, ist wie ein Brief ohne Empfänger" (10).

Das diese Gedanken innerlich bewegende Thema ist „die Wirklichkeit der menschlichen Existenz; der Mensch in seiner Welt, der Mensch und sein Leben, der Mensch in der Gesellschaft, die Problematik seiner Kontakte, seine Möglichkeiten und Grenzen, die Unergründlichkeit von Schuld und Tod" (10), der Mensch und sein Gott.

So bunt und widerspruchsvoll wie das Leben selbst ist auch die Reihe der Dichter und Deuter der menschlichen Existenz, die in dieser Sammlung zu Wort kommen: Philosophen und Theologen, Dichter, Ärzte, Psychologen und Politiker, Journalisten und Kritiker. Karl Jaspers, Alfred Delp, Sigmund Freud, Takashi Nagai, Bertolt Brecht, Hermann Hesse, Milovan Djilas, Dag Hammarskjöld, André Malraux, Paul Claudel, Simone Weil – soviel Namen, soviel Welten. Dennoch sind sie alle bewegt von derselben Urfrage des Menschen nach der Wirklichkeit und dem Sinn seiner Existenz.

In seinem Äußeren schlicht gestaltet, bildet das Buch ein kostbares Geschenk für jeden nachdenklichen Menschen. *B. Baecker*

Soziale Frage

Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa. Hrsg. v. Albrecht LANGNER. Köln: Bachem 1965. 412 S. Lw. 36,–.

Das Verhältnis der sozialistischen Parteien in sechs europäischen Ländern zum Katholizismus darzustellen ist das Anliegen dieses aktuellen politikwissenschaftlichen Sammelbandes. Berücksichtigt werden dabei die Bundesrepublik, Frankreich, die Niederlande, Österreich, die Schweiz und Belgien. Unter „Katholizismus" verstehen die Verfasser der einzelnen Länderberichte nicht sosehr die hierarchische Kirche, sondern die Gesamtheit aller katholisch profilierten politischen, sozialen und kulturellen Kräfte, soweit sie in irgendeiner Form auf das öffentliche Leben gestaltenden Einfluß ausüben. Als „neuralgischer" Punkt in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Sozialismus erweist sich, wie die Länderberichte übereinstimmend zeigen, die Schulfrage.

Die ausnahmslos gründlich gearbeiteten und mit zahlreichen Anmerkungen versehenen Länderuntersuchungen ergeben, daß – abgesehen von Frankreich und Belgien – bei den sozialistischen Parteien der behandelten Länder eine Abkehr von der offiziellen Bindung an den Marxismus und damit vom Gedanken des Klassenkampfes festzustellen ist.

Den abgewogen differenzierenden Beitrag „Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands" (25–90) schrieb der Herausgeber des Bandes, Albrecht Langner, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach. Das Godesberger Programm ist für ihn nicht so sehr Ausdruck eines bereits vollzogenen Wandels, sondern „Richtung für einen in Zukunft noch zu vollziehenden Umbruch bestimmter Kreise der Partei" (61). In der Schulfrage und in ihrer Einstellung zum Elternrecht beharre die SPD, wenn man von der erfreulichen Ausnahme des niedersächsischen Konkordates absehe, nach wie vor auf ihrem alten, der katholischen Auffassung widersprechenden Standpunkt. Kardinal Döpfner habe deshalb noch im Jahr 1964 erklärt, daß der Abgrund, „der Kirche und Sozialismus seit je getrennt hat", zur Stunde noch nicht geschlossen und die Brücke, die die SPD über den Abgrund zu bauen begonnen habe, noch nicht befahrbar sei (76).

Bei den holländischen Sozialisten ist, wie der Beitrag von Servatius Willem Couenberg zeigt, die Entideologisierung und die Lösung vom Marxismus bereits bedeutend weiter fortgeschritten als bei der SPD und den übrigen behandelten sozialistischen Parteien. In Österreich und der Schweiz mildern sich ebenfalls die Gegensätze zwischen den sozialistischen und

katholischen Auffassungen. Die Schulfrage bildet auch hier den Stein des Anstoßes. In Frankreich und Belgien dagegen sind die Fronten zwischen den sozialistischen Parteien und dem Katholizismus noch außerordentlich verhärtet, wie die Beiträge von Jean-Claude Criqui für Frankreich und Jean Delfosse für Belgien zeigen. Das noch heute gültige Parteiprogramm der belgischen sozialistischen Partei stammt bezeichnenderweise aus dem Jahr 1894!

Im Anhang bringt das Buch, das allseitiger Beachtung wert ist, auf mehr als hundert Seiten die gegenwärtig geltenden Fassungen der Parteiprogramme der einzelnen Parteien. Soweit es sich um nicht-deutschsprachige Parteiprogramme handelt, ist eine deutsche Übersetzung beigegeben. Eine Auswahl der wichtigsten parteiwissenschaftlichen Literatur der verschiedenen Länder ermöglicht ein tieferes Eindringen in Programmatik und Geschichte der behandelten Parteien. *J. Listl SJ*

Scholl, S. Herman: *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa.* Bonn: Eichholz-Verl. 1966. 468 S. Kart. 48,–.

Der 75. Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. war Anlaß für das vorliegende Buch. In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Darstellungen der Geschichte der katholischen Arbeiterbewegung erschienen, doch ist die Ausweitung des geographischen Rahmens auf den westeuropäischen Raum eine begrüßenswerte Neuigkeit.

Der Herausgeber verbindet eine Reihe von Beiträgen in der Absicht, „neben der Wissensvermittlung über die Vergangenheit auch notwendige Kenntnisse für die künftige Entwicklung (zu) unterbreiten" (Vorwort). Leider kann das Werk diesem Ziel nur mit Einschränkungen gerecht werden, weil die Darstellung der katholischen Arbeiterbewegung mit dem Jahr 1939 abschließt. Für den Historiker ist der Beginn des Zweiten Weltkriegs ein echtes Datum; für die gegenwärtige und zukünftige Entwicklung der katholischen Arbeiterbewegung sind jedoch spätere Zeitperioden von großer Bedeutung.

Den Einzeldarstellungen (51–418) wird ein grundlegendes Kapitel über die soziale Sendung der Kirche vorausgeschickt. Soweit es sich dabei um Geschichtliches handelt, besticht die offene und kritische Auseinandersetzung mit den päpstlichen Dokumenten und ihrem zeitgeschichtlichen und kirchenpolitischen Hintergrund; die theologischen Ausführungen sind ein wenig dürftig.

In übersichtlicher und verständlicher Weise folgen dann die Darstellungen über die Arbeiterbewegung in Belgien, Deutschland, Frankreich, Italien, Niederlande, Österreich, Portugal, Schweiz und Spanien. Die durchgehende Gliederung in Aufkommen, Ausbreitung und Ziele der katholischen Arbeiterbewegung ergibt die Möglichkeit, Verbindungslinien zu ziehen und ein Gesamtbild der westeuropäischen Länder in den Blick zu bekommen.

Die Namen der Autoren garantieren die Qualität der Einzeldarstellungen. Für ein vertiefteres Studium der behandelten Fragen werden sich der kritische Apparat, die Bibliographie und das Register als wertvoll erweisen.

H. Zwiefelhofer SJ

Schorr, Helmut J.: *Adam Stegerwald* – Gewerkschaftler und Politiker der ersten deutschen Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland. Recklinghausen: Kommunal-Verl. 1966. 352 S. Lw. 26,80.

Mit Recht zählt der Verfasser die Person Adam Stegerwalds „zu den Schlüsselfiguren der Weimarer Republik" (Vorwort) und zu den entscheidenden Anregern einer christlich-demokratischen überkonfessionellen Parteigruppierung. Schon diese beiden Aussagen lassen erkennen, wie bedeutsam Stegerwald für einen breiten Raum der deutschen Politik gewesen ist, von den Anfängen der Weimarer Republik bis zur Gründung der CDU. Bewußt liegt darum der Akzent dieser Biographie auf dem politischen Wirken Adam Stegerwalds. Dennoch erhält der Leser ein hinreichendes – wenn auch knappes – Bild vom Gewerkschaftler Stegerwald. Diese Tätigkeit verschaffte ihm langjährige Erfahrung im Aufbau und in der Entwicklung einer Organisation, umfassende sozialpolitische Einsichten und eine realistische Einschätzung der Stärken und Schwächen der Nation; aber jene „Unsicherheit und Unklarheiten über die Ziele, Ideen und Funktionen eines republikanisch-demokratischen Staates" (58) blieben Stegerwald und kennzeichneten seinen Eintritt in das politische Leben der Weimarer Republik. Den breitesten Raum der Biographie

nehmen die Jahre 1919–1933 ein; der Verfasser zeichnet ein lebendiges Bild der vielschichtigen und aufreibenden Tätigkeit des Politikers Stegerwald. In drei weiteren Abschnitten behandelt der Verfasser die Zeit des totalitären Staates, die Anfänge des Wiederaufbaus und versucht eine Würdigung der Persönlichkeit.

So bestechend es sein mag, daß der Autor sich auf bisher unveröffentlichte Dokumente berufen kann, die er selbst im Dezember 1963 in einem Zimmer des Schlosses Heiligenhoven fand und mühsam rekonstruierte, es verführte ihn zu einer Überbewertung dieser Quellen und vermindert den historisch-kritischen Wert der Biographie. Es hätte der Größe der Person Stegerwalds sicher keinen Abbruch getan, hätte der Verfasser gerade jene Seiten mehr in den Vordergrund treten lassen, die Widerspruch und Diskussion auslösten. Waren die Ideen und das Wirken Stegerwalds wirklich so unproblematisch, wie es auf weiten Strecken dieser Biographie erscheint? Allein ein kritischer Blick auf den Bildteil und das Literaturverzeichnis im Anhang des Buches geben dieser Frage ihre Berechtigung. Der Leser sucht vergebens nach einer Antwort. *H. Zwiefelhofer SJ*

Hasenfuss, Josef: *Ersatzreligionen heute.* Soziologismus und Existenzialismus. Aschaffenburg: Pattloch 1965. 165 S. ((Der Christ in der Welt. XVIII, 1.) Kart. 4,50.

Ohne ein Absolutes, das seinem Leben einen Sinn gibt, kann der Mensch nicht leben, weil er nicht wie das Tier von seinen Instinkten naturhaft geführt wird, sondern sich entscheiden muß; und dies kann er nur auf einen Sinn hin tun. Dieser Sinn wird ihm durch die Religion gegeben. Wo diese dahinschwindet, wie dies in den letzten Jahrhunderten in der abendländischen Kultur mehr und mehr der Fall war, muß sich darum der Mensch nach einem Ersatz umsehen. In der heutigen Zeit bieten sich besonders zwei solcher Ersatzreligionen dar, der Soziologismus und der Existenzialismus. Sie stehen zueinander in Gegensatz, da der Soziologismus am Menschen die Seite der Gemeinschaftlichkeit, der Existenzialismus hingegen die Einzelhaftigkeit einseitig betont. Der Soziologismus tritt zuerst im Positivismus von Comte und dann in der französischen soziologischen Schule auf; in den angelsächsischen Ländern, wo er sehr verbreitet ist, geht er auf Spencer zurück. Unter dem Einfluß des Existenzialismus, der unter dem Anstoß von Kierkegaard, Heidegger und Jaspers zu einem philosophischen System ausgebaut wurde, stehen die dialektische Theologie von K. Barth und Bultmann mit seiner Theologie der Entmythologisierung. In klarer Sprache werden die einzelnen Auffassungen dargestellt und das Ungenügende und direkt Falsche dieser Ersatzreligionen hervorgehoben. *A. Brunner SJ*

Massenmedien

Ceram, C. W.: *Eine Archäologie des Kinos.* Reinbek: Rowohlt 1965. 263 S., 293 Abb. Lw. 28,50.

Es ist die Absicht des Verfassers, „in einem seit Jahrzehnten aufgehäuften Material Ordnung zu schaffen" (7). Dies ist Ceram vorbildlich gelungen. In fünf knappen Kapiteln wird die Urgeschichte des Films dargestellt, die mit dem Jahr 1897, in dem sich das „Kino" als Film-Industrie organisiert hatte, endet. Ceram informiert über die technischen Wegbereiter, den Beitrag der Fotografie, die Hauptschöpfer der ersten Filme, die verschiedenen Entwicklungsrichtungen und über die notwendige – man möchte sagen: im Wesen der Sache liegende – sofortige industrielle Organisationsform der Filmkunst.

Der Verf. hat sich, wie er selbst bemerkt, lange mit der Materie seines Buches beschäftigt. Er legt seine Fakten kritisch ausgesiebt vor, formuliert seine Ergebnisse undogmatisch, rückt andere Hypothesen zurecht und verwirrt den Leser vor allem nicht mit Überflüssigem. Es ist Cerams Verdienst, einen Pfad durch den Dschungel nationalistisch gefärbter „Erfindungsansprüche" geschlagen zu haben, welche in den Vereinigten Staaten und quer durch Mitteleuropa hindurch bis zur Sowjetunion hin angemeldet werden (vgl. die einschlägigen Filmgeschichten zu diesem Thema). Für deutsche Leser dürfte die Einordnung des deutschen Beitrags der Gebrüder Skladanowsky aufschlußreich sein, weil sie auf persönlicher Kenntnis der Beteiligten basiert. Im gleichen Kapitel weist Ceram auf Jean Aimé Le Roy (USA) hin, dessen Werk seiner Meinung nach zu wenig gewürdigt wird. Es sei dazu angemerkt, daß Le

Roy im filmgeschichtlichen Unterricht in den Vereinigten Staaten nicht übersehen wird.

Sehr zu begrüßen ist die großzügige Ausstattung des Bandes mit Bildmaterial. Wir kennen keine andere filmgeschichtliche Monographie, die in der Kombination und Auswahl von Bild und Text so sorgfältig durchgearbeitet ist. Allein der Kommentar zu den Bildern gibt dem unbelasteten Leser eine gültige, leicht faßliche Einführung in das Problem.

Leider könnten viele Leser durch die Lektüre des ersten Kapitels entmutigt werden, wo Ceram sie ins Kaltwasserbad technischer Information stößt, die das normale Fassungsvermögen übersteigt. Vielleicht wäre ein „Mehr" an Text hier einmal nicht zum Schaden des Werkes, das wir in die Hände vieler Leser wünschen. *R. Iblacker SJ*

GREGOR, Ulrich (u.) PATALAS, Enno: *Geschichte des modernen Films.* Gütersloh: Mohn 1965. 342 S. m. Abb. (Das moderne Sachbuch. 36.) Lw. 12,80.

Jede einbändige „Geschichte der (des) ..." stellt einen erneuten Versuch der Quadratur des Zirkels dar. Merkwürdigerweise schreckt das Scheitern der einen andere nicht ab. So reiht sich nun der stattlichen Kollektion von Werken dieses Typs, in denen bewußt oder unbewußt ignoriert, manipuliert und simplifiziert wird, auch noch die „Geschichte des modernen Films" ein. Die beiden Verf. müssen sich der Unmöglichkeit ihres Unterfangens bewußt gewesen sein. Deshalb versuchen sie, sich im Vorwort ihrer „Geschichte des Films" (dessen 2. Teil sie hier auf den neuesten Stand gebracht, aber im wesentlichen unverändert, vorlegen) abzusichern, indem sie den gewählten Titel nach allen Seiten hin distinguieren. Aus der Sicht der „ästhetischen Linken" geben sie Anmerkungen zum modernen Film, den sie mit dem Jahr 1940 beginnen lassen.

Volker Schlöndorff bemerkte zu U. Gregors „Wie sie filmen", daß hier kein Sachbuch geschaffen wurde, weil ein Ideologe am Werk war (Spiegel Nr. 27, 1966; 97). Wir möchten diese Bemerkung ebenfalls auf die „Geschichte des modernen Films" anwenden. In diesem Sinn kann man es nicht neben filmhistorische Werke der Sadoul, Knight, Jacobs stellen. Gesellschaftliche Betrachtungsweise allein bietet kein gültiges Kriterium für den Historiker. Sie macht ihn ungerecht gegenüber dem Gehalt vieler zu beurteilender Filme. Sie ist aber auch kein gültiges Kriterium für den Ästheten, da sie ihn früher oder später auf ideologisch fixierte Formen festlegt.

Ist es vielleicht eine Folge dieser Betrachtungsweise, daß sie sich die Begründung ihrer thesenartig vorgebrachten Wertungen auf fast allen Seiten des Buches ersparen und es sich erlauben, ganze Bereiche der Produktion zu ignorieren, die unserer Meinung nach in eine Geschichte des modernen Films gehören, z. B. Noch nach Jahr und Tag; Orfeu Negro; Herzklopfen; Wer die Nachtigall stört; Black Like Me, um nur fünf Beispiele aus der jüngsten Zeit zu erwähnen? – Man fragt sich ebenfalls, ob die ideologische Ausgangsposition der Autoren zu jener schwer verständlichen Überbewertung Viscontis und Unterbewertung Fellinis führte, wobei der erste ohne Zögern ins harte Prokrustesbett des eminenten Sozialkritikers gezwängt wird. Bei Fellini, der nicht in das rigide Schema der Verfasser paßt, übersehen sie, daß sein „La dolce Vita" der bislang einzige Film ist, in dem Gesellschaft sich als Gesellschaft repräsentiert und interpretiert.

Man könnte mit den Autoren sicherlich endlos über ihre „dezidierte" Grundkonzeption rechten, ohne daß sie sich zur theoretischen Aufgabe ihres Standpunkts verpflichtet sähen. Praktisch entzogen sie sich mehr als einmal der totalen Unterwerfung unter die von ihnen propagierte Ideologie, wie ihre Bewertung R. Bresson's, Norman McLaren's und der nordamerikanischen „underground-movies" beweisen.

Abgesehen von den ideologischen Verzerrungen enthält das Buch auch Unrichtigkeiten, die seitenlang gehäuft werden könnten. Einige Beispiele mögen genügen: „Jenseits von Eden" ist nicht die Verfilmung eines „mittelwestlichen Familienromans", sondern handelt ausschließlich in Kalifornien. In „Die Frau in den Dünen" wird der Mann nicht „von einer Frau" festgehalten, sondern zunächst einmal von den Dorfbewohnern. Kubricks „Dr. Strangelove" zum „wichtigsten amerikanischen Film der ersten Hälfte der sechziger Jahre" zu erklären, ist ebenso daneben wie den Meerszenen von Moby Dick „außerordentliche Qualität" zuzusprechen.

Die Vorzüge des Buches sollen nicht übersehen werden. Der Leser, dem systematische In-

formationsmöglichkeiten fehlen, kann hier einen guten Überblick über das Filmschaffen in den östlichen Ländern gewinnen. Die Kapitel, in denen die englisch-amerikanische „Documentary"-Bewegung beschrieben wird, können viel zu einem besseren Verständnis des Phänomen „Documentary" – gerade in Deutschland – beitragen. Die Einteilung der Filmgeschichte in Dekaden ist zwar nicht die Erfindung der Autoren; es kann ihr aber zugestimmt werden unter dem Vorbehalt, daß auch in der Filmgeschichte die Übergänge fließend sind (vgl. die französische Tradition, in der R. Bresson die Abkehr von „Papas Kino" in jeder Hinsicht bereits vor der „Neuen Welle" realisierte).

Aufs Ganze gesehen wird man die Verf. um Nachsicht für die scharfe Kritik an ihrer Fleißarbeit bitten müssen. Aber da sie den ernstzunehmenden Versuch einer Filmgeschichte in deutscher Sprache wagten, erwartet man mehr im Interesse aller, die sich sachlich informieren wollen. Ein weniger fixierter Standpunkt wäre gut gewesen. Die Illustrationen in Form von Bildserien über einen Film sind vorzüglich.

R. Iblacker SJ

HAGEMANN, Walter: *Grundzüge der Publizistik.* Als eine Einführung in die Lehre von der sozialen Kommunikation neu hrsg. von Henk Prakke. Münster: Regensberg 1966. 320 S. (Dialog der Gesellschaft. 1.) Kart. 18,50.

Die „Grundzüge der Publizistik" erschienen erstmals 1947. Sie analysierten die publizistische Aussage, den publizistischen Prozeß von Erzeugung, Empfänger, Wirkung, gaben einen geschichtlichen Abriß der Publizistik und zeigten ihre Erscheinungsformen in Großbritannien, den Vereinigten Staaten, Frankreich und Deutschland. Die „Grundzüge" waren nach dem zweiten Weltkrieg die erste systematisch-historische Zusammenschau publizistischer Erscheinungen und Vorgänge. In der deutschsprachigen Fachliteratur erschien bis heute kein umfassendes, grundlegendes, als Lehrbuch verwendbares Werk dieser Art. Das Buch ist seit Jahren vergriffen. Die neue Auflage bringt den Text des Erstdrucks unverändert, überarbeitete und ergänzte die ehemaligen Anmerkungen und bringt sie als „Verweise" zu den einzelnen Kapiteln des Haupttextes. Die Ergänzungen des neuen Hrsg.s sind als solche gekennzeichnet. Ein grundsätzlicher Aufsatz von W. Hagemann über „Begriffe und Methoden publizistischer Forschung" (1956) wurde eingefügt, eine Hagemann-Bibliographie, eine Bibliographie publizistischer Biographien, ein Person- und Sachregister hinzugefügt. Herausgeber ist der seit 1960 in Münster wirkende niederländische Ordinarius für Publizistik. Das Buch gehört an den meisten Universitäten zur Pflichtlektüre der Zeitungswissenschaftler. Die Neuauflage ist ein verdienstvolles Unternehmen.

P. K. Kurz SJ

Biologie

UNGERER, Emil: *Die Wissenschaft vom Leben.* Eine Geschichte der Biologie. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten. Freiburg, München: Alber 1966. 406 S. (Orbis Academicus. 2, 14.) Lw. 49,50.

Bei dem stürmischen Fortschritt und der weitgehenden Aufgliederung der Biologie in stark spezialisierte Teilgebiete wird es dem einzelnen fast unmöglich gemacht, den Überblick über das Ganze zu behalten und die Bedeutung der zahllosen Einzelbefunde für das Gesamt der lebendigen Welt und für die Stellung des Menschen in ihr zu erfassen und zu bewerten. Damit wird das Ziel einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung in weite Ferne gerückt. Eine Hilfe bietet das vorliegende Werk. Es hat drei Teile: Der erste („Naturphilosophische Deutung und erkenntnistheoretische Grundlagen der Biologie") bringt einen kurzen Einblick in die Situation der Biologie in den dreißiger Jahren: Der Gegensatz von Mechanismus und Vitalismus und die philosophische Bedeutung zahlreicher Neuentwicklungen in Physik, Biologie, Wissenschaftstheorie und Ontologie für das Lebensproblem. Der zweite Teil („Neuere Erkenntnisfortschritte der Biologie und ihre Verbindung mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen") sucht diejenigen Stellen namhaft zu machen, an denen sich durch neue Wege der Forschung, insbesondere von Physik und Chemie, und durch die Entwicklung der Kybernetik wesentliche Änderungen vollzogen haben. Solche Stellen sind: Die Lehre von den Fließgleichgewichten, die makromolekulare Chemie, das Verschmelzen von Genetik

und Biochemie, die Entstehung der Biophysik, das vertiefte Verständnis der chemischen Mechanismen biologischer Elementarvorgänge und die kybernetische Erfassung höherer Lebensleistungen. Der bei weitem umfangreichste dritte Teil („Auswirkungen des Wandels der Problemlage auf die Gliedwissenschaften der Biologie") sucht für die in theoretischer Hinsicht im Vordergrund stehenden biologischen Disziplinen die Folgerungen dieser Fortschritte aufzuzeigen. Er entwirft ein Bild von der heutigen Situation der Biologie und hebt zugleich hervor, was bisher erreicht ist und was der Aufklärung noch harrt. Zur Sprache kommen: Genetik; allgemeine Physiologie, Stoffwechsel-, Entwicklungs- und Neurophysiologie; Verhaltensforschung und die durch sie aufgeworfenen philosophischen Probleme; die Ergebnisse der mehr morphologisch ausgerichteten Teilwissenschaften und ihre Beziehung zur Abstammungslehre; deren gegenwärtiger Stand, vor allem in Hinblick auf Neodarwinismus und Populationsgenetik; schließlich die Erstentstehung des Lebens. Die Schlußbetrachtung hebt einige Gesichtspunkte bei der Erforschung des Lebendigen hervor, z. B. den Unterschied von „Kennzeichnung" und „Erklärung", und beleuchtet dann die Haltung dreier Atomphysiker zur Bedeutung der Quantenphysik für die Erfassung des Lebendigen.

Der große Wert des Werkes liegt in der hervorragenden, 62 eng bedruckte Seiten umfassenden Dokumentation der für die einzelnen Abschnitte bedeutsamen Originalquellen, oft auch weiter zurückliegender, die es möglich macht, deren Entwicklung zu verfolgen und deren gegenwärtigen Stand zu beurteilen. An mehreren Stellen wird eingegangen auf die Haltung von Autoren, die auf dem Boden des dialektischen Materialismus stehen. Trotz aller Bemühungen des Verf., den traditionellen Positivismus und Monismus vieler Biologen, der im Grunde ein Materialismus ist, zu überwinden und zwischen erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen auf der einen und den naturwissenschaftlichen Aussagen auf der anderen Seite zu unterscheiden, kann er doch seinen anti-ontologischen Affekt nicht verleugnen. Bestimmte Versuche, die ontologische Struktur der Organismen zu kennzeichnen, werden zu „Erklärungen" deklariert und als „aristotelisch", „thomistisch", „dogmatisch-theologisch" ohne Diskussion als selbstverständlich abzulehnend dargestellt. Freilich spiegelt Verf. mit diesem Vorgehen das Bild der zeitgenössischen Wissenschaft vom Leben wider.

J. Haas SJ

ZU DIESEM HEFT

Karl-Heinz Weger arbeitet an einer Studie über die Theologie der Erbsünde und wird dann einen Lehrauftrag an der theologischen Hochschule in Jogjakarta (Indonesien) übernehmen.

Eugene C. Bianchi doziert Theologie an der Universität Santa Clara (Kalifornien/USA).

Norbert Stahl leitet die KNA-Landesredaktion Bayern.

Bildnachweis: Verwaltung der staatlichen Schlösser und Gärten, Berlin (Abb. 1) und Foto Giacomelli – 33. Biennale Venedig (Abb. 2–4).

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit

ANSELM VON CANTERBURY: *Monologion, Proslogion.* Die Vernunft und das Dasein Gottes. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übers., eingeleitet u. erläutert v. Rudolf Allers. Köln: Hegner 1966. 268 S. Lw. 15,80.

Aspekte der Bildung. Hrsg. von Fritz STIPPEL, unter Mitarbeit von Ferdinand Kopp, Herbert Tschamler, Helmut Zöpfl. Donauwörth: Auer 1966. 123 S. Kart. 8,80.

Auf dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg. Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Paderborn: Verl. Bonifacius-Druckerei 1966. 409 S., 20 Bildseiten. Kart. 14,80.

BAADER, Franz von: *Vom Sinn der Gesellschaft.* Schriften zur Sozial-Philosophie. Ausgewählt u. hrsg. v. Hans A. Fischer-Barnicol. Köln: Hegner 1966. 333 S. Lw. 16,80.

BAHRDT, Hans Paul: *Wege zur Soziologie.* Mit einem bibliographischen Schlußkapitel „Wege in die soziologische Literatur" von Hans Peter Dreitzel. München: Nymphenburger Verl. 1966. 294 S. (Sammlung dialog. 10.) Paperback 14,80.

BARR, James: *Bibelexegese und moderne Semantik.* Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort von Hans Conzelmann. München: Kaiser 1965. 308 S. Lw. 25,–.

BECKER, Joachim: *Israel deutet seine Psalmen.* Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1966. 98 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 18.) Kart. 5,80.

BEER, Ulrich: *Fruchtbarkeitsregelung als Konsequenz verantwortlicher Elternschaft.* Argumente und Dokumente zur Sterilisation des Mannes. Tübingen: Katzmann-Verl. 1966. 168 S. Kart. 8,80.

BENGSCH, Alfred: *Konzil für dich.* Selbstbesinnung und Konsequenzen. Berlin: Morus-Verl. 1966. 102 S. Kart. 5,80.

BERGENGRUEN, Werner / SCHNEIDER, Reinhold: *Briefwechsel.* Mit zwei Handschriftenproben, drei Abbildungen und einem Nachwort. Hrsg. von N. Luise Hackelsberger-Bergengruen. Freiburg: Herder 1966. 157 S. Lw. 16,80.

BOMMER, Josef: *Vom Beten des Christen.* Eine Einführung. Luzern, München: Rex-Verl. 1966. 89 S. Kart. 6,80.

BOSNJAK, Branko / DANTINE, Wilhelm / CALVEZ, Jean-Yves: *Marxistisches und christliches Weltverständnis.* Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Freiburg: Herder 1966. 167 S. (Weltgespräch. 1.) Kart. 18,–.

BOSS, Gerhard: *Das brüderliche Gespräch.* München: Hueber 1966. 186 S. Kart. 9,80.

BUBER, Martin: *Ich und Du.* Köln: Hegner 1966. 159 S. Lw. 9,80.

DANIEL-ROPS, Henri: *Das Leben Jesu Christi.* Aschaffenburg: Pattloch 1966. 269 S. mit 32 Holzschnitten u. 2 Ktn. Lw. 16,80.

Dante. Die Gedichte. Italienisch mit deutscher Übersetzung von Hertha FEDERMANN. Köln: Hegner 1966. 232 S. Lw. 12,80.

dtv-Lexikon. Ein Konservationslexikon in 20 Bänden. Band 1: A–Bam. Band 2: Ban–Buch. München: Deutscher Taschenbuch Verl. 1966. Je 319 S. Kunststoffeinband je 4,80.

Das dunkle Antlitz. Russische Religionsphilosophen. Bd. 1. Hrsg. u. übers. v. Nicolai von BUBNOFF. Köln: Hegner 1966. 230 S. Lw. 12,80.

FRICK, Sigisbert: *Heinrich Federer.* Aus seinem Leben und Werk. Eine Anthologie. Luzern: Rex-Verl. 1966. 338 S. Lw. 15,80.

GLEASON, Robert W.: *Meditationen über Christus.* Freiburg: Herder 1966. 149 S. Lw. 13,80.

GREEN, Julien: *Fernes Land.* Köln Olten: Hegner 1966. 265 S. Lw. 17,80.

HILSDALE, Paul: *Gebete aus den Paulusbriefen.* Luzern, München: Rex-Verl. 1966. 255 S. Lw. 12,80.

HOEFNAGELS, Harry: *Soziologie des Sozialen.* Einführung in das soziologische Denken. Geleitwort v. Hans Freyer. Essen: Driewer 1966. 285 S. Kart. 14,80.

Homilien aus Saint-Séverin. (Hrsg.) Priestergemeinschaft von Saint-Séverin. Paderborn: Bonifacius-Dr. 1966. 185 S. Kart. 8,50.

HORNAUER, Siegfried: *Lüge, Kitsch oder Fest?* Ein Werkbuch zur Gestaltung von Nikolausfeiern. Wien: Fährmann-Verl. 1966. 207 S. Kart. 13,–.

JÜNGER, Ernst: *Grenzgänge.* Essays, Reden, Träume. Stuttgart: Klett 1966. 137 S. (Versuche. 7.) Brosch. 9,80.

KASPER, Alfons: *Kunstwanderungen im Nord-Allgäu.* Schussenried: Kasper 1966. 245 S. mit 110 Abb. u. 2 Wanderkarten. (Kunst- und Reiseführer. 5.) Kart. 10,–.

KLUG, Oskar: *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage.* Eine gesellschaftspolitische Analyse. Reinbek: Rowohlt 1966. 261 S. (rowohlts deutsche enzyklopädie. 153/154.) Kart. 4,80.

KRÄMER, Franz: *Thomas Carlyle of the Scottish Bar (1803–1855).* Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1966. 120 S. (Seges. 7.) Kart. 15,–.

KUNKEL, Heinrich: *Familienbrevier.* Tägliche Gebete und Betrachtungen im Geiste des Kir-

chenjahres für die christliche Familie. Fulda: Familienverl. 1966. 1174 S. Kunstleder 12,80.

KUNKEL, Heinrich: *Jugendbrevier.* Das „Familienbrevier" in der Ausgabe für die Jugend. Fulda: Familienverl. 1963. 1191 S. Kunstleder 12,80.

LAIBLE, Hilda: *Die ersten Jahre entscheiden.* Ein Werkbuch für die Glaubenserziehung des Kleinkindes. Wien: Fährmann-Verl. 1966. 144 S. Kart. 9,30.

LANG, Eberhard: *Staat und Kybernetik.* Prolegomena zu einer Lehre vom Staat als Regelkreis. Salzburg, München: A. Pustet 1966. 104 S. (Salzburger Universitätsschriften. 1.) Brosch. 14,80.

LÄPPLE, Alfred: *Die Apokalypse nach Johannes.* Ein Lebensbuch der Christenheit. München: Don Bosco Verl. 1966. 220 S. Lw. 16,80.

LENZ, Hermann: *Verlassene Zimmer.* Roman. Köln, Olten: Hegner 1966. 251 S. Lw. 16,80.

LORENZ, Willy: *Petrus der ewige Papst.* Dialoge über den heiligen Petrus und seine Nachfolger. Wien, München: Herold 1966. 86 S. Kart. 9,80.

Luchterhands Loseblatt Lyrik. Hrsg. v. Elisabeth BORCHERS, Günther GRASS, Klaus ROEHLER. Neuwied: Luchterhand 1966. 7 Gedichte. Lieferung 4,80.

LUSSEYRAN, Jacques: *Das wiedergefundene Licht.* Stuttgart: Klett 1966. 286 S. Lw. 22,50.

MAERTENS, Thierry / FRISQUE, Jean: *Kommentar zum Meßbuch.* Bd. 5: Sechzehnter bis letzter Sonntag nach Pfingsten. Höhere Feste. Freiburg: Herder 1966. 246 S. Kart. 14,80.

MAIMONIDES, Moses: *Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche Ben Maimon.* Auswahl u. Übertragung von Nahum Norbert Glatzer. Köln: Hegner 1966. 195 S. Lw. 11,80.

NASS, Gustav: *Die Kriminellen.* Seele, Umwelt, Schuld und Schicksal. München: Dt. Taschenbuch Verl. 1966. 238 S. Kart. 3,80.

Der neue Herder. Neu in sechs Bänden mit einem Großatlas. Bd. 2: Chrom bis Ginsberg. Freiburg: Herder 1966. 720 S. mit 42 Farbtaf. u. Karten sowie zahlreichen Schwarztaf. u. Abb. im Text. Lw. 59,–.

NOEVER, Hans: *Venedig liegt bei Cleve.* Ein Prosastück. Neuwied: Luchterhand 1966. Lw. 9,80.

ONIMUS, Jean: *Teilhard de Chardin.* Wien, München: Herold 1966. 184 S. Geb. 19,80.

Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene. Hrsg. u. kommentiert v. Franz HUMMER. Freiburg: Herder 1966. 224 S. Paperback 16,80.

PAVESE, Cesare: *Sämtliche Erzählungen.* Deutsch von Charlotte Birnbaum. Hamburg: Claassen 1966. 545 S. (Sonderausgabe „Die Bücher der Neunzehn". 142.) Lw. 14,80.

PETRI, Heinrich: *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie.* Paderborn: Schöningh 1966. VIII, 255 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion. 11/12.) Kart. 24,–.

PICHT, Georg: *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit.* Stuttgart: Klett 1966. 106 S. (Versuche. 6.) Brosch. 8,80.

PLESSNER, Helmuth: *Diesseits der Utopie.* Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie. Düsseldorf, Köln: Diederichs 1966. 240 S. Lw. 22,–.

PODIPARA, Placid J.: *Die Thomas-Christen.* Würzburg: Augustinus-Verl. 1966. 201 S. (Das östliche Christentum, NF 18.)

Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche. (Beiträge von) Karl RAHNER, Hans MAIER, Ulrich MANN, Michael SCHMAUS. München: Hueber 1966. 136 S. (Theologische Fragen heute. 9.) Kart. 5,80.

ROHRER, Wolf: *Ist der Mensch konstruierbar?* München: Verl. Ars sacra 1966. 93 S. (Reihe „leben und glauben".) Balacuir 12,80.

SCHARBERT, Josef: *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch.* Ein Beitrag zur Anthropologie der werk 1966. 87 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 19.) Kart. 5,80.

SEMMELROTH, Otto / ZERWICK, Maximilian: *Vatikanum II über das Wort Gottes.* Die Konstitution „Dei Verbum": Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1966. 95 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 16.) Kart. 5,80.

SPIESS, Christian Heinrich: *Biographien der Wahnsinnigen.* Mit 27 zeitgenössischen Illustrationen. Ausgewählt, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Wolfgang Promies. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. 242 S. mit 28 Abb. Lw. 24,80.

STOECKLE, Bernhard: *Ich glaube an die Schöpfung.* Einsiedeln: Benziger 1966. 193 S. (Sammlung Licht vom Licht. Folge 3, 4.) Lw. 12,–.

Unvergängliche Legende. Aus der neueren Dichtung. Gesammelt und hrsg. von Walter NIGG. Köln, Olten: Hegner 1966. 381 S. Lw. 19,80.

VERMEHREN, I. - SMITH, E.: *Mutter Barat.* Gestalt und Sendung der Stifterin des Sacré Coeur. Berlin: Morus-Verl. 1966. 220 S. Lw. 14,80.

Weisheit aus Afrika. München: Verl. Ars sacra 1966. 46 S. Geb. 4,80.

Weltmacht Hunger. Erzählungen, Berichte, Dokumenten. Hrsg. v. Hans FREVERT unter Mitarbeit v. Fritz Baade, Hans Eich u. Josef Reding. Baden-Baden: Signal-Verl. 1966. 287 S. mit über 80 Abb. Lw. 19,80.

WOLF, Josef: *Josef Leitgeb.* Leben und Werk. Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1966. 138 S. (Seges. 6.) Kart. 15,–.

Die Zukunft der Universität. Lehre und Forschung oder Lehre und Verwaltung. Hrsg. von Eckart HEIMENDAHL. München: Nymphenburger Verl. 1966. 145 S. (Sammlung dialog. 13.) Paperback 9,80.

Z 66/2769

06. Okt. 1967
18. 6. 68
26. 1. 70
28. 1. 70
01. Juni 1971
12. APR. 1972
13. Feb. 1976
12. MAI 1976
27. JULI 1976

13,10