

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 17.

12. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. September 1948

INHALT: Christentum und Magie der Seele (Eine Auseinandersetzung mit Spranger): «Weltfrömmigkeit» — Der Magiebegriff bei Spranger — Wissen und natürlicher Gottesglaube — Christlicher Gottesglaube.

Katholiken und Protestanten in Ungarn: Die konfessionelle Zusammensetzung der ungarischen Bevölkerung — Forderungen der Kommunisten an die christlichen Kirchen — Die Antwort der katholischen Kirche — Die Antwort der Protestanten — Der Zusammenbruch der christlichen Einheitsfront.

Um die Einheit der evangelischen Kirche in Deutschland (Schluss): V. Ausblick und Begründung: Die Stärke der konfessionellen Richtung — Die Stärke der unionistischen Richtung.

Religion und Patriotismus im heutigen Spanien: A. Die jüngste Vergangenheit: Die spanische Republik — Der Bürgerkrieg. (Fortsetzung folgt.)

Ex urbe et orbe: Totalitarismus oder Universalismus — Zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz — Christlicher Sozialismus.

Buchbesprechungen: Bochenski — Huber — Judaica

Christentum und Magie der Seele

Eine Auseinandersetzung mit E. Spranger *)

Das Abendland mit seiner gesamten Kultur ist auf das tiefste vom Christentum bestimmt. Deshalb hängt die Zukunft des abendländischen Menschen entscheidend davon ab, wie er sich zum Christentum stellt. Werden sich beide immer noch weiter voneinander entfernen, oder werden ihre Wege wieder zusammenführen? Dieser Grundfrage widmet Spranger sein neuestes Werk. Wenn er einerseits die Kluft sieht, die den modernen Menschen vom Christentum trennt, so entwickelt er andererseits vor allem tiefdringende Erkenntnisse zu deren Ueberbrückung.

1. «Weltfrömmigkeit»

Wie fremd der Gegenwart das Christentum geworden ist, zeigt besonders die «Weltfrömmigkeit», die in weiten Kreisen an dessen Stelle getreten ist. Dabei handelt es sich um eine Haltung, die alle religiöse Verehrung und Inbrunst vom überweltlichen Gott löst, um damit diesseitige, irdische Werte zu umfassen. In solchen Weltgläubigen scheint die menschliche Seele unsagbar viel von der ihr eigenen Kraft, Tiefe und Spannweite verloren zu haben. Darum sinkt sie in die Welt zurück, vermag sie nicht mehr den lebendigen Aufschwung zum Ueberweltlichen zu leisten. Es ist, als ob in ihr die Organe oder die Schichten abgestorben wären, die frühere Zeiten zum Vollzug der Religion und sogar des Christentums befähigten. Als Ergebnis dieses Blindwerdens erscheint der in die Welt verkrampfte und der blossen Immanenz verfallene Mensch mit seiner fast unüberwindlichen Selbstsicherheit und Anmassung.

Ihn muss eine radikale Erschütterung alles scheinbar so Festen, eine äusserste In-Frage-Stellung der für ihn tragenden Gehalte treffen, wenn das in ihm Erstorbene wieder zum Leben erwachen soll. Tatsächlich scheidert die Weltfrömmigkeit an jenen Grundtatsachen, die Jaspers in seiner Existenzphilosophie «Grenzsituationen» nennt. Bei Spranger erscheinen sie als Tod, Verzweigung und Fremdheitsgefühl in der Welt oder auch als die un-

heilbaren Leiden der Glückseligkeit des Lebens, der Sinnlosigkeit der Welt, des Zerfalls mit der Gemeinschaft und dem besseren Selbst. In solchen Erfahrungen zeigt sich jedesmal die Enge, das Ungenügen, das Bruchstückhafte des innerweltlichen Daseins. So wird das Erdreich bereitet, aus dem wieder das feine Gespür für das Jenseitige keimen, wird die Stille geschaffen, in der wieder die leise Stimme des Transzendenten hörbar werden kann. Dieses Erleben öffnet schliesslich die metaphysische Tiefendimension, die allererst das Dasein sinnvoll macht, und führt zu einer Gewissheit von Gott und der jenseitigen Vollendung des Menschen bei ihm, die tiefer als Sehen und Tasten überzeugt.

2. Der Magiebegriff bei Spranger

Der Uebergang zu dieser Gewissheit kann nur dann gelingen, wenn die bisher abgestorbenen oder wenigstens erlahmten und verdeckten Seelenschichten zu neuem Leben erwachen. Nach Spranger handelt es sich dabei um die «Wunderkraft» oder «Magie» der Seele, die gerade dem Christentum vollkommen entspricht, weil dieses der «magischen» Seelenhaltung entsprungen sei und deshalb auch nur von dieser angeeignet werden könne.

Wie kommt Spranger zu dieser Auffassung? Was versteht er unter Magie? Die Mittel der Magie wendet der Mensch an, um sich die verborgenen Mächte des Daseins, die ihm für gewöhnlich nicht unterworfen sind, auf ausserordentlichem Wege gefügig zu machen. Davon erwartete die Urzeit noch auffallende Kraftwirkungen im Bereich des körperlich Sichtbaren, also greifbare «Wunder». Solche gibt es heute nicht mehr, weil die Welt durch die Wissenschaft entzaubert und so dem magischen Einfluss entzogen ist. Das berührt aber nicht den eigentlichen Kern der

*) Die Magie der Seele. Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt (Lizenzausgabe mit Genehmigung von Leopold Klotz, Gotha), 165 S.

Magie, die schon immer vor allem auf ausserordentliche Wirkungen im unsichtbaren Reich der Seele abzielte. Diese innere Welt weist bis zur Stunde Wandlungen und Kraftentfaltungen auf, die sich nicht aus den gewöhnlichen innerweltlichen Kausalzusammenhängen erklären lassen, sondern ein «magisches» Wunder darstellen. Das gilt in erster Linie vom Glauben als der wunderbarsten der Kräfte; wie er von höheren Mächten (Gott) auf magische Art verliehen ist, so verwurzelt er auch das ganze Leben in ihnen. Er gibt dem Menschen das Licht, auch sein irdisches Schicksal tiefer zu schauen, und die Kraft, es innerlich zu überwinden, wenn er es äusserlich nicht wenden kann. In diesem Sinne hat auch Christus die Seele in magische Urverhältnisse zu Gott hineingestellt, indem er Geschehnisse wie Begegnung, Einfühlung, Teilnahme und Verwandlung ermöglicht und vor allem den Glauben entzündet.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist für Spranger im Grunde jede Berührung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten (einerlei, von welchem der beiden Pole sie ausgeht) magisch. Das Magische erscheint als ihr Element, ja als ihr Wesen. Im Gegensatz dazu steht religionsgeschichtlich fest, dass sich die Begegnung zwischen Mensch und Gott ursprünglich nicht magisch vollzogen hat. Das magische Lebensgefühl und Weltbild ist vielmehr eine Entartungsform dieses Begegnens. Es ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch von sich aus die göttlichen (und anderen verborgenen) Kräfte seiner Verfügungsgewalt zu unterwerfen sucht, damit sie kraft seiner Beschwörungen und Riten unfehlbar bestimmte ausserordentliche (innere und äussere) Wirkungen hervorbringen. Dass es sich hierbei wirklich um Entartung handelt, ist klar; denn das Verhältnis des Menschen zu Gott ist verschoben, ja umgekehrt: nicht der Mensch dient Gott, sondern Gott ist zum Diener des Menschen herabgewürdigt.

Gewiss nimmt Spranger das Magische nicht in dem eben umschriebenen engeren Sinne. Doch musste dieses eindeutig umrissen werden, um von so zweifelhaften Erscheinungen, wie es die eigentlich magischen Phänomene sind, die echte Gottesbegegnung scharf abzugrenzen; sonst könnte mit jenen auch diese verworfen und damit Sprangers Anliegen vereitelt werden. Wenn wir also im wahrhaft religiösen Leben auf kausal nicht erklärbares Energieentfaltung und Kraftgewinnung stossen, so hat das mit eigentlich magischem Geschehen an sich nichts zu tun.

Was aber besagt das Magische im weiteren und uneigentlichen Sinne, wie es Spranger versteht? Einerseits tritt das für die eigentliche Magie entscheidende Element zurück, dass nämlich der Mensch die höheren Mächte sich unterwirft, nach Belieben und unfehlbar über sie verfügt. Andererseits bleibt Magie in dem Sinne, dass jede Berührung mit Gott und höheren Mächten den innerweltlichen Kausalzusammenhang sprengt und so etwas nach den Gesetzen der Wissenschaft nicht Erklärbares, ja Unmögliches oder etwas Ausserordentliches, eben ein Wunder ist. — Hier erneuert sich unsere obige Frage: Wie kommt Spranger zu dieser Auffassung, und ist sie berechtigt? Unsere Antwort muss sich zunächst dem allgemeinen menschlichen und dann dem christlichen Gottesglauben im besonderen zuwenden.

3. Wissen und natürlicher Gottesglaube

Beim allgemein menschlichen Gottesglauben erwächst Sprangers Ansicht aus einer Grenzziehung, die das rationale Wissen und die theoretisch beweisende Wissenschaft auf das diesseitig Erfahrbare beschränkt. Folglich hat der Glaube an das jenseitige Unerfahrbare ein völlig irrationales Gepräge; er ist eine theoretisch unbeweisbare Ge-

wissheit, die höchstens demonstrationes ad hominem zulässt, nie aber wissenschaftlich haltbare Beweise. Da also Wissen und Wissenschaft nichts mit dem Glauben zu tun haben und von ihnen auch keine Brücke zu diesem hinüberführt, bricht er in die Seele als nicht Erklärbares, Ausserordentliches oder als «magisches» (i. w. S.) Wunder ein.

Spranger übernimmt hier ohne Bedenken jene Auffassung von Wissen und Wissenschaft, die seit Kant weithin die Geister beherrscht, und die gerade die Wurzel all der Irrwege, insbesondere der «Weltfrömmigkeit», ist. Solange sie unangestastet bestehen bleibt, hilft es wenig, den Glauben äusserlich danebenzustellen, weil sie diesen immer wieder gefährden wird. Unerlässlich ist die innere Ueberwindung dieses verengten «positivistischen Wissenschaftstypus», wie ihn Spranger selbst am Schluss seines Buches (163) nennt, indem er ihm zugleich ein «Wissen, das ein höheres Verstehen ermöglicht», gegenüberreten lässt. In dieser Andeutung scheint jene höhere Art von Wissen und Wissenschaft wenigstens geahnt zu sein, die gerade das Jenseitige zum Gegenstand hat. Sie zeigt die (natürlich nicht im positivistischen Sinne) wissensmässige Grundstruktur auch des Glaubens, die sogar zu dessen wissenschaftlicher Rechtfertigung entfaltet werden kann.

Von hier aus gesehen, verliert der Glaube die Züge, die Spranger als magische bezeichnet. Für den gesunden und unverbildeten Menschen ist eine erkenntnismässige Begegnung mit Gott etwas Erklärbares und Einsichtiges, ja das Normale und Selbstverständliche, mit den gewöhnlichen Kräften immer Erreichbare, vom tiefsten Wesen der Seele nie zu Trennende. Deshalb gehört auch zur Heilung des modernen Weltgläubigen nicht etwa die Erweckung irrationaler Seelenschichten oder die Erwartung des magischen Wunders. Vielmehr kommt es auf etwas an, das an den Menschen noch schwerere Anforderungen stellt, nämlich auf die Rückkehr aus der grenzenlosen Verlorenheit und auf die Befreiung aus der ohnmächtigen Verstrickung in seine Welt und deren Betrieb. In dem Masse, wie das gelingt, wird die Seele von selbst zu ihren in das Transzendente hinausgreifenden Tiefen hinfinden und zugleich Kraft gewinnen, sich zum Jenseitigen emporzuschwingen. Insofern der urtümliche Mensch noch ganz und ungebrochen in diesem innersten und eigentlichen Reichtum der Seele lebte, ist er für den modernen Weltgläubigen Vorbild und Mass der Erneuerung.

Wenn wir nach allem den Irrationalismus, der Sprangers Magie veranlasst, ablehnen, so machen wir doch den Glauben nicht zu einem blossen Rechenexempel. Das hiesse nämlich jenem vom tiefen Lebensgrund losgerissenen oder aus dem umfassenden Lebenszusammenhang herausgelösten und deshalb wild wuchernden oder entarteten Rationalen verfallen, das die ganze Fehlentwicklung und schliesslich auch den Irrationalismus hervorgetrieben hat. Der Glaube ist nie Leistung des rechnenden Verstandes allein, sondern immer ein Aufblühen des ganzen Menschen; er kommt nur dann zustande, wenn sich wissende Einsicht mit existentiellem Aufschwung und blutvoller Hingabe durchdringt. Darum bleibt er stets ein personales Wagnis, dessen Gelingen im Einzelfall keiner bloss rationalen Ableitung mehr zugänglich ist. Weil nun ein solches Gelingen für den innerweltlich verschlossenen Menschen gar nicht selbstverständlich, ja äusserst schwierig ist, gewinnt von hier aus der Glaube irgendwie den Charakter des Ausserordentlichen, des «Wunders»; das ist ein Gesichtspunkt, der sicher Spranger bei der Annahme seiner «Magie» mitbeeinflusst hat.

Uebrigens sieht er selbst klar, dass Irrationalismus und Magie eine ernste Gefährdung des Glaubens mit sich

bringen. Oeffnet man nämlich einmal diese Tore, so kann durch sie wieder jeder primitivste Aberglaube eindringen. Wie ist es möglich, davon den echten Glauben zu unterscheiden und zugleich zu zeigen, dass dieser nicht ein blosses Sich-berauschen an Illusionen, sondern die Wahrheit ist? Spranger antwortet mit einem «religiösen Pragmatismus». Danach weist sich der Glaube nicht durch Einsicht in seine Richtigkeit aus, sondern dadurch, dass er uns die Kraft verleiht, ein eigentlich menschliches Leben zu führen. — Weil jedoch auch der Aberglaube Kräfte zu geben vermag, ist die Kraftgewinnung allein keine eindeutige Garantie für die Wahrheit des Glaubens. Diese liegt einzig in jener wissenschaftlichen Einsicht, auf die bereits hingewiesen wurde. So wird wiederum die Ueberwindung von Sprangers Irrationalismus und Magie verlangt.

4. Christlicher Gottesglaube

Was den christlichen Gottesglauben im besonderen angeht, so überformt er den menschlichen Gottesglauben, ihn bejahend, mit seiner eigenen höheren Wirklichkeit. Das Christentum entspringt der Menschwerdung und damit einem einmaligen Eingreifen Gottes in die Geschichte. Deshalb liegt das Christliche über sämtliche Kräfte, die der Seele von sich aus zukommen, hinaus; es schliesst immer eine von Gott her geschehende Verwandlung der Seele ein. Folglich hat es wesentlich den Charakter des Ausserordentlichen oder Wunderbaren.

Trotzdem möchten wir es nicht etwas Magisches nennen. Dieses ist nämlich bei Spranger etwas Irrationales, während das Christentum eine rational einsichtige Unterbauung, ja eine wissenschaftliche Rechtfertigung seiner Wahrheit kennt. Ausserdem haftet dem Magischen stets noch seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung an; das kann auch Spranger nicht ändern. Dazu aber steht das Christliche im schärfsten Gegensatz, weil die Menschwerdung mit Offenbarung, Gnade und Sakrament gerade nicht vom Menschen her erzwungen, son-

dern von Gott her frei geschenkt ist. Auch hat Christus nicht magische Urverhältnisse erneuert, sondern eine Einheit mit Gott von oben her gebracht, deren Zerrbild von unten her die Anmassung der Magie darstellt.

Noch ein Wort zu einer bei Spranger wichtigen Sonderfrage. Echte Wunder im strengen (christlichen) Sinne sind etwas grundsätzlich anderes als magische Phänomene, da sie nicht von okkulten Kräften der Seele oder von magischen Riten unfehlbar erzeugt, sondern von jenem Gott gewirkt werden, über dessen freies Ermessen der Mensch noch nie eine Verfügungsgewalt hatte. Deshalb sind auch äusserlich sichtbare Wunder (im Gegensatz zu Sprangers wiederholter Annahme) heute genau so wie früher möglich. Dass das magische Zeitalter vorbei und die Natur entzaubert ist, ändert daran im wesentlichen nichts, zumal die Naturgesetze keine unüberwindliche Schranke für Gottes Allmacht bilden.

Fassen wir das Ergebnis unserer Auseinandersetzung mit Spranger zusammen. Richtungweisend für die Gegenwart sind seine Erkenntnisse über den Grund der Kluft, die den modernen Menschen vom Christentum trennt. Dieser Grund ist nämlich nicht darin zu suchen, dass das Christentum veraltet und unsere Zeit darüber hinausgewachsen wäre, sondern vielmehr darin, dass die Seele des heutigen Menschen verkümmert ist, ihre letzten Tiefen abgestorben oder wenigstens erlahmt und verdeckt sind. Deshalb gilt es, die innersten Kräfte, mit denen die Seele die Welt und sich selbst überschreitet, sowie zu Gott und Jenseits vordringt, neu zu wecken und zu kraftvoller Entfaltung zu bringen. Weil es sich hier um jene Seelenschichten handelt, die auch in der Magie am Werke sind, konnte Spranger von Magie der Seele reden. Dabei beginnt er bereits die Magie von den ihr ursprünglich anhaftenden Entartungserscheinungen zu läutern. Wenn diese Reinigung im Sinne unserer Ausführungen vollendet wird, bleibt von Magie nichts mehr übrig, weshalb auch der Ausdruck «Magie der Seele» sich erübrigt.

Prof. Dr. Joh. Lotz, Pullach bei München.

Katholiken und Protestanten in Ungarn

Die verschiedene Haltung und Stellungnahme der Katholiken und Protestanten im ungarischen Kulturkampf hat überall nicht geringes Aufsehen erregt. So wird es nicht ohne Interesse sein, deren Gründe und Folgen zu untersuchen.

1. Die konfessionelle Zusammensetzung der ungarischen Bevölkerung.

Die jüngste Statistik gibt folgende Zahlen:

Katholiken	70 %
Reformierte (Kalvinisten)	21 %
Evangelische (Lutheraner)	5 %
Israeliten	2,5 %
Verschiedene	1,5 %

Die Statistik zeigt eine langsame, aber ständige Verschiebung der Proportion zwischen den Katholiken und den Protestanten zugunsten der Ersteren. Sie ist den beiden Tatsachen zuzuschreiben, dass die katholischen Familien kinderreicher sind, und dass die Kinder aus den Mischen vorwiegend katholisch getauft werden. Die katholische Kirche lässt ja eine katholische Trauung nur zu,

wenn der protestantische Ehepartner eine schriftliche Zusage, einen sogenannten «Revers» gibt, nach dem die Kinder beider Geschlechter katholisch getauft und erzogen werden sollen. Die Frage der «Reverse» ist eine alte Beschwerde der Protestanten in Ungarn. Sie haben wiederholt versucht, zur Abänderung dieser Praxis die Hilfe der Staatsmacht in Anspruch zu nehmen und beriefen sich dabei auf die Religions- und Gewissensfreiheit. Nach katholischer Auffassung wäre ein staatliches Verbot der Reverse, d. h. die staatliche Einschränkung der elterlichen Verfügungsgewalt ein Eingriff in die Religionsfreiheit. Der katholischen Kirche stehen lediglich kirchliche Sanktionen gegen den katholischen Ehepartner zur Verfügung, durch diese wird die Religionsfreiheit keineswegs beeinträchtigt.

In der politischen und wirtschaftlichen Machtverteilung zeigte sich nicht die grosse konfessionelle Mehrheit der Katholiken. Der protestantische Bevölkerungsteil war verhältnismässig wohlhabender als der katholische und die politische Führung des Landes lag in den letzten 25 Jahren vorwiegend in protestantischen Händen. Nicht nur der Reichsverweser Horthy, sondern auch die bedeutendsten Ministerpräsidenten Bethlen, Gömbös und Daranyi gehör-

ten der reformierten bzw. der evangelischen Kirche an. Die katholische Mehrheit kam lediglich im Staatsrecht zum Ausdruck, bis 1608 war die katholische Religion «Staatsreligion», bis 1848 «herrschende Religion». Ganz geringe, formelle Reste dieser herrschenden Stellung sind bis heute übrig geblieben.

Bei den politisch herrschenden Protestanten war es Brauch geworden, ihre zum Laienstand gehörenden kirchlichen Leiter aus der Reihe der politischen Führer zu wählen. So kam es, dass verhältnismässig viele hohe protestantische kirchliche Persönlichkeiten vom Standpunkt des neuen Regimes aus politisch «kompromittiert» waren. Auch vom Bischof Ravasz, dem Vorsitzenden des reformierten Konvents war allgemein bekannt, dass er zu den intimsten Ratgebern Horthys gehörte. Demgegenüber konnten die in der Politik hervorragenden Katholiken nicht als massgebende «kirchliche» Persönlichkeiten betrachtet, und für ihre Haltung konnte die katholische Kirche nicht verantwortlich gemacht werden. Der katholische Episkopat stand in mehr oder weniger offenem Gegensatz zur Regierung, besonders was deren Bündnispolitik mit NaziDeutschland betrifft. Es ist bekannt, dass Kardinal Mindszenty, damals Bischof von Veszprém, im vollen bischöflichen Ornat durch die Gestapo ins Gefängnis geschleppt worden ist.

Zusammenfassend dürfen wir feststellen, dass die katholische Defensivstellung gegenüber den Angriffen der «Volksdemokratie» bedeutend stärker war als die protestantische, und dass gewisse vermeintliche Beschwerden der Protestanten den Kommunisten Möglichkeit gaben, die Einheitsfront der christlichen Konfessionen zu spalten. Endlich muss noch erwähnt werden, dass die protestantische Haltung auch dadurch beeinflusst wurde, dass der erste volksdemokratische Präsident, Zoltán Tildy, ein protestantischer Pastor war.

II. Forderungen der Kommunisten an die christlichen Kirchen.

Die zur Macht gelangten Kommunisten erhoben fünf Forderungen an die christlichen Kirchen:

1. Formelle öffentliche Anerkennung der Republik (lies: Volksdemokratie) seitens der Kirchen.
2. Ausdrückliche Billigung der Bodenreform und der Verstaatlichungen.
3. Eine «Demokratisierung», d. h. gründliche Säuberung der kirchlichen Leitung.
4. Nach der in den Punkten 1—3 erwähnten öffentlichen Erklärung bzw. Säuberung dürfen die christlichen Konfessionen ihre Vertreter benennen, die mit den Vertretern des Staates über die friedliche Lösung der schwebenden Probleme verhandeln sollen. Welches diese Probleme sind, wurde vorerst nicht präzisiert, nur die späteren Ereignisse zeigten, dass die Kommunisten auf die völlige Trennung von Kirche und Staat, vor allem auf dem Gebiete des Unterrichtswesens hinielten. Es wurde verlangt, dass die Kirchen die konfessionellen Schulen und Studienheime samt ihrem Inventar unentgeltlich dem Staate abtreten und auf ihr Unterrichtsrecht prinzipiell verzichten. Der Staat gibt dafür das Versprechen, sämtliche Lehrkräfte der bisherigen konfessionellen Schulen, die Ordensleute inbegriffen, in den Staatsdienst zu übernehmen, gewisse «historische» konfessionelle Mittelschulen in der Verwaltung der Kirchen zu belassen und den obligatorischen Religionsunterricht nicht abzuändern.
5. Die finanzielle Trennung der Kirche vom Staate soll in 20 Jahren durchgeführt werden. In den ersten 5 Jahren würde vom Staat der letztjährige Betrag geleistet, dann

alle 5 Jahre 25 % weniger. Nach 20 Jahren würden die Kirchen vollständig «abgeschrieben» werden.

Von der Wiederaufrichtung bzw. -bewilligung des konfessionellen Vereins- und Pressewesens war überhaupt keine Rede, die Regierung hat geradezu bestritten, dass die Auflösung der konfessionellen Vereine, die Konfiszierung ihres Vermögens und die Ausschaltung der konfessionellen Presse Grund zur Beschwerde wäre.

III. Die Antwort der katholischen Kirche.

Die katholische Kirche gab auf die kommunistischen Forderungen eine deutliche Antwort: Die im Punkt 1 verlangte Erklärung ist eine rein politische Kundgebung, die den Aufgabenkreis der Kirche überschreitet. Es gehört nicht zur Kompetenz der Kirche, neue Staatsformen rechtlich anzuerkennen oder abzulehnen. Man kann übrigens der Kirche keine Handlung vorwerfen, die auf eine feindliche Gesinnung gegenüber der Republik zu schliessen erlaubt. Es ist aber die Pflicht der Kirche, die Akte des Staates bzw. der Regierung vom religiösen und ethischen Standpunkt aus zu prüfen. Diese Pflicht hat sie in der Vergangenheit stets ausgeübt und sie wird sie auch in der Zukunft erfüllen. In der Ausübung dieser Pflicht hat die Kirche gegenüber der Volksdemokratie in Betracht ihrer anfänglichen Schwierigkeiten sehr viel Geduld an den Tag gelegt. — Was die Bodenreform und die Verstaatlichung betrifft, ist die diesbezügliche Auffassung der Kirche aus den sozialen Enzykliken der Päpste allgemein bekannt. Die gerechtere Verteilung der irdischen Güter ist eine alte soziale Forderung der Kirche. Was die Enteignung der kirchlichen Güter im besonderen anbelangt, hat die Kirche wiederholt wissen lassen, dass sie diese Massnahme nicht rückgängig zu machen trachte. — Die Kirche ist übrigens bereit, mit der Regierung in Verhandlungen zu treten, um die schwebenden Probleme friedlich zu lösen. Diese Verhandlungen haben aber gewisse Vorbedingungen. Es muss eine formelle Einladung von der Regierung bei der zuständigen kirchlichen Behörde, d. h. beim Episkopat eingehen, und in dieser Einladung der Gegenstand der Verhandlungen genau präzisiert werden. Es müssen ferner vor dem Beginn der Verhandlungen die hauptsächlichsten Beschwerden der Kirche behoben, d. h. die Neugründung der katholischen Vereine und die Herausgabe katholischer Presseorgane bewilligt werden. Endlich müssen die von oben dirigierte gehässige Pressestimme gegen die Kirche aufhören. — Auf das Schul- und Erziehungsrecht kann die Kirche keinesfalls verzichten, da sie den Auftrag zum Unterricht der Völker von Gott erhalten hat. — Was endlich die finanziellen Beträge des Staates betrifft, sind diese keine Geschenke, sondern beruhen einerseits auf alten Gesetzen, andererseits auf der Tatsache, dass der Staat das Eigentum der Kirche enteignet und die im Gesetze bestimmte Entschädigung nicht bezahlt hat. Das Einkommen aus dem früheren kirchlichen Waldbesitz, den der Staat nicht unter die Bauern verteilt, sondern für sich behalten hat, übersteigt vielfach die Summe, die der Staat jährlich für kirchliche Zwecke ausgibt.

IV. Die Antwort der Protestanten.

Die protestantische Antwort auf die kommunistischen Forderungen war zwar nicht so deutlich und entschieden wie die katholische, doch legten anfangs die Protestanten Wert darauf, zu zeigen, dass sie in der Verteidigung der kirchlichen Rechte mit den Katholiken einig gehen und die feste Haltung Kardinal Mindszents billigen. Es kam

zu Kundgebungen der katholisch-protestantischen Zusammenarbeit und Einigkeit, die noch vor wenigen Jahren unmöglich gewesen wäre. Bei der Weihe des katholischen Bischofs von Veszprém, Bánáss in Debrecen, dem «kalvinistischen Rom», erschienen z. B. alle hohen kirchlichen Würdenträger der Protestanten und fanden Worte hoher Anerkennung für den Katholizismus.

Die Kommunisten sahen ein, dass sie zu schwach waren, alle christlichen Konfessionen zu gleicher Zeit zu bezwingen und nahmen deshalb zum bewährten politischen Mittel des «divide et impera» Zuflucht. Die persönliche politische «Kompromittiertheit» der protestantischen Führer und das Lockmittel der «Reverse» erleichterte ihre Arbeit.

So forderten sie die protestantischen Kirchen auf, die kompromittierten Leiter durch verlässliche «Demokraten» zu ersetzen, denn sie seien nicht geneigt, mit Reaktionären und Faschisten an einem Verhandlungstisch zu sitzen. Der ersten allgemeinen Aufforderung folgte die namentliche Benennung der nicht genehmten Persönlichkeiten. Falls diese der freundlichen Aufforderung keine Folge leisteten, nahm sie die politische Polizei in Behandlung. Einige Tage im benützten Gebäude der Andrassy Strasse 60 genügten in den meisten Fällen, um die Betreffenden «weich» zu machen und sie zum Abdanken zu bewegen. Nach den Laien kamen auch die geistlichen Leiter an die Reihe. Die beiden Vorsitzenden der reformierten und der evangelischen Synode, die Bischöfe Ravasz und Kapi verzichteten nicht nur auf den Vorsitz, sondern auch auf das bischöfliche Amt.

Den so eingeschüchternen Protestanten boten nun die Kommunisten als Lockmittel das Verbot der «Reverse» an. Unter dem Einfluss der Drohungen einerseits und der Versprechen andererseits veröffentlichten erst die evangelische, dann auch die reformierte Kirche die von den Kommunisten verlangte Erklärung über die Anerkennung der Volksdemokratie. Die Erklärung der Reformierten sagte unter anderem folgendes: «Mit gutem Gewissen stellen wir fest, dass die Regierung unsere Kirche in der Ausübung ihrer Grundfreiheiten nicht nur nicht behindert, sondern stets bestrebt ist, ihr Beihilfe zu leisten.» «Wir bekennen, dass die Lebensformen Hilfe zu leisten.» «Wir bekennen, dass die Lebensformen des neuen Ungarns unseren Herzen nicht fremd sind, und wir dürfen in ihnen den von Gott gewollten Rahmen eines glücklicheren Lebens entdecken.» «Die reformierte Kirche anerkennt die ungarische Republik mit ihrer Verfassung, ihren Gesetzen und Einrichtungen.» «Die Sozialisierung der Grossbetriebe entspricht der Hl. Schrift.» «Die reformierte Kirche ist jederzeit bereit, in allen Fragen, die das Verhältnis des Staates und der Kirche betreffen, mit dem Staat in Verhandlungen zu treten, um — auf dem verfassungsgemässen Wege — die eventuell notwendige Revision durchzuführen. Sie ist sich bewusst, dass in der neuen Welt und in der veränderten Lage auch die Kirche Opfer bringen muss. Sie hofft aber, dass die Kirche auch in der veränderten geschichtlichen Lage die grossen Aufgaben ungehindert erfüllen kann, die sie von Gott zum Predigen, zum Unterricht, zur Mission, zur karitativen Tätigkeit und zur Kirchenregierung als Pflicht erhalten hat.»

V. Der Zusammenbruch der christlichen Einheitsfront.

Die Bedeutung der zitierten Erklärung konnte am besten aus dem triumphierenden Kommentar des offiziellen kommunistischen Blattes «Szabad Nép» (1. Mai 1948) ersehen werden: «Die reaktionären Kreise der katholischen Kirche haben während der letzten Jahre alles versucht,

um eine «christliche Einheitsfront» gegen die Demokratie zu schaffen. Zweifelsohne waren diese Versuche in der Vergangenheit von manchen Erfolgen gekrönt. Die jüngsten Beschlüsse der reformierten Kirche zeigen aber, dass die christliche Einheitsfront endgültig gescheitert ist. Die positiven Erfahrungen von drei Jahren haben die reformierte Kirche überzeugt, dass der unfruchtbare und schädliche Geist der Zusammenarbeit mit den reaktionären katholischen Kreisen durch den fruchtbaren und gesunden Geist der Zusammenarbeit mit der Demokratie abgelöst werden muss.»

Die Erklärungen der protestantischen Kirchen waren keineswegs als endgültige, vollständige Kapitulation gedacht, sondern als ein Versuch, mit den Kommunisten einen «modus vivendi» zu finden. Die Ereignisse haben aber bewiesen, dass jeder solche Versuch im voraus zum Scheitern verurteilt ist, und dass jeder Schritt zum Kompromiss zwangsläufig zu weiteren, und zwar immer schwerwiegenderen führt. In der oben zitierten Erklärung wurde die konfessionelle Schule noch als die Erfüllung einer von Gott angeordneten Pflicht betrachtet, nach anderthalb Monaten hat die reformierte Kirche auf die Erfüllung dieser Pflicht «freiwillig» verzichtet.

Die protestantischen Führer suchten selbstverständlich ihre Haltung theologisch und politisch zu rechtfertigen. «Die Schule gehört nicht zum Wesen der Kirche, — schrieb Pastor Imre Veöreös, der Redaktor der evangelischen Wochenschrift, Uj Harangszo, — die Kirche hat das Schulwesen nur später, während ihrer geschichtlichen Entwicklung aufgebaut, sie bleibt auch ohne Schulen Kirche.» Nur die eigentlichen religiösen Aufgaben gehören zum Wesen der Kirche, die Ueberbetonung der kulturellen Aufgaben und die hartnäckige Verteidigung der kulturellen Institutionen gegenüber der Staatsmacht sei eine Abweichung vom Wege Christi, sei übles Politisieren. — Nach kaum einem Monat verlangten aber die Kommunisten von den inzwischen «demokratisierten» protestantischen Kirchen gerade eben das «Politisieren». Einer der neuen «demokratischen» Leiter der evangelischen Kirche, Dr. Iván Reök betonte in seiner Antrittsrede, die Kirche dürfe nicht vor den Problemen der Welt fliehen, sie müsse den demokratischen ungarischen Staat, der ja auf dem Wege der Evangelien vorwärtsschreite, in der Erfüllung seiner Aufgaben mit allen Mitteln unterstützen.

Die politische Rechtfertigung der protestantischen Haltung fiel ganz negativ aus, sie versuchte zu beweisen, dass die katholische Stellungnahme unrichtig, bzw. auf unedle Motive zurückzuführen sei. Die alten Angriffe gegen den politischen Katholizismus feierten ihre Wiedergeburt. Obwohl von katholischer Seite überhaupt keine Antwort kam, wurde der Ton der protestantischen Presse und Redner immer heftiger und nahm ganz «volksdemokratische Formen» an. Die Angriffe gipfelten in der Behauptung, dass der katholische Widerstand gegenüber dem Kommunismus seine Ursache lediglich in der Rache wegen der Enteignung des kirchlichen Vermögens habe. Diese Argumente wurden auch von einem Teil der protestantischen Presse ausserhalb Ungarns, z. B. in der Schweiz übernommen. Um die jüngste Haltung der Protestanten in Ungarn zu verstehen, muss man in Betracht ziehen, dass die alten Leiter der protestantischen Kirchen grösstenteils abdanken mussten und an ihre Stelle meistens Kommunisten gewählt wurden, die nun im Namen der Protestanten reden. Die Masse der protestantischen Gläubigen versäumt keine Gelegenheit, ihre Sympathie gegenüber Kardinal Mindszenty kundzutun. Immer mehr wächst die Zahl jener, die unter dem Eindruck der Ereignisse ihren Weg zur katholischen Kirche finden.

Um die Einheit der evangelischen Kirche in Deutschland

(Schluss)

V. Ausblick und Begründung

Der ganze Entwurf der EKD, so wie er in Eisenach verabschiedet wurde, wird von vielen Protestanten als eine Mischung, ein Mittelding zwischen Kirchenbund und einheitlicher Kirche, zwischen «Staatenbund und Bundesstaat» bezeichnet. Landesbischof Wurm formuliert dies in seinem Schlusswort zur Eisenacher Tagung so: «Endlich ist nun doch etwas gebaut worden — kein stolzer Dom, eher eine Baracke, wie sie sich neben den zerstörten Domen in den zertrümmerten Städten Deutschlands finden.» Dass es sich nicht um einen reinen Kirchenbund handelt, ersieht man auch daraus, dass die EKD als Ganzes sich mit den deutschen Freikirchen (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Evangelische Gemeinschaft in Deutschland, Methodistenkirche in Deutschland, Altkatholische Kirche in Deutschland und Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden) zu einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (Kirchenbund) zusammengeschlossen hat, zu deren erstem Vorsitzenden der Leiter des Aussenamtes der EKD, Niemöller, zu deren zweitem Vorsitzenden der Methodistenbischof Sommer bestimmt wurde (epd vom 23. 3. 48). Es lässt sich voraussehen, dass eine für beide Seiten so wenig befriedigende Lösung keine endgültige sein wird. Der epd vom 16. 7. 48 spricht bescheiden von «einem gewissen Abschluss». Brunette (Hannover) meint: «Jeder . . . weiss, dass mehr nicht erwartet werden konnte» (ebda), und Heinrich von der Gablentz bekennt offen: «Das Ergebnis hinterlässt manche Enttäuschung . . . Lange lag eine Lähmung über der Versammlung . . . Aber man fand sich in der ‚Solidarität der Ratlosigkeit‘, wie D. Niemöller sagte . . .» (ebda). Suchen wir deshalb die Gründe der beiden Seiten bzw. ihre Aussichten noch näher zu beleuchten:

Zunächst mag sich gewiss mancher Leser dieser Ausführungen fragen, ob es sich bei diesem ganzen Streit nicht um das Gezänk einiger weniger Theologen handelt, da doch die grosse Menge des protestantischen Kirchenvolkes sich des Unterschieds von Lutheranern und Reformierten kaum bewusst ist. Was wissen sie schon von den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts, vom Streit zwischen Luther und Zwingli über das Abendmahl usw.? Diesen Eindruck hatte offensichtlich auch der Amerikaner Prof. Dr. Julius Bodensieck, der seit dem Zusammenbruch in Deutschland als der Beauftragte des Präsidenten Truman für die Angelegenheiten der Evangelischen Kirche gewirkt hat. In seinem sehr wohlwollenden Abschiedswort, das er vor kurzem auf der Evangelischen Woche in Frankfurt an die Versammelten richtete, kann er sich einer Kritik doch nicht ganz enthalten. «Ich meine», so sagt er, «die EKD sollte, anstatt immerfort ihre Kräfte auf Organisation, Ordnungen, Grundordnungen zu verschwenden, mit ganz anderer Energie volksmissionarisch tätig sein . . . Ich vermisse die allgemeine Mitarbeit der Laien an den Werken und Aufgaben der Kirche . . . Ich habe weiter mancherlei Bedenken, wenn ich die Ausbildung der Pastoren sehe. Wissenschaftliche, theoretische Ausbildung in Ehren, aber wie kläglich steht es um die praktische Vorbereitung der jungen Theologen für das Amt, für diesen eminent praktischen Beruf . . .» (epd vom 23. 6. 1948).

Dieser Eindruck mag manches Richtige an sich haben. Immerhin braucht eine Kirche ein theologisch klares und eindeutiges Fundament. Mit verschwommenen Lehren, mit allgemeinem religiös verbrämtem Humanismus ist gerade heute den im Relativismus und Nihilismus versinkenden Menschen nicht zu helfen, am allerwenigsten in Deutschland, das den Zusammenbruch hohler Ideale grausamer erlebt hat als andere.

1. Die Stärke der konfessionellen Richtung

Gerade darin liegt heute die Stärke der konfessionell am stärksten geprägten Vereinigten lutherischen Kirchen (VELKD). In einem Artikel der «Zeichen der Zeit» über ökumenische Fragen macht Reinold von Thadden, unseres Erachtens mit Recht, darauf aufmerksam, dass in der jungen Generation — die zu

den kirchlichen Kämpfen der Nazizeit meist keine unmittelbare Beziehung mehr besitzt, dagegen aus der grössten Katastrophe aller Zeiten hervorging — während der letzten Jahre eine «unvorstellbar grosse Sehnsucht nach sechs wesentlichen geistigen ‚Mangelgütern‘ aufgebrochen ist: nach etwas Festem, das standhält; nach klaren Ueberzeugungen anstatt hohler Phrasen; nach gültigen Wahrheiten anstatt Propaganda; nach deutlichen Unterscheidungen an Stelle der nebelhaften Allerweltsideologien; nach geprägten Formen; nach Gemeinschaft und nach einem geistlichen ‚Zuhause‘ inmitten der seelischen Obdachlosigkeit unserer Zeit». Er fügt ebenso richtig hinzu: «Dieser inneren Verfassung der Jugend scheint häufig mehr das charaktervolle Sonderbekenntnis als die ‚Union‘, mehr das Luthertum als das rationale Denken des Calvinismus zu entsprechen. Ganz allgemein ist die Nachkriegsgeneration in Deutschland — wie meist in Umsturzzeiten — auf der Suche nach der ‚eigenen‘ Kirche! Inmitten all der Fragwürdigkeiten der Gegenwart streckt man sich aus nach dem Objektiven. Inmitten aller politischen Enttäuschungen der letzten Jahre greift man nach dem, was ewig steht. Inmitten einer ‚entschleierten‘ Welt sehnt man sich nach dem Geheimnis Gottes und man erlebt ganz neu die verborgene Kraft des Heiligen Sakramentes. Inmitten einer immer aufs neue sich auflösenden Gesellschaft hält man Ausschau nach den anbetenden, lobpreisenden und unlöslich zusammengefügtten Gemeinden Christi. All diese Tatsachen deuten eher darauf, dass eine bestimmte Einstellung früherer Zeiten zu kirchlichen Fragen zu Ende ging, und die heutige Einstellung gerade auf dem konfessionellen Gebiet eine gewisse Revision erfordert».

Daher erklärt sich das Zurückgreifen auf die Lehren der Reformatoren, die Bekenntnisse der Reformation, das Sakrament und das Amt. Man wird sich allerdings fragen müssen, ob die junge Generation von heute gerade bei Luther, dessen Lehren doch voller Widersprüche und Unklarheiten, dessen Kirchenbegriff absolut umgeklärt, ja dessen Sakramentsauffassung keineswegs eindeutig war, das finden wird, was sie sucht. Es ist aber immerhin zuzugeben, dass die lutherische Konfession unter allen protestantischen Bekenntnissen noch am ehesten diesen Bedürfnissen entspricht, zumal wenn sie in ernstem Ringen gegebene Ansätze weiterentwickelt, wie dies etwa bei den Berneuchenern oder auch bei Asmussen geschieht. Dass diese Entwicklung eine Annäherung an die katholische Kirche bedeutet, lässt sich nicht leugnen, womit wir keineswegs auch nur eine Aussicht auf eine kommende Wiedervereinigung grösserer Kreise ausgesprochen haben wollen. Bezeichnend aber ist, dass ökumenische Gespräche mit der katholischen Kirche gerade aus diesen Kreisen immer wieder verlangt werden. Sie zielen auf alles eher als auf eine Union im Sinne einer Verwaschung, sie entspringen viel eher dem entgegengesetzten Verlangen.

Unentwegt wird von dieser Seite darauf verwiesen, dass die Unionen in Deutschland zu einer rationalistischen Verödung, zu einer Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage, zu einem rein bürokratischen Kirchenregiment geführt habe. Deshalb ist auch in den sog. «unierten» Landeskirchen, den Consensunionen im Westen und vor allem der Verwaltungsunion in Preussen, in der nächsten Zeit die stärkste Umwandlung zu erwarten. Wie sich diese gestalten werden, lässt sich zur Stunde noch nicht abschätzen, für die Preussische Union ist in Treysa I bereits eine Notstandsordnung geschaffen worden, die den zu lösenden Fragen jedoch nicht gerecht werden kann.

Wer dies alles bedenkt, wird unionsfeindlichen Bestrebungen Verständnis entgegenbringen und ihnen keineswegs Zukunftsaussichten absprechen. Versteifen sie sich freilich auf überholte, niemand mehr verständliche Positionen, werden sie enttäuschen und die Gefolgschaft der jungen Generation nicht finden können.

2. Die Stärke der unionistischen Richtung

Demgegenüber darf aber auch die Position der anderen Seite nicht unterschätzt werden. Es ist unleugbar, dass in Barmen etwas

geschehen, etwas «passiert» ist, eine Einheit erlebt wurde, die blitzartig eine Situation beleuchtete. Man erkannte plötzlich, dass die Frontstellung gegeneinander eine relativ unwichtige Sache war gegenüber der Bedrohung von aussen. Man hatte das Gefühl, in Formen, die einst Leben waren, steckengeblieben zu sein, während jetzt andere Gültigkeit erlangt hatten. Man muss nachlesen, wie gerade Laienkreise — nicht die Lauen, sondern die durch den Kirchenkampf hindurchgegangen und standgehalten — immer wieder an die damals erreichte Einheit appellieren und die Theologen beschwören, das Zankbeil zu begraben. Hier in der Bedrohung von aussen haben sie erst das Christsein erlebt, und es war für sie ein Gemeinschaftserlebnis.

Wieder macht Reinold von Tadden in dem genannten Artikel darauf aufmerksam, wie dieses Erleben auch heute noch ständig sich erneuert: «Überall wo man sich hingestellt weiss in eine Umwelt der Gottlosigkeit, der Christusfeindschaft, und anfängt zu missionieren, da fallen die konfessionellen Schlagbäume zusammen, und da rücken die reformatorischen Bekenntnisse dicht aneinander. In der Jugendarbeit der Kirche, in den evangelischen Studentengemeinden, in der Leitung der Volksmission und in dem Führerkreis der «Evangelischen Akademien» sitzen die Lutheraner aus Bayern, die Reformierten vom Niederrhein, die Unierten aus Baden oder Berlin und die biblizistischen Württemberger einträchtig beieinander, und es käme kein Mensch auf den Gedanken, dass da etwas Trennendes wäre, was den Auftrag der gemeinsamen Verkündigung oder der Abendmahlsgemeinschaft unmöglich macht!» Von Tadden nennt dies die «missionarische Klammer». Sie ist durch den Gegner, durch die Umwelt der Gottlosigkeit bedingt. Er hat recht, wenn er daraus den Schluss zieht, dass ein Konfessionalismus, der bloss «Reaktion» und Versuchung zur «Restauration», der selbstgerecht und zänkisch ist, dem Gebot der Stunde nicht entspricht. Trotzdem liegt gerade in dem Uebersehen der Verschiedenheiten untereinander auch eine Gefahr: während man sich gegen den gemeinsamen Gegner zur Wehr setzt, entschwindet einem nur zu leicht der Schatz, den man zu verteidigen glaubte. Die Wahrheit wird relativiert, das Innere verliert seinen Glanz und veräusserlicht.

Von Tadden führt noch einen weiteren Grund zur Einheit an, den er die «Flüchtlingsklammer» nennt. Die 13 bis 14 Millionen Flüchtlinge aus dem Osten haben tatsächlich eine neue Situation geschaffen. So geschieht es, dass manchmal die Eltern in einer reformierten Gemeinde des Westens, die Schwester in einer unierten Kirche und der Bruder mit den Seinen in einer lutherischen Aufnahme fanden. «Man ist wohl gerne bemüht, sich den neuen regionalen kirchlichen Verhältnissen anzupassen, aber mit Leidenschaft lehnt man sich auf gegen konfessionelle Enge, die Barrieren aufrichtet und die Neuankömmlinge unter ein Joch der

Gesetzlichkeit zwingen will. Mit um so grösserer Wärme hängt man an dem Gedanken einer weiten christlichen Bruderschaft, in der man — wo auch immer — mit seinen Landsleuten verbunden bleibt und mitten in der Zerrissenheit von heute einen gemeinsamen Boden unter den Füssen findet.»

Die Tatsache dieser «Flüchtlingsklammer» lässt sich nicht leugnen. Dass sie zu einer Union drängen wird, ist klar, dass dadurch die christliche Substanz erweicht wird, nicht minder. Denn, mag es auch durchaus richtig sein, was Bischof Wurm betont, wenn er sagt: «Die Gemeinden insbesondere haben weithin das Verständnis für jene aus den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts kommenden Differenzen verloren, und auch wir Theologen, die wir diese Differenzen kennen, wissen, dass der gemeinsame Besitz weiter reicht als er bei unseren Vätern im 16. und 17. Jahrhundert gereicht hat» (epd vom 2. 6. 48), so ist doch eine solche Verbreiterung der gemeinsamen Basis zumeist auf Verflachung und nur teilweise auf Vertiefung des christlichen Gedankens zurückzuführen.

So stehen sich heute zwei Tendenzen im deutschen Protestantismus gegenüber; beide stellen sowohl theologisch wie praktisch ein unbedingtes Erfordernis dar, und doch lassen sie sich gleichzeitig nicht verwirklichen. Die Lösung wäre natürlich ein geprägtes, einheitliches Bekenntnis, das die berechtigten Anliegen beider Teile in sich vereinigt; doch welche Autorität vermöchte ein solches herbeizuführen? Der Protestantismus wäre dann kein Protestantismus mehr. Einheit ist kein Wesensmerkmal dieser christlichen Kirche, wohl aber eine unabhängige Forderung an sie

Wir verstehen es wohl, wenn Landesbischof Wurm in Eisenach seinem Schmerz über die kürzliche Erklärung des Hl. Offiziums, durch welche die Teilnahme der Katholiken an gemeinsamen Gottesdiensten und an religiösen Gesprächen in die alten Grenzen zurückgerufen wird, Ausdruck verleiht. Er irrt aber, wenn er meint, hier einen Gegensatz vorzufinden: «Welch jahrhundertelange Last der Tradition muss auf dem Papsttum liegen, wenn auch ein so weitschauender und tiefblickender Inhaber des Stuhles Petri wie der gegenwärtige solch einen Erlass herausgeben kann.» Gerade der weitausschauende Pius XII. muss seinen Blick in die Zukunft mit einem Blick in die Vergangenheit verbinden, die ihm zeigt, welche Grenzen bei der menschlichen Schwäche solchen Gesprächen gesetzt sind; und gerade ein Blick in die Tiefe muss ihm zeigen, welche Einheit allein, weil nicht von Menschenhänden gebaut, sondern von Gott geschenkt, trotz zerstörter Dome in zertrümmerten Städten, sich schützend und heimatpendend über erlösten Menschen wie ein stolzer Dom wölben kann.

Religion und Patriotismus im heutigen Spanien⁽¹⁾

Vorbemerkung der Redaktion: Wir bringen hier und in der nächsten Nummer den Bericht eines Schweizer, der die letzten Jahre in Spanien zugebracht hat. Zwar können wir uns nicht mit allen Ansichten des Verfassers identifizieren, aber seine Studien und Beobachtungen scheinen uns wertvoll genug zu sein, dass wir sie unsern Lesern nicht vorenthalten möchten. Mit Recht werden Misstände, Uebergriffe und Grausamkeiten beider Seiten angeprangert, denn auch der beste Zweck heiligt niemals die Mittel. Andererseits darf aber in einem Kampf auf Leben und Tod auch die moralisch einwandfreie Lehre vom Recht der Selbstverteidigung (mit der dabei notwendig zu beachtenden Mässigung: «cum moderamine inculpatæ tutelæ») nicht übersehen werden.

Nicht selten wird auch in katholischen ausländischen Kreisen den spanischen Katholiken der Vorwurf gemacht, sie würden Religion und Patriotismus nicht genügend unterscheiden, ja, man beschwört die Geister eines Konstantin und eines Justinian, um anzudeuten, dass Spanien heute das klassische Land des Caesaropapismus sei, wo die Kirche in einem vergoldeten Käfig ihrer Freiheit beraubt werde. — Wir wollen nicht die Frage aufwerfen, ob manche dieser ausländischen Beurteiler mit der gleichen Energie sich der Freiheit der Kirche in ihrem

eigenen Land annehmen, es ist und kann auch nicht unsere Absicht sein, eine Apologie der Verhältnisse im heutigen Spanien zu schreiben, wir wollen nur versuchen, sine ira et studio das Problem darzulegen.

Es ist eine eigenartige Tatsache, dass gerade über Spanien mit einer besondern Leidenschaftlichkeit geurteilt wird, ja, dass es Kreise gibt, die glauben, man könne über Spanien überhaupt nur mit Liebe oder Hass schrei-

(1) «La vérité est dans les nuances!» Wir vergessen es nicht. Um das Thema voll zu erfassen, wäre deshalb ein kurzer Exkurs über Spaniens Vergangenheit unerlässlich. Wir müssten einiges sagen über die Entwicklung des Kreuzzugsgedankens, über die verschiedenen spanischen Regionen, in denen das Verhältnis zwischen Religion und Patriotismus nicht überall dasselbe ist, wir müssten gewisse typische Ideen der Rechtskreise und ihre Einwirkung auf das Volk kennen lernen, wir müssten einige Worte über das Staatskirchentum sagen und über das soziale Leben. — In der Unmöglichkeit, all' dies auch nur kurz zu streifen, müssen wir mit der Zeit der Republik beginnen, weil deren Kenntnis unentbehrlich für das Verständnis des Bürgerkrieges ist, der die spanische Seele und — teils indirekt, teils direkt — die spanische Religiosität nicht wenig beeinflusst hat.

ben (2), als gäbe es überhaupt keine *media via* zwischen hochgespanntestem Enthusiasmus und einer pessimistischen Betrachtungsweise. Das uns gestellte Thema ist noch besonders schwierig, da es die intimsten und empfindlichsten Saiten der spanischen Seele berührt, die durch die Ereignisse der letzten 20 Jahre zutiefst aufgewühlt wurde: Republik, Bürgerkrieg, das heutige Regime, das alles sind Worte aus der jüngsten Vergangenheit, die kein Spanier mit Ruhe anhören kann, er hat je nach seiner Anschauung zu ihnen eine leidenschaftliche und ausschliessliche Haltung. Schon die Absicht, *sine ira et studio* dazu Stellung zu beziehen, macht manche argwöhnisch, als würde man ihre Ideale nicht ernst nehmen.

A. Die jüngste Vergangenheit

I. Die spanische Republik (3)

Die im April 1931 gegründete Republik war von manchen ihrer Gründer konservativ gedacht. Aber genau wie für nicht wenige Spanier «Thron und Altar» als fast konsubstantiell galten, so war für viele der Ausdruck «Republik» gleichbedeutend mit entfesseltem Antiklerikalismus. Sogleich entfaltete sich eine ausgedehnte antireligiöse Propaganda, kirchliche Personen und Einrichtungen wurden belästigt, und nach einem Monat schon brannten viele Kirchen und Klöster in Madrid. Bei dieser Gelegenheit hat der Ministerpräsident Azaña dem katholischen Innenminister Maura den Beistand der Truppen zur Herstellung der Ordnung mit den Worten verweigert: «Das Leben eines einzigen Republikaners ist mehr wert als alle Klöster von Madrid.» Damit beugte er sich vor der brutalen Gewalt und erklärte sich gegen das Recht. Die in der Eile gezimmerte Verfassung wurde mit Recht eine «Anthologie der antireligiösen Verfassungen der ganzen Welt» genannt. Als sie diskutiert wurde, sprach derselbe Azaña das Wort: «Spanien hat aufgehört, katholisch zu sein», womit er sich zu demselben Irrtum bekannte, in dem manche Angehörige der Rechtsparteien befangen waren, indem er die religiöse Einstellung des Volkes mit dessen offizieller Vertretung verwechselte.

Zu dieser Einstellung der Republik bezogen nun auch die Katholiken Stellung. Wir können vielleicht eine fünffache Haltung unterscheiden: Zunächst zeigte sich ganz allgemein eine Erneuerung des religiösen Eifers bei Volk und Klerus. Vor allem aber blühte die katholische Aktion unter der Führung zweier hervorragender Bischöfe, des Kardinals Vidal y Barraquer, Erzbischof von Tarragona, und des Kardinals Ilundain, Erzbischof von Sevilla. Sie wurden dabei vom Apostolischen Nuntius, Mons. Tedeschini, unterstützt. Die tatsächliche Leitung lag in den Händen von Angel Herrera. Die katholische Aktion unter dieser hervorragenden Leitung wollte sich ausschliesslich religiösen und sozialen Idealen widmen und hielt sich peinlich von jeder Vermengung mit der Politik fern. Der spanische Episkopat erliess am 20. XII. 1931 einen kollektiven Hirtenbrief, in dem unterschieden wurde zwischen

(2) Von gewissen böswilligen und offensichtlichen Verleumdungen linksradikaler Kreise wollen wir gar nicht reden. Es gibt aber auch ab und zu kath. Beobachter, die sich begnügen, die offiziellen Informationen zu überarbeiten und sich nicht bemühen, in die vielgestaltigen Schichten des wirklichen Lebens einzudringen.

(3) Was die Zeit der Republik betrifft, folgen wir z. T. dem Buch des spanischen Kanonikus Cardo, «Histoire spirituelle des Espagnes», Paris 1946, nicht als ob wir in allen Einzelheiten derselben Meinung wären, sondern weil dessen Urteil über diesen Zeitpunkt im wesentlichen dem entspricht, was wir in Unterredungen mit führenden Katholiken jener Zeit erfahren haben.

Verfassung und Regierung, und in dem den Katholiken als Gewissenspflicht eingeschärft wurde, sich der Regierung zu unterwerfen und allen Gewaltlösungen zu entsagen. — Trotz dieser klaren Stellungnahme des Episkopats änderten sich die extremen Rechtskreise nicht und fuhren fort, Kirche und Monarchie, um nicht zu sagen Kirche und Plutokratie, zu verwechseln. Diese extremen Rechtskreise setzten a priori «Republik» und «Antiklerikalismus» gleich und forderten im Namen der Religion eine Rückkehr zur Monarchie. Es liegt uns fern, die vielen Irrtümer der spanischen Republik zu beschönigen, aber diese Irrtümer wurden dadurch gefördert, dass diese Kreise, statt der kirchlichen Autorität zu gehorchen und im Rahmen des Möglichen an der Republik mitzuarbeiten, sich in den «katholischen Turm» zurückzogen und so die Republik den Feinden der Kirche überliessen. (4) — Es gab andere Katholiken, die versuchten, im Rahmen des Möglichen mitzuarbeiten und so den antiklerikalen Richtungen das Wasser abzugraben. Wichtig ist hier vor allem die Sammelpartei von Gil Robles, die CEDA (Confederación española derechas autonomas), deren zielbewusster und aufopfernder Arbeit es gelang, von November 1933 bis Februar 1936 die Führung im Ministerium zu erhalten. Die Partei hatte ein grosszügiges Sozialprogramm auf ihre Fahne geschrieben und suchte vor allem in bezug auf die unhaltbaren Zustände des Latifundiensystems im Süden eine gedeihliche und nicht extreme Lösung zu finden. Aber dieses soziale Programm war der extremen Rechten (von der Gil Robles während des Walkampfes unterstützt worden war) nicht genehm und wurde auch von Mitgliedern seiner eigenen Partei angefeindet. Dieses Unverständnis von links und von rechts ist der Hauptgrund, warum die CEDA im Februar 1936 ihre führende Stellung einbüsste und damit eine der wichtigsten Ursachen des kommenden Bürgerkrieges.

Gegenüber der kulturkämpferischen Haltung der Linken gab es nun zwei Möglichkeiten: Die vom Kollektivhirtenbrief vorgezeichnete, die in Gebet und geduldiger Kleinarbeit bestand, um von unten das verlorene Terrain zurückzugewinnen, und die vom Kollektivhirtenbrief ausdrücklich verurteilte Gewaltlösung: der bewaffnete Aufstand. Wir haben bereits erwähnt, wie viele Katholiken mit Idealismus und Opfersinn die bischöflichen Weisungen befolgten. Aber der extremen Rechten und weiten Kreisen der Armee war die Republik nicht nur wegen ihrer wirklichen zahlreichen Schattenseiten ein Dorn im Auge, sondern auch, weil sie für ihre Privilegien fürchteten. Was betont werden muss, ist der Umstand, dass man eine Gewaltlösung schon zu einer Zeit vorbereitete, als man ernstlich noch von keiner kommunistischen Gefahr sprechen konnte, da die Volksfront noch nicht

(4) Cardò urteilt wie folgt: «Die Verwirrung war so gross, dass die (dem Hl. Stuhl) gehorsamen Katholiken des Verrates an der Kirche angeklagt wurden. Einige hochstehende kirchliche Persönlichkeiten, an erster Stelle der Kardinal Vidal und der Nuntius Tedeschini, wurden das Opfer von schändlichen Verleumdungskampagnen... Abgesehen von der Verunglimpfung hatte die Reaktion auch andere Ausdrucksformen: der Ruf nach einer Gewaltlösung (an einigen Orten begann man schon den Bürgerkrieg vorzubereiten), die Behauptung, die Freimaurerei sei die Ursache alles Uebels..., erfundene Muttergotteserscheinungen... Der Ungehorsam gegen die päpstlichen Weisungen muss unter die Hauptursachen des Bürgerkrieges gezählt werden.» Cardò sagt dann, dass er natürlich nicht die Freimaurerei irgendwie entschuldigen will, aber er bezieht sich auf die Gewohnheit extremer Rechtskreise (und wir haben dies selbst oft konstatiert), für alles, auch für die eigenen Fehler immer nur die Freimaurerei verantwortlich zu machen.

bestand und das mehrheitlich von der CEDA gebildete Kabinett die Lage beherrschte. Hierher gehört z. B. eine Zusammenkunft mehrerer Führer der Rechten am 31. III. 1934 in Rom und die Reisen des Generals Sanjurjo (der schon 1932 einen Aufstand angezettelt hatte und von der Republik später begnadigt wurde) nach Berlin. Freilich ist es so gut wie sicher, dass diese Militärs sehr genauen Bescheid wussten um die systematische Zellenarbeit der russischen Agenten, wie wir diese ja aus anderen Ländern zur Genüge kennen. Was aber ein Sieg der Bolschewisten für Spanien und für ganz Europa bedeutet hätte, zeigen uns die Vorgänge in Osteuropa sehr eindringlich. — Als infolge mangelnder Unterstützung und systematischer Bekämpfung durch die extreme Rechte das Kabinett zurücktreten musste und die Volksfront die Regierung übernahm (Februar 1936), da geriet die öffentliche Ordnung immer mehr ausser Rand und Band. Die damals stärker zunehmende Falange und die Banden der Linken bekämpften sich auf der Strasse (5), es wurden zahlreiche Attentate gegen Leben und Besitz vor allem der Rechtsparteien verübt und ebenso zahlreiche Zerstörungen der Kirchen und Belästigungen des Klerus. Es war klar, dass nurmehr eine starke Hand die der völligen Anarchie zustrebenden Verhältnisse bändigen konnte. Es ist u. E. nicht leicht zu entscheiden, ob der Aufstand Francos wirklich die einzige Lösung war. Es gibt auch katholische Kenner der Lage, welche dies verneinen und glauben, dass wenn die Armee zur Regierung gestanden wäre, welche angesichts der Gefahr von links und rechts (d. h. der Anarchie und des Bürgerkrieges) in mässige Bahnen lenkte und dafür um die Unterstützung der Armee ersuchte, der Bürgerkrieg vermieden worden wäre. Es ist nicht unsere Sache, diese schwierige Frage zu entscheiden. — Ohne Zweifel waren bei vielen religiöse Motive entscheidend, in manchen Fällen haben sie denn auch ausschliesslich mitgespielt. Die Frage ist nur, inwieweit das religiöse Motiv allein herrschend und inwieweit es mit andern Motiven vermenget war. (6) Und selbst im ersten Fall kann man sich fragen, ob und inwieweit ein religiöses Problem mit den Waffen entschieden werden darf. Doch damit sind wir schon beim Problem des «Kreuzzuges» angelangt.

II. Der Bürgerkrieg

Sein Verlauf beschäftigt uns nicht, seine Beurteilung (insoweit sie heute überhaupt möglich ist) aber ist weithin entscheidend für das Verhältnis von

(5) Es ist nicht leicht, sich ein Urteil zu bilden, wer angefangen hat. Die Vertreter des heutigen Spaniens weisen darauf hin, dass die Gründung der Falange eine Reaktion gegen die kommunistische Drohung war. Cardó behauptet, dass die Falange zuerst angefangen hat, die Strassen unsicher zu machen.

(6) Cardó zählt ausser den eigentlichen politischen Motiven noch folgende auf: Den Sturz der Republik, die Ergreifung der Macht durch die Armee, die Wiedereinsetzung der Reichen in den enteigneten Besitz und die Unterdrückung der regionalen Autonomie (baskisches und katalanisches Problem).

Religion und Patriotismus im heutigen Spanien. — Es handelt sich hier natürlich nicht um die Frage, ob der Kommunismus schlecht sei oder nicht, das hat bereits die kirchliche Autorität entschieden und seine Früchte sind jedem offenbar. Es handelt sich auch nicht um die Frage, ob und inwieweit der Staat diesem Feind der Gesellschaft mit Gewalt widerstehen darf. Es handelt sich darum, ob der spanische Bürgerkrieg als «Kreuzzug» oder — wie andere sagen — als «heiliger Krieg» gewertet werden muss. Wir wollen nicht darauf eingehen, ob dieser Ausdruck richtig ist oder nicht: die meisten Anhänger der Rechtsparteien wären tief beleidigt, wenn man dies auch nur in Zweifel ziehen würde, andere wieder (auch Katholiken der Rechten) bestreiten die Richtigkeit dieses Ausdruckes. (7) — Wir glauben aber, dass dieser Ausdruck auf jeden Fall gefährlich und unpsychologisch ist: Ein Krieg unter Bürgern desselben Landes ist immer ein trauriges Ereignis, das tiefe Wunden reisst und manchmal auf Generationen die Beziehungen unter den getrennten Brüdern vergiften kann. Wenn dabei der Krieg mit Methoden geführt wird, die nicht immer mit den Forderungen des Rechtes übereinstimmen, wenn, um konkreter zu reden, diejenigen, welche das Abzeichen des Herzens Jesu auf die Uniform geheftet haben und jeden Augenblick «es lebe Christus der König» rufen, nicht selten (obwohl wir nicht verallgemeinern wollen) Handlungen vollziehen, die nicht mit dem privaten und öffentlichen Sittengesetz übereinstimmen, so wird es nicht jedem, vor allem nicht dem besiegten Gegner, leicht, den Bürgerkrieg einen Kreuzzug zu nennen. Man darf dabei allerdings nicht vergessen, dass bei Ausbruch des Bürgerkrieges von den Roten in deren Zonen gegen zahlreiche kirchliche Gebäude, Personen und Einrichtungen mit einem hass erfüllten Fanatismus vorgegangen wurde, der für alle Zeiten ein Schandfleck dieser Mordbrenner bleiben wird. Sieben Bischöfe und viele Tausende von Priestern wurden z. T. viehisch ermordet, eine Unzahl unsterblicher Kunstwerke wurde barbarisch zerstört. Alle diese Geschehnisse soll man nicht immer aufs neue wiederholen — aber wer die Situation im heutigen Spanien verstehen will, darf sie auch nicht ausser acht lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. W. Willwoll

(7) Auf jeden Fall ist der Ausdruck unrichtig, wenn man ihn auf den Angriff gegen das Baskenvolk bezieht. Wir selber haben uns wiederholt an Ort und Stelle eingehend mit der baskischen Frage beschäftigen können. Das Baskenvolk ist gerade dasjenige, das am meisten von allen spanischen Gegenden eine echte und tiefe nicht nur Festtags-, sondern Alltagsreligiosität sein eigen nennt. Wir denken mit Ergriffenheit und Dankbarkeit gerade an das religiöse Beispiel der Basken zurück und werden nie verstehen können, dass marokkanische Truppen gegen dieses Volk einen «Kreuzzug» führen mussten und dass von spanischer Seite mehrere baskische Priester nur aus Hass gegen diese Minderheit erschossen wurden. Deren Unschuld hat ihr eigener Bischof, Mons. Múgica, in einem veröffentlichten Brief bezeugt. — Zur Ehre des spanischen Primas Goma sei erwähnt, dass auf seinen Einspruch hin weitere Erschiessungen von Priestern unterblieben.

Ex urbe et orbe

1. Totalitarismus oder Universalismus?

Es gehört heute zum «guten Tone» aller Aussenstehenden, die katholische Kirche des Totalitarismus zu zeihen. Wenn Karl Barth dies in Amsterdam in ziem-

lich offener, aber nicht unpharisäischer Weise getan hat, so können wir ihn begreifen. Er musste wieder einmal mit Pathos seine christliche Freiheit dokumentieren, nachdem diese durch seine Ungarnreise doch auch bei Wohlwollenden langsam etwas in Zweifel gezogen

werden konnte. Dass er dabei Rom fast auf die gleiche Linie mit Moskau stellt, scheint sein christliches Gewissen nicht weiter beunruhigt zu haben. Das gehört so zu seiner souveränen Sprechweise, wenn es auch zumindest das alte Wort bestätigt, dass Geschmack nicht jedermanns Sache ist. Gerade in Ungarn aber spüren es auch Protestanten, dass eine Kirche nicht darauf verzichten darf, die christliche Botschaft in alle Lebensbezirke hinein zu verkünden, und ihre Beobachtung zu fordern. (Siehe den diesbezüglichen Artikel dieser Nummer.) Es geht dabei nicht um versteckte Machtaspirationen, sondern um eine Verchristlichung des gesamten Daseins, und zwar nicht bloss jenes der Einzelmenschen, sondern auch jenes der Völker. Es handelt sich nicht um einen Totalitarismus der Macht. Was erstrebt wird, ist vielmehr ein Universalismus der Lebens-Umgestaltung, wie er aus einem nicht nur extensiven, sondern auch intensiven Verständnis des Sendungsbefehls «Gehet, lehret alle Völker...» sich klar ergibt. Dieser Universalismus schliesst ein Welt- und Menschenbild ein, das schon von einem Paulus im Kolosserbrief im grossen Entwurf vorgelegt wurde. Heute aber betrachtet die katholische Kirche es als ihre verantwortungsvollste Aufgabe, «alles in Christus zu erneuern». Das ganze, weite Ackerfeld des Kulturlebens muss wieder vom Samenkorn der christlichen Lehre befruchtet werden. Darum darf die Kirche nicht darauf verzichten, auf die Schule und auf das soziale und politische Leben Einfluss zu nehmen..

2. Zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz

Ein erster Ueberblick über die Beschlüsse und positiven Ergebnisse der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz, soweit sie durch die Presse (Schweizerischer evangelischer Pressedienst und Neue Zürcher Zeitung) bekannt geworden, zeigt, dass in dem ganzen ökumenischen Gespräch der 147 Kirchen die praktische Zusammenarbeit deutlich das Uebergewicht über die theologisch-dogmatische Verständigung erhalten hat. Der Grund dazu liegt zum Teil in dem starken Eindringen des auf das Praktische abgestimmten amerikanischen Protestantismus in die ökumenische Bewegung, vor allem aber in den noch fast unüberbrückbaren Gegensätzen der theologischen Anschauungen. (Theologisch sind die in Amsterdam anwesenden Kirchengemeinschaften einander ebenso wenig näher gekommen als seinerzeit in Lausanne 1927.) Aufschlussreich für uns Katholiken ist die Feststellung, dass Amsterdam erneut gezeigt hat, dass 1. die Lehre der Kirche die Schicksalsfrage der «Oekumene» darstellt und dass zweitens eine einheitliche Lösung der Kirchenfrage ausserhalb Roms als eine theologische Unmöglichkeit erscheint.

Professor Karl Barth hatte zwar in seiner Eröffnungsrede zur Konferenz — übrigens eine Rede, die nach dem Urteil verschiedener Kongressteilnehmer mehr mit sprengendem Dynamit geladen als von einigender Kraft beseelt war — mit einer etwas überheblichen Apostrophierung der katholischen Kirche die Hoffnung ausgesprochen, dass durch die Absage der Kirche von Rom und Moskau Gott die Versammlung vielleicht bewahrt habe «vor Gesprächspartnern, mit denen zusammen wir hier nicht einmal in einer unvollkommenen Weise Gemeinde sein könnten, weil sie, wenn auch aus verschiedenen Gründen, gerade die Bewegung von allem Kirchentum weg zu Jesus Christus hin nicht vollziehen wollen». Von den evangelischen Kirchen wollte er erwarten dürfen, dass wenigstens sie

über alle konfessionellen Trennungen hinweg die geistige «Freiheit für einen Herrn Jesus Christus» zu gewinnen und zu behaupten versuchen, dass sie darum in ihren Gesprächen auch nicht bei der Einigkeit und Uneinigkeit der Kirchen anfangen, sondern allein hinschauen auf den, «dessen Name den Mittelpunkt aller unserer Konfessionen bildet» (cf. K. Barth: Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.*) Damit wäre das Kirchenproblem, das erfahrungsgemäss das schwierigste Problem in der Frage nach der kirchlichen Einheit darstellt, auf eine transzendente, sehr ungefährliche Ebene gehoben worden. Aber trotz dieser Mahnung des Repräsentanten der dialektischen Theologie, für den die Kirche eben schon eine zweit- und drittrangige Frage geworden ist, hat die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam sich dennoch mit dem Kirchenbegriff auseinandergesetzt in dem Wissen: «Wenn überhaupt in ferner Zukunft eine Union vorbereitet werden kann, so nur auf der Basis einer gemeinsamen Konzeption von der Kirche» (Bieri, NZZ, 6. September 1948).

In illusionsloser Offenheit wurden die Differenzen und Uebereinstimmungen zum Ausdruck gebracht. Man verhehlte sich nicht, dass gerade die Verschiedenheit im Kirchenbegriff bis an die tiefste Wurzel reicht. Der Bericht der ersten Sektion, der von Bischof Lilje (Hannover) der Plenarsitzung unterbreitet wurde und von der «universalen Kirche in Gottes Heilsplan» handelte, — teilte die christlichen Kirchen zwei Haupttypen zu, dem «katholischen» und «protestantischen». Die «katholische» Gruppe (darunter fallen nicht nur die Römisch-Katholischen, sondern auch Altkatholiken, Orthodoxe und Anglikaner) betone «die sichtbare Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes». Die Protestanten hingegen stellten das Wort Gottes und die Antwort des Glaubens in den Mittelpunkt. Da jede der beiden Gruppen überzeugt ist, nicht nur den Akzent richtig zu setzen, sondern auch über die Ganzheit der Erkenntnis zu verfügen, verstehen sie einander nicht. Im Geiste der Oekumene müssten sich die Kirchen demnach bemühen, diese Unterschiede im Hören auf Gottes Wort zu überbrücken, denn «Gott will die Einheit seiner Kirche und wir müssen ihm gehorsam sein.» Der Leib Christi sei eine Einheit, so dass sich die Kirchen weder mit der Union in einigen isolierten Fragen zufrieden geben, noch einander vergessen könnten.

In der Diskussion der Plenarsitzung fand eine «starke Minderheit» unter Führung von Dr. Douglas Horton, einem Kongregationalistenführer von New York, die Teilung der Kirche in das «katholische» und «protestantische» Lager ungenügend und forderte die Einfügung einer dritten Klasse, zu der jene Kirchen gehören, die an die apostolische Sukzession der Gemeinde sowie an die Kirche als der einzelnen Gemeinde der überzeugten Christen glauben. In den Vereinigten Staaten würden sich über die Hälfte der Protestanten, voran die beiden grössten Kirchen, die Baptisten und Methodisten, weder dem «katholischen» noch dem «protestantischen» Lager nach der Definition des Sektionsberichtes zuweisen lassen. Nach nochmaliger Erwägung wurde schliesslich auch noch die kongregationalistische Auffassung in den Schlussbericht aufgenommen.

Auf die entscheidende Frage der Offenbarungsquellen — Bibel allein oder Bibel und Tradition — wurde nicht eingetreten. Die Formulierungen im Bericht weisen auf die grossen Schwierigkeiten hin, die die «unnachgiebige Haltung» der Orthodoxen verursachte.

*) Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich, Fr. 1.20.

Wie grundlegend die rein theologischen Fragen des Kirchenbegriffes sind, geht aus den Berichten der drei andern Sektionen hervor, die oft wegen Mangel an theologischer Einheit keine einheitliche Stellungnahme zu den praktischen Aufgaben der Kirche in der Welt finden konnten.

Wir dürfen also rückblickend wohl die Frage stellen, was katholische Vertreter an dieser Konferenz schon hätten beitragen können zur Einigung, da sie einer innerlich völlig zerklüfteten Vielheit von Kirchen gegenübergestanden wären? Ist nicht schon das Unterfangen, in einer bloss vierzehntägigen Konferenz solche Gegensätze mildern zu wollen, etwas utopisch?

3. «Christlicher Sozialismus»

Nach einem Bericht des CND trafen sich zu einer Werkwoche auf Bilstein (Sauerland) Arbeiter, Siedler, Professoren, Geistliche in der «Deutschen Volksschaft, um sich mit den Problemen des «Sozialismus» zu befassen. Die eigentliche Fragestellung lautete: «Sind wir Christen nicht verpflichtet zum Versuch, einzusteigen in den Sozialismus?». — In den täglichen Aussprachen brach immer wieder der Ruf nach Entscheidung und Tat durch die idealistischen Gedankengebilde der Referate, die meist eine nicht allgemein gegebene Kenntnis der marxistischen Philosophie voraussetzten. Prof. Dr. Sigmund-Schultze bekannte sich zum Sozialismus als «gesellschaftlichem Ordnungsprinzip». Prof. Dr. Hans-Eduard Hengstenberg forderte Erweiterungen der christlichen Soziallehre und insbesondere eine «föderative Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft». Dr. Walter Rest, nunmehr Leiter der Deutschen Volksschaft, erklärte in einer nachdrücklichen Stellungnahme zum kommunistischen Manifest u. a.: «Die christliche Sozialethik, sofern sie überhaupt etwas auszurichten vermag, bedarf einer Schwenkung um 180 Grad. Alle ihre bisherigen Argumentationen sind schwach. Wir Christen müssten unsere Aufgabe erfüllen, indem wir Christen und — nach einer sehr langen, überlegenden Fermate — Marxisten sind. Wir werden marxistisch handeln müssen, ohne uns den marxistischen Ideologien zu ergeben». Walter Dirks erklärte in einer Betrachtung des Sozialismus aus trini-

tarischer Schau u. a.: «Wir müssen das Wagnis wagen! Wir müssten eigentlich dort stehen, wo wir nicht stehen können».

Es mag wohl sein, dass den christlichen Sozialethikern auch auf diese Weise immer wieder das Gewissen erforscht werden muss. Es ist gewiss, dass in einem Land voll der schwersten Zerstörungen die Gemeinschaftspflichten des Einzelnen und besonders des Eigentums an materiellen Gütern mit allem Nachdruck betont werden müssen. Es ist auch gewiss, dass die Notlage Massnahmen und Eingriffe von Seite des Staates verlangt, die in ruhigen Zeiten als «undenkbar», gefährlich und unerlaubt gelten müssten.

Trotzdem scheint uns die oben gezeichnete Linie der Deutschen Volksschaft und mancher anderer Kreise in Deutschland wie in Frankreich, in denen immer wieder von einem «christlichen Sozialismus» gesprochen wird, unfruchtbar zu sein und in Sackgassen zu führen. Was soll das heissen: «Wir werden marxistisch handeln müssen, ohne uns den marxistischen Ideen zu ergeben»? Kann man denn auf diese Weise Idee und Tat auseinanderreissen? Wohl mag der Einzelne im grossen Ueber-schwang seines Herzens nach seinem Gefühl vorangehen, ohne allzusehr auf «Ideologien» zu achten, aber eine Bewegung, die auf solche gefühlvolle Unklarheiten aufbaut, kann auf die Dauer nichts Gutes wirken. Sie kann der klaren Ideen und Grundsätze nicht entbehren. Sonst führt sie notwendig in Extreme und Exzesse und fällt jenen anheim, die eben nicht bloss marxistische Gefühle, sondern marxistische Grundsätze und Bereitschaft für deren volle Konsequenzen haben, oder sie muss in kurzer Zeit versanden, wenn die Ernüchterung über die blind geübte Tat folgt.

Umso notwendiger aber ist, dass wir lebendige Gemeinschaften schaffen, die dem christlichen Gebot der Liebe und der Gerechtigkeit, und der zu tiefst im Menschen wurzelnden Solidarität konkrete Form und damit Wirklichkeit verleihen. Wir wollen nicht bestreiten, dass bei jenen «christlichen Sozialisten» manche ausgezeichnete Gedanken nach Gestalt suchen. Aber wir können doch auch nicht übersehen, dass mit dem Namen von Marx Ideen und Bewegungen unzertrennbar verbunden sind, die niemals zur Grundlage einer gesunden Volks-erneuerung dienen können.

Buchbesprechungen

I. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*. A. Francke AG., Verlag, Bern, 1947. Sammlung Dalp, Bd. 50. Fr. 11.50.

Kurzgefasste Einführungen in das philosophische Leben, sei es in die reine Sachproblematik, sei es in deren Geschichte, gehören zum Schwierigsten, was sich vorstellen lässt, da der philosophische Gedanke keine abkürzenden Vereinfachungen verträgt. Man muss daher schon dankbar sein, wenn eine solche Einführung sich ihrer Grenzen bewusst bleibt und nur als «Wegweiser» dienen will. Bochenski hält sich im Rahmen dieser Möglichkeit. Er sucht eine sachlich durchschaubare und zugleich die Vielfalt der Systeme und Namen umgreifende Darstellung mit kritischer, wenn auch sehr summarischer Würdigung zu verbinden. So hebt er aus der geradezu überwältigenden Fülle philosophischer Fragen diejenigen heraus, die um Ontologie, Anthropologie, Ethik und dann auch philosophische Methodik kreisen. Er sieht sie verantwortungsbewusst «unter dem Blickwinkel eines metaphysischen, realistischen und spiritualistischen Standpunktes», im Bündnis also mit den behahenden, aufbauenden Kräften derselben heutigen Philosophie. Das Jahr 1900 gilt als auffallender Einschnitt zwischen zwei Epochen; die Ausgangssituation gegenwärtiger Philosophie wird sehr glücklich beschrieben: Krise des materialistischen Mechanismus, der Naturwissenschaft überhaupt, Wiederaufleben der Metaphysik und Einströ-

men eines starken Irrationalismus, Neugeburt eines spiritualistischen Personalismus. Die grossen Bahnbrecher Bergson und Husserl treten plastisch hervor; dann aber erscheinen als Hauptadern heutigen philosophischen Lebens folgende sechs: Neupositivismus und -positivismus, Neuidealismus, Lebensphilosophie, Phänomenologie und schliesslich zwei Gruppen, «die den originärsten und bezeichnendsten Versuch unserer Zeit ausmachen». Existenzphilosophie und die neue Seinsmetaphysik, wobei unter letztere immerhin ziemlich disparate Leistungen wie Whiteheads und Alexanders Systeme, Nicolai Hartmanns Ontologie und der Neuthomismus gefasst werden. Eine scharfe Absage erfolgt an den dialektischen Materialismus, der «die philosophische Reaktion unserer Tage» bedeutet; sympathisch berührt auch die klare Ablehnung des philosophisch noch naiven Pragmatismus der führenden nordamerikanischen Autoren. Bei der Kritik der Lebensphilosophie wird aber ihre metaphysische Tiefe nicht ganz ausgelotet; die Problematik des Konkreten und seiner Erkennbarkeit, die kritische Bewältigung des «Irrationalen» in der Wirklichkeit. Unter ähnlicher Verkürzung des Problemgehalts leidet die Stellungnahme zur Existenzphilosophie: ihre Thesen werden zu psychologisiert gedeutet; und doch bewegt gerade auch sie sich um die Urfragen echter Metaphysik, um die Frage nach dem Sein und den Transzendentalien.

Bochenskis Neigung gehört nun aber der neuen Seinsmeta-

physik, letztlich dem Werk des Neothomismus, auf dessen schöpferische Kraft er die höchsten Hoffnungen setzt. Interessant ist die von ihm zitierte Aeußerung Bertrand Russels aus dem Jahre 1946, der Einfluss des hl. Thomas von Aquin sei heute grösser als der Kants oder Hegels. Leider erhält in diesem Zusammenhang das Schaffen des belgischen Jesuiten Maréchal nicht die ihm gebührende Stelle, wie auch nicht der innerhalb der Neuscholastik am lebendigsten weiterdenkende Kreis, der sich um ihn gebildet hat und gerade im deutschen Sprachgebiet mehr und mehr zur Geltung kommt.

Bochenski versucht also eine ideengeschichtliche Behandlung der modernen Philosophie, und bei aller manchmal freilich sogar notwendig scheinenden Vereinfachung der Problemlage macht er die Entwicklung gut verständlich aus den Einseitigkeiten und Restproblemen und den eigenen weitertreibenden Formkräften der Systeme selbst. Diese eminent sachliche Interpretation modernen Denkens hätte noch gewonnen, wenn er von vorneherein den Blick geöffnet hätte für die allgemeinsten Fragen aller Philosophie, und nachgezeichnet hätte, wie gerade diese es sind, die sich, oft in seltsamen Verkleidungen, auch in der europäischen Philosophie der Gegenwart durchhalten: Die Auferstehung und weithin fühlbare Ausstrahlung des «alten» Thomismus wird erst dann ganz begrifflich.

Huber, Max; Glaube und Kirche (Gesammelte Aufsätze). Atlantis-Verlag, Zürich, 1948, 371 Seiten.

Prof. Max Huber hat eine ganze Reihe seiner Aufsätze und Vorträge gesammelt und im Atlantis-Verlag in drei Bänden herausgegeben. Der zweite Band, unter dem Titel «Glaube und Kirche», behandelt vor allem Fragen aus den mannigfachen Beziehungen zwischen Kirche und Welt. Es liegt auf der Hand, dass in einer solchen Sammlung Verschiedenwertiges und auch Verschiedenartiges zu finden ist und dass auch häufige Wiederholungen unvermeidlich sind.

In der Beurteilung sind zwei Dinge zu unterscheiden:

1. Der Geist, der aus dem Ganzen spricht. Man spürt auf jeder Seite den abgeklärten, ruhig abwägenden, gerechten Sinn, in welchem kluge Erfahrung sich mit christlicher Lebensweisheit eines vornehmen Charakters und vorbildlichen Mannes verbindet. Der Autor betont immer wieder, dass er als gläubiger Protestant urteile. Aber nirgendwo wird er der katholischen Kirche gegenüber ausfällig oder polemisch. Wenn er auf sie zu sprechen kommt, sucht er ihre Haltung zu verstehen und zu achten.

2. Inhaltlich decken sich die Thesen des Verfassers auf weite Strecken mit unseren katholischen Ueberzeugungen. Aber auch die Unterschiede treten klar in Erscheinung. Der Verfasser hat als Protestant kein klares und sicheres Gesellschaftsbild, denn ein solches lässt sich eben aus der Bibel nicht ableiten. Dass sich sein Kirchenbegriff nicht mit dem unseren deckt, ist von vorneherein klar. Aber auch seine protestantische Auffassung vom Staat, der nicht der Schöpfungsordnung entspreche, sondern dem Menschen nur in der gefallenen Schöpfung ein Dasein möglich machen soll (S. 66), entspricht nicht unserer Ueberzeugung. Das gleiche gilt von der Auffassung des Naturrechts, die der Verfasser entwickelt. Es ist für ihn zwar wichtig und berechtigt, ist aber doch nur eine Konstruktion der Vernunft und darum der Labilität alles Menschlichen unterworfen. Im Gegensatz dazu sind wir der Ueberzeugung, dass es zwar mit der Vernunft erkannt wird, aber in der objektiven Ordnung des Seins und Sollens fundiert ist und infolgedessen in sich unveränderlich und dem Menschen auch, wenigstens in seinen Hauptforderungen, mit Sicherheit erkennbar ist.

Da aus der Bibel politische Normen nicht ableitbar sind, das Naturrecht aber nach dem Verfasser keine genügende Grundlage bildet, bleibt vom Glauben her im Grunde genommen nur das richtige Ethos den politischen Dingen gegenüber, d. h. das Ethos der Verantwortung, des Gerechtigkeitswillens und der Nächstenliebe. Es will uns scheinen, dass diese Basis doch zu schmal ist, um die grossen Fragen zu bewältigen, die gerade durch die Politik, die nationale sowohl wie die internationale, gestellt werden.

Das Wohlthuende am Werk Max Hubers ist aber, dass diese eine Seite des christlichen Ethos beim Autor nicht bloss Literatur ist, sondern persönlich gelebte Wirklichkeit. Das gibt dem ganzen Werk die innere Geschlossenheit und Abrundung. Mit solchen Protestanten kann der Katholik nicht nur freudig und vertrauensvoll zusammenarbeiten, sondern es wäre auf solchem Boden auch eine sachliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Christentum und Politik möglich und fruchtbar.

Judaica, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart (erscheint seit 1945, jährlich 4 Mal). Zwingli-Verlag Zürich.

Die Zeitschrift «Judaica» wird herausgegeben im Auftrag des «Vereins der Freunde Israels, (protestantische) Schweizer Judenmission zu Basel». Den Christen möchte sie ein tieferes Verständ-

nis von dem einzigartigen jüdischen Schicksal vermitteln, den Juden das Evangelium von Jesus Christus nahebringen. Besonderen Wert legt sie auf biblisch-theologische Auseinandersetzungen, z. B.: Der Todesprozess des Messias Jesus (Prof. Dr. Karl L. Schmidt), Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums (Prof. Dr. W. G. Kümmel), Biblische Grundlinien zur Judenfrage (Prof. W. Zimmerli), Jesus und Paulus, zu Jos. Klausners Darstellung des Urchristentums (Prof. Dr. W. G. Kümmel). Von Arbeiten über geschichtliche und soziale Fragen der Vergangenheit und Gegenwart erwähnen wir: Prof. Dr. Gottlob Schrenk (Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter), Prof. R. Meyer (Der 'Am ha- 'Ares, ein Beitrag zur Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert), Dr. H. K. Barazon (Der soziologische Aspekt des jüdischen Aufbaues in Palästina). Der richtigen Einstellung von Christen und Juden zueinander dienen Beiträge, die die christlich-jüdische Seite der Judenfrage von heute besprechen: Rabbiner Dr. Lothar Rothschild: Die Judenfrage in jüdischer Sicht; Pfarrer Lic. R. Brunner: Judenmission nach dem zweiten Weltkrieg?; Prof. Dr. Karl Thieme: Katholiken und Juden, die Stellungnahme in der modernen katholischen Christenheit gegenüber der Judenfrage; Dr. Hans Ornstein: Christlich-jüdische Zusammenarbeit, ihr Wesen, ihre Ziele. Wertvolle Abhandlungen namhafter Mitarbeiter und aufschlussreiche Darlegung von Ereignissen und Büchern über die Judenfrage zeichnen die Zeitschrift aus. Eine andere Grundhaltung führt natürlich auch zu Ergebnissen, mit denen wir nicht übereinstimmen.



FERDINAND STROBEL

Zur Jesuitenfrage in der Schweiz

Tatsachen und Ueberlegungen

Das neue Werk bringt eine gründliche Dokumentation über die Entstehung und die Entwicklung der Jesuitenfrage in der Schweiz. Der Verfasser lässt vor allem Stimmen aus dem andern Lager zu Wort kommen, denen man weder Voreingenommenheit noch Parteilichkeit vorhalten kann. Es freut einem zu sehen, dass die Vernunft vor hundert Jahren doch nicht ganz ausgestorben war.

Nach einer kurzen Uebersicht über das Kommen und Schaffen der Jesuiten setzt sich der Verfasser, gestützt auf solide Dokumente, mit den heiklen Fragen: «Jesuiten und schweizerischer Protestantismus» und vor allem: «Jesuiten und Schweizerstaat» auseinander.

Das Werk, das einen wichtigen und sehr umstrittenen Abschnitt unserer Kulturgeschichte behandelt, empfiehlt sich besonders durch seine sachliche, leidenschaftslose Darstellung der Tatsachen. Obwohl auch Dinge angeführt werden, die unsern Vorfahren nicht viel Ehre einbringen, ist dabei doch jede verletzende Polemik vermieden.

Wer sich um diese viel umstrittenen Fragen ein gerechtes Urteil bilden will, wer gar darüber verantwortungsbewusst sprechen oder schreiben soll, muss sich unbedingt mit diesem Tatsachenmaterial auseinandersetzen.

190 Seiten, brosch. Fr. 9.20, Leinen geb. Fr. 11.20
Durch alle Buchhandlungen

NZN-Verlag, ZÜRICH 8

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: Alla Konji suspendiert.
 Frankreich: Jährlich Fr. 280 — Editions Salvator, Porte de Miroir, Mulhouse.
 Luxembourg-Belgien: Jährlich Lfr. 120 — Central du Livre Clees-Meunier,
 15, rue Elisabeth.