

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 14/15

12. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. Juli 1948

INHALT: Liebe in den Exerzitien: Der Vorwurf der Einseitigkeit — Besinnung auf die historische Situation und die persönliche Eigenart des Verfassers — Liebe als formales Gesetz im Gesamtaufbau — Die Dynamik des Mystikers — Das Kriterium der echten Liebe.

Gottesprobleme in der jüngsten deutschen Dichtung: III. Christliche Dichtung: Elisabeth Langgässer — Gertrud von le Fort.

Der Sozialismus in Belgien: Stellung zur Kirche — Tiefgreifende Wandlung — Sinn für das Allgemeinwohl — Wirklichkeitssinn.

Moderne Kirchenkunst und Tradition: Das Malaise moderner Kirchenkunst — Originalitätssucht — Kopie oder lebendige Tradition? — Praktische Richtlinien? — Gestellte Fragen.

Schweizerische Philosophie?: Die Frage nach schweizerischer Philosophie — Die positive Antwort — Die kritische Antwort — Der Gegenwartsaspekt.

Ex urbe et orbe: Warum Kampf gegen den Kommunismus? — Was sagt der Papst über die Bedeutung des Privatrechtes? — Die Ökumenische Bewegung — Ein neues Pamphlet von Schmid-Ammann — Um das Erbe von Leonhard Ragaz.

Jüdischer Weltkongress: Resolution betreffend Deutschland.

Buchbesprechungen: Rahner Hugo — Zwei neuen Psalmenbücher (Schedl, Perl) — Cripps.

Die Liebe in den Exerzitien

Zum 400jährigen Jubiläum der Bestätigung des Exerzitienbüchleins von Ignatius von Loyola durch Papst Paul III., 31. Juli 1548.

Vierhundert Jahre des päpstlichen Segens ruhen auf dem kleinen Buch des Ignatius von Loyola, seitdem am 31. Juli 1548 Papst Paul III. den Druck der ersten Ausgabe der Exerzitien guthieß. Dennoch hat es seitdem nie an Missdeutungen und an Angriffen gegen die geistliche Lehre der ignatianischen Uebungen gefehlt. Sehen wir dabei ab von denen der Kirchenfeinde — um so ernsthafter müssen wir die Stimmen der Abneigung nehmen, die aus dem Inneren der Kirche schon damals laut wurden, als Paul III. sich verpflichtet fühlte, ihnen mit höchster Gutheissung entgegenzutreten, und die (vielleicht eben um der unermüdlichen Befürwortung der Exerzitien durch die Päpste willen) auch heute noch in den Uebungen des Loyola eine Art von genormter Frömmigkeit sehen, bis hinein in den Kanon 126 des kirchlichen Rechtsbuches, gegen die es den Eigenstand anderer geistlicher Schulen zu verteidigen gilt. Freilich, wir sind heute doch schon weit hinaus über jene Stimmungen, die nach dem ersten Weltkrieg die brillanten Angriffe eines Henri Bremond auf die Exerzitien begrüßten oder wähten, der verengte und anthropozentrische Aszетismus der Exerzitien sei endgültig überwunden von einer liturgischen Frömmigkeit. Wir sind wieder sehr nüchtern geworden, und wir können heute nicht einmal ohne Vorbehalte die Verteidigungen lesen, die etwa in Frankreich gegen Bremond für die Exerzitien und für die geistliche Schule des P. Lallemand, oder in Deutschland etwa von E. Böminghaus für die Aszese des Exerzitienbuches geschrieben wurden. Ignatius und sein Buch der Uebungen enthüllten sich einfach als grösser denn jegliche Tagesmeinungen. Aber das innerste Anliegen, um das es den Kritikern und den Vertei-

digern ging, vor vierhundert Jahren und heute, bleibt stets von neuem zu bedenken und zu entfalten: die wesentliche Christlichkeit der Exerzitien, der Nachweis dafür, dass sie (um mit dem Breve von 1548 zu sprechen) «aus den Heiligen Schriften und der Erfahrung des geistlichen Lebens» zusammengefügt sind und mithin eine über alle Zeitgebundenheit hinausführende Wegweisung der christlichen Vollkommenheit darstellen. Dieser Nachweis aber führt (genau so wie die durchdachtsten aller Angriffe und Ablehnungen) zu der Frage, von der hier gesprochen werden soll: welches ist die Stellung der Liebe, als des Inbegriffs christlicher Vollkommenheit, in den Geistlichen Uebungen? Hat jener kontemplative Ordensmann recht, den der neueste und beste Kommentar zum Exerzitienbuch zu Wort kommen lässt, wenn er sagt: «Unsere Frömmigkeit beginnt dort, wo Ignatius sie enden lässt?»¹⁾

I.

Jedermann weiss, dass Ignatius seine «Beschauung zur Erlangung von Liebe» ans Ende der vier Wochen geistlicher Uebungen setzte, und dass sonst, rein dem Wortgefüge nach, von Liebe kaum die Rede zu sein scheint. Aus diesem sozusagen buchtechnischen Tatbestand hat man all die bekannten Vorwürfe von Aszетismus, von vorchristlichen Willenstraining, von Mangel an Theozentrik gemacht. Gehorsame Soldaten, so wäht man, werden dadurch exerziert, aber nicht liebende Kinder geformt. Und das sei, bei der nun einmal geltenden und nicht mehr wegzudisputierenden offiziell rechtlich geltenden Bedeutung der Exerzitien, auf die Dauer eine Einseitigkeit, wenn nicht ein Misswuchs der katholischen Frömmigkeit.

¹⁾ H. Pinard de la Boullaye S. J., Exercices spirituels selon la méthode de Saint Ignace I, Paris 1944, S. 237, Anm. 1.

Um die Entgegnung auf diese auch heute noch leise anklingenden Vorwürfe zu vertiefen, ist zunächst eine Besinnung auf die historische Situation fruchtbar, aus der die erste päpstliche Gutheissung der Exerzitien hervorging²⁾. Die Geister Spaniens waren damals erfüllt von den Kämpfen um die «Alumbrados», diese auf innerliche Erleuchtung allein sich verlassenden Spirituellen, in deren instinktiver Abneigung gegen alles kirchlich Greifbare, Aeussere, Rechtliche man mit Recht einen Hauch aus dem abgefallenen Norden verspürte. Die «Dejados» waren unter ihnen ein heimlicher Kreis, der in der liebenden «Gelassenheit», im Verzicht auf alles eigene Tun und in der passiv gewordenen Hingabe an Gottes Liebe den Höhepunkt der Vollkommenheit sah. Nun kommt da ein unstudierter gewisser Inigo de Loyola mit merkwürdigen Uebungen, und nach einigen Jahren kommen da seine Söhne mit einem Büchlein von Aufzeichnungen aus seiner Hand: sind das nicht eben Abgesandte jenes im Grund teuflischen Geistes, der sich gibt wie ein Engel des Lichts? Der grosse Melchior Cano hat das geglaubt. Man sah in den Exerzitien eine raffinierte Anweisung zur Erlangung jener «gelassenen Liebe», und es ist höchst bezeichnend, dass in den ersten Apologien³⁾ des Buches, die sofort nach der päpstlichen Approbation erschienen, gerade jenes Wort (Exerc. Nr. 316) verteidigt werden musste, das in Wahrheit das Herz der Uebungen genannt werden kann, da ja alle Uebungen von Anfang (vgl. Nr. 6) bis zum Ende sich vollziehen in jener aufwühlenden Bewegung des Geistes in Trost und Misstrost: «Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verunsacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer ihrer aller...» Man sieht hier deutlich, dass die ersten Angriffe auf die Exerzitien gerade darin gipfeln, dass man in ihnen eine Uebertreibung der alles irdisch Sichtbare verachtenden Liebe sah, und dass Ignatius eben darum bei der letzten Redigierung des Buches Wert darauf legen musste, von der Liebe und von der Gelassenheit allen irdischen Dingen gegenüber so nüchtern und so keusch als möglich zu sprechen, und kaum etwas von der in seinem Herzen flammenden Liebe, die ihm seit dem mystischen Tag von Manresa geschenkt war und in den Tränen seines Tagebuchs glutet, preiszugeben. Daher also seine wahrhafte sobria ebrietas in allen Worten, die von Liebe zu sprechen wagen.

Dazu kommt ein Zweites. Auch ohne Rücksicht auf die Erregung der Geister seiner Zeit hätte er im Exerzitienbuch anders nicht sprechen können. Ignatius ist überhaupt nicht der Mann der Worte. Der erste Grundsatz seiner Beschauung zur Erlangung von Liebe ist zugleich ein Kennwort seines eigensten Wesens: «Die Liebe muss mehr in die Werke gelegt werden als in die Worte» (Nr. 230). Das Sprechen von Liebe muss zuchtvoll bleiben und keusch — gegen die vielen Redensarten von Liebe hat er eine instinktive Abneigung. «Ni verbiage dévotieux ni lyrisme mystique», so kennzeichnet treffend der neueste französische Deuter das Wesen der ignatianischen Diktion⁴⁾, und was die neulich uns geschenkte deutsche Uebersetzung des Textes vom Exerzitienbuch im allgemeinen sagt, gilt in Sonderheit von allen Texten, die über Liebe sprechen: «Die fast unnachamliche adelige Strenge, Kürze und Unpersönlichkeit, deren die hinreissende Glut des Gehaltes notwendig bedarf, um sich darin sowohl zu verhüllen wie auszudrücken.»⁵⁾

Das berührt aber ein Letztes: die Zucht der liebenden Worte, die schüchtern nur eben andeutende Wegweisung zu den Höhen der Liebe hat ihren genau umschriebenen Ort im Gesamtaufbau der Uebungen. Die Exerzitien sind nicht ein Kompendium des ganzen geistlichen Lebens, noch viel weniger eine theoretische Systematik. Sie stehen ganz im Dienst der Disponierung auf jenen Einstrom der auswählenden Gnade hin, die in der Ordnung des Lebens auf eine Wahl des je besseren Ziels besteht, also stets unter der Demut jener immer wiederholten Bedingung: «falls es so Seiner Göttlichen Majestät gefällt und Sie mich aufnehmen will zu solchem Leben und Stand» (Nr. 98 und 147). Daher ist bewusst nur die Rede von der dazu nötigen Reinigung und Erleuchtung (Nr. 10), nicht aber von der dritten Weise dieser dionysischen Trias, von der Einigung: ihr stehen nur alle Tore offen, wenn der Mensch gelernt hat, aus sich selbst endgültig herauszuspringen (Nr. 189). Von der Liebe selbst kann man nicht mehr sprechen, sie zu erreichen bedarf es keiner Methoden und Wege. Gott dem Schöpfer und Herrn kann man sich nur «näher» und ihn «leise berühren» (açercar y llegar: nr. 20): und eben dies noch anzudeuten, ist die einzige Aufgabe der «Beschauung, um Liebe zu erlangen». Nicht, als ob man diese Liebe bisher nicht «erlangt» hätte, sie war schon immer da, sondern nur um sie irgendwie zu «ertasten» (para alcanzar: Nr. 230), um die ewig Flüchtige und immer Grössere «einzufangen», dazu dienen die am Ende gegebenen Worte von der Liebe, die schüchtern sind und nüchtern wie alles Unsagbare.

II.

Diese Einsichten voraussetzend, können wir nun darangehen, die ungesagten oder nur leise angedeuteten Worte von der Liebe hörbar zu machen, wie sie von Anfang bis zum Ende durch die Exerzitien als ihre innerste Teleologie und Triebkraft gehen. Dadurch wird deutlicher, wie die ans Ende, ganz ausserhalb des Rahmens der vier Wochen gesetzte Beschauung zur Erlangung von Liebe nur eben noch eine ausdrückliche Zusammenfassung dessen bieten soll, was schon immer betrachtet und erbetet wurde: diese Beschauung will nur noch einmal mit aller Deutlichkeit das formale Gesetz enthüllen, das den Gesamtaufbau formte, darin nur vergleichbar dem an den Anfang, auch ausserhalb der ersten Woche gesetzten «Prinzip und Fundament» (Nr. 23). Beide sind am Tiefsten eins, sind, wie jede echte Teleologie, nur primum und ultimum des gleichen Lebensgebildes. Beide sind darum, als echte Formalursachen, an jedem Punkt der lebendig gemachten Exerzitien beliebig einsetzbar, ihre Kraft geht quer durch alle Wochen hindurch und bricht an jedem Punkt neu hervor. So, dass das Fundament sich in der Königsbetrachtung genau wiederholt, nur eben übersetzt in die heilsgeschichtlich konkrete Situation unseres geistlichen Lebens aus Christus, aber umgekehrt auch so, dass die Beschauung von Liebe keineswegs bloss als krönende Wölbung des Kuppelbaus der vierten Woche aufzufassen ist (wie man das missverständlich oft tut), sondern genau so etwa zu Beginn der zweiten Woche gehalten werden kann, oder jeweils dort, wo die Einsicht in die drängende und fordernde Gewalt der Gottesliebe im Vorgang der Lebenswahl aufglühen muss. Die alten Erklärer des Exerzitienbuchs machen auf diese Einsetzbarkeit aufmerksam⁶⁾. Wenn sie textmässig meist am Ende der Uebungen durchbetet wird, so nur darum, weil für gewöhnlich der Uebende am Ende seiner lebensumgestaltenden Wahl, im Umfassen des Kreuzes seines Herrn offener steht als

²⁾ H. Bernard S. J., Essai historique sur les Exercices spirituels de Saint Ignace, Louvain 1926, S. 114 ff.

³⁾ Monumenta Ignatiana II, Madrid 1919, S. 661; 674.

⁴⁾ Pinard I, S. 243.

⁵⁾ Ignatius von Loyola. Die Geistlichen Uebungen (übersetzt von H. U. von Balthasar), Luzern 1946, S. 156.

⁶⁾ Mon. Ignatiana, II, S. 933; 985.

je für den Einstrom der Liebe, die wie Quellwasser und Sonnenstrahl herunterbricht (Nr. 237).

Von dieser Liebe als der letzten christlichen Gestaltkraft alles geistlichen Lebens ist demnach schon vom ersten Anfang der Uebungen die heimliche, weil selbstverständliche Rede. Das «Fühlen und Kosten der Dinge von innen» (Nr. 2) ist ebenso Liebe wie die «grosse Seele und Weitherzigkeit» (Nr. 5), mit der die Uebungen beginnen sollen. Was sich später so nüchtern als «Wahl» und «Ueberlegung» entfaltet (als ob der Mensch sich Gottes bemächtigen könnte), wird sofort zu Beginn mit einem abgründigen Wort angedeutet als jene geheimnisvolle «Umarmung, in die Er selbst, der Schöpfer und Herr, die ihm hingebene Seele zu Seiner Liebe und zu Seinem Lobpreis an sich zieht» (Nr. 15). Und der Gesamtvorgang der Exerzitien wird in den Eingangsregeln (Nr. 6 bis 14) als Ergebnis des in den innersten Bereichen der Seele sich abspielenden Kampfes zwischen Tröstung und Trostlosigkeit umschrieben, wobei man für das Verständnis dieser «feinen und hohen Dinge» (Nr. 9: *materia más subtil y más subida*) sofort das Ende des Buches aufschlagen muss, um dort (Nr. 316) die genial treffsichere und erfahrungsschwere Umschreibung des Trostes zu lesen, dieser «inneren Bewegung, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt, jene innerliche Freudigkeit, die den Menschen zu den himmlischen Dingen ruft und zieht, indem sie ihn sänftigt und friedvoll macht in seinem Schöpfer und Herrn». Spürt man nicht in diesen paar schüchternen Worten schon den Mystiker, der in die Geheimnisse des Dreifaltigen geschaut hat und für solche Aufstiege den demütigen Weg bereiten will durch seine Uebungen? So hat einmal Augustinus geschrieben, als er in den Bekenntnissen den Hymnus auf die Liebe anstimmte, die da blitzte und donnerte und duftete: «und siehe, ich bin entbrannt in Sehnsucht nach deinem Frieden», *exarsi in pacem tuam* (Confess. X, 27).

Und nun folgt das Fundament in seiner alles verhüllenden Nüchternheit: aber gerade in diesem Text verbirgt sich das kargste und zugleich sprengendste Wort der Liebe. Denn seine unerbittliche Dynamik endet mit dem Satz: «Einzig das ersehnd und erwählend, was uns mehr zu dem Ziele hin fördert, zu dem wir geschaffen sind» (Nr. 23). In diesem letztgültigen Grundwort der ganzen ignatianischen Frömmigkeit, dem Wort «magis», liegt alles Kommando beschlossen, es ist sozusagen der Logos spermatikos der Liebe. Wer sich diesem Wort hingibt, ist endgültig gefangen: er wird in der zweiten Woche sich im Angesicht des rufenden Königs denen zugesellen, die «sich mehr auszeichnen wollen und sich mehr ergreifen lassen in ungeteiltem Dienst ihres Ewigen Königs und Uneingeschränkten Herrn» (Nr. 97), bis zum «Erleiden von Armut und Unrecht, um Ihm darin mehr nachzufolgen» (Nr. 147), bis zur dritten Stufe der Demütigung, die «mehr mit dem armen Christus Armut wünscht und mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach» (Nr. 167). Damit aber ist nur gestaltet und vorweggenommen, was einmal ganz am «Ende» (also von Anbeginn an) in der Beschauung der Liebe gebetet wird: «Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug» (Nr. 234). Damit aber haben wir in die Dynamik schon des Fundaments alles hereinbezogen, was sich in der zweiten und dritten Woche entfaltet und worin sich die wählende Gestaltung des ganzen Lebens formt: es ist mit evangelischer Schlichtheit und einer letztgültigen Christlichkeit einfach das: «Ihn, der sich für mich zum Menschen gemacht hat, mehr lieben und Ihm mehr nachfolgen» (Nr. 104). In dieser Schau wird das Exerzitienbuch, auf einmal wie

transparent. Denn das Ende steht schon am Anfang, kaum gesagt und sehr keusch wie eine Knopse. Alles war Liebe.

III.

Transparent wird nun aber so auch die Beschauung selbst, die Ignatius am Ende seines Buches vorlegt. Die beiden Vorbemerkungen (Nr. 230, 231) rücken sofort alles, was jetzt noch von der Liebe gesagt werden soll, in die von den ganzen Uebungen eindeutig vorgezeichnete Bahn. Sie verhüllen noch am Ende das innerste Wesen dessen, was Gottesliebe ist, mit dem Schleier ihrer Wirkungen — weil nur an ihnen die Echtheit des Unsagbaren sagbar und erweisbar gemacht werden kann. Liebe ist «mehr in die Werke als in die Worte zu legen», und: «Liebe besteht in der Mitteilung von beiden Seiten her». Liebe ist also mit zwei gewichtigen Worten: Dienen und Herschenken. Und dies im unaufhörlichen Austausch zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Das aber ist der auf eine äusserste Formel gebrachte Gesamtvorgang der Uebungen: der Knechtsdienst Gottes im Christus bis zum Wegwerfen des Lebens am Kreuz, und das Dienen des liebenden Menschen bis zur Angleichung an den Gekreuzigten in dem lebensordnenden «Heraussprung aus Eigenliebe und Eigenwillen» (Nr. 189). Darum ist die Beschauung zur Erlangung von Liebe nur eben ein letzter Wiederhall jenes *admirabile commercium* zwischen Gott und Mensch: die Beschauung des göttlichen Gebens, Einwohnens, Mühens und Absteigens im Werk der Schöpfung und Heiligung — und das aus der Seele des entwordenen Menschen aufsteigende «Nimm und verführe, gib mir nur Deine Liebe, das ist genug».

Darin zeichnet sich aber die ganze Lehre des hl. Ignatius von der Liebe ab. Er hat eine von Instinkt und Erfahrung scharf gewordene Witterung für alles Unechte, das sich so leicht in die Liebe einschleicht. Wo immer er in den Uebungen um Liebe beten lässt, fügt er ein Zweites hinzu: «lieben und nachfolgen» (Nr. 104, 130), «lieben und dienen» (Nr. 233). Das ist nur die reine evangelische Lehre des Jüngers, den der Herr lieb hatte: «Wer Sein Wort bewahrt, wahrlich in dem ist die Liebe vollkommen» (1 Jo. 5, 3), und: «Wer meine Gebote hat und wahr, der ist's, der mich liebt» (Jo. 14, 21). Der Kirchenvater mit dem glühenden Herz in der Hand sagt dazu: «Erweis der Liebe ist das Tun» (In Joannem 75, 6. PL 35, 1830). Bei den ersten Jesuiten war, wie Polanco in seinem Direktorium sagt, ein Satz aus Gregor d. Gr. geradezu Sprichwort: «*Probatio amoris exhibitio est operis*» (PL 76, 1220). Und Polanco fügt das sehr ignatianische Wort bei: «Wo Liebe ist, geschehen grosse Dinge. Wo nichts Grosses geschieht, ist keine Liebe gewesen¹⁾». Das «Grosse» aber im tiefsten Sinne der Uebungen ist die grossherzige Angleichung an den geschmähten Herrn. Darin beginnen dann die Quellen der Liebe zu springen, darin beginnt auch, heimlich und verborgen wie jede keusche Liebe, das grosse Werk der Weltumgestaltung, zu der sich der in Christus hinein Entwordene gerufen fühlt — wenn immer ihn die Liebe feinhörig und behend (*presto y diligente*: Nr. 91) gemacht hat. Wenn Ignatius den König Christus sprechen lässt: «Mein Wille ist es, die gesamte Welt und alle Feinde zu unterwerfen» (Nr. 95), so ist das nicht das Programmwort einer jesuitischen Seelenkampagne, sondern kann nur recht verstanden werden im Sinne des einzigen Zieles der Exerzitien, nämlich den innersten Menschen so umzugestalten in den gekreuzigten Christus, dass die Liebe ungehindert einströmen kann, um so von einem mitgekreuzigten Herzen aus, mit der leisen und unnachgiebigen Gewalt der Liebe die Welt umzugestalten. Nur

¹⁾ Mon. Ignatiana, II, S. 825.

der in Gott Gehorsame kann ein Befehlender sein. Aimer c'est obéir, so fasst bündig P. Pinard diese Grundlehre des Ignatius zusammen⁸⁾. Das haben schon die ersten Gefährten des Heiligen genau gewusst. «Wenn erst einmal das eigene Herz durch Gottes Kraft umgewandelt ist, was Wunder, wenn dann auch durch unser Werk nach aussen sich eine Wandlung vollzieht?»⁹⁾

So erweist sich die Lehre von der Liebe, wie Ignatius sie in den Uebungen vorlegt, wahrlich als «geschöpft aus den Heiligen Schriften und der Erfahrung des geistlichen Lebens», wie Papst Paul III. gesagt hat. Liebe ist Dienst. Liebe ist, wie Ignatius einmal in einem Brief schrieb, über alle noch so förderliche Ergriffenheit des Herzens hinaus, über alle Tränen und Gluten selbst des mystischen Lebens hinaus, «das starke und werkträchtige Wollen im

⁸⁾ Pinard II, S. 292 ff.

⁹⁾ Mon. Ignatiana II, S. 799. Vgl. dazu H. R a h n e r, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz-Salzburg 1947, S. 103.

Dienen für Gott und die Seelen — darin liegt das eigentliche Wesen der Liebe (acto proprio della carità)»¹⁰⁾.

Als vor vierhundert Jahren das Exerzitienbuch vom Papst der Zensur des Magister Sacri Palatii, P. Aegidius Foscarari O.P., unterbreitet wurde, schrieb dieser nach genauer und liebender Prüfung ans Ende des Manuskriptes das schöne und heute noch gültige Wort: «Die christliche Frömmigkeit kann nicht auf die Dauer bestehen ohne irgend eine Art von geistlichen Uebungen und Betrachtungen. Denn, so spricht der Psalmist, in meinem Nachdenken entbrannte meine Seele. Und so urteile ich: keine geistlichen Uebungen sind geeigneter als diese hier vorliegenden: denn sie sind ohne Zweifel geboren aus der Kenntnis der Heiligen Schrift und aus einer langjährigen Erfahrung in den Dingen des Geistes»¹¹⁾.

Hugo Rahner S.J.

¹⁰⁾ Monumenta Ignatiana I, 5, Madrid 1907, S. 714 = Epistola 3924 vom 22. November 1553.

¹¹⁾ Mon. Ignatiana II, S. 562.

Gottesprobleme in der jüngsten deutschen Dichtung

III. CHRISTLICHE DICHTUNG *)

Die Blickrichtung der christlichen Dichtung ist gegenüber der ausserchristlichen von Anfang an umgekehrt; sie versucht, das Ganze der Schöpfung nicht von unten her, aus der Perspektive des Menschen, in den Blick zu bekommen, sondern von oben her, mit den Augen Gottes zu begreifen. So kann sie ganze Grundbestände der Daseinsdeutung voraussetzen. Sie wird dadurch nicht, wie viele Nichtchristen meinen, ärmer, sondern um eine Unendlichkeit reicher. Sie weiss, dass Gott der Schöpfung die in seinem Wesen begründeten Sinngestalten anvertraut (Guardini) und den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat, und lässt sich in dieser Ueberzeugung nicht irren machen, auch wenn noch so viele Furchtbarkeiten das menschliche Dasein verdunkeln. Sündenfall und Erlösung sind die beiden Pole, zwischen denen das Erdendrama ausgespannt ist. Die geoffenbarte Wahrheit gibt der christlichen Dichtung Richtung und Ziel.

Die Probleme werden dadurch nicht geringer, vielmehr gewinnen sie an Raumtiefe. In welchem Masse vermag schon ein Vergleich zwischen Wiecherts Romanen und dem grossen Werke von Elisabeth Langgässer «Das unauslöschliche Siegel» dies darzutun.

1. Elisabeth Langgässer

Wir sehen diese Dichterin im Gefolge von Dostojewskij und Bernanos: ihre Welt ist um so gewaltiger, wahrhaftiger und eindrucksvoller als die Wiecherts, als hier das Böse in einer letzthin personhaften Grösse vor uns steht. Es hat sich der ganzen Schöpfung mitgeteilt, so wie «sich das Flüssige weithin verfärbt», wenn ihm ein anderes Element zugesetzt wird, es verwüstet die Seelen der Menschen, durchsetzt die menschliche Gesellschaft, ist anwesend in aller Kreatur, versteckt sich in tausendfachen Verkörperungen und ist dann wieder sichtbar im plötzlichen Gegenüber einer menschlichen Gestalt. Die Verheerungen in der Welt als Wirkung diabolischer Teilhabe an aller

Schöpfung: dies stellt das Böse in den Raum einer neuen Dimension. Die Dichterin durchdringt — oft mit erschreckendem Tiefblick — die Oberfläche unserer Welt und stösst überall auf die Spuren dämonischen Wirkens. Das Reich der niederen Geister ist ihr vertraut, in der Unterwelt der unerlösten Schatten, der menschlichen Begier, des Ehrgeizes, des Sexus, aber auch der Krankheiten und Träume kennt sie sich aus, so sehr, dass man oft meinen könnte, diese Welt stehe um ihrer selbst willen da. Hierin zeigt die Schriftstellerin eine Kunst, die in Deutschland kaum ihresgleichen hat. Die Allgegenwart des Bösen mit seiner unheimlichen Intensität des Wirkens, das Teufliche als Person, aber auch als furchtbarer Bestand der Seelen, bietet sich dar in glanzvoller Schilderung einer des Grotesken und Ungeheuerlichen mächtigen Sprache: Auf grossen Strecken bietet ihr Werk Spiegelung der dunkelsten menschlichen Realität, Beschwörung schleichender Triebe und Wünsche, Entdeckung des dämonischen Anteils an Seele und Welt, das Bild des Menschen in seiner Erlösungsbedürftigkeit, Gestrüpp menschlicher Unordnungen. Warum und woher das alles?

Das Handlungsgefüge verschärft die Problematik ins Ungemessene. Dieser an das Böse ausgelieferten Welt wohnt Gott inne. In der Mitte ihres Werkes steht nicht ein Held mit der Geschichte seines Lebens oder eine Gruppe von Menschen mit ihren Schicksalen, sondern das «unauslöschliche Siegel», das Sakrament der Taufe. Das Einwohnen Gottes in den mit seinen Zeichen versehenen Menschen wird zum Thema dieses Buches. Das Sakrament befindet sich in einer entgotteten Welt. Die Getauften selbst sind Gottlose, die Christen Gewalttätige, Lästler, Zuchtlose. Die Gottesmacht muss sich also im Kampf mit dem Bösen auf dem Felde des menschlichen Herzens bewähren und entfalten. Um dieses Themas willen verzichtet sie auf alle psychologische Behandlung, schafft sich immer neue Ausblicke auf die Gestaltfülle der Welt und ihre Hintergründigkeit, immer in dem Bestreben, die Ganzheit dieser Welt von wenigen, aber mächtigen Faktoren aus verständlich zu machen.

So tritt der Handlungskern immer wieder hinter anderen Schilderungen zurück. Lazarus Belfontaine, so be-

*) Vgl. Orientierung Nr. 11, 12/13.

ginnt die Geschichte, ein Kaufmann in einer rheinhessischen Stadt, erinnert sich, dass er vor sieben Jahren die Taufe empfangen hat. Es war aus äusseren Gründen geschehen. Aber er war gleichwohl ein Auserwählter: ihm wurde das unauslöschliche Siegel des Sakraments aufgeprägt, das jeden Christen vom Nichtchristen unterscheidet. Zwar hat sich kaum etwas in ihm verändert: ungebändigte Dämonen sind mit ihm weiter durch das Leben gezogen und haben ihn zum Genossen der Gottlosen gemacht. Aber inmitten der Verlockungen des Bösen, das sich in schillernden Farben immer wieder einstellt, empfindet er die tiefe Beunruhigung, an die dunklen Mächte ausgeliefert zu sein, und betrachtet diese inmitten der Freuden des Genusses als eine fremde, unheimliche, widermenschliche Macht. Das «Unaussprechliche» in ihm sucht ihn, während er vor ihm flieht. Am Rande des Daseins wird er von einer Stimme aus dem Unsichtbaren berührt: «Lazarus, komm heraus!» Dank dem Gebet eines heimlichen Mystikers zum Bettler geworden, zum Bettler aus Liebe und Freude, reicht er mit seinen Spuren bis in unsere Zeit und verschwindet aus der Geschichte als einer der noch unter uns leben mag, und dem die Legende die Gabe der Heilung und das Charisma der Erweckung gibt.

Es ist der Sieg der Gottesmacht in der Seele des Getauften. Aber vor uns vollzieht sich kein individuelles Schicksal: in dieser Welt des Chaos ereignet sich zugleich der Triumph der Beter, Büsser und Heiligen. Bernadette Soubirous, Therese von Lisieux, Benedikt Labre, Lucien Benoît wirken tief in den Roman hinein. Das Böse, das in ungeheuerlichen Uebersteigerungen offenbar wird, kann nur durch ungewöhnliche Erscheinung des Guten eingeschränkt und überwunden werden. In dieser Feststellung mag zugleich eine Entkräftung des oft erhobenen Einwandes liegen, dass die Dichterin das Religiöse nicht in seinen einfachen alltäglichen Formen sehe — in diesem Roman stehen ja in Wahrheit auch nicht alltägliche Dinge gegeneinander, sondern Urmächte des Lebens. Die Erscheinungen des Teufels wie der Heiligen lenken den Blick immer wieder von der Vordergründigkeit dieser Welt weg auf die jenseits unserer Natur liegenden Seinsbereiche, dorthin also, wo der Kampf der Geister um den Besitz dieser Welt geführt wird. Die Dichterin ist davon überzeugt, dass der Sieg zum Schluss dem Guten gehöre.

Und dennoch! Die Erfahrungen der Weltgeschichte stimmen tief pessimistisch. Das Böse ist eine geschichtsgestaltende Macht. Die christliche Geschichtsphilosophie des Donoso Cortés gibt ihr den Schlüssel zum Weltverständnis: es liegt im Wesen der Schöpfung, dass sie vom Bösen angefallen wird, so lange sie besteht. Ja, der Verlauf der Weltgeschichte beweist, dass dem Bösen der äussere Erfolg in höherem Masse zufällt als dem Guten und sich stets erst in den Katastrophen der Geschichte erschöpft; den Endsieg über das Böse habe sich Gott sozusagen persönlich vorbehalten. Daher gebe es keinen geschichtlichen Zeitraum, der nicht zwangsläufig mit einer Katastrophe endige. Wenn weiter nichts als Erfahrung und Vernunft voraussagen wollten, wäre Gottes Anspruch verloren, denn der Satan ist der Herr dieser Welt.

So gewinnen wir die letzte Aussage der Dichterin zum Problem des Bösen. Der Teufel hat ein ungeheures Wirkungsfeld. Sein Raum ist die Welt. Er ist der immer und überall anwesende Versucher, Verführer, Verblender. Alle guten Gaben können in seinen Dienst eintreten; er vermag alle Tugenden in ihr Gegenteil zu verkehren. Er bringt ganze geschichtliche Perioden in seine Macht, und erreicht sein Ziel: Blut, Tränen, Tod und Untergang. Und er zwingt, obgleich im Untergang besiegt, die Geschichte immer wieder zu einem neuen Gang mit sich — bis zur Wiederkehr Christi.

Gott hat sich also in einer unbegreiflichen Weise seiner Herrschaft über die Welt entäussert. Aber er bleibt trotzdem der Herr der Geschichte. Er ist es in einer unvergleichlichen Weise. Die bildhafte Ausdrucksform, dass Gott und Teufel miteinander im Kampfe stehen, besagt nicht, dass sich hier zwei ebenbürtige Gegner messen. Hat er doch seine Schöpfung stark genug gemacht, dass sie auch dem Aeussersten standhalte. Er hat ihr nicht umsonst das Zeugnis gegeben, dass sie gut, ja sogar sehr gut sei. Ueberall wirken seine Heiligen, die sich opfern für die Rettung der Welt. Sie lässt er durch Gebet und Selbstentäussierung den Kampf gegen die Mächte des Chaos gewinnen.

Wir übergehen die vielen kleinen, wenngleich rühmendswerten Erscheinungen der Dichtung unserer Zeit, die den Ernst der deutschen Selbstbesinnung erweisen. Eine so zeitnahe Novelle wie die «Uebermacht» von Ruth Schumann verdiente als eine wahrhaft dichterische Theodizee — «Rechtfertigung» Gottes angesichts des unbegreiflichen Bösen — um ihrer ästhetischen Gestalt wie ihrer Gegenwartsproblematik willen eine ausführliche Würdigung. Auch von Reinhold Schneiders oder Bernt von Heislers tiefgreifenden, den Lebenssinn erhellenden Novellen soll hier keine Rede sein. Anton Gabele und Margarete Windthorst steuern preiswürdige Erzählungen bei. Von Alfred Döblins christlichem Weitblick in seinem neuesten Schrifttum*) wie von Werner Bergengruen müsste ausführlich gehandelt werden. Wir wenden uns hier nur dem Grössten zu: dem «Kranz der Engel» von Gertrud von le Fort.

2. Gertrud von le Fort

Die Dichterin hat zu unserm Thema ein gewichtiges Wort zu sagen, weil sie unter allen Autoren der Gegenwart den tiefsten Blick für die Geheimnisse der Welt, das Ordnungsgefüge der Schöpfung und für das nur Vorläufige und Fragwürdige aller Kultur besitzt. Sie ist die Theologin unter den Dichtern unserer Zeit. Die bedeutende Schülerin von Ernst Troeltsch und spätere Katholikin geht von einem eindeutig christlichen Geschichtsbild aus. Ihre Partner sind im Grunde niemand anders als Gott und das vom Menschengestalt geschaffene Riesenwerk der modernen Kultur, das ewige göttliche Sein und der Geschichtszustand radikaler Gottesferne. Die beiden Veronika-Romane machen den Prozess der Säkularisierung des modernen Geistes sichtbar, der wie in einem grandiosen Welttheater vor Gott sein Stück aufführt, sich zunehmend von seinen Ursprüngen entfernt und dem Abgrund zueilt, bis er in seinem letzten Fallen von der allmächtigen und allgütigen Hand aufgefangen wird. Ein Werk ausserordentlicher Verdichtung, das zeitlich die Spanne einer halben Generation, räumlich die Städte Rom und Heidelberg umfasst, aber in wenigen Mittelpunkt ein Bild der ganzen Spätform unserer Kultur schafft. So weiten sich ihre Romane nicht nur zu grossen Epen geschichtlicher Vorgänge, in denen sich das geistige Schicksal der in ihnen lebenden Menschen vollzieht, sondern zu einer geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Deutung unseres Zeitalters. Der Mensch und seine Zuordnung zu Gott in unserer säkularisierten Welt — das ist das eigentlich anthropologische Problem der Dichterin. Und trotz aller Furchtbarkeiten auf dieser Welt hat die Dichterin zum Schluss ein optimistisches Weltbild: alles Geschehen auf der Erde sei weit mehr ein Geschehen Gottes als der Menschen, alle menschliche Entwicklung zum Schluss eine Heimkehr.

Das Thema der beiden Romane ist der zweimalige Zu-

*) Vgl. Orientierung 1947, Nr. 7.-

sammenstoss moderner Gottlosigkeit mit der göttlichen Ordnung. Im «Schweisstuch der Veronika» handelt es sich um die Entgegensetzung zweier heidnischer Grundauffassungen und dem aus der eigenen Immanenz sich entwickelnden Kampf beider Prinzipien auf Leben und Tod. Hier steht Heidentum gegen Heidentum, Sinn gegen Kraft, Klarheit gegen Rausch, Apoll gegen Dionysos. Veronikas Grossmutter vertritt das Ideal einer grossen und edlen Menschlichkeit ohne Christentum, ja, ohne Gottesglauben, Enzio den Mythos des Blutes, den Atem der Geschichte, den Strom des Werdens. In diesem Kampfe siegt das sinnentleerte Heidentum gegen das sinngefüllte — ein Gleichnis des Schicksalsweges des Abendlandes. Die Hand Gottes aber erweist sich nicht nur dadurch, dass sie das Heidentum der eigenen Immanenz überlässt, sondern auch in zwei Erwählungen: sie führt eine verzagende und verirrte Seele, Edelgart, in den Bereich der Gnade zurück und macht aus der Heldin des Romans, die im Kraftfeld so vieler andersartiger Eindrücke steht, eine Gläubige seiner Kirche.

Der Roman «Der Kranz der Engel» setzt das Drama fort. Veronika, zur Jungfrau erblüht, findet in Heidelberg Enzio wieder, gesteigert in seiner ursprünglichen Haltung, radikalisiert in seiner Hingabe an politische Ideen, fanatisch in seinem Hass gegen jeglichen religiösen Glauben. Nach seligen Stunden der ersten Liebesoffenbarung zeigt es sich, dass die beiden an den verschiedenen Enden der Welt stehen. Enzio will nicht nur nichts von einer kirchlichen Trauung wissen, sondern die Braut sogar zur Gefährtin seines Unglaubens machen. Und um dem Geliebten treu zu bleiben und ihn zu retten, wagt sie den äussersten Einsatz: sie will ihm in die äusserste Gottverlassenheit folgen, bereit zu einem nicht mehr von der Kirche anerkannten Liebesbund, willens, die absolute Trostlosigkeit des Geliebten zu teilen, überzeugt, dass ihr Bund mit Enzio auch in dieser Form ihr von Gott als Lebensschicksal zugewiesen sei, und in der Hoffnung, durch diese Tat das letzte Band zu knüpfen, das den Gottfernen noch mit Gott verbindet.

Das Thema des Romans wird an dieser Stelle in seiner ganzen Schwere sichtbar. Es geht darum, wie sich der Christ in dieser Welt des Unglaubens verhalten soll. Der Christ hat eine heilige Verantwortung für den Nächsten, den er seiner metaphysischen Verlassenheit entreissen soll. Soll er sich von den Ungläubigen trennen, um die eigene Seele zu bewahren, eine heimliche Kirche der Auserwählten gründen und warten, bis sich die Fluten des Unglaubens verlaufen und trocken Land sichtbar wird? Oder gebietet die Stunde nicht vielmehr, dass der Christ unter Einsatz aller Kräfte und in einem übergrossen Vertrauen auf die Hilfe des Höchsten, dessen Botschaft er ja verkündet, sich opfert für den Dienst an einer übermenschlichen Aufgabe — menschlich gesprochen wider alle Hoffnung, wider alle Wahrscheinlichkeit, immer gewärtig, dass die Wellen über ihm zusammenbrechen, ein Opfer des Unglaubens, den zu bekämpfen er ausgezogen ist?

An einem äussersten Grenzfall entwickelt die Dichterin das Problem in einer ungewöhnlichen Schärfe. Denn es handelt sich nicht um eine Begegnung von geringem Belang, sondern um die Vereinigung einer glühenden Christin mit einem radikal Ungläubigen in der Gemeinschaft der Ehe, und es geht nicht einmal um die Frage, ob diese Ehe unter gewissen Sicherungen möglich sei, sondern gerade um die Voraussetzung, dass sich der christliche Partner aller kirchlichen Bindung begibt und dem Ungläubigen in die Dunkelheit seiner Gottlosigkeit folgt.

Darf Veronika das äusserste Opfer ihrer selbst wagen, sich vom festen Ufer der Kirche loslassen, um dem Geliebten in die wilden Strudel seines Denkens und Lebens

zu folgen, immer in der Hoffnung, dass Gott, wenn auch unsichtbar für sie, die Hand über sie hält und alles zum Guten wendet? Sie hört zwei warnende Stimmen, die des Professors und des Heidelberger Dechanten: Tue es nicht! Der Professor ist der Vertreter eines undogmatischen Christentums, das für ihn die Bedeutung einer aus menschlichem Geist erwachsenen Macht hat, aber ohne die Sendung einer Offenbarungsreligion ist. Ernst Troeltsch verbirgt sich hinter seiner machtvollen Erscheinung. Er gehört zu den ehrfürchtig Bewahrenden. Aber ebenso wie die Grossmutter aus der Sicherheit ihrer Lebensführung durch Enzio herausgerissen wurde, sieht nun auch der Philosoph seine Welt in den Sturmwind der Zerstörung hineingerissen. «Dieser Mensch wird unsere Kultur zerstören... Er wird auch Sie zerstören... Lassen Sie ihn so schnell wie möglich fahren, das ist der einzige Rat, den ich Ihnen geben kann.»

Der Dechant aber verbindet mit seinem Rat die grosse objektive Autorität der Kirche. Ohne jeden kleinlichen Zug verkündet er, was wahr ist: Du unternimmst Unmögliches. Auch er steht ganz unter dem Eindruck der Macht, den die Glaubenslosigkeit auf die Menschen hat, aber er verlangt die Scheidung der Geister, die Behütung der eigenen Seele. Der Satz: «Was mein ist, ist auch Dein», will nicht nur von einer Seite betrachtet werden. «Nicht nur die Gnaden strömen über.» So kann er in dieser Lage nur einen einzigen Rat geben: Trennung von dem Geliebten und entschlossenen Widerstand gegen eine heillos verworrene Welt.

Das Drama der Veronika beginnt recht eigentlich da, wo sie allen menschlichen Rat, ja auch die Mahnung der Kirche, hinter sich lässt und ihren Weg in die Dunkelheit geht. Die geschwisterlichen Engel, die gemeinsam einen Kranz halten, werden ihr ein Symbol von mystischer Tiefe. Sie sucht den Widerstrebenden zunächst in ihre eigene Daseinstiefe einzubeziehen. Aber als sie einsehen muss, dass sich ihre Hoffnungen nicht erfüllen, ist sie zur Ehe um den äussersten Preis bereit. Ein Brief des Paters Angelo, ihres Lehrers in ihrer römischen Zeit, gibt den Ausschlag. «Die Gläubigen müssen die volle Liebesgemeinschaft mit den Ungläubigen eingehen. Sie müssen aus den eigenen frommen Sicherungen hinaus und die schwere Tragik jener mit auf sich nehmen, dann werden diese auch an ihrem Segen wieder Anteil gewinnen.» Im Vertrauen darauf, dass sie nicht im Stich gelassen werde, gibt sie alle Sicherungen auf. Längst ist alle irdische Liebe in ihr umgeschmolzen zur Liebe um Christi willen.

Aber sie hat es nicht zu ahnen vermocht, was es heisst, der Sinnlosigkeit und dem Grauen ausgeliefert zu sein. Sie erfährt an sich die Verwüstung der Welt, aber sie erfährt sie grausamer, da sie weiss, was sie aufgegeben hat. Der Mensch, der bisher von der Gnade zusammengehalten war, bricht zusammen. An der Leiche des selbstmörderischen Starossow, des erschütterndsten Opfers von Enzios Fanatismus, verlassen sie alle Kräfte: sie wurde nicht erhört, Enzios Unglaube war stärker als ihre Gebete, Gott scheint sie verlassen, ja mit allen andern verurteilt zu haben.

Aber eben in diesem Augenblick greift Gott ein. Wie aus dem Nichts, aus der Unsichtbarkeit hervortretend, ist er da. Und wie ist sein Urteil? Er rettet Veronika, und er beugt Enzio. Er zwingt den dämonisch Verhärteten zu Haltung und Tat der Gegenliebe, zur Bereitschaft, den Glauben der Braut mit allen seinen Lebensbedingungen in Ehrfurcht anzuerkennen. Insofern hat er Veronikas Opfer tatsächlich angenommen. Aber er gebietet Halt in dem Augenblick, als sie im Begriff ist, die Grenze des Möglichen zu überschreiten. Und so bestätigt er nicht den Weg Veronikas, sondern neigt sich

erbarmend zu ihr herab. Er befreit ein verirrtes Menschenkind aus dem Dunkel, in das es sich hineinbegeben hat; er nimmt ihm eine Last von den Schultern, die menschliche Kraft übersteigt. In dem Augenblick, wo Menschen scheitern, spricht seine Stimme.

Was also ist der Sinn des grossen Werkes? Natürlich ist es nicht ein «Epos der christlichen Ehe», auch nicht einfach der «Roman der bräutlichen Liebe», am wenigsten ist hier ein Vorbild gezeichnet. Sichtbar gemacht wird einmal die furchtbare Situation des Christentums inmitten einer ungläubigen Welt, das Niederbrechen aller Sicherheiten, die schutzlose Preisgegebenheit an die Mächte einer gegenchristlichen Entwicklung. Diese Mächte vor die Konsequenz ihrer selbst stellen und die äusserste Entleerung gerade als den Zustand zu betrachten, der aufnahmebereit wird für die Fülle des Heils, das ist die eine Seite des Werks — der grosse Trost in unserer verwirrten Welt. Die andere ist die christliche Antwort auf den Anruf der ungläubigen Welt: ihr entgegenzugehen bis an die Grenze des

Möglichen, mitten in ihr zu leben, Verkünder des Evangeliums zu sein und es darzustellen in eigener Person, auf nichts so sehr zu vertrauen wie auf die Gnade, die uns hilft. Entgegenzugehen bis an die Grenze des Möglichen, aber nicht darüber hinaus. Indem Veronika den geistigen Raum der Kirche verlässt, glaubend, dass Gottes Gnade sie weiterhin begleite — indem sie Christus aufgibt, um ihn desto mehr verkünden zu können, tut sie eine Tat der Paradoxie. Sie hat es zu büssen, da der Wahnsinn sie berührt. Aber indem die heilende Hand der ewigen Barmherzigkeit sie in den Bereich der Gnade zurückführt, wird nicht nur das Ausserordentliche, sondern auch der Irrtum ihrer Tat ausgesprochen.

Damit sind wir am Ende der Ueberschau. Die wenigen, aber bedeutenden Werke enthalten die wesentlichen Stufen der Gottesbegegnung. Es ist nicht unwichtig, dass wir uns befragen, in welchem am ehesten unsere persönliche Welt sich spiegelt.

Dr. W. Grenzmann, Univ. Dozent, Bonn

Der Sozialismus in Belgien

Belgien ist ein katholisches Land. Protestanten und Juden, denen übrigens auch in staatlichen Schulen eigener Religionsunterricht vom Gesetz zugesichert ist, fallen zahlenmässig nicht ins Gewicht. Wenn auch genaue Ziffern kaum angegeben werden können, kann man doch sagen, dass wohl mehr als 80 % aller Belgier in der katholischen Kirche getauft sind, mehr als 70 % von ihnen die erste hl. Kommunion empfangen, sich kirchlich trauen lassen, die Sakramente empfangen und katholisch beerdigt sein wollen. Ohne Uebertreibung kann man auch sagen, dass mehr als die Hälfte aller Belgier als praktizierende Katholiken gelten wollen, obwohl sie bisweilen die Sonntagsmesse nicht besuchen oder in ungültiger Ehe leben. Die Zahl jener, die bewusst jeden Einfluss der Kirche auf ihr eigenes Leben und auf das ihrer Kinder und Angehörigen ablehnen, beträgt kaum mehr als ein Viertel der Gesamtbevölkerung.

Wie aber kommt es, so fragt man sich unwillkürlich, dass ein Land mit mehrheitlich praktizierenden Katholiken, ein Land, in dem die Christlichsozialen (le «Parti Social Chrétien», die frühere «Katholische Partei») die stärkste Partei bilden (von 202 Sitzen nehmen sie im Parlament mehr als 90 Sitze ein; wenn sie wollten, könnten sie auch im Senat die Majorität haben), seit Kriegsende fast immer einen sozialistischen Premierminister (van Acken, dann Spaak), auf jeden Fall eine Regierung sozialistischer Richtung hat? Dies ist um so bemerkenswerter, als das flämische Element des Landes, das religiös sehr tief verwurzelt ist, aus wirtschaftlichen Gründen (Verlegung der Industrie vom Süden nach dem Norden) sozial und wirtschaftlich immer mächtiger wird. Zudem sind in Flandern, aber auch bei den Wallonen, durch die Erfolge der Jocisten und den Eifer der christlichen Arbeiter die christlichen Gewerkschaften eine soziale und politische Macht geworden, die der Bedeutung der sozialistischen Gewerkschaften kaum nachsteht. Wie ist es möglich, dass ein Land mit so vielen lebendigen katholischen Kräften eine sozialistische Regierung hat, die doch das christliche Ideal nie zu verwirklichen vermag? Vier Wesenszüge des belgischen Sozialismus scheinen uns dafür ausschlaggebend zu sein.

1. Stellung zur Kirche

Der belgische Sozialismus ist nicht so sehr antiklerikal, als vielmehr rein sozialistisch eingestellt, und wenn er sich bisweilen offen und unnachgiebig antiklerikal zeigt, so gibt er sich doch nie antireligiös, selbst wenn sich in ihm bisweilen antireligiöse Elemente und Führer finden. Ebenso sind in Belgien die Liberalen zuerst und vor allem konservativ, man könnte fast sagen «kapitalistisch», antiklerikal sind auch sie erst in zweiter Linie, wenn nicht in ihren Prinzipien, so doch in ihrer praktischen Haltung. In Frankreich sind die Sozialisten und die Radikalen (geradezu das Gegenstück zum belgischen Liberalismus) zuerst und vor allem antiklerikal eingestellt: sozialistisch und radikal (mit Ausnahme ihrer religiösen Einstellung sehr gemässigt radikal) sind sie erst in zweiter Linie. Der Laizismus, der für sehr viele Franzosen ein Ideal bedeutet, hat auf die Masse des belgischen Volkes gar keinen Einfluss.

2. Tiefgreifende Wandlungen

Seit seinen Anfängen gegen Ende des letzten Jahrhunderts hat der belgische Sozialismus tiefgreifende Wandlungen durchgemacht, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Haltung seiner Anhänger zu sozialen und materiellen Belangen. Bezeichnend dafür ist der Titel eines Buches von De Man (wegen Kollaboration steht er seit 1940 in Ungnade): «Par delà le marxisme» (Jenseits des Marxismus). Als allgemeinemenschliches, politisches und soziales Ideal erscheint hier der Sozialismus, der die geistigen Werte anerkennt und fördert, sich auch nicht in Opposition zu Kirche und Religion stellt, wenn diese ihrerseits die Staatshoheit auf politischem Gebiet und die Freiheit der Bürger anerkennen.

Noch wichtiger aber als die Lehren und Taktiken der Professoren und Abgeordneten des belgischen Sozialismus ist zweifellos das tiefe und vielleicht mehr unbewusste Sehnen der belgischen Proletarier: Sie wollen, Wallonen wie Flamen, Eigentümer ihres Hauses und ihres Bodens, «Kapitalisten im Kleinen» sein. Ausserdem verlangen sie, dass der Staat ihnen die Freiheit lässt, die Freiheit des Gedankens, der Lebensgestaltung, ihrer Arbeit und Unternehmung. In hohem Masse sind sie partikularistisch

(selbst Napoleons Regime und Gesetzgebung konnten Belgien seinerzeit nie so zentralisieren, dass sie die Selbständigkeit der Lokal- und Provinzialbehörden aufzuheben vermocht hätten), viel mehr noch individualistisch eingestellt, auch dem Staat gegenüber. Auch hier zeigt sich die auf natürlichen Erwerb ausgehende Mentalität des Belgiens, wenn wir sie vergleichen mit der Einstellung des Durchschnittsfranzosen: während dieser nach Staatsstellen und damit auch nach Pensionierung strebt, sieht der Belgier darin, zu Recht oder Unrecht, nur eine bequeme Angelegenheit für Schwächlinge und Faulpelze.

3. Sinn für das Allgemeinwohl

Nicht vergessen darf man, dass sich der belgische Sozialismus schon vor dem ersten Weltkrieg in Korpurationen und Gewerkschaften organisiert hat, wo seine Führer auch für die «Grossen Angelegenheiten» Erfahrungen sammelten. Da sich diese viel öfter der Regierung als der Opposition anschlossen, gewannen sie Sinn für das Allgemeinwohl. Sehr bezeichnend ist es, dass van Acken, Sohn eines Arbeiters und später selbst Kleinbürger, 1945/46 als sozialistischer Premierminister gegen eine Protestaktion des Volkes und der sozialistischen Zeitung (bei der er selbst lange führend mitgearbeitet hatte, und durch die er auch im Parlament bekannt geworden war) eine konsequente Politik der Lohnstabilisierung und der Preissenkung durchführte. Einmal im Besitz der Macht, haben die belgischen Sozialisten den Sinn für das nationale Gemeinschaftsinteresse erworben, und mehr als einmal haben sie dieses den Parteiinteressen vorgezogen, die sie doch im Parlament vertreten. Die glänzenden wirtschaftlichen Erfolge, die sie während ihrer Regierungszeit erzielten, und die alle ihrer Initiative zu verdanken sind, haben dem belgischen Sozialismus viele Sympathien erworben.

4. Wirklichkeitssinn

Ausser diesen drei Gründen, die den belgischen Sozialismus charakterisieren, wie er tatsächlich ist, nicht wie er eigentlich sein möchte, haben ihn ausserordentlich gefördert: Sein Wirklichkeitssinn und seine «bürgerliche», man möchte fast sagen «kleinkapitalistische» Einstellung. Mit diesem vierten Wesensmerkmal nähert sich der belgische Sozialismus der Christlichsozialen Partei Belgiens (Parti Social Chrétien, PSC), die eigentlich sein Gegenpol sein sollte, in Wirklichkeit aber — glücklicherweise — sein politischer Partner ist. Die PSC ist nicht, wie man meinen sollte, die Partei einer sozialen Schicht. Ungefähr ein Drittel ihrer Glieder stammt aus dem Bürger- und Mittelstand, ein weiteres Drittel aus dem Bauernstand und der letzte Drittel — dank den Erfolgen der JOC und der christlichen Gewerkschaften — aus den Reihen des «Proletariates», dessen soziale Lage und dessen Ziele in individueller, sozialer und politischer — natürlich nicht religiöser — Hinsicht sich kaum von der Lage und den Bestrebungen der sozialistischen und kommunistischen Arbeiter unterscheiden. Nicht vergessen darf man, dass in Belgien wenigstens 4/10 aller Gewerkschafter der christlichen Gewerkschaft angehören (5/10 der sozialistischen, 1/10 der kommunistischen). Diese christlichen Gewerkschaften bedeuten in Belgien eine ganz andere Macht — auch politisch — als die CFIC in Frankreich. Mehr noch: Die Intellektuellen der neuen Christlichsozialen Partei, vielfach Bürgerliche, inspirieren sich in ihrem sozialen und politischen Programm sehr von fortschrittlichen, sozialisierenden Ideen. Mit einem Wort — hier liegt die Lösung der politischen Paradoxie in Belgien —: Das soziale und politische Programm des Arbeiterdrittels in der PSC und das Programm der belgischen sozialisti-

schen Partei stimmen beinahe überein. Darin liegt auch die Erklärung der Tatsache, dass die frühere «Katholische Partei» sich heute offiziell «Christlichsoziale Partei» nennt, während die ehemalige «Belgische Arbeiterpartei» sich müht, Mitglieder auch ausserhalb der Arbeiterklasse zu gewinnen und sich nun «Belgische sozialistische Partei» nennt. Wichtig ist, dass beide Parteien nicht Klassenkampf, sondern Zusammenarbeit wollen. Bezeichnend für die Lage in Belgien ist, dass anlässlich der letzten Parlamentswahlen das Hauptorgan der «Bürgerlichen» und des «Mittelstandes», «La libre Belgique», die seriöseste und bestinformierte Zeitung der belgischen Presse, zu Gunsten der PSC plädierte, es andererseits aber doch nicht wagte, in den eigenen Reihen das offizielle Programm dieser Partei zu veröffentlichen, weil es den (bürgerlichen) Redaktoren dieser Zeitung — und bei Veröffentlichung wohl auch den Lesern — allzu revolutionär und sozialistisch schien. Dieses Stillschweigen war vielleicht nicht ganz ehrlich, jedenfalls ist es bezeichnend. Die Sozialisten, vor allem deren Zeitung «Le Peuple», warfen den Christlichsozialen denn auch vor, sie hätten, um sich die Wahlen zu sichern, ihre ureigensten Ideen «gestohlen». Die Wahrheit liegt aber einfacher. Die verantwortlichen Führer der Christlichsozialen Partei und die Redaktoren des Manifestes haben ganz einfach für den sozialen und politischen Bereich die Prinzipien der Enzykliken von «Rerum novarum» und «Quadragesimo anno» übernommen. Dazu veranlasste sie ihre Treue zu Rom und ihr politischer Opportunismus, welcher die Interessen der Arbeiterklasse nicht vernachlässigen konnte.

So versteht man, warum die katholischen Parlamentarier wie auch das gläubige belgische Volk, das sie vertreten, es nicht nur zulassen, sondern noch dazu beitragen, dass Männer zur politischen Macht gelangen, denen nationale und soziale Interessen sozialistischen und marxistischen Sonderinteressen vorgehen, die sogar zur Verwirklichung des Ideals beitragen, das die Päpste in ihren Sozialzyklen zeichnen, und das die Jocisten und die christlichen Gewerkschaften erstreben. Dazu kommt noch, dass der belgische katholische Politiker sich als Politiker weitgehend unabhängig gemacht hat — nicht von religiösen — wohl aber von kirchlichen Einflüssen, ganz im Einklang mit dem belgischen Episkopat, der sich klar ausgesprochen hat für eine zivile, politische und nationale Unabhängigkeit der Christlichsozialen Partei von der Hierarchie. Die katholische Religion soll eben nicht identifiziert werden mit einer politischen Partei, auch nicht mit einer «Katholischen Partei».

Wenn Sozialisten und Katholiken sich gut verstehen und zusammen eine ausgeglichene Macht bilden, so liegt der Grund in ihrer vernünftigen Einstellung. Beide sind vor allem besorgt um das Allgemeinwohl und die Wohlfahrt der weniger Begünstigten. Unbestritten ist, dass die Aktion der Sozialisten den sozialen Fortschritt begünstigt, aber ebenso sicher ist, dass auch die Lehre der Kirche ihn fördert. Es ist darum keineswegs erstaunlich, wenn Sozialisten und Katholiken sich vereinigen, nicht durch Fusion, wohl aber in einer Aktionsgemeinschaft. Diese Verbindung ist etwas ganz Natürliches: Die Bestrebungen der belgischen Sozialisten und die Lehre der Kirche sind dem atheistischen Kommunismus und dem (übrigens sehr deistischen) Liberalismus entgegengesetzt. Weil diese Verbindung zur nationalen und politischen Einheit des Landes beiträgt (Sozialisten und PSC vertreten zusammen 3/4 des Landes, Liberale und Kommunisten je 1/8), weil sie den sozialen Fortschritt begünstigt, weil sie schliesslich auch die katholische Lebensauffassung in Belgien fördert, kann man sie als glücklich bezeichnen.

Moderne Kirchenkunst und Tradition

Sinnlos wäre es, das Malaise bestreiten zu wollen, das wohl jeden zweiten Intellektuellen der katholischen Schweiz packt, wenn man von moderner Kirchenkunst spricht. Um Missverständnissen vorzubeugen, sage ich hier ebenso deutlich wie ich es im Vorwort des Kataloges der Ausstellung moderner Kirchenkunst in Basel 1924¹⁾ betonte, dass zwischen religiöser Kunst und Kirchenkunst ein wesenhafter Unterschied besteht. Religiöse Kunst kann höchst individuell sein, wie es Rembrandt und in der Gegenwart Georges Roault grossartig demonstrierten. Kirchenkunst jedoch wendet sich an alle, ist Dienerin des Kultus.

Es ist schwer zu sagen, wann das Auseinanderleben von Kirche und Kunst begonnen hat. Im Hellenismus und in der Renaissance beginnen die Künstler ihre Persönlichkeit hörbar sprechen zu lassen. Das Barock bedeutet in der Kirchenkunst eine Rückkehr zum allgemein Fassbaren. Seit Michelangelo sind alle hohen Werke der Kunst (mit Einschluss der Musik) nicht mehr jedem Gehirn und jedem Gefühle zugänglich. Sie wenden sich an eine Elite. Im letzten Jahrhundert steigerte sich das Bedürfnis, individuell zu gestalten, bis zum Exzess. Einer der Grössten des letzten Jahrhunderts, Vincent van Gogh, erkannte dies. Sein letztes Ziel war bekanntlich: Bilder für die Stuben von Bauern und Schiffern zu malen. Haben die Künstler, die seit einem Jahrhundert für die Kirche schufen, ihre Aufgabe verkannt, oder lag es in einer bis zu einem gewissen Grade verständlichen Zaghaftheit der Kirche, dass man Phänomene, wie etwa den Impressionismus, schroff ablehnte, und ihn erst in verdünnter Form (Fugel etc.) zu assimilieren versuchte?

Seit 1924 suchte man bei uns aufzuholen, was man seit einem Jahrhundert in der religiösen und in der Kirchenkunst verschlafen hatte. Dass man in der ersten Begeisterung zu weit ging, wird jedermann begreiflich finden. Aber heute sind in der Kirchenkunst Radikalismen nicht mehr am Platze. Heute muss zur Besinnung gemahnt werden. Anlass zu den nachfolgenden Zeilen, aus denen vielleicht ein kleines Buch herauswachsen soll, gibt mir folgendes Erlebnis:

Vor mehr denn Jahresfrist stand ich mit meinem Kollegen Prof. H. Hofmann auf einem Bauplatz für eine moderne katholische Kirche. Aus dem Munde des Schöpfers der LA 1939 musste ich nachfolgenden Satz hören, auf den ich nichts zu entgegnen wusste: «Das verstehe ich nicht! Ihr Katholiken habt im Kirchenbau eine anderthalb Jahrtausend alte Tradition. Warum verleugnet ihr sie um des Teufels willen? Wir Protestanten bemühen uns, eine unserem Kultus gemässe Tradition aufzubauen...»

Hier verbirgt sich der Kern des Uebels. Jeder zweite Kirchenbau und jede zweite Kirchengestaltung will originell sein. Wir hüten uns ängstlich, an irgendeine Tradition anzuknüpfen. Kunst muss aber organisch wachsen, darf nicht übers Knie gebrochen werden, vor allem nicht Kirchenkunst, die für alle da sein muss. Dome haben wir heute nicht mehr zu bauen (leider). Die Aufgaben, die sich uns stellen, sind viel bescheidener. Sehen wir uns auch nur ein wenig in der alten Kirchenkunst der Schweiz um, so finden wir leicht, dass sich in den verschiedenen früheren Stilperioden gewisse Normaltypen gebildet haben. Ich nenne etwa die Normalkirchen der Spätgotik: flachgedecktes Langhaus, eingezogenes gewölbtes Chor mit dreiseitigem Abschluss. Oder ich erinnere an den Typus der

Luzerner Landkirchen des späten 18. Jahrhunderts (also an die Bauten der Architektenfamilien Purtschert und Singer). Im profanen Bau haben die ernsthaften Architekten heute längst erkannt, dass unsere Kräfte meist nicht viel weiter reichen als zur Gestaltung einfacher Wohnbauten, Siedlungen, Schulhäuser etc. — Auch einfache Werke der Kunst können wahre Schönheit ausströmen. Denn in ihnen wie in den Werken grosser Kunst muss ein Urgrund aller richtigen Kunst berührt werden, das Geheimnis der Proportion. Ein kleiner Bahnhof, eine Arbeiterwohnung, ein Schulhaus können durch die Proportionen auf die Höhe wahrer Kunst gehoben werden. Unser Bestreben muss also sein: im Kirchenbau und in seiner Ausstattung Normaltypen zu finden, bei deren Ausgestaltung das Proportions- und Raumgefühl des Künstlers sich aussprechen kann. Proportion ist das Rationalste — mit dem Meterstecken abmessbar —, ist aber zugleich das Irrationalste, Feinste, Letzte innerhalb der künstlerischen Kategorien. Aehnlich steht es mit der Forderung nach Symmetrie, die psychophysischer Art ist (also prinzipielle Ablehnung eines Seitenschiffes, einseitiger Beleuchtung).

Niemand erwartet vom heutigen Künstler, er soll oder dürfe die Vergangenheit kopieren. Trotzdem aber muss der seltsame Satz des alten, reifen Giuseppe Verdi (nicht des Verdi des «Rigoletto», sondern des Verdi des Streichquartetts, der «Quattro pezzi sacri» und des «Requiem») wieder seine Geltung bekommen: «Tornare all'antico, e sarà sempre un progresso». Dieses vom Alten Zurückkehren, das nach Verdi immer einen Fortschritt bedeutet, besagt, dass wir von den Alten die seelischen Eigenschaften übernehmen müssen, die Treue zum Werk, den Sinn für das Mass. Es ist dies im Grunde das gleiche, was Manet meint, wenn er seinen malenden Zeitgenossen zuruft: «Restez dans le rang!»

Kirchenkunst muss in der Gestaltung immer von der Architektur ausgehen. Seit einem Jahrtausend ist die Normalform der lateinischen Kirche der richtunggebundene Längsraum. Der zentrale Bau kann als östlich (orthodox) bezeichnet werden, was ein polnischer Internierter, der Architekt Jan Lewinski, in einer leider nur polnisch erschienenen grossen Arbeit²⁾ nachgewiesen hat. Der Zentralbau ist «der Raum an sich», es sei denn, in seiner Mitte erhebe sich ein Grabmal oder lodere eine Flamme. Die evangelische Welt hat sich aus ihrem besonderen Bedürfnis heraus ihre eigene Raumform geschaffen, das Breitrechteck oder das Breitoval, beide nach der Kanzel hin gerichtet, wesentlich akustisch bedingt (beginnend mit der reformierten Kirche von Zurzach 1717 und gipfelnd in den Zürcher Kirchen des Rokoko und des Klassizismus, Horgen, Wädenswil, Grüningen, Embrach, Schwerzenbach, Hinwil, Bäretswil etc.).

Bis zum letzten Jahrhundert entstanden die meisten Kunstwerke nach Auftrag. Kein Künstler empfand es als Einschränkung seines Gestaltungswillens, wenn der Bauherr oder der Besteller eines Gemäldes fest umrissene Forderungen stellte. Seit dem letzten Jahrhundert aber fühlt sich der Künstler meist gekränkt, wenn man ihm konkrete Themen stellt. Mehr als je ist es jedoch nötig, dass man unserer Kirchenkunst praktische Richtlinien gibt. Wer soll diese Richtlinien aufstellen? Die Bischöfe, nach Konsultierung des Klerus (in den Regiunkeln etc.), in Zusam-

¹⁾ Die mich damals einen Lehrstuhl kostete.

²⁾ Jan Lewinski, Sztuka liturgiczna, Verlag «Polenilfe», Solothurn 1943.

menarbeit mit Architekten und bildenden Künstlern, die mit der Liturgie (und auch mit dem Latein) vertraut sind. Hier will ich nur einige der Fragen streifen, die nicht von den Künstlern allein entschieden werden können.

Stadt- und Landkirchen müssen wohl verschieden behandelt werden, formal und geistig. Die Landkirche hat sich dem Terrain anzupassen und auch den Anschluss an die Tradition zu suchen, was in der modernen Grosstadt meist dahin fällt. Soll man in den Städten auf kleine oder grosse Kirchen drängen? Dies ist eine pastorelle Frage ersten Ranges. Ich denke mir, dass mindestens eine Kirche gross dimensioniert sein soll. Wo ist Repräsentation am Aeussern angezeigt und wo nicht? Wo sind Kirchtürme notwendig? Wo lassen sie sich durch Dachreiter ersetzen? Haben Turmuhren mit Zifferblättern in der modernen Stadt noch irgendwelche Bedeutung? Wie lange soll der Wettstreit um «die grösste Glocke der Schweiz» noch währen?

Die Frage nach dem Raumtypus muss geklärt werden. Nach meiner schon oben angedeuteten Meinung werden unsere Kirchen Längskirchen sein müssen, streng richtungsbezogen auf den Hochaltar. Soll die Chorpartie architektonisch abgegrenzt werden oder sollen Chor und Schiff zu einem Gemeinderaum verschmelzen? Ist das Wiederaufgreifen der Apsis zu empfehlen? Ich halte die Apsis für sehr wünschenswert. Sie hebt den Altar am Aeussern und im Innern am klarsten heraus. Für die grossen rechteckigen Altarwände besitzen wir keine Maler, die ihrer Herr werden. Muss jeweils eine sich später aufdrängende Vergrösserung ins Auge gefasst werden, d. h. muss der Architekt von Anfang an mit zwei Proportionsgesetzen rechnen? — Ein besonderes Studium verdient die Anlage von Notkirchen. Angeregt durch die hölzernen demontablen Kirchen der orthodoxen Rumänen versuchte ich schon an der Landessaussstellung 1939, eine solche Kirche ausführen zu lassen. Das Projekt scheiterte.

Der Charakter unserer Kirchen ist zu wenig eindeutig bestimmt. Unsere Kirchen sind gleichzeitig Opferkirchen, Predigtkirchen und Anbetungskirchen (Tabernakel auf dem Hochaltar). In früheren Zeiten wurde das Sanktissimum nicht auf dem Hochaltar aufbewahrt. Man vergleiche die Peterskirche, aber auch die Kathedralen von St. Gallen, Solothurn und Sitten! Vielleicht wird man bald dazu gelangen, neben der grossen Kirche eine kleine «Anbetungskirche» um den Tabernakel herum zu errichten, was das architektonische Problem klären würde.

Sollen unsere Kirchen bei der Verglasung der Fenster hell oder dunkel gehalten werden? Für beides kann man Gründe ins Feld führen. Die elektrische Beleuchtung wird vielleicht erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn wir, gleich den umliegenden Ländern, Abendmessen feiern würden. (Wie soll ein heutiger Arbeiter am Werktag zur Messe gehen können? Man frage, wie überfüllt die Kirchen in Deutschland und Oesterreich sind, wenn Abendmessen gelesen werden. Im orthodoxen Osten hat man stets an den Abendmessen festgehalten.) Soll der Hochaltar freistehend errichtet werden, auf dass man eventuell später nach dem Volk hin zelebrieren kann? Wo ist der richtige Platz für die Sänger? Den Leuten in den Rücken singen ist eigentlich etwas Sinnwidriges; nicht umsonst hat die Bezeichnung «Chor» einen Doppelsinn, einen musikalischen und einen architektonischen. (Ein Sängerkhor im

Chor wird freilich den Zelebranten meist hören, da der Chor zwischen seinen Gesängen kaum volles Silentium zu wahren weiss.) Ist die Orgel auch Konzertinstrument oder dient sie nur zur Begleitung? Wo sind Kanzeln notwendig und wo nicht? In kleinen Kirchen wird man oft mit Vorteil auf sie verzichten und die Predigt von den Chorstufen aus halten.

Unsere Bischöfe haben bereits gewisse Vorentscheidungen getroffen, die recht tief ins Architektonische hineingreifen. Sie verlangen, dass die Kommunionbank unterhalb der untersten Chorstufe im Schiff stehe, dass die Beichtstühle hinten im Schiff plaziert werden, dass man, wenn irgendwie möglich, eigene Taufkapellen anlegt.

Ich höre den Weheschrei der Architekten über den Eingriff in ihre Freiheit. Aber auch bei Festlegung der oben genannten Punkte bleibt dem schöpferischen Baukünstler genug Freiheit: die Proportion, das Material, die Decken- und Fensterform etc.

Wie steht es mit der Ausstattung? Im vollen Bewusstsein, als Reaktionär verschrien zu werden, wiederhole ich den Satz, den ich schon einmal etwas zugespitzt formuliert habe: Eine Kirchenkunst, die nicht irgendwie auch einem Dienstmädchen etwas zu sagen hat, ist in einer Pfarrkirche fehl am Ort, auch wenn es sich um einen modernen Michelangelo handeln würde. Die Themen müssten etwas mehr präzisiert werden. Im ersten Korintherbrief lesen wir (I, 23): «Christum praedicamus crucifixum». Wo gibt es in unsern grossen Kirchen heute eine Kreuzigungsdarstellung? In St. Gallen hat man im letzten Jahrhundert ein wertloses Kreuz gegenüber der Kanzel angebracht, in Einsiedlen findet man mit Mühe den Kreuzaltar, in Solothurn stellt ein Nebenaltar eine Kreuzigung dar. Das klassische Thema der gotischen und schon der romanischen Kunst war die geschnitzte Chorbogengruppe, der Gekreuzigte zwischen Maria und Johannes. Warum nicht diesen Gedanken weiter entwickeln? Ueber den Hochaltar gehören die Trinität oder der Pantokrator, der Gekreuzigte und Maria. Heilige sollten, auch wenn es Patrone der Kirche sind, in der Hauptdarstellung als Nebenfigur erscheinen, wie es in den grossen Mosaiken der frühchristlichen Jahrhunderte der Fall ist.

Die Kreuzwegdarstellungen, ursprünglich als Kreuze im Freien, dann als kleine Täfelchen an den Kirchenwänden, überziehen heute die halben Wände der Schiffe. Warum dieser aussenliturgischen Andacht (mit der aus einem sprachlichen Missverständnis heraus geschaffenen Gestalt der Veronika) einen so wichtigen Platz einräumen? Es gibt so viele schöne Themen, die heute fast verschwunden sind, etwa die sieben Freuden und Leiden Marias, die Werke der Barmherzigkeit, die Darstellung der sieben Sakramente, die Allegorien der Kardinaltugenden, die grossen Kirchenväter etc. etc.

Wurde wohl ein Artikel mit mehr Fragezeichen geschrieben als dieser hier? Während ich ihn lese, fällt mein Blick auf eine Stockholmer Zeitung, in der es heisst: «Man fühle sich in der Schweiz angenehm berührt von jener Pietät, mit der selbst modernste schweizerische Architekten der Tradition ihres Landes begegnen.» Warum müssen ausgerechnet wir Katholiken mit unsern Kirchen jegliche Tradition negieren wollen?

Linus Birchler.

Schweizerische Philosophie?

I. Die Frage

nach schweizerischer Philosophie

Es war nicht unwichtige oder unfruchtbare Arbeit, als kürzlich eine angesehene Reihe schweizerischer Hochschullehrer eine Rückbesinnung über Leistungen und Eigenart philosophischer Geistesarbeit in der Schweiz anstellten. Wohl kann ein Buch über «Geschichte schweizerischer Philosophie» nicht Namen von Jahrtausendklang aufweisen, noch Lehrsysteme von so nachhaltigem Einfluss in der Neuzeit, wie die Descartes oder Kants verzeichnen. Aber die Frage nach dem Sinn menschlichen Seins in der Welt — und das ist doch über allen Schulstübchen und über manche abstruse Frage hinaus das eigentliche und zentrale Anliegen der «Weisheitsliebe» — fordert von jeder Generation, dass sie aus ihrer Zeitlage und Zeitnot heraus eine Antwort anstrebe (mag man neue Antwort suchen oder alte als wirklich lebendiges Eigengut erwerben). Die Art aber, wie man der Frage begegnet oder auch ihr scheu ausweicht, spiegelt nicht nur etwas von der seelischen Eigenart der Menschen wieder. Sie vermag auch an geschichtlichem Schicksal mitzugestalten. (Der französischen Revolution ging die Philosophie der Enzyklopädisten voran; in Staats-Absolutismen unserer Tage wirken sich Irrtümer Hegels aus; der Osten bietet heute dem Westen die Früchte der materialistischen und positivistischen Diesseitsphilosophien, mit denen das Abendland die Seele des Ostens verdarb.) Wenn die abendländische Philosophie heute in Wende und Krise steht, da sich der Ernst der Frage nach dem «Sinn des Seins» ins Unheimliche übersteigert hat, und wenn solche Fragen und geistige Krisen nicht vor Landesgrenzen Halt machen, so war eine Rückbesinnung auf die Philosophie in der Schweiz gewiss nicht belanglos.

Wir unterscheiden zunächst zwei Fragen, die nach «Philosophie in der Schweiz», und die nach einer «spezifisch schweizerischen Philosophie». Mit anderen Worten die Frage: was lehrt die Philosophie in unserem Land, und die andere Frage: eignet den philosophischen Lehren und Interessen in der Schweiz ein gemeinsames Gepräge, das sie von der Denkweise anderer Länder eindeutig abhebt und das seinerseits in Besonderheiten schweizerischer Geistesart verwurzelt ist? Die zweite Frage könnte zunächst sinnlos scheinen, weil die Wahrheit doch für alle Menschen nur eine ist. Aber im Suchen nach der weltanschaulich-philosophischen Wahrheit ist nun einmal das Denken durch mehr Fäden, als die Weisen es oft wahr haben wollen, mit vielerlei «Schichten» der Seele verbunden, so dass absolute Objektivität ein zwar anzustrebendes, aber selten bis in die Nüancen hinein erreichtes Ideal ist. «Un philosophe n'est jamais séparable de sa doctrine, plus-tôt fait-il corps avec elle», meint nicht mit Unrecht Perceval Frutiger. Zur Beantwortung der Frage genügt es freilich nicht, nur die auf hohen Schulen vortragenen philosophischen Lehren zu buchen. Man muss überdies erkunden, was für philosophisch-weltanschauliche Ansichten sich in anderen Gebieten des Wissens und des Lebens besondere Geltung verschaffen konnten und wieso sie es konnten: von der Theologie bis zur Soziologie und von der Rechtswissenschaft bis in die weltanschaulichen Hintergründe mancher Formen von Psychotherapie. Ergibt sich dann ein Bild spezifisch schweizerischer Philosophie?

II. Die positive Antwort

Am positivsten äussert sich dazu die Berner Professorin Anna Tumarkin. Ihr Buch «Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie» (1948) betrachtet freilich nur die Zeit von Zwingli bis Pestalozzi. Es rühmt «schweizerischem Denken» im allgemeinen und speziell in der Philosophie viel Schmeichelhaftes nach: Innere Wahrhaftigkeit, aus der sich auch ein gesundes Misstrauen gegen konstruktive «Synthesen» herleite; wirklichkeitsnahe Sachlichkeit, die sich lieber lebenswichtigen Gegenständen des Denkens zuwende, statt sich in stetes Problematisieren über das Denken selbst zu verlieren; hohen religiösen Ernst, dem es um Sicherung religiöser Lebensgestaltung zu tun sei. Besonders wird dieser Ernst in der Staatslehre gesichtet, die von der Verfasserin auf Zwingli (als gleichsam «den» Vertreter und Former religiös-eigenössischer Besinnung) zurückgeführt wird. Interessante Ausführungen bietet das Buch über die Aufklärungsphilosophie in der Schweiz, wo sich die «Aufklärung» von den religiös entwurzelten Doktrinen anderer Länder günstig unterschied und (z. B. bei Burlamaqui) Bedeutendes leistete. Aber als Ganzes lässt das Buch unbefriedigt. Es werden zu viele Dinge konstruktiv in ein zu enges Schema gepresst und dabei zu viel andere übersehen. Warum soll gerade der Zeitausschnitt von Zwingli bis Pestalozzi schlechthin das Wesen schweizerischer Philosophie repräsentieren, da es doch vor 1500 und nach 1800 Eidgenossenschaft und Philosophie in ihr gab? Warum gilt nur zwinglianisches Denken, da es doch — wenn man schon das Katholische ignorieren will — im schweizerischen Protestantismus auch Calvinner gab? Spielten und spielen im Gesamtbild schweizerischer Philosophie jene vielen keine Rolle, die von der Substanz reformatorischen Glaubens so wenig bewahrt haben, dass sie von den Reformatoren schwerlich noch als Christen anerkannt würden? Warum vermittelt das Buch keine Ahnung von der Existenz denkender Katholiken in der Schweiz (schon vor 1500, wie es auch vor 1500 schon eigenössischen Bewusstsein gab). Warum wird uraltes Erbgut katholischer Tradition wie eine Erfindung des 16. Jahrhunderts behandelt? Die Idee eines in Gott und in der letzten Bestimmung des Menschen fundierten Naturrechtes musste wirklich nicht erst in der Neuzeit gefunden werden, und christliches Staats-Philosophieren gab es lange vor 1500. Dass im Menschen von Haus aus ein «Aufsehen» zu Gott ist, dass Gott den Heiden «Samenkörner» religiöser Einsicht schenkt u. ä., war dem Mittelalter selbstverständlich und schon zu Augustinus Zeit nicht mehr neu. Dass die Unabhängigkeit der Eidgenossenschaft im 16. Jahrhundert ausgerechnet durch Rom bedroht worden sein soll, wirkt, vor allem angesichts wirklich bedrohlicher Tatsachen ganz anderer Art, nicht recht ernst.

III. Die kritische Antwort

Vorsichtiger geht eine Vortragsreihe ans Werk, die unter dem Titel «Philosophie in der Schweiz» veröffentlicht wurde. (Schriften der Mlle Marie Gretler-Stiftung, Zürich, Heft 3, 1946.) Wir greifen die Vorträge von P. Häberlin, K. Dürr, H. Barth, W. Keller, P. Frutiger heraus. (Die Referate von Scherrer und Frey befassen sich mit der Frage nach Ausgestaltung des Philosophie-Unterrichtes auf Mittelschulen.) Zum weitaus grössten Teil bieten die Vorträge Rückblicke auf geleistete philosophi-

sche Arbeit. Begreiflicherweise konnte dabei nur die Leistung auf wenigen Teilgebieten der Philosophie betrachtet werden. Dass die neuscholastische Arbeit kaum beachtet wurde, bedingte eine bedauerliche weitere Eingrenzung des Blickfeldes. Aber innerhalb des umgrenzten Rahmens bekunden die Vorträge das Streben nach Sachlichkeit.

Von der *westschweizerischen Arbeit* an den Universitäten von Genf, Lausanne und Neuenburg zeichnet Perceval Frutiger ein reichhaltiges Bild. Vielleicht hätte das Bild an Farbenreichtum gewonnen, wenn er, über die Zeit Sécretans zurückgehend, auch die Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts behandelt hätte. Ausführlich charakterisiert Frutiger die Sonderart der «Philosophie Romande». Der in ihr wirksame «Esprit latin» wird in Gegenüberstellung zum «Esprit germanique» gekennzeichnet: als weniger romantisch und kühn, aber mehr ausgewogen und den Dingen auf den Grund bohrend, weniger im Unbestimmten, im symbolisch-mystischen Denken und abenteuerlicher Spekulation sich gefallend, als in der «Idée claire et distincte». Seine Vertreter, «Têtes froides, esprits lucides, rationalistes au meilleur sens du terme», fühlen sich keineswegs von grossen und allumfassenden Synthesen angezogen, wozu Frutiger allerdings die Frage offen lässt, ob dies mehr Weisheit oder mehr Aengstlichkeit sei. Fremde Einflüsse (wie von Hume, Kant, Hegel, angelsächsischem Pragmatismus, Heidegger, auffallend wenig von Bergson) machen sich geltend, werden aber selbstständig verarbeitet. Als ein zweites Merkmal der «Philosophie Romande» erscheint — allerdings selbstverständlich, nachdem zuvor die katholischen Philosophen von Fribourg ausdrücklich ausgeschlossen wurden! — eine Form protestantischer Geisteshaltung und zwar eine durchaus «antidogmatische», die nach Ausschaltung der Religion mit ihren Dogmen und Riten doch «die Religion» (ohne die es keine Ethik gäbe) bejaht. Was die «Idée claire et distincte» einer solchen «Religion» sei, ist freilich nicht einleuchtend geklärt. Weiterhin eignet den Vertretern der Philosophie Romande neben starker individueller Selbständigkeit lebhaftes Interesse an den ganz konkreten Fragen des öffentlichen Lebens.

Von der *deutsch-sprachigen Philosophie in der Schweiz* ein einheitlich stilisiertes Charakterbild aufzubauen haben deren Vertreter vorsichtigerweise nicht angestrebt. Sie beschränken sich auf Berichte über schweizerische Beiträge zum Ausbau bestimmter Teilgebiete der Philosophie. K. Dürr schildert den Anteil von Schweizern am Ausbau der Logik, mit Hinweisen auf die alte St. Galler Klosterschule beginnend und dann die Entwicklung in der Neuzeit bis zu A. Marty verfolgend. Hans Barth beleuchtet vornehmlich am Beispiel von Pestalozzis staatsphilosophischen Gedanken den «schweizerischen Beitrag zur Staatsphilosophie». Dem Wunsch nach Gegenwartsnähe begegnen W. Kellers Ausführungen über die deutsche Phänomenologie und Existentialphilosophie und über das Echo, das diese in der Schweiz fanden. Zur Frage nach einem gemeinsamen Gepräge einer spezifisch «schweizerischen Philosophie» hingegen äussern sich diese Gelehrten zurückhaltend, bzw. verneinend. Hans Barth spricht zwar von der «mit aufsässiger Beharrlichkeit» sich wiederholenden Erscheinung: dass der Vorstoss zu prinzipiellen philosophischen Fragen vorzugsweise «in unmittelbarer Beziehung zur Praxis» erfolge, «vom Konkreten ausgehe und zum Konkreten münde». Wenn aber darüber hinaus «an einen übergreifenden Gesamtcharakter oder gar an eine schweizerische Schule gedacht wird, so ist zu sagen, dass es das nicht gibt», erklärt W. Keller, und P. Häberlin sagt in einem Schlusswort: es könne «nicht die Rede sein von einer

schweizerischen Philosophie. Wenn sie als Philosophie sein wird, dann wird sie ganz von selber die Farben ihrer Heimat tragen, ohne deshalb etwas anderes zu sein, als schlechthin Philosophie». Wohl aber könne es der Philosophie nur nützen, fährt Häberlin fort, wenn sie das Gute in der schweizerischen Art habe: ehrlich, fleissig, gewissenhaft, nüchtern sei, ohne «grosse Töne und mysteriöse Allüren», erfüllt von Verantwortung für die Gemeinschaft. Andererseits, meint er, fehle uns manchmal einiges, «was dem Gedeihen der Philosophie günstig wäre ... etwas an Mut zum Ungewöhnlichem, zum Nicht-Alltäglichen, Nicht-Praktischen ... an Mut sich über das Nützliche zu erheben ...»

IV. Der Gegenwartsaspekt

Die letzten Worte des Basler Philosophen klingen sehr illusionslos und sie hängen wohl mit seiner Klage über den Mangel gewisser Gegenwartsarbeit der Philosophie zusammen. Ein Ueberblick über die *Gegenwartsarbeit der Philosophie in der Schweiz* hätte vielleicht immerhin doch erfreulichere Sicht geboten, wenn die Vortragenden diese Gegenwartsarbeit ebenso eingehend, wie die geschichtlichen Leistungen, hätten behandeln können. Zwar wäre es eine sehr grosse Illusion, wollte man z. B. Frutigers Lob, dass der Materialismus in der «Philosophie Romande» wenig guten Boden gefunden habe, verallgemeinern. (Karl Vogts Denkmal steht übrigens vor der Genfer Universität.) Mehr oder minder getarnter Materialismus, ein gelegentlich mit Lärm auf die Bühne stampfender Atheismus, ein dem erschütternden Ernst letzter Sinnfragen des Lebens elegant ausweichender Relativismus und Pragmatismus, der vor allem keine «absolute religiöse Wahrheit» will, sind auch bei uns sehr lebendig. Aber andererseits ist doch auch das Bewusstsein, dass man diese Sinnfragen um des Menschen willen ernst nehmen müsse, vielerorts wacher als vor wenigen Jahrzehnten. Der Blick für die Bedeutung des Geistigen und für die Einmaligkeit und Würde der Persönlichkeit — die mit den Methoden einer experimentellen Naturwissenschaft allein nie erfasst werden kann — ist heller geworden. In Rand- und Einflussgebieten der Philosophie hat sich z. B. die phänomenologische «Wende zum Objektiven», die Sinnfrage der Existentialphilosophie, das Ringen um eine neue «philosophische Anthropologie» in der Psychotherapie in interessanter Weise ausgewirkt. Die Wieder-Entdeckung der uralten Tatsache, dass die Verankerung des Lebens im «Metaphysischen» und «Jenseitigen» ein Postulat der Menschennatur ist, hat weithin aufhorchen lassen, auch wenn die Entdecker selbst in der «metaphysischen Unverbindlichkeit» stecken blieben. Diekehr vom Rechts-Positivismus des 19. Jahrhunderts zur Frage nach dem «rechten Staat» führt, logisch zu Ende gedacht, vor die grosse Idee eines im Ewigen verankerten Naturrechtes. In der Philosophie selbst verbindet sich der «Zug zum Konkreten», wie ihn Hans Barth aufzeigt, keineswegs notwendigerweise mit Mangel an geistiger Tiefe. Er kann auch viel näher an das Wesen der Philosophie, der «Weisheitsliebe», hinführen, als ein Sich-Versteigen in die Stratosphären unwirklicher Scheinfragen oder als ein Sichgefallen im Zweifeln um des Zweifelns willen, als Problemsüchtigkeit oder als starres Ueberbewerten von solchen Synthesen, die die Wirklichkeit nur von einer einzigen Seite her begreifen wollen. (Die Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts dürften dafür manche Belege bieten.) Die seit 1939 bestehende «Schweizerische philosophische Gesellschaft» hat sich in ihren «Jahrbüchern» (seit dem VI. Band «Studia philosophica» genannt) ein Organ von

geistigem Niveau geschaffen. Dass die einzelnen Beiträge grosse Unterschiede der geistigen Grundhaltung bekunden, die zu Diskussion auffordern, ist selbstverständlich. Aber der Vorwurf, dass die Interessen im verkehrten Sinn nur um das «greifbare Nächste» kreisen, wäre ungerecht. Es kommen Fragen aus fast allen Teilgebieten der Philosophie zur Behandlung: von der Metaphysik zur Ethik, von der Logik zur Philosophie des Schönen, von geschichtlichen Arbeiten mit neuen Aspekten zu den Fragen, die sich von moderner Physik und Mathematik und von der deutschen, französischen und italienischen Existentialphilosophie her stellen. Ebenso künden die Tagungsberichte der Einzelsektionen von regem geistigem Interesse.

Der Neuscholastik gegenüber geistert immer noch da und dort das alte Vorurteil herum, als wäre sie nur eine konservierende Philosophie der Erstarrung, Zugeschlossenheit und Unfreiheit. Veröffentlichungen z. B. in den Jahrbüchern (de Munnynck, Spiess u. a.), in den «Annalen der philoſ. Gesellschaft Innerschweiz», im «Divus Thomas» bieten ein anderes Bild. Und dass die Verbindung lebendiger Aufgeschlossenheit für neue Fragen

und Werte mit der berechtigten Liebe zu wertreichem Erbgut eine «grundsätzliche» und aus dem Wesen echter Scholastik erwachsende ist, hat z. B. P. Max Roesle O.S.B. im ersten Heft der «Annalen» mit aller Deutlichkeit gezeigt. Scholastik will nicht etwas wie eine Gottesoffenbarung sein; wo sie den gleichen Gegenstand wie die Theologie behandelt, will sie nur soweit als Philosophie gelten, als sie ihre Aussagen auf philosophischem Beweisweg erhärtet; sie will auch nicht in dem Sinn «philosophia perennis» sein, als hätte sie nicht jederzeit die neu entstehende Aufgabe, sich mit Fragen der Zeit zeitnah auseinanderzusetzen, wie es der grosse Thomas von Aquin und spätere Lehrer in seinem Geiste taten. Niemand betont das mehr, als sie selbst. Aber gerade in ihrer Verbindung von wertvollem Erbe und zeitnaher Lebendigkeit hat die Neuscholastik in der Krise und Wende abendländischer philosophischer Weltanschauung ihre grosse Sendung und den Willen zur Sendungstreue. Ein Bild des philosophischen Schaffens in der Schweiz, das die neuscholastische Arbeit, in Vorurteilen erstarrend, ausschliesse, wäre eben kein wahres Gesamtbild der Wirklichkeit.

Ex urbe et orbe

1. Warum Kampf gegen den Kommunismus?

Wer den Kampf katholischer Kreise gegen den Kommunismus nur von aussen betrachtet, nur einzelne Aeusserungen katholischer Vertreter registriert, kann sehr leicht zur falschen Meinung kommen, es handle sich in diesem Kampfe um eine blosser Machtfrage. Das eigentliche religiöse Anliegen sei verraten, man wolle nur festhalten an bisherigen kulturellen Formen und politischen Machtpositionen, es gehe mehr um das «Abendland» als um die selbstlose Verkündigung der Lehre Christi. Nicht ungerne wird dann die Haltung der katholischen Kirche mit jener der reformierten Kirche verglichen, die «nur und einzig» das reine Evangelium verkünde. So versucht in der letzten Nummer des «Kirchenblattes für die reformierte Schweiz» (22. Juli 1948) Gottlob Wieser die beiden Kirchen in ihrem Kampf für das Christentum in Ungarn einander gegenüberzustellen. Wieser legt seinen Ausführungen einen Artikel der katholischen «Schweizerischen Kirchenzeitung» (Nr. 26) zugrunde, in der «Hungaricus» den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Katholizismus und Kommunismus aufzeigt. In diesen Ausführungen findet Wieser den beanstandeten Charakterzug der katholischen Kirche: «Sie kämpft immer auch um ihre politische und soziale Stellung, und weil diese sehr stark verflochten war mit der bisherigen Gesellschaftsordnung, schon durch den grossen Grundbesitz der Kirche, betrachtet sie den Kommunismus als den Feind, den es mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt... sie verschärft den Kampf, indem sie ihm den Charakter eines Kreuzzuges für die abendländische Kultur und den christlichen Humanismus verleiht. Es ist klar, dass damit das Evangelium verraten und der Herr der Kirche verleugnet wird. Denn wir haben als Christen keine Kultur zu verteidigen, sondern das Reich Gottes, das in Jesus Christus angebrochen ist, zu verkündigen.» Solche Sätze klingen in ihrer geschlossenen, sicheren Haltung immer sehr imponierend. Nur: wir Katholiken sind es gewohnt, sie zu hören, können aber deshalb unsere eigene Haltung nicht preisgeben. In Dutzenden von Artikeln haben wir uns bemüht, das Verhältnis von «Politik und

Religion», «Staat und Kirche», «Christentum und Kultur» klarzulegen. In diesen Fragen gehen tatsächlich die Wege der beiden Kirchen auseinander. Nach katholischer Ueberzeugung ist durch die Erlösungstat Christi der Kulturbefehl des Schöpfers nicht zurückgenommen worden, Christus hat das Naturgesetz mit allen seinen Folgerungen nicht aufgehoben, sondern ist gekommen, um es zur Vollendung zu führen. Wir können Religion und Leben (dazu gehört aber auch das kulturelle und soziale Leben) nicht so auseinanderreißen. Es ist nicht gleichgültig, auf welchen «Ackerboden» der Same des Wortes Gottes fällt, wenn er aufgehen und Frucht bringen soll. Warum bemühen sich die Missionäre in den Ländern der Primitiven so sehr um die Hebung des Bildungsniveaus? Auch protestantische Kirchen wenden doch Riesensummen auf zur Gestaltung des Schulwesens in Indien und Afrika! Wenn Gott auch «aus Steinen Söhne Abrahams erwecken kann», so hat er doch den gewöhnlichen Weg selbst in anderer Richtung gezeigt. Gewiss darf das Christentum nicht an überlebten Formen des kulturellen Lebens festhalten wollen, wenn neue und wahrhaft bessere Formen sich ankünden. Aber bringt denn etwa der marxistische Kommunismus eine Gesellschaftslehre, die ein tauglicheres Gefäss für den christlichen Geist und das christliche Leben wäre? Ist nicht diese Gesellschaftslehre innerlichst geformt vom materialistischen und gottesleugnerischen Ungeist? Erst kürzlich noch hat das sowjetische Lehrerblatt «Uchitel'skaja Gazeta» das Wort Kalinins wieder eingeschärft: «Wir betrachten Religion als einen Irrtum und wir kämpfen dagegen mit dem Mittel der Erziehung.»

Die Moskauer «Prawda» aber brachte am 29. Juni 1948 einen Leitartikel, in dem es u. a. heisst: «Die Partei, so lehrt Genosse Stalin, kann sich nicht neutral verhalten gegenüber der Religion; sie führt eine antireligiöse Propaganda gegen alle religiösen Vorurteile, weil sie für die Wissenschaft einsteht, die religiösen Vorurteile hingegen der Wissenschaft widersprechen, weil jede Religion der Wissenschaft widerspricht.»

Wir wollen gewiss den Fehler vermeiden, den Inhalt unseres Christentums mit seinen zeitbedingten Formen

zu identifizieren. Aber es gibt Grundformen, die sich das Christentum in jahrhundertlangem Ringen geschaffen hat, die wir nicht für wertlose Ersatzprodukte und billige Legierungen vertauschen können, auch wenn diese neuen Formen noch so laut propagiert werden. Irgendwie bedingen sich Form und Inhalt gegenseitig. Erst recht hat das protestantische Sich-Festlegen auf das «reine» Wort und die protestantische Unsicherheit in Dutzenden von Fragen moralischer Natur (Ehe, Staatsrecht) sich in den letzten Jahrzehnten schlecht bewährt. Die grandiose Einseitigkeit mag imponieren, überzeugen kann sie nicht, und auf Christus berufen darf sie sich ebensowenig. Der Erlöser-Gott widerspricht dem Schöpfer-Gott nicht, sondern bringt durch sein Evangelium die Kraft, die wahre Schöpfungsordnung zu realisieren. Wer aber könnte bestreiten, dass die abendländische Kultur trotz aller offensichtlichen Mängel dem Bilde der gottgewollten Schöpfungsordnung besser entspricht, als das Chaos der neuen, bolschewistischen «Weltordnung»? Dass darum auch der Kampf für die abendländische Kultur nicht einen «Verrat» des Christentums bedeutet? Die «Verräter» müssen offensichtlich in einem anderen Lager gesucht werden.

2. Was sagt der Papst über die Bedeutung des Privatrechtes?

Zu den schwerwiegenden Auseinandersetzungen, die heute wegen des Privateigentums geführt werden, hat sich Papst Pius XII. kürzlich geäußert, als er eine Anzahl hervorragender Vertreter des römischen Internationalen Institutes für Vereinheitlichung des Privatrechtes empfing (20. Mai). Die deutlichen und wegweisenden Worte des Papstes verdienen es, dass wir sie hier ausführlich wiedergeben. Der Papst erklärte u. a. wörtlich: «Man könnte ja das Privatrecht der Völker nicht zu vereinheitlichen trachten, wenn man nicht zuerst von der unleugbaren, überall gültigen Existenz dieses Rechts überzeugt wäre. Und wie könnte man von seiner Existenz und allgemeinen Gültigkeit überzeugt sein, wenn man nicht zugleich überzeugt wäre von der Notwendigkeit des Einflusses der menschlichen Persönlichkeit auf die vielfältigen Beziehungen der Menschen untereinander, auch und besonders auf dem Gebiet der materiellen Güter und ihres Gebrauchs? Nur wer im Individuum nichts sieht als eine einfache Einheit, die zu zahllosen anderen, ebenso anonymen Einheiten hinzukommt, als das einfache Element einer amorphen Masse, eines Konglomerates, das das Gegenteil jeglicher Gesellschaft ist, kann sich der eitlen Täuschung hingeben, alle Beziehungen unter den Menschen seien ausschliesslich auf Grund des öffentlichen Rechts zu regeln. Ganz zu schweigen davon, dass das öffentliche Recht selber sich im gleichen Augenblick auflöst, wo die menschliche Person mit ihren Eigenschaften nicht mehr als der Ursprung und das Ziel des ganzen sozialen Lebens angesehen wird.» — «Diese Gedanken gelten insbesondere in den Fragen des privaten Rechts, das sich auf das Eigentum bezieht... Nur wer den Menschen die Würde der freien Persönlichkeit abspricht, kann die Möglichkeit zugeben, dass das Recht auf Privateigentum (und folglich auch das Privateigentum selber) durch irgend ein System von gesetzlichen Versicherungen oder Garantien des öffentlichen Rechts abgelöst wird... Gott sei Dank sind wir noch nicht so weit! Dennoch ist die Skrupellosigkeit, mit der heute unbestreitbare Privatrechte vergewaltigt werden, und zwar nicht nur durch das besondere Vorgehen gewisser Völker, sondern auch bei internationalen Abmachungen und einseitigen Interventionen, Grund genug, alle berufenen Hüter unserer Zivilisation zu alarmieren.»

3. Die ökumenische Bewegung

Noch wenige Wochen trennen uns von der «Weltkirchenkonferenz in Amsterdam», die vom 22. August bis 4. September tagen wird. So sehr die katholische Kirche alle Bemühungen um die Einheit der Christenheit begrüsst und fördern will, sowenig kann sie sich als gleichberechtigter Partner um den runden Tisch mit anderen Kirchen setzen. Es würde dies ein Aufgeben ihres Anspruches sein, die ganze Wahrheit stets verkündet zu haben, und die alleinige von Christus gestiftete Kirche zu sein. Trotzdem ist es wichtig, die Bedeutung der Vollversammlung des Oekumenischen Rates zu verstehen und einzuschätzen. In den «Etudes» (Juli-August 1948) erschien aus der Feder von Pater Robert Rouquette (Paris) ein Artikel zu dieser Frage. Den Schluss dieses Artikels hat auch der «Ökumenische Pressedienst» (Nr. 29) übernommen, was wir wohl als teilweises Einverständnis betrachten dürfen. Wir selbst werden nach der Konferenz ausführlicher auf den ganzen Fragenkomplex zu sprechen kommen. Diesmal seien die Schlussfolgerungen von P. Rouquette hier wiedergegeben:

«Die ökumenische Bewegung ist vorläufig nicht imstande, eine Einheit des Glaubens und der Kirchenordnung auch nur ungefähr zu verwirklichen. Aber ein Kreis ihrer leitenden Persönlichkeiten weist mutig und ehrlich alle leichten, auf Illusionen beruhenden Erfolge zurück. Die ökumenische Bewegung ist keine Präformation der Unsancta, sondern eine prophetische Stimme der Einheit, die das Gewissen dafür schärft, dass die Gemeinschaft (der Christen) ausschliesslich in der Wahrheit Christi zu suchen ist. Damit bewirkt sie nach und nach eine Transformation der Gesinnung, worin wir ein Wunder des Heiligen Geistes erblicken dürfen... Hüten wir uns vor einem billigen Enthusiasmus, der mehr schadet als nützt, wie der Generalsekretär des Oekumenischen Rates, Dr. W. A. Visser't Hooft, betont hat. Denn die trennenden Schranken, die die Jahrhunderte bis zum Himmel aufgerichtet haben, lassen sich nicht in einigen Jahrzehnten niederreißen. Unsere katholischen Publikationen, unsere Oktaven der Christlichen Einheit, unser irenischer Wunsch nach Verständigung und einem geistlichen Ringen im Sinne des Wettbewerbs, verwirren nur zu oft die Geister und stellen die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die Machtlosigkeit der ökumenischen Bewegung, ihren immer noch zu äusserlichen Charakter in den Schatten. Das ist eine verkehrte Irenik. Wir wollen unsere Klarsicht behalten, nach dem Beispiel der führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung, und wir wollen unseren Glauben an die Kraft des Heiligen Geistes, unser Hoffen auf die Realisierung der verborgenen Absichten Christi lebendig erhalten und der Vorsehung nicht vorgreifen. Hingegen wollen wir ruhig und leidenschaftslos das ökumenische Anliegen in seiner ganzen Tragweite ermessen, ihm seinen genauen Platz anweisen, den wesentlichen Geboten des Evangeliums gegenüber im Leben jedes Einzelnen von uns treu zu sein versuchen und nicht aufhören, in der ökumenischen Bewegung eine der grössten Gelegenheiten der Geistesgeschichte seit der Aufspaltung der Christenheit zu erblicken.»

4. Ein weiteres Pamphlet von Schmid-Ammann

«Etwas bleibt immer hängen», so möchte man sagen, wenn man an die emsige Tätigkeit denkt, mit der ein Arthur Frey und ein Schmid-Ammann sich bemühen, dem Volk das Gespenst des «Politischen Katholizismus» an die Wand zu malen. Aber langsam dämmert es in allen Kreisen und anständige Menschen distanzieren sich von ge-

wissen unappetitlichen Schriften, die in billigen Massenauflagen verbreitet werden. Zur neuen Schrift von Schmid-Ammann «Der Freiheitskampf der neuen Zeit» schreibt ein Protestant, Redaktor Dürrenmatt, in den Basler Nachrichten vom 19. Juni (Nr. 255) folgendes:

«Es ist an und für sich verdächtig, wenn ein Buch, das behauptet, geschichtliche Wahrheit zu bieten, vom Verfasser eine Reportage genannt wird. Unter Reportage versteht man eine moderne, aufgelockerte Form der Berichterstattung über irgendwelche Ereignisse der Gegenwart. Geschichte kann man, sofern man damit eine wissenschaftliche Absicht verbindet, nie als Reportage behandeln. Oder man tut das dann eben so, wie es unser Verfasser getan hat, indem man die Quellen völlig einseitig und willkürlich zusammenstellt, sie aber als die «Stimme der Zeit», die man zu schildern behauptet, dem Leser vorsetzt und ihm damit einen verzerrten Sachverhalt bietet. Schmid-Ammann schrieb eine Geschichte des Bundesstaates in den letzten hundert Jahren von zwei, bei ihm zum Dogma gewordenen Vorurteilen heraus: erstens aus einem Katholikenhass heraus, den man in der Seelenkunde als Komplex bezeichnet, und zweitens aus der Vorstellung heraus, die moderne Schweiz werde von einem dunklen Klüngel von Kapitalisten beherrscht, die überall heimlich und unheimlich, verhindern würden, dass das wahre Licht des Volkes, wie es einzig und allein bei den 'Bauern und Arbeitern', den Gewerkschaften und den Konsumvereinen leuchte, endlich zum Durchbruch käme. Auf solchen 'geistigen Grundlagen' hat unser Verfasser ein Buch zusammengeschrieben, das als ein zu lang geratenes, aber übles Pamphlet bezeichnet werden darf. Es gibt und es hat zu allen Zeiten politische Pamphlete gegeben, die einseitig und ungerecht, aber trotzdem geistig sprühend und aufwühlend waren. Dieser langweiligen Sammlung ausgeweiteter Leitartikel aber, geschrieben ohne Geist und ohne Ueberlegenheit, gespickt mit abgedroschenen Gemeinplätzen, getragen von pharisäischer Gesinnung, kann man nicht einmal den Titel des gefährlichen Pamphletes zusprechen. Schaden kann das Buch nur bei Sektierern. Aber dort ist ohnehin Hopfen und Malz verloren. Jedenfalls aber wird darin, mit biederemännlichem Ton, Geschichtsschreibung mit den Prozessmethoden der Volkdemokratien betrieben. Nur wer in diesem Spittel krank ist, wird seine Freude an dieser Schrift haben!»

Wenn Schmid-Ammann die Tätigkeit der katholischen Aktion als «politischen Katholizismus» bezeichnet, als was muss man dann seine Schriften bezeichnen?

5. Um das Erbe von Leonhard Ragaz

Im Dezember 1945 war Leonhard Ragaz gestorben. Wir hatten damals seiner Person und seinem Werk eine ausführliche Besprechung gewidmet (Apologet. Blätter 1946 Nr. 2). Trotz seiner persönlichen Grösse und ehrlichen Absicht war er zeitlebens ein Einsamer geblieben, keiner Richtung und Partei verschrieben, in keiner Kirche heimisch und geborgen. Dabei war er zutiefst religiös, sozial und auf lebendige Entwicklung bedacht. Nur ein kleines Grüpplein Gleichgesinnter hat er um sich geschart, meist religiöse Sozialisten und Pazifisten. In den «Neuen Wegen» hatte diese Gruppe ihr Organ geschaffen, das weit über die engere Anhängerschaft hinaus Achtung und Beachtung erworben hatte. Heute ist auch dieses Erbe von Ragaz in Gefahr verloren zu gehen. Seit längerer Zeit schon ging der Riss mitten durch jedes Heft dieser Zeitschrift hindurch. Der Verfasser der «Weltrundschau», Dr. H. Kramer, war immer stärker und offener für die russische Politik eingetreten, selbst nach den Februarereignis-

sen in der Tschechei hatte er alle Schuld auf Seiten des «amerikanischen Kapitalismus» gesucht, und den wahren Fortschritt von den Ostdemokratien und dem überzeugten Kommunismus erwartet. Pfr. Trautvetter fühlte sich deshalb, in jedem Heft verpflichtet, eine klare Trennungslinie zwischen den Auffassungen Kramers und seinen persönlichen zu ziehen; er hat dies mutig und ohne enge Kleinlichkeit getan. Aber auf die Dauer war es ein unhaltbarer Zustand. Die Jahresversammlung der «Freunde der Neuen Wege» hat sich schliesslich nach heftiger Debatte für Dr. Kramer gegen Pfr. Trautvetter entschieden. So hat Trautvetter, den L. Ragaz einst ausdrücklich zum Nachfolger für die «Neuen Wege» gewünscht hatte, seinen Abschied nehmen müssen. Mit ihm traten aber auch zurück aus dem Vorstand: Frau Clara Ragaz, die sich dagegen verwahrte, dass immer wieder der Name ihres Mannes zur Rechtfertigung von Dingen missbraucht werde, die dieser bestimmt ablehnen und verurteilen würde. Ebenso äusserte sich Frl. Ragaz, die Sekretärin der Vereinigung, dass sie den Entscheid als eine ihrem Vater angetane Schmach empfinde... und auch der bisherige Präsident, Pfr. Lejeune, trat aus der Vereinigung aus. Es erfüllt sich somit ein interessantes Schicksal. Was leidenschaftliche Idealisten manchmal vereinigen zu können glauben, was sie vielleicht persönlich auch in einmaliger Synthese erreichen, das zerbricht und fällt auseinander in den Händen der Nachfolger und vor konkreten, entscheidungsfordernden Situationen. Christentum und Marxismus mögen viele Berührungspunkte aufweisen: zutiefst stehen sie in einem unlöslichen Gegensatz, an dem sich die Geister scheiden müssen. Die heutige Welt fordert diese Scheidung.

Jüdischer Weltkongress

Juni 1948. Resolution betreffend Deutschland.

Die zweite Tagung des Jüdischen Weltkongresses, die am 27. Juni 1948 in Montreux zusammengetreten ist,

indem sie an die furchtbaren und unmenschlichen Leiden und Verfolgungen erinnert, die Deutschland und das deutsche Volk über die Welt und im besonderen über die Juden von Europa gebracht haben, und die zur Folge hatten, das 6 Millionen Juden getötet und die meisten von denjenigen, die diesem Schicksal dank dem Sieg der Alliierten entronnen sind, entwurzelt und heimatlos geworden sind;

indem sie an die antisemitische Propaganda erinnert, mit der Deutschland und das deutsche Volk die ganze Welt überzogen haben;

im Bewusstsein des unermesslichen materiellen Schadens, den Deutschland und das deutsche Volk der europäischen Judenheit zugefügt haben;

im Bewusstsein der gegenwärtigen Geistesverfassung des deutschen Volkes, das keine Anzeichen einer Reue für seine Missetaten erkennen lässt, des Fehlens eines jeden Wunsches, sich zur Demokratie zu bekennen und eine freiheitliebende Nation zu werden, und des Fortbestehens des Antisemitismus;

bekräftigt die Resolutionen, die der Jüdische Weltkongress früher bereits in bezug auf Deutschland angenommen hat, und im besonderen den Entschluss des jüdischen Volkes, niemals mehr auf dem blutbefleckten Boden Deutschlands zu leben;

spricht seine tiefe Besorgnis über den Misserfolg des alliierten Programms der Denazifizierung wie auch über die Tatsache aus, dass aktive Nazis und andere Mitarbei-

ter der nationalsozialistischen Bewegung wichtige Posten im politischen und wirtschaftlichen Leben des Landes sowie in der Justizverwaltung erhalten haben;

ruft die alliierten Nationen und im besonderen die Grossmächte auf, in jede Regelung des deutschen Problems, die sie vornehmen, sei sie vorübergehender oder dauernder Natur, die nachstehenden Bestimmungen zu Gunsten des jüdischen Volkes und der Juden aufzunehmen:

- a) Anerkennung der Schuld Deutschlands an der beispiellosen Tragödie, die nach der Machtergreifung der Nazis in Deutschland über die Juden hereingebrochen ist;
- b) Reparationszahlungen von Seiten Deutschlands zu Gunsten der entwurzelten Juden zum Zwecke ihrer Rehabilitation und ihrer Neuansiedlung, in erster Reihe in Palästina;
- c) völlige Wiederherstellung der wirtschaftlichen Rechte der Juden in und aus Deutschland, insofern dies nicht bereits durch die Alliierten durchgeführt worden ist. Insofern eine Wiedergutmachung unmöglich oder unzweckmässig ist, soll an ihrer Stelle voller Schadenersatz geleistet werden. Die Ausfuhr von Eigentum oder Schadenersatz, die unter diese Bestimmung fallen, soll erleichtert und beschleunigt werden;
- d) Herren- und erbloses jüdisches Vermögen soll, insofern dies nicht bereits geschehen ist, einer repräsentativen jüdischen Organisation der Juden in- und ausserhalb Deutschlands zugeteilt und für die Rehabilitation und Neuansiedlung von Juden in den Ländern, wo die Opfer wohnen, und in Israel verwendet werden.
- e) Es soll den Auswirkungen abgeholfen werden, die der Misserfolg der Denazifizierung und Säuberung Deutschlands zeitigt hat.
- f) Es sollen, soweit dies noch nicht geschehen ist, alle diskriminatorischen Gesetzesbestimmungen aufgehoben und Vorkehrungen getroffen werden, um die Einführung solcher Gesetze und Praktiken wie auch antisemitischer Lehren und Praktiken in der Zukunft auszuschliessen. Niemand soll wegen der Verletzung irgend eines Gesetzes, das aus solchen Erwägungen aufgehoben werden soll, verfolgt werden.
- g) Deutschland müsste seine besondere Verantwortlichkeit gegenüber den heimatlosen Juden anerkennen, die heute innerhalb seiner Grenzen leben oder die in der Zukunft dorthin kommen sollten. Es müsste für ihren Unterhalt verantwortlich und verpflichtet sein, sie mit den für ihre wirtschaftliche Rehabilitation notwendigen Mitteln im Ausmass, als dies noch nicht durch die Alliierten oder die IRO geschehen ist, zu versehen.
- h) Der gesetzliche Status der Juden und ihrer Gemeinschaften soll international gewährleistet werden.
- i) Die Erfüllung der vorstehenden Bestimmungen soll unter strenger internationaler Kontrolle und unter die Aufsicht der zuständigen alliierten Behörden gestellt werden.

Wir fordern, dass in den Friedensverträgen mit Deutschland Gebiete, die von Deutschland abgetrennt worden sind und in denen heute eine beträchtliche Anzahl von Juden und andern Opfern des Nazismus und der Rassenverfolgung leben, nicht an Deutschland zurückgegeben werden.

Wir betrachten jeden Versuch, den deutschen Staat als eine wirtschaftliche und politische und daher unvermeidlich auch als militärische Macht wiederherzustellen, als eine Bedrohung der jüdischen Sicherheit und des Weltfriedens, so lange keine genügenden Beweise für seine Fähigkeit und seinen Willen, den Interessen des Friedens und der Demokratie zu dienen, vorliegen.

Buchbesprechungen

Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Graz-Salzburg, Verlag Anton Pustet. 125 S. 13 Schilling.

Die erste Auflage dieses Buches ist bereits ausverkauft, eine zweite wird derzeit vorbereitet. Das zeigt, dass für die Fragestellung, um die es dem eigenartigen hagiographischen Versuch geht, lebendiges Interesse vorhanden ist. Im Vorwort sagt der Verfasser: «Das Ziel dieses Buches steht im Dienst der Deutung jenes tiefen Wortes, das der Heilige Vater Pius XII. in seinem Rundschreiben über den Mystischen Leib Christi ausgesprochen hat: „Es genügt nicht, diesen mystischen Leib nur insoweit zu lieben, als er durch sein göttliches Haupt und seine himmlischen Glieder sich auszeichnet. Wir müssen ihm auch in der sterblichen Erscheinung unseres Fleisches unsere tatkräftige Liebe schenken“. Man hat diese Haltung seit Ignatius von Loyola das „Sentire cum Ecclesia“ genannt... diese Haltung ist so alt wie die Kirche selbst. Und so will unser Buch eine Darstellung bieten, wie sich Grundzüge und Geschichte dieser Dienstgesinnung in der Kirche entfaltet haben» (S. 6). So wird im ersten und zweiten Teil, mit Hilfe aller Ergebnisse der neuesten Ignatiusforschung, gezeigt, wie sich die Frömmigkeit des Heiligen formt aus den Bedingungen seiner Umwelt und aus seinen Berührungen mit der Tradition. Im dritten und wesentlichen Teil des Buches wagt der Verfasser den Versuch einer sozusagen metahistorischen Geschichte der kirchlichen Gesinnung. Vom Ignatius der Urkirche angefangen, über Basilius, Augustinus, Benedikt bis zu Catarina und Bernardin von Siena wird an diesen «Männern der Kirche» gezeigt, wie sie ihren Herrn und Gott gefunden «nicht in der Kampfplatz der tausend Sorgen um die Kirche: und an dieser „Sorge für alle Kirchen“ (2. Kor. 11, 28) entscheidet sich für sie die Echtheit alles Geistes» (S. 79). In diese Zusammenhänge haben wir Ignatius und sein Werk in der bisherigen Literatur noch nie gestellt gesehen. Seine Exerzitien mit dem Kernstück der Regeln zur Geisterscheidung und zur Kirchengesinnung werden auf einmal wie neu, seine Ordensgründung wird erkennbarer in ihren verborgensten Quellkräften. Und es wird ein Weg gewiesen zur historisch und ästhetisch gerechten Beurteilung dieses loyolischen Lebenswerkes, vor dem weder unbesonnene Liebe noch unbesonnene Ablehnung bestehen können.

Zwei neuen Psalmenbücher: 1. Die Psalmen, ins Deutsche übersetzt von Claus Schedl, Herder, Wien, 1946; 2. Buch der Psalmen, in deutscher Sprache von Carl Joh. Perl, Styria, Steirische Verlagsanstalt, Graz-Wien, 1947.

Beide Werke bieten eine vortreffliche deutsche Uebersetzung. Sie sind beide geeignet, Priestern wie Laien die Psalmen näher zu bringen. Die Uebersetzung von Schedl ist eher noch flüssiger im Rhythmus, auch scheint er an verschiedenen Stellen, wo mehr als ein deutsches Wort für das entsprechende lateinische gewählt werden kann, den treffenderen deutschen Ausdruck gewählt zu haben. Die Ausgabe von Perl enthält zudem auch die vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom während des zweiten Weltkrieges herausgegebene neue lateinische Uebersetzung. Beide Bücher möchten wir Priestern und Laien sehr empfehlen.

Sir Stafford Cripps, Christliche Demokratie. Europa-Verlag. 110 Seiten.

Die Schrift enthält eine Reihe von Vorträgen, die der Verfasser im Laufe des letzten Kriegsjahres in verschiedenen Städten Englands gehalten hat. Aus dem Ganzen spricht ein ernstes und ehrliches Ethos. Trotzdem können wir den Inhalt der Schrift nicht bejahen. Das Christentum, das darin vertreten wird, ist religiöser Sozialismus. Die Demokratie wird als die allein-christliche Staatsform hingestellt und beinahe mit dem Christentum in eins gesetzt. Die Blickrichtung ist diesseitig und innerhalb des Diesseits einseitig sozial. Die Heilsfrage scheidet sozusagen aus. Der Katholizismus hat zum Thema «Christliche Demokratie» viel Wesentlicheres zu sagen.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich, Auf der Mauer 13. — Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet.

Abonnementspreise:

Schweiz: Jährlich Fr. 9.40 — halbjährlich Fr. 4.90 — vierteljährlich Fr. 2.50 —
Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842.

Deutschland und Oesterreich: Alle Konti suspendiert.

Frankreich: Jährlich Fr. 280 — Editions Salvator, Porte de Miroir, Mulhouse.

Luxembourg-Belgien: Jährlich Lfr. 120 — Central du Livre Clees-Meunier, 15, rue Elisabeth.