

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 18

13. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 30. September 1949

INHALT: Liebe und Institution der Ehe (Zum Buch von S. de Lestapis): Ausgangspunkt und Fragestellung — Eine Analyse der menschlichen Liebe — Freie Liebe oder zur Ehe voranschreitende Liebe? — Ehe als Vertrag und als Institution.

Ein moderner katholischer Denker: Maurice Blondel: Seine Stellung in der Zeit — Sein Erkenntnisweg — Seine Haltung zur Kirche.

Sozialer Fortschritt und wirtschaftlicher Realismus (Zur semaine sociale in Lille): Grundsätzliche Gedankengänge — Einige Ergebnisse — Um den Charakter der semaine sociale.

Zwei neuere Urteile protestantischer Theologen über den päpstlichen Primat: Vischer W. — Stauffer E.

Ex Urbe et Orbe: Eine neue Situation — Auf dem Weg nach Europa — Die Auswirkung des päpstlichen Dekretes gegen den Kommunismus.

Buchbesprechung: Lugon.

Liebe und Institution der Ehe

Vor zwei Jahren untersuchte die «Action Catholique des Milieux Indépendants» in Frankreich, d. h. die Organisation der Katholischen Aktion unter den Gebildeten und dem Mittelstand in einer Rundfrage den Stand und die Entwicklung des Familienlebens und der Familiensitte in der französischen Bourgeoisie. Die Antworten liefen alle darauf hinaus, das sittliche Empfinden sei fast vollständig verloren gegangen. Scheidung, Versuchshe, freie Liebe und künstliche Befruchtung: alle diese «Möglichkeiten» würden immer wieder mit einem «Warum auch nicht?» quittiert. Die Schlussfolgerung drängte sich auf: «Die sogenannte ‚traditionelle‘ Familienmoral ist in weiten Kreisen zusammengebrochen, und wer sich der Illusion hingab, das Naturgesetz schaffe in diesen Fragen unerschütterliche Ueberzeugungen, sieht sich gründlich enttäuscht.»

Diese Feststellung, die man heutwohl unschwer auch in andern Ländern machen könnte, hat den Anlass zu einem Buch gegeben, das zu einer «Neuentdeckung der Strukturgesetze der Familie» beitragen will¹⁾. Es wendet sich an Menschen, die bald vom Existentialismus eines Sartre, bald vom Marxismus eines Hervet eine «Befreiung» der Liebe von «konventionellen Banden» erwarten; es spricht aber auch die an, welche in einem Milieu, das von diesen beiden Strömungen überschwemmt ist, die christliche Frohbotschaft, und zwar gerade die Frohbotschaft der christlichen Ehe und Familie verkünden und leben müssen. Der Autor, P. S. de Lestapis S. I., Fachmann für Familienfragen an der «Action Populaire», will nicht irgend eine möglichst originelle Theorie in die Welt setzen. Auf Grund seines Kontaktes mit mehreren Gruppen von Eheleuten will er die Erfahrungen und die Studien von vielen zusammenfassen. Dennoch entbehrt der Plan, die Grundintuition seines Werkes nicht der Originalität. In Form einer unvoreingenommenen Analyse der menschlichen

Liebe enthüllen sich dem Leser von Kapitel zu Kapitel die fundamentalen Entscheidungen, vor denen es kein Ausweichen gibt: Primat des Sexuellen oder Primat der Sympathie? Primat der Freiheit oder Primat der Institution? Einsamkeit zu zweit oder schöpferische Bereitschaft? Anarchie, Bevormundung oder Harmonisierung? Profane oder geweihte Liebe? Abgeschlossenheit oder Aufgeschlossenheit als Ideal des Familienlebens? usw.

Dieser von neuem zur Entscheidung aufrufende Plan gibt dem Buch eine Zugkraft, die trotz der Anstrengung, die hie und da vom Leser verlangt wird, bis zum Ende anhält. Einzelne Analysen rühren von der personalistischen Philosophie eines Madinier und Nédoncelle her; auch zitiert der Autor ausgiebig Gabriel Marcel, besonders dessen Vorträge an der Ecole des Hautes Etudes Familiales in Lyon über «Le Mystère Familial» und «Le Vœu Créateur»²⁾. Die zum Teil schwer zugänglichen Gedankengänge der christlich inspirierten Existentialisten und Personalisten über Ehe und Liebe finden sich bei de Lestapis in einen übersichtlichen Aufbau übersetzt, ohne dadurch den ihnen eigenen, den Leser zum Mitvollzug einladenden Charakter zu verlieren.

1. Ausgangspunkt und Fragestellung.

Der Autor stellt in einer ziemlich ausführlichen Einleitung den einseitig juristischen, soziologischen oder psychologisch-psychoanalytischen Untersuchungen über die Familie die «reflexive» Erkenntnis-methode gegenüber. Dem cartesischen «Cogito, ergo

¹⁾ S. de Lestapis: *Amour et Institution Familiale. Les Options Fondamentales de l'Amour*. Edition Spes, Paris, 1948, 297 Seiten (300 ff.).

²⁾ Veröffentlicht im Sammelband: Gabriel Marcel: *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1945. Von Nédoncelle ist neben seinem grundlegenden Werk «La Réciprocité des Consciences» hier vor allem zu erwähnen: *Vers une métaphysique de l'amour*. Paris, Aubier, 1946. Von Madinier: *Conscience et amour*. Paris, Alcan, 1938.

sum» antwortet er mit einem «Amo, ergo sumus». ⁽³⁾ Ausgangspunkt der Studie ist die Hypothese einer schöpferischen Dynamik in jener Realität, die man gemeinhin mit «Liebe» oder in der Sprache Gabriel Marcel's als das «Wir der Liebe» (le Nous de l'Amour) bezeichnet.

In ihrem ersten Stadium offenbart sich die Liebe als komplexes Erlebnis, in dem Instinkte, Wünsche, Hoffnungen und Ideale noch nicht unterschieden sind. Schon in diesem Stadium, also noch bevor unterschieden wird, ob es sich um eheliche oder mütterliche, um erotische oder vergeistigte Liebe handelt, setzt de Lestapis mit seiner Reflexion ein. Einmal von dieser leidenschaftlichen Realität erfasst, soll der Mensch seinem inneren Drang folgend voranschreiten. Aber er soll es als wacher Mensch tun, der je und je seine Situation überschaut und sie meistert, indem er die Eventualitäten überblickt, der die Liebe ausgesetzt ist und die Konsequenz seiner jeweiligen Entscheidung ins Auge fasst.

Wenn de Lestapis sagt, er gehe von der Hypothese einer schöpferischen Dynamik in der Liebe aus, so meint er damit ein inneres Drängen in der Liebe, einen Aufruf, ständig über sich selbst hinauszugehen und als «allgemeine Richtung» die eines Aufstiegs in sich zu begreifen: also eine Hypothese, die mit derjenigen des dynamischen Charakters der menschlichen Natur überhaupt sich deckt. In ihrem Fortschreiten sieht sich die Liebe immer wieder vor Weggabelungen, und stets von neuem stellt sich die Frage, in welcher Richtung muss die Liebe weitergehen, um ihrer inneren Tendenz zum Aufstieg treu zu bleiben und nicht in Selbstzufriedenheit zu erstarren. Als Kompass gibt der Autor das objektive Kriterium der Institution in die Hand: «Was richtet die Liebe ein für die Festigung der personalen Werte einerseits und für das Wohl der Gesellschaft andererseits, wenn sie diesen oder jenen Weg einschlägt» (oder, im Gegenteil, was richtet sie an (!) zur Sprengung dieser Werte)?

2. «Freie» Liebe oder zur «Ehe» voranschreitende Liebe?

An der ersten Weggabelung ⁽⁴⁾ stellt sich die Wahl zwischen dem Primat der «Sympathie» (im Scheler'schen Sinn) oder der Sexualität (im engeren erotischen Sinn). Dieses Kapitel ist recht sorgfältig ausgearbeitet und mit treffenden Proben aus dem berühmten Roman «Sparkenbroke» von Morgan illustriert. Aber typischer für die Eigenart des Buches und grundlegender für seine ganze Methode scheint uns die Gegenüberstellung der verschiedenen Formen der «Freien Liebe» und der sich zur «Institution», d. h. praktisch zu Ehe und Familie bekennenden Liebe. Denn die Frage: «Was richtet die Liebe ein?» setzt im Grunde schon irgend ein Bekenntnis zur Institution voraus oder mindestens die Ueberzeugung, dass die Liebe tatsächlich e n t w e d e r

³⁾ Ein waschechter Existentialist und Phänomenologe im Sinne Gabriel Marcel's hätte an der Formel «Amo, ergo sumus» vielleicht anzusetzen, sie sei noch zu wenig konkret. Die Liebe werde unmittelbar umwelt-bezogen erlebt. Also: amo te, ergo sumus.

⁴⁾ Die Reihenfolge der verschiedenen Weggabelungen bzw. Entscheidungen kann, so erklärt De Lestapis ausdrücklich, im Einzelfall verschieden sein. Auch lässt sich nicht unbedingt jede auf eine andere zurückführen oder von ihr ableiten. Immerhin ist die Entscheidung «Sympathie oder Erotik» in dem Sinne fundamental, als ihr Ergebnis im Nachfolgenden vorausgesetzt und darauf weitergebaut wird, nicht aber als ob sich diese Frage nicht immer wieder auf neue Weise stelle, je mehr die Liebe auch nach geschlossener Ehe voranschreitet.

etwas einrichtet oder etwas anrichtet. Bevor also de Lestapis uns mit dem Kompass der Institution weiterführen kann, muss er sich mit jenen Herolden auseinandersetzen, die das stolze Wort der Freiheit auf ihre Fahnen geschrieben haben und alle Festlegung der Liebe auf eine Institution als illegitime, unmögliche, dem Wesen der Liebe widersprechende Einengung geisseln.

De Lestapis zeigt auf, dass die Verfechter der «freien Liebe» die Liebe als etwas Fertiges betrachten, d. h. ihr Anfangsstadium zu verewigen suchen, bezw. von der Dauer dieser «Verewigung» die Liebe und das Zusammensein selber abhängig machen. Es ist dies zunächst der romantische Weg, auf dem sich die Liebenden nach dem Beispiel von Tristan und Isolde oder Romeo und Julia in einem Solipsismus zu zweien einschliessen und darin so lange verharren, bis sich dieser Weg als Sackgasse erweist, deren Ende nach dem unverdächtigen Zeugnis Durkheims sehr oft vom Selbstmord gezeichnet ist. — Scheut die freie Liebe vor dieser Konsequenz zurück und findet sie sich mit ihrem fortschreitenden Erkalten ab, so führt sie im Bereich der Gesellschaft notwendig zu Pseudoinstitutionen. Die Liebenden wollen sich nicht den «Zwangsvorschriften» unterwerfen, mit denen der Gesetzgeber die Ehe zu schützen sucht und sie suchen sich den Rechtsfolgen der Eheschliessung zu entziehen. Sie möchten z. B. eine Witwenpension, die bei der Wiederverhehlung dahinfällt, weiterbeziehen oder scheuen sich vor der gemeinsamen Haftung für Miet- und Steuerlasten und für die Schulden, die der eine oder andere Teil macht. Das Konkubinat bietet ihnen in dieser Hinsicht gewisse Vorteile. Ein Gesetzgeber aber, der die gesetzlich anerkannte Ehe und Familie als einen Grundwert der Gesellschaftsordnung zu erhalten sucht, kann auf die Dauer einer Ausdehnung des Konkubinats nicht untätig zusehen, und die Vorschriften die er dagegen erlassen wird, werden für die frei liebenden «Drückeberger» umso lästigere Fesseln sein, als kein inneres Verhältnis zwischen diesen Bestimmungen und der «freien Liebe» besteht: widerwillig angenommen müssen sie als Zwang empfunden werden.

Nun werden die einem gewissen Grad von Realismus zugänglichen Verteidiger der freien Liebe erwidern, dieselbe sei nur in einer kommunistischen Gesellschaft möglich, d. h. in einer Gesellschaft, in der der Staat die Familie von allen Lasten befreie, d. h. ihr alle Aufgaben abnehme: und sie so verwandle, dass in ihr als einziger Gesetzgeber für das Zusammenleben die Zuneigung herrsche. Damit scheinen sie aber selber zu sagen, dass die «freie» Liebe an eine bestimmte Gesellschaftsform gebunden, und in letzter Konsequenz ihr ausgeliefert ist. «Die ‚Autonomie‘ der marxistischen ‚freien Liebe‘», so folgert unser Autor, «ist nur solange aufrechtzuerhalten, als sie von der Freiheit einer liberalen Gesellschaftsordnung profitiert und sich zu deren Institutionen in Opposition stellen kann.» Ist das sozialistische Regime einmal aufgerichtet, so wird den Liebenden das «Ehejoch» nach seiner Façon auferlegt. Statt einer freigewollten ehelichen Liebe können sie sich dann rühmen, «verheiratet» zu sein — «mit dem Staat!» (S. 83).

Im Gegensatz zum marxistischen (in Russland längst widerrufenen) Versuch der «Organisierung der Anarchie» wie auch zu der in der Selbstvernichtung sich «verewigenden» Tristan-Liebe, öffnet das Tor, das die bescheidenere Aufschrift «Ehe» trägt, den Weg zu weiterer Entfaltung. Es geht nicht mehr darum, so lange wie möglich einen Genuss auszukosten, der ein für allemal als höchstmöglichstes Erleben gegeben

wäre: der innere Aufruf in der Liebe fordert ein Fortschreiten zu schöpferischem Werk und zur Erfüllung einer Bestimmung. Damit ist alles das gemeint, was die Gründung einer Familie, die gegenseitige Höherführung der Gatten, die Zeugung und Erziehung der Kinder, aber auch eine gemeinsam erkannte, über den Kreis der Familie hinausragende Aufgabe in sich schliesst. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Liebenden damit ein Joch auf sich nehmen; aber das Joch wird ihnen nicht mehr von aussen als etwas rein «Objektives, Umwelt-bedingtes aufgezwungen. Im Bewusstsein, sich nicht selber aufeinander zugeordnet und komplementär gestaltet zu haben, sondern ihr «Wir» geworden zu sein, erkennen sie, dass im Innern dieses Geschehens und Erlebens eine höhere Idee obwaltet, die, um inkarniert und realisiert zu werden, auf das freie Jawort ihrer Unterordnung wartet.

3. Die Ehe als institutioneller Vertrag

«Die Institution», so sagt der moderne französische Rechtsgelehrte Hauriou «ist ein in einem sozialen Milieu juridisch verwirklichter und andauernder Plan» und sein Kollege Renard definiert sie in seiner grossangelegten «Théorie de l'Institution» als eine «organisierte, in einer Stiftung leibhaftig gewordene Idee». ⁵⁾ Dabei ist der Institution die Einheit der obwaltenden Idee wesentlich. Blosser Verträge können auf völlig entgegengesetzten Interessen aufbauen. Wohl erblicken die Juristen das Wesen des Vertrages in der freien «übereinstimmenden» Willensäusserung der Parteien; aber nicht nur bei Verträgen, die sich in relativ kurzer Zeit abwickeln wie z. B. bei Kaufverträgen, sondern auch bei Verträgen, die ein Dauerverhältnis schaffen, konkurrieren vielfach zwei überwiegend entgegengesetzte Absichten und Interessen miteinander: z. B. jene des Mieters einerseits und jene des Vermieters andererseits. Diejenigen Verträge, bei denen die Interessen der Vertragsparteien vorwiegend gleich gerichtet sind, zielen auf die Schaffung eines Gemeinschafts- und Gesellschaftsverhältnisses ab, d. h. auf die Neugründung einer der Form nach bekannten gesellschaftlichen Institution, z. B. einer Kollektivgesellschaft, Aktiengesellschaft oder Genossenschaft oder eben auch einer Ehe und Familie. Ein solcher «institutioneller Vertrag» begründet nicht nur ein *vinculum*, ein Bündel von Verpflichtungen, sondern ein *consortium*, eine Schicksalsgemeinschaft. Mag bei all diesen institutionsbegründenden Verträgen die Rechtsordnung die Freiheit der Partner in der Vertragsgestaltung einschränken und gewisse Formen vorschreiben, die sich in der Vergangenheit bewährt haben: je mehr in der begründeten oder zu gründenden Gemeinschaft das «Schicksal» als Berufung und als transzendente, ja persönliche und liebende Absicht erkannt wird, desto weniger werden auch die Rechtsformen und das ganze «Joch» des Institutionellen als Last, desto mehr werden sie als Halt, ja als «Träger» der Gemeinschaft empfunden. Und dies ist in der Ehe der Fall und kann wohl nirgends vollkommener der Fall sein.

Im Gegensatz zu der Liebe, die in der Ehe Gestalt und Halt findet, entbehrt die «freie Liebe», welche äussere Form sie auch immer suchen mag, durch die Ver-

weigerung jedweder Bindung auch jeder inneren Festigkeit. Die Partner, von denen jeder «seine(!) Freiheit wahren» will, schliessen in Wirklichkeit ihre Freiheit in sich selbst ein, verurteilen sie zur Untätigkeit und schrumpfen sie zur reinen Negation zusammen. Als blosser «Kontrahenten» kommen sie nie über das Stadium eines Kompromisses hinaus, und ihre lose Verbindung fordert nicht die Weiterentwicklung. Die wahre Freiheit zeigt sich im positiven Entschluss. Die Unterordnung unter die Stiftungsgesetze der Ehe birgt den personalen Wert und das königliche Bewusstsein einer definitiven Entscheidung. Die Liebenden, die sich dazu entschliessen, erschliessen dadurch ihrem «Wir» die immanenten Kräfte einer natürlichen Ordnung, durch die ihre Verbindung, wie für sie selber, so auch für die Gesellschaft fruchtbar wird.

Die Ehe ist kein blosser Vertrag; aber das Vertragsmoment ist ihr dennoch wesentlich. Ihre Würde erhält sie nicht nur vom Institutionellen her. Bei der Definition des Vertrags ist der Nachdruck darauf zu legen, dass es sich um die freie Willensäusserung der beiden Partner handelt. Das institutionelle Element in der Ehe ist durch die objektiven Gegebenheiten des Körperlichen und Gesellschaftlichen bestimmt. In der Tatsache, dass die Institution durch Vertrag begründet wird, kommt der subjektive Beitrag des persönlichen und freien Willens der Partner zum Ausdruck. Wohl ist auch das Körperliche in der Zuordnung und Vereinigung der Geschlechter beim Menschen wesentlich Symbol, Vermittlung und Siegel der gegenseitigen seelischen Hingabe; wohl unterscheidet sich die Art, wie der Mensch den zeitlichen, materiellen Rahmen seines Zusammenlebens in Uebereinkunft mit der Gesellschaft regelt, wesentlich vom Instinktgebaren des Tieres: aber zu einer personalen Gemeinschaft wird die Ehe nur durch den in Freiheit vollzogenen Akt der Eheschliessung, d. h. eben durch den die freie Entscheidung beider Partner voraussetzenden, ausdrückenden und beiegelnden Ehevertrag.

Es hat Jahrhunderte gebraucht, bis die Menschheit dazu gelangt ist, sich einen deutlichen Begriff von diesem Doppelcharakter der Ehe zu machen und sie als Typus der Institution und als Typus des Vertrags zu begreifen. De Lestapis ist sich bewusst, dass hier der Historiker zum Wort kommen müsste, um mindestens für das Abendland die geschichtliche Entwicklung der Ehe aufzuzeigen. «Man sähe dann die Idee des Vertrags bald aufsteigen, bald wieder versinken auf Kosten oder zum Vorteil der Institution und man sähe andererseits die Hochzeitssitten bald mehr an das Gebaren von Tierkolonien erinnern, bald in der Richtung des freidenkerischen Individualismus verlaufen. Erst in jüngster Zeit ist das vom Kirchenrecht emanzipierte Zivilrecht dazu gelangt, eine, wie es scheint, mindestens für die Ehe befriedigende Theorie des «institutionellen Vertrags» zu formulieren.» (S. 111).

De Lestapis hat es nicht selbst unternommen, diesem Antagonismus des personalen und institutionellen Charakters der Ehe in der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen nachzugehen und sein diesbezüglicher schematischer Abriss kann nicht voll befriedigen.⁶⁾ Dem «christlichen

⁵⁾ Wichtige Abschnitte sind in unserer kurzen Besprechung überhaupt nicht berührt worden: etwa das Kapitel: „*Famille Close ou Famille Ouverte?*“ das ganz aus den neuen Erfahrungen der grossen französischen Familienbewegungen heraus geschrieben ist; oder die gute Uebersicht über die verschiedenen bisher vorgebrachten Theorien über die Ehe zwecke. Die beiden prächtigen Kapitel über die sakrale und die sakramentale Liebe verdienen eine eigene Besprechung, zumal hier der lebendige Hintergrund des Strebens nach ehelicher Heiligkeit transparent wird.

⁵⁾ Hauriou: La théorie de l'Institution et de la Fondation, Cahiers de la Nouvelle Journée No. 4, S. 10.

Renard: Théorie de l'Institution, Paris, Sirey, 1930, S. 394. Zitiert bei Lestapis S. 86 und 88.

Bewusstsein» wird — auf Kosten des Heiden — eine zu schnelle Auffassungsgabe für alle Konsequenzen der Offenbarung zuerkant, oder es wird gar christliches Bewusstsein und Offenbarung gleichgesetzt. Jedenfalls dürfte es geschichtlich schwer nachzuweisen sein, dass das Bewusstsein von der Ehe als Sakrament den Christen von Anfang an auch schon das Bewusstsein vom personalen und somit freien und freiwilligen Charakter der Ehe und Eheschliessung gegeben habe.

Der grosse Wert des Buches liegt in seiner Grundidee und in deren einleuchtender Darstellung. Es mag sein, dass es immer ein schwieriges Unterfangen bleiben wird, auf dem Wege der Besinnung und der Erfahrung mit Ab-

solutheit zu beweisen, dass echte Liebe zwischen den Geschlechtern notwendig zum Ehevertrag und weiter zur Institution einer christlich verstandenen Einehe und Dauerehe führen muss. Doch muss zugegeben werden, dass die Gedankengänge von De Lestapis auf jenen überzeugend wirken, der von dem Boden der Offenbarung aus auch eine mehr philosophische Begründung der christlichen Eheauffassung sucht. Darüber hinaus führt der wertvolle Gedanken von der inneren Dynamik der Liebe zu einer Bereicherung und Vertiefung nicht nur der christlichen Ehegemeinschaft, sondern jeder aus dem Wesenhaften lebenden menschlichen Gemeinschaft.

L. Kaufmann, Lyon.

Ein katholischer Denker unserer Zeit: Maurice Blondel

Vergangenen 4. Juni verschied im Alter von 88 Jahren in Aix-en-Provence einer der bemerkenswertesten unter den zeitgenössischen katholischen Philosophen, Maurice Blondel. Er war Laie, aber nur wenigen Theologen der letzten Generationen dürfte es gelungen sein, so viele originelle Perspektiven in den Grenzbereichen zwischen Philosophie und Religion zu erschliessen. Lange noch werden die von Blondel aufgeworfenen Probleme die Gemüter beschäftigen: Gibt es eine christliche Philosophie? Wie ist eine Apologetik denkbar? Welche konkreten Beziehungen verbinden das menschliche Denken und die übernatürliche Welt, das Dogma und die Entwicklung der Tradition, die Kirche und den Humanismus?

1. Blondels Stellung in der Zeit.

Zu Ausgang des letzten Jahrhunderts war anzunehmen, dass Comte dem metaphysischen Zeitalter eine Grenze gesetzt habe, ja dass er jener spekulativen Philosophie in Frankreich den Gradestoss versetzt habe, die nur noch durch einige unmassgebliche Idealisten, wie Secrétan, Lachelier, Renouvier vertreten wurde. Der Positivismus hatte die Schulen überschwemmt, aber durch seinen überraschenden Stoss bewirkt, dass der religiöse Zweifel und Skeptizismus nun das naivste und leichtgläubigste Vertrauen in den «Fortschritt» und die Unfehlbarkeit der Wissenschaft erzeugte. Henri Poincaré hatte noch nicht versucht, diese «oberflächlichen Betrachter» und Anhänger der positiven Logik, «welche nur eine über jeden Zweifel erhabene wissenschaftliche Wahrheit anerkannten» vom Irrtum zu befreien (Science et Hypothèse). Wie sollte die Gewissheit von einer transzendenten Welt einen dermassen selbstsicheren Materialismus überleben können?

Zwei Anhänger von Léon Ollé-Laprune, Blondel und Bergson, bemühten sich zwar auf verschiedenen Wegen, aber auf eine glücklichere Art, als es viele katholische Denk-Routiniers versuchten, die Rechte der Metaphysik und des Geistes überhaupt zu retten. Als Blondel 1893 sein sprühendes Meisterwerk «L'action» der Öffentlichkeit übergab, da betrachteten gewisse Professoren von offiziellen Schulen dieses Werk als die Schrift eines Wilden.

Aber diese kritisch durchdringende Betrachtung leitete mit jugendlichem Feuer und Elan, gestützt auf eine rigorose Dialektik, den Prozess gegen die üblich gewordenen Gemeinplätze und rationalistischen Sophismen ein. Freilich sah sich der junge geniale Verteidiger einer geistigen Welt in einem Lande, in dem die Anklage wegen

Häresie sehr leicht erhoben wird, nur allzusehr von vielen Theologen verdächtigt. Resultat: Das Buch, wie kein zweites, dazu berufen, um die religiöse Unruhe der Intellektuellen neu zu wecken, wurde als subjektivistisch-immanentistisch verschrien und nicht mehr neu herausgegeben. Es ist bis heute fast unauffindbar. Glücklicherweise wurde gerade dadurch das «neue Denken» begünstigt. Man begann sich damit zu beschäftigen. Nicht einmal später, als 1935 zwei neue Bände erschienen, die «L'action» ersetzen sollten, konnte letztere in Vergessenheit geraten. Es würde längere Ausführungen beanspruchen, um sich nur einigermaßen über dieses, lange Zeit nur in Zeitschriften, wie «Annales de philosophie», «La Quinzaine», «Les cahiers de la nouvelle journée» etc. verstreut erschienene Werk, zu orientieren. Später wurde dasselbe in Form einer Synthese in mehreren Bänden zusammengefasst: «La pensée» (2. Bd.); «L'être et les êtres», «L'action» (2. Bd.); «La philosophie et l'esprit chrétien» (2. Bd.).

Blondel wird heute ganz allgemein als der Philosoph der «Action» vorgestellt. Seine Absicht jedoch und die Vielgestalt seiner Forschungen sind weit universaler, als diese Bezeichnung verrät. Er hat sich nicht damit begnügt, den Menschen als solchen nur von einer Seite zu ergründen, etwa als blossen Vernunft- oder reinen Willens- oder gar nackten Triebmenschen. Blondel besteht darauf, mitten im Zentrum des geistigen Wesens auch seine vitalen Kräfte, sein Handeln und die ganze innere Dynamik zu erfassen, also den ganzen Menschen, dessen «Ganzheit» allen funktionellen Unterscheidungen vorausliegt. Was ist dieser innere «Elan», der überall sich zu vervollkommen sucht, und der sich nur erfüllen kann, indem er sich selbst übertrifft? Ohne Zweifel war «L'action» ein kräftiger Vorstoss gegen die letzten Schlussfolgerungen des jahrhundertalten französischen Rationalismus. Aber die phänomenologischen Analysen der Action, die Realität und Denken miteinander verklammert und so auch die vielfältigen Weisen des Wissens wieder miteinander in Beziehung bringt, verfolgen auch die Absicht, eine Brücke zu schlagen zwischen einem rationalistischen Intellektualismus und einem irrationalistischen Pragmatismus mit Hilfe einer Philosophie der Tat, im Sinne des Daseinsvollzugs. Die aus dem Wesen fliessende und dieses zur Vollendung bringende und verwirklichende Tat ist das einigende Band von Sein und Denken. Darum begnügt sich «L'action» nicht damit, ihre intuitive Kraft den mehr oder weniger wirksamen Protesten von Maine de Biran, Gratry, Hello, Ollé-Laprune zu verleihen. Sie forscht mit der geistigen Leidenschaft eines Malebranche oder eines Berkeley, aber auch

mit all der Unruhe, die in anderen geistigen Bezirken erwacht ist, bei Newman, Kierkegaard und Nietzsche. Der Blondelismus gräbt seine Wurzeln in einen Boden, der von unzähligen erfolglosen Forschungen durchpflügt ist. Blondel (zusammen mit Bergson) gibt so Antwort nicht nur einem Taine, sondern auch einem Schopenhauer und Spencer. Immer bemüht um eine konkrete lebendige Beobachtung, nähert sich der Denker von Aix der Phänomenologie, bereitet aber gleichzeitig den Aufschwung zu jener «Philosophie des Geistes» vor, die durch die Namen Lavelle und Le Senne sich einen guten Platz erobert hat.

2. Blondels Erkenntnisweg

Blondel nahm sich die Mühe, seine Berufung selbst zu definieren: Die Aufgabe eines Philosophen liegt darin, alle spontanen Einfälle des Bewusstseins in deren unmittelbaren, ursprünglichen Form zu sammeln, ihren unermesslichen Inhalt zu entfalten, in ihren unerschöpflichen Sinn einzudringen, sie dann zu sublimieren und in weiser Besinnung anders und besser zu erkennen. Es gibt dafür keine besseren Gegenstände als jene, die von der Intuition des Herzens und der Lebenserfahrung geliefert werden. Immer handelt es sich darum, die innere Welt durch die Wissenschaft, diese selbst aber durch den Glauben neu zu beleben. Das Axiom: *ens et unum convertuntur* bildet eine letzte Grundlage. Das Sein ist also durch eine einheitlich-ganzheitliche Schau zu erfassen; niemals erreicht man dies durch die Analyse oder durch die Synthese, welche «nichts anderes ist, als eine künstliche Wiederzusammensetzung dessen, was vorher künstlich seziiert worden war» (Ollé-Laprune 33—51).

Die Weisheit Blondels vertraut hauptsächlich auf die «*connaissance par connaturalité*» (eine zutiefst erlebte Erkenntnis), der einzigen, wenn nicht vollständigen, so doch unmittelbaren, ähnlich der intimen Erfahrung eines Musikers, der «in einer die Seele erfüllenden Konzeption eine ganze Symphonie hört», oder derjenigen eines Mathematikers, der «mit einem einzigen Blick eine ganze Kette von Beweisführungen umfasst», oder wiederum derjenigen «eines Gläubigen, der identisch wird mit dem sanften Gesetz Gottes, so sehr, dass er ein neues Wesen wird, ausgestattet mit unvergleichlich zarten Aufnahmeorganen». So stark und klar die Ideen Blondels sind, so gleichen sie doch beinahe eher einer Einführung ins Mysterium, als einer abstrakten, begrifflichen Wissenschaft. Es überrascht darum nicht, wenn Blondels Intuition, ähnlich wie jene Bergsons, in die mystische Sphäre einmündet. Auf diese Weise wird die fundamentale Frage beantwortet: «Ja oder nein, hat das menschliche Dasein einen Sinn, und der Mensch eine Bestimmung?»

Die eindringliche Bemühung dieser beiden «Asketen der Intelligenz» war schliesslich doch von Erfolg gekrönt. Der Nachweis einer lebendigen Einheit von Erkenntnis und Tun führte bei den Unvoreingenommenen wieder zur Anerkennung einer geistigen Welt, und sicherte dieser auch in den Schulen wieder ihren Platz. Wenn später trotzdem die Ebbe einer nihilistischen Philosophie immer mehr Boden gewann (wir denken an Sartre u. a.), so lieferte sie dem Blondelismus eigentlich erst recht einen Beweis — freilich «ab absurdo» —, einen Beweis, auf den Blondel gerne verzichtet hätte. Trotz dem oftmals etwas stockenden Verlauf und der überladenen Ausdrucksweise dieses Werkes entspringen dennoch von ihm Anregungen und Strömungen, denen gegenüber die geistige französische Elite nicht gleichgültig bleiben wird. Aus innerer Uebereinstimmung mit dem Philosophen von Aix bekennen vielleicht unbewusst viele Denker unserer Nachkriegs-

zeit, dass die geistige Schau mit der Existenz unseres Seins solidarisch ist; dass also weder das Denken an sich dem Leben genügen kann, noch das Leben in sich selbst das Licht, die Stärke und sein Gesetz zu finden vermag, wie die Generation der Gide, Alain und Valéry so leichtthin glauben wollte.

So neu und originell die Haltung Blondels vom katholischen Standpunkt aus erscheint, sie versetzt ihn nicht in die Reihe der bloss negativen Kritiker oder gar der Verächter der Tradition, sondern viel eher unter die glühendsten Anhänger eines gläubig-fortschrittlichen Denkens. Er wollte, wie er selbst sagt, kühne Bahnbrecher, absolut persönliche Denker und tief überzeugte Gläubige wecken. «Es tut gut, sich an gewagte Forschungen zu machen... naive Buchstaben-treue zu Formulierungen der Vergangenheit lässt oftmals jenen Geist, der nur dank aufgeschlossener und mutiger Initiative Geist war, verlieren... Heutzutage wird einer drohenden anarchistischen Gefahr nicht vorgebeugt, indem man die Sterilität eines unbeweglichen und exklusiven Konformismus oder gar eine falsche Passivität kanonisiert. Denn tatsächlich leiden wir ebenso sehr an einem Mangel an Männlichkeit und ehrlicher Offenheit, wie an jenem der Fügsamkeit und Frömmigkeit.»

Zum Berufe des Philosophen gehört es wesentlich, nicht zu verstehen. Blondel ist nicht einer jener hohlen Denker, die ohne Regelkenntnis einem Spiele beiwohnen, um sich dafür kritiklos ihren eigenen erklärenden Hypothesen hingeben zu können. Die innere Echtheit von Männern wie Blondel und Bergson bestand gerade darin, voll und ganz das wirkliche Abenteuer des Lebens auf sich zu nehmen und weder als einseitige Parteigänger oder als Rebellen die elementaren Gegebenheiten unseres Schicksals zu verfälschen. Ueberzeugt davon, dass die abstrakten Kenntnisse nur eines der Mittel sind, um unser Selbst zu realisieren, bemüht sich Blondel bis auf den Grund der Erfahrung und des Bewusstseins vorzustossen, bis zur Wurzel des Seins. Er versucht die wirkliche innere Bewegung zu enthüllen, jene notwendige Ausrichtung, die in allen Bestrebungen, in jeder Wahl und jeder Zurückweisung liegt, selbst bis zu manchen gewollten Entgleisungen und geistig-seelischen Verstümmelungen. Wo ist jene letzte Einheit, die allen Tendenzen so sehr zugrunde liegt, die den Menschen aus sich herausruft zu einer Vollkommenheit, die er selbst nicht sich geben kann, die ihm nur als Gnade geschenkt wird, wenn er bereit ist, sich bedingungslos zu verlieren? Jene Einheit, der er folgen muss, wenn er nicht seiner inneren Vernichtung anheimfallen will? — So führt uns die Dialektik Blondels, welche sich mit Leichtigkeit jedem Gegenstande der Untersuchung anschmiegt, bei jeder Forschung zur Entdeckung, dass in uns selbst eine letzte geistige Spannkraft wirkt, die von aussen angetrieben werden muss, damit unsere Dynamik «den Tod der Tat» überwinde...

Diese Ausblicke, die wir hier allzu sehr schematisieren und vereinfachen müssen, haben der Theologie vielerlei Anregung gegeben, z. B. um das Wesen der religiösen Erkenntnis genauer zu erfassen, den Sinn der Tradition und die Entwicklung des Dogmas wie die Anfänge des Glaubens¹⁾ besser zu bestimmen. Es genüge, hier an die

¹⁾ Wie sehr Blondel gerade in diesen Fragen das Denken vertieft hat, wird auch in einem Artikel der Herder-Korrespondenz (August 1949, S. 525) betont: «Philosophie und religiöser Glaube sind zwar unvergleichliche und autonome Welten, und doch stehen sie in einem unausweichlichen Bezug. Weder kann der augustinische Standpunkt bestehen, der die Philosophie unter den Glauben subsumierte als Glaubensweisheit; noch aber auch der thomistische Standpunkt, nach dem Philosophie und Glaube nur in einem akzidentiellen Verhältnis stehen. Es gilt vielmehr aus dem Scheitern des philosophieren-

Schriften der Theologen Valensin, de Montcheuil, Maréchal, Taymans, H. Duméry, Archambault und vieler anderer zu verweisen, um die Wirkung dieses Werkes zu ermessen, das unsere Philosophie und Geistigkeit noch lange befruchten wird.

3. Blondels Haltung zur Kirche

So delikate auch manchmal die Stellung Blondels war, seine Treue zur Kirche und zum katholischen Glauben ist nie in Abrede gestellt worden. Als Mensch war er noch bedeutender, denn als Denker, und als Christ bemerkenswerter, denn als Gelehrter. Blondel begnügt sich nicht mit jenem etwas utilitaristischen Gesichtspunkte Pascals, dass «die Gewohnheit den Glauben erleichtere, so dass man ohne Gewalt, ohne Kunst und Beweis bereit ist, den Glauben zu leisten und ihn mit allen Kräften zu umfassen», er ist nicht zu frieden mit der «Gewohnheit, die die Beweise glaubwürdiger und überzeugender mache», noch mit der vernünftigen Ueberzeugung oder dem Gefühl, das «jederzeit bereit ist, in Aktion zu treten». Es ist das ganzheitliche Handeln des Menschen, in dem er sich als ein geistiger offenbart, als ein Wesen, das über sich selbst hinausweist, je mehr sich sein innerer Drang fast unbewusst nach einem höheren Leben steigert. Wir können nicht anders als uns immer mehr jenem zu erschliessen, das alle unsere eigenen Erkenntnisfähigkeiten übersteigt. Es ist das ein freier und doch notwendiger Fortschritt, der keinerlei andere Alternative zulässt, weil jede Freiheit einer gegensätzlichen Wahl nur ins Nichts führen kann. Jede partikuläre Einsicht ist nur ein Reflex dieses dunklen, aber selbstherrlich fordernden Lichtes, und eine Aufforderung, ihm zu folgen.

Mit Aufbietung aller Kraft war Blondel bestrebt, «die Wahrheit zu schaffen», sie zu realisieren und wirksam werden zu lassen. Seine schwankende Gesundheit hinderte ihn nicht, eine beträchtliche Arbeit zu vollbringen. Seit 1926 erblindet, setzte er seine Forschungen trotzdem fort, indem er Kraft und Licht in einem aktiv religiösen Leben findet, «treu der täglichen Kommunion,

den Denkens einerseits und dem, was der Glaube sagt und bezeugt, andererseits die Schlüsse zu ziehen für die Präzisierung ihres Bezugs, der sich bei sorgfältigem Vergleich als ein wechselseitig befreiender enthüllt. Der Glaube erweist sich dem philosophischen Verstehen gegenüber seiner Struktur nach nie als einengend, er öffnet das Denken für die Transzendenz. In der Art, wie Blondel diese Einsicht des näheren entfaltet, liegt der aussergewöhnliche religionsphilosophische Beitrag für unsere Zeit.»

dem Gebete, der religiösen Lektüre, dem Rosenkranz und dem Besuch des Hl. Sakramentes». (Vie intell. juillet 1949.) Sein Leben und Denken bewegten sich nicht auf verschiedenen Ebenen. Er fand immer mehr seine innere Einheit, indem er sich Gott näherte, die quälende innere Spannung zwischen Dasein und Wesen verringerte sich, dank der «Erfahrung des lebendigen Denkens, das man auch – über alles reine Wissen hinaus – als Kunst des Lebens und des Handelns, ja als jene Kunst und Weisheit erachten darf, die dazu verhilft, ein guter Mensch zu werden». Auf ihn selbst trifft so jene Schilderung zu, die er vom Mystiker gegeben hat: «Dem fremden Betrachter mag er in seinem glühenden Eifer oder in seiner Kälte der Entsagung bald als Schwärmer, bald als Unempfindsamer erscheinen; in Wirklichkeit ist er der ruhigste, der sensibelste, der menschlichste der Menschen. Betrachtet man ihn in seiner ganzen Entwicklung und in der Entfaltung aller seiner verschiedenen und oft eigenartigen Gaben, die seine starke Persönlichkeit und sein originelles Genie charakterisieren: stets nimmt er teil an einer klaren, inneren Schau, er behält sein Gleichgewicht, einen Frieden, den die Stürme der Oberfläche nicht mehr aufwühlen können, als die grossen Wogen die Tiefe des Ozeans.»

Widerstand blieb der Philosophie der Tat nicht erspart. Man sprach von ihr immer wieder als von einem Fideismus, Ontologismus und Immanentismus, ja man wollte sie sogar des Modernismus bezichtigen. Es ist bekanntlich nicht schwierig, ein überragendes Werk mit einer lächerlichen Etikette zu versehen. Jene Gewohnheitsdenker, die sich am liebsten mit terminologischen Zerstückelungen verweilen, bleiben jedenfalls dieser neuen Dialektik unzugänglich, welche im geistigen Werden alle Faktoren zu verbinden sucht, die erst in ihrer Gesamtheit auch ein Ganzes erklären können.

Weit davon entfernt, die Orthodoxie dieses gewissenhaften Denkers zu verdächtigen, hat die Kirche mit den offiziellsten Mitteln versucht, dem grossen Dahingegangenen ein rührendes Zeugnis der Dankbarkeit auszustellen. Von der Kanzel herab liess der Erzbischof von Aix anlässlich der Totenfeier verkünden: «Beim Anblick M. Blondels habe ich gelernt, was es heisst, der Kirche anzugehören... Wenn M. Blondel auch einigen durch seine Lehren verdächtig war, so wurden ihm als Genugtuung dafür die Ermutigungen der Päpste Leo XIII., Pius X., Pius XI. und Pius XII. zuteil.»

André Favre, Bern.

Sozialer Fortschritt und wirtschaftlicher Realismus

Soziale Woche in Lille, 18.—25. Juli 1949

Zum 36. Male versammelten sich die sozial interessierten Katholiken Frankreichs zur «sozialen Woche». In Lille, dem Industriezentrum des Nordens, hörten sie eine Woche lang Vorträge von den hervorragendsten Referenten, wie sich die Soziallehren der Kirche im Rahmen der heutigen wirtschaftlichen Gegebenheiten realisieren lassen.

1. Grundsätzliche Gedankengänge

Das erste Wort an der semaine sociale kommt seit Jahren vom Heiligen Vater, der es sich nicht neh-

men lässt, jeweils ein paar leitende Gedanken an die Spitze der Tagung zu stellen. Dieses Jahr rückte er vor allem in den Vordergrund, dass es nicht genügt, über die Soziallehre der Kirche auf philosophischen Höhen zu theoretisieren, sondern dass es gilt, sich ein klares Bild von den wirtschaftlichen Gegebenheiten zu machen. «Es kann keine Unvereinbarkeit geben zwischen einem auf Tatsachen und Statistiken aufgebauten wirtschaftlichen Realismus einerseits und dem Wunsch nach einer gerechteren und menschlicheren sozialen Ordnung andererseits. Das sind zwei sich ergänzende Aspekte eines und desselben

Problems, von denen das Wort des Evangeliums gilt: «Das eine tun und das andere nicht lassen».

Die ganze Fragestellung wurde gleich am ersten Morgen durch die klaren und weitblickenden Ansprachen von Kardinal Liénart, Lille, und Charles Flory, dem Präsidenten der *semaine sociale*, umrissen. Kardinal Liénart unterstrich vor allem, dass sich die *semaine sociale* dieses Jahr eine fast unlösbar schwierige Aufgabe gestellt habe: Mitten in einer Wirtschaft von unüberschaubarer Kompliziertheit und Verflechtung brauchbare Wegweiser aufzustellen, die zu einem echten sozialen Fortschritt führen, die die Menschen wirklich glücklicher machen und ihrem letzten Ziele näher bringen. Der Kardinal betonte drei Eigenschaften, die jeder besitzen muss, der in diesen Fragen mitarbeiten will: Zunächst den Geist der Demut und des Wissens um die eigene Unzulänglichkeit, dann ein sehr feines soziales Gerechtigkeitsgefühl, und schliesslich die absolute Bereitschaft, sich in allen Glaubens- und Sittenfragen bedingungslos dem Urteil der Kirche zu unterwerfen. Wer eine dieser drei Eigenschaften nicht besitzt, wird bei allem sozialen Eifer früher oder später zu einer leeren Schelle.

Charles Flory hat die Gabe, mit französischer *cordialité* jene einzigartige Familienatmosphäre zu schaffen, die noch immer alle an der «*semaine sociale*» vertretenen Stände und Gruppen umschliesst, obwohl die wachsende Teilnehmerzahl bereits die 3000 überschritten hat. Flory weiss zu formulieren, was viele Teilnehmer mit sich herumtragen, ohne es klar ausdrücken zu können, und er besitzt zugleich einen Ueberblick über das soziale und wirtschaftliche Geschehen, der wirklich universal und eben deshalb «katholisch» — aufs Ganze gerichtet — ist: Frankreich hat gleich wie das übrige Europa schwierige Jahre hinter sich, und die Schwierigkeiten sind noch nicht überwunden. Nach der Befreiung glaubten allzuvielen, mit der Lösung der sozialen Probleme ergebe sich von selbst eine Lösung der wirtschaftlichen Schwierigkeiten; sie hofften unmittelbar in eine «sozial verbesserte Vorkriegszeit» zurückkehren zu können. Schaffung der *comités d'entreprise*, Nationalisierung der Bergwerke und Ausbau der Sozialversicherung standen im Vordergrund des Interesses. Heute wird erkannt, dass die Schwierigkeiten tiefer liegen. Der Krieg hat die sozialen Wünsche stark gefördert und gleichzeitig die wirtschaftlichen Möglichkeiten, dieselben zu befriedigen, vermindert. Die Menschen glauben nicht warten zu können, bis die wirtschaftliche Möglichkeit zur Erfüllung ihrer sozialen Begehren gekommen ist.

Obwohl heute die französische Produktion die Maximalproduktion von 1929 überschritten hat, sind wir doch weit von einer dauerhaften Prosperität entfernt. Nach der quantitativen Steigerung der Produktion gilt es heute vor allem besser und billiger zu produzieren. Sozialer Fortschritt ist nur möglich bei reichlicher Produktion und befriedigender Verteilung; er setzt zudem eine stabile politische Ordnung voraus, die die bestehende Furcht vor plötzlichen Erschütterungen des nationalen und internationalen Lebens vermindert. Es gilt festzustellen, welchen maximalen sozialen Fortschritt die heutige wirtschaftliche Situation erträgt. Dazu braucht es einerseits einen unbefangenen Blick für die wirtschaftlichen Gegebenheiten, andererseits eine feste Verankerung im Glauben, um das Ziel, das Ideal des sozialen Fortschritts zu umschreiben. Aus dem Glauben heraus wird vor allem erkannt, dass der soziale Fortschritt nicht nur ein materieller Fortschritt sein darf und sein kann, dass aber der wirtschaftliche Fortschritt doch ein sehr wesentliches Element, ja die Grundlage jedes sozialen Fortschrittes bildet.

Unter diesem Gesichtspunkt stehen wir heute gleichzeitig vor zwei entgegengesetzten Gefahren: einerseits ein übermässiges sich Sorgen um die «irdischen Dinge», weil die wirtschaftliche Sicherheit ungenügend ist, und gleichzeitig schon wieder die Gefahr, in einem Uebermass von materiellen Werten zu ertrinken, weil wir ähnlich wie der Zauberlehrling die Mächte, die wir riefen, nicht mehr los werden: Die immer zunehmende Zahl der Maschinen und deren Produkte, die uns angepriesen und aufgedrängt werden, fördert die Rastlosigkeit und den Drang nach Befriedigung von Scheinbedürfnissen. Wir werden immer mehr zu Sklaven einer uns aufsaugenden Zivilisation, statt diese Zivilisation richtig in den Dienst unserer Persönlichkeit zu stellen. Diese Versklavung bedroht heute alle Stände, und das Wichtigste ist deshalb die Schaffung einer Atmosphäre, in der alle menschlichen Werte wieder so harmonisch zur Entfaltung kommen, dass der Konflikt zwischen den wirtschaftlichen Gegebenheiten und den sozialen Wünschen gemildert und schliesslich überwunden wird.

Diese Gedanken aus dem Einführungsreferat wurden in den folgenden Tagen vertieft und konkretisiert. Die Vorträge gliederten sich in drei Gruppen: Zunächst wurde eine Uebersicht gegeben über die jüngste Entwicklung in Russland (Jean Chardonnet, Dijon), in USA (Rév. P. Georges Henri Lévesque O. P., Quebec), in Grossbritannien (Michael Fogarty, London) und Frankreich (Louis Charvet, Paris). In den sechs folgenden Vorträgen wurden die Grundsätze über die Beziehungen zwischen Wirtschaft und sozialem Fortschritt näher aufgeführt: Die menschlichen Ziele der Wirtschaft (André Piettre, Strasbourg), Die Bedeutung des Determinismus und der Organisation in der Wirtschaft (Gaston Leduc, Paris), Wirtschaftliche Struktur und gesellschaftliche Ordnung (P. Bigo S. J., Paris), Die wirtschaftlichen Mächte (Prof. Bye, Paris), Strukturwandlungen im Staat und in der Verwaltung (Georges Vedel, Paris), Stabilität des Geldes (Pierre Bayart, Lille). Schliesslich boten die sechs letzten Vorträge Einblick in höchst aktuelle wirtschaftliche Probleme: Die Pläne Frankreichs zur Modernisierung der Fabrikeinrichtungen (André Painault), Die Wirtschaftskrisen (Henri Ardont), internationale Voraussetzungen des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts (Minister van Zeeland), Die Verteilung des Nationaleinkommens (Henri Guitton), Die Beteiligung der Arbeitnehmer und ihr Einfluss auf die nationale Produktion und den sozialen Frieden (M. Bouladoux), Der Wirtschaftsdemokratie entgegen (Msgr. Bruno Solages).

Es ist auf beschränktem Raum nicht möglich, den Inhalt aller dieser Vorträge zu umreißen. Eine gute Zusammenfassung findet sich im Sonderheft der «*Documentation catholique*», Nr. 1049, vom 14. August 1949 (Maison de la bonne Presse, 5 rue Bayard, Paris). Auf Jahresabschluss werden die Vorträge im Wortlaut vom Sekretariat der «*semaines sociales*», 16 rue du plat, Lyon, herausgegeben.

2. Einige Ergebnisse

1. Es besteht eine gewisse Gefahr, dass wir beim blossen Verkünden der allgemeinen Prinzipien der katholischen Soziallehre stecken bleiben und dass bei der Beurteilung konkreter Verwirklichungsmöglichkeiten die Meinungen stark auseinandergehen. Bei der Realisierung beginnen erst die eigentlichen Schwierigkeiten. Zu deren Ueberwindung sind gründliche Kenntnisse der tatsächlichen wirtschaftlichen Zusammenhänge unerlässlich.

2. Es ist möglich, den Wirtschaftsablauf in dem Sinne zu beeinflussen, dass die Wirtschaft besser als heute der harmonischen Entfaltung aller Persönlichkeitswerte in allen Schichten der Bevölkerung dient. Die meisten wirtschaftlichen Gesetzmässigkeiten sind keine starren Gesetze; der Mensch kann bis zu einem gewissen Grade Herr über wirtschaftliche Fehlentwicklungen werden, so wie er über viele physische Krankheiten Herr geworden ist.

3. Auf der Suche nach gangbaren Mittelwegen zwischen einer übermässig freien, liberalen Wirtschaftsordnung einerseits und einer kollektiven Zwangsordnung andererseits sind bereits wesentliche Erkenntnisse zu Tage gefördert worden; sie müssen durch Erforschung, Experiment und Erfahrungsaustausch noch wesentlich vertieft werden. Es hat sich vor allem gezeigt, dass die Heranziehung der verschiedenen Wirtschaftsgruppen zu wichtigen wirtschaftlichen Entscheidungen sich besser bewährt als eine ausschliesslich zentral gelenkte Wirtschaftsführung.

4. Eine gewisse Planung der Produktion und Verteilung auf nationaler und internationaler Basis ist heute unerlässlich. Die derzeitigen Regierungen sind jedoch nicht geeignet, solche Pläne aufzustellen und durchzuführen, weil ihre Handlungsweise zu sehr von parteipolitischen Ueberlegungen abhängig ist, und sie auch nicht die nötige Autorität in wirtschaftlichen Sachfragen besitzen. Eine Umgestaltung der politischen Einrichtungen und des Verwaltungsapparates ist daher notwendig. Insbesondere gilt es, auf nationaler und internationaler Ebene Wirtschaftsräte mit führenden Magistraten und Wirtschaftssachverständigen zu schaffen, die auf Grund ihres Sachwissens und ihres Einflusses auf die verschiedenen Wirtschaftsgruppen einerseits, die politischen Behörden andererseits wirkliche Autorität besitzen. Nur von einem solchen Gremium kann eine Wirtschaftslenkung erwartet werden, bei der ein hinreichendes Mass von Wirtschaftsfreiheit erhalten bleibt und doch eine vermehrte soziale Sicherheit und wirtschaftliche Vorausssehbarkeit erreicht wird. Insbesondere gilt es, alle Anstrengungen zu machen, um wieder zu einer stabileren internationalen Währungsordnung zurückzukehren.

5. Unter «Wirtschaftsdemokratie» ist eine vermehrte Anteilnahme der Vertrauensleute aller Bevölkerungsschichten an den wirtschaftlichen Entscheidungen mit grosser Tragweite zu verstehen. Die Idee ist grundsätzlich zu fördern; doch muss die Idee der «Wirtschaftsdemokratie» gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen wachsen, in den Betriebsgemeinschaften, in den Berufsgemeinschaften, auf nationalem und internationalem Boden. Auch muss die freie rasche Dispositionsmöglichkeit des Unternehmers im täglichen Geschäftsgang erhalten bleiben. Erste Voraussetzung für eine gedeihliche Entwicklung ist eine gründliche volkswirtschaftliche Erziehung aller Schichten der Bevölkerung und insbesondere der Führer und Vertrauensleute der verschiedenen Bevölkerungsgruppen.

3. Um den Charakter der semaine sociale

Die soziale Woche 1949 versuchte ihren zahlreichen Teilnehmern ein Stück volkswirtschaftliche Bildung, wie sie in den «Ergebnissen» gefordert wurde, zu vermitteln. Dieser Versuch war in seiner Art neuartig. Die bisherigen «sozialen Wochen» hielten sich mehr im Rahmen

des Prinzipiellen: sozialpolitische und religiös-soziale Fragen standen im Vordergrund. Sobald ein «volkswirtschaftlicher Realismus» gefordert wird, müssen die Zuhörer an eine äusserst komplizierte tatsächliche Welt herangeführt werden mit einer Fülle von statistischen Angaben, abstrakten Begriffen und komplexen Zusammenhängen. Es ist sehr schwer zu beurteilen, wie viel von all dem Gebotenen bei den einzelnen Teilnehmern wirklich «eingeht» und zum dauernden Besitz wird. Es stellt sich hier sofort das heikle Problem: Soll die «semaine sociale» eine «reisende Hochschule» oder eine «reisende Volkshochschule» sein? Die Organisatoren der «semaine sociale» suchen beides zu verbinden. Einerseits soll durch die Vorträge eine innere Abklärung der Tendenzen des französischen Katholizismus versucht werden, und andererseits soll das Ergebnis schon gleichzeitig einem sehr weiten Publikum mit wenig Vorkenntnissen vermittelt werden. Dieser Konflikt trat wohl gerade an der diesjährigen «semaine sociale» klar zu Tage. Es gibt immer wieder einzelne begnadete Dozenten, die die seltene Gabe haben, «allen alles zu werden»; doch scheint die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass manche der gehaltenen Vorlesungen nicht die Tiefenwirkung erzielen, die sie verdienen und die die «semaine sociale» wünscht.

Wohl lässt sich einwenden, die «semaine sociale» bestehe nicht nur aus den grossen Vorlesungen; die zahlreichen Treffen und Veranstaltungen, die daneben stattfinden, geben der «semaine sociale» erst ihre volle Gestalt und Atmosphäre — dieses Jahr bildeten die Diskussionen über die comités d'entreprise, der Orientierungsabend der JOC, die Massenkundgebung vom Mittwoch und die gemeinsame Betrachtung am Donnerstag besonders starke Eindrücke. Aber der Einwand geht doch dem Problem aus dem Weg: Wenn heute ein fruchtbares Wirken auf vielen sozialen Gebieten ohne vertiefte wirtschaftliche Kenntnisse nicht möglich ist, dann müssen diese Kenntnisse eben während Jahren systematisch vermittelt werden. Dazu braucht der französische Katholizismus vor allem eine vermehrte wirtschaftliche Schulung der mittleren Kader. Wir müssen uns bewusst sein, dass in dieser Richtung die europäischen Mittelschulen — im Gegensatz zu den amerikanischen Colleges — sozusagen keine Grundlagen legen; gerade deshalb fehlt ja heute so vielen Gebildeten und Halbgebildeten der «wirtschaftliche Realismus».

Die Wirkungen der «semaines sociales» würden wesentlich nachhaltiger, wenn es gelänge, den Tagungsstoff in den folgenden Monaten mit den Teilnehmern — und weiteren Interessenten — in lokalen Gruppen nochmals durcharbeiten. Als Voraussetzung dafür müssten sich die Dozenten jeweils nach ihren Vorträgen mit lokalen Referenten zusammensetzen, um zunächst diesem kleinen Kreis zu helfen, die konzentrierte Geistesnahrung der Vorträge «zu verarbeiten». Ferner sollten diese Referenten für ihre Gruppenarbeit die Vorträge in gedruckter Form zu Beginn der Winterarbeit, d. h. Anfang Oktober, zur Verfügung haben. Es ist leichter, solche Gedanken vorzuschlagen, als die Möglichkeiten für ihre Durchführung zu überblicken. Doch haben die Organisatoren der «semaines sociales» schon grössere Probleme gemeistert. Wenn die «semaines sociales» in Zukunft dauernd den volkswirtschaftlichen Fragen mehr Gewicht beimessen wollen, wird auch eine weitere organisatorische Entfaltung dieser immer jungen Organisation der französischen Katholiken nicht lange auf sich warten lassen.

Zwei neuere Urteile protestantischer Theologen über den päpstlichen Primat

1. Wilhelm Vischer schreibt in seiner Schrift «Die evangelische Gemeindeordnung»*) über Matthäus 16:

«Die Gemeinde, die Jesus auf Petrus gründet, ist seine, des Christus Jesus Gemeinde und nicht des Petrus. Die Menschen, die sich wie lebendige Bausteine als ein geistliches Haus aufbauen lassen, glauben an Christus Jesus und nicht an Simon Petrus.

So klar das ist und so gefährlich die Verschiebung war, die jene Leute in der Gemeinde zu Korinth vornahmen, die sagten: ‚Wir sind des Kephas‘ (1. Kor. 1, 12), so wenig darf verwischt werden, dass Jesus dem Petrus eine für die ganze Kirche grundlegende Stellung verliehen hat. Der Christus Jesus baut seine Kirche aus Menschen. Der erste Mensch, den ihm sein Vater im Himmel hiefür auf der Erde gegeben hat, ist Simon. Und zwar hat er ihn damit ihm gegeben, dass er ihn als Ersten erkennen und bekennen liess: ‚Du bist der Christus‘. Des von Gott geschenkten bekennenden Glaubens wegen erklärt der Christus diesen Menschen für den Felsen oder den ersten grundlegenden Stein seiner Kirche.

Man kann wohl erstaunen, ja erschrecken, wenn man sich klarmacht, was Jesus wagte, als er so viel auf einen Menschen setzte. Er tat es im Vertrauen auf seinen Vater im Himmel, der ihm diesen Menschen hiezu gegeben hatte. Dass Jesus das wirklich getan hat, zeigt nicht nur diese eine Stelle, sondern alles, was Matthäus von Petrus berichtet, von seiner Berufung zum ersten Nachfolger bis zu seinem Verleugnen. Nicht minder Lukas, wenn er (22, 31) das Wort des Herrn an Petrus überliefert: ‚Simon, Simon, der Satan hat begehrt euch zu sichten wie Weizen, ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht ausgehe und wenn du dich zurückgefunden hast, so stärke deine Brüder!‘ Ebenso Johannes durch den Auftrag: ‚Simon, weide meine Lämmer‘. Hierüber ist also das evangelische Zeugnis einhellig. Hingegen findet sich nirgendwo eine Andeutung, dass Petrus einen Nachfolger in seinem einmaligen Amte haben soll. Mit dieser Lehre hat die Papstkirche das Schisma der korinthischen Petrus-Partei zu einem klaffenden Riss im Fundament erweitert.»

Zu den Worten: «Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben» usw. schreibt Vischer: «Die bildhafte Redeweise von den Schlüsseln liegt nahe, nachdem Jesus seine Gemeinde als ein Gebäude bezeichnet hat. Die Uebergabe der Schlüssel ist ein Rechtsakt: sie symbolisiert die Uebertragung der Macht auf den Hausverwalter. —

Es handelt sich in erster Linie um die Erkenntnis und das Bekenntnis des einen wahren Gottes und um die Bindung der Gewissen im Gehorsam gegen ihn. —

Der Christus Jesus vollbringt sein königliches Werk ausschliesslich durch sein Wort. — Für die Zeit zwischen seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft, in der die Saat der Ernte entgegenreift, hinterlässt er nicht ein schriftliches Wort. Er übergibt vielmehr die Vollmacht seines Wortes den erwählten Kronzeugen seiner Messianität. Ihre Verkündigung ist die Gnade und das Gericht. Sie entscheidet über die Zugehörigkeit zum Himmelreich wie über den Ausschluss vom Himmelreich.

*) Wilhelm Vischer: Die evangelische Gemeindeordnung. Zollikon-Zürich 1946, Evangelischer Verlag.

Das Binden und Lösen, für welches Jesus hier dem Petrus und später (18, 18) allen Aposteln die Vollmacht erteilt, bezeichnet im Sprachgebrauch der damaligen Juden die richterliche Gewalt, einen Menschen schuldig oder frei zu sprechen, ihn in das Gefängnis zu werfen oder ihn frei zu lassen. — Die göttliche Lehrautorität, wie sie die Schriftgelehrten für ihre gesetzgebende und weisende Tätigkeit in Anspruch nehmen, wird Petrus und den Aposteln verliehen.»

Vischer anerkennt die Echtheit und Unverfälschtheit des Matthäus-Textes, wie es ja auch beim heutigen Stand der textkritischen Studien nicht mehr anders möglich ist. Er anerkennt auch, dass es nicht nur um den Glauben als solchen geht, sondern um einen konkreten, glaubenden Menschen, Petrus. Er anerkennt weiterhin, dass in den Christusworten ein wirkliches Amt übertragen wird, das sowohl eine Lehrautorität, wie auch eine rechtsprechende, richterliche, also jurisdiktionelle Gewalt enthält.

Dagegen leugnet Vischer, dass Christus eine Weiterführung dieses Amtes nach dem Tode Petri gewollt habe. Er bestreitet also die Notwendigkeit der Sukzession und macht der päpstlichen Kirche den Vorwurf, dass sie durch diese Sukzession den Riss im Fundament der Kirche verschuldet habe.

2. Ethelbert Stauffer schreibt in der fünften Auflage seiner «Theologie des Neuen Testaments»**):

«Hat Jesus die Kirche gewollt? Die katholische Forschung antwortet mit Ja und beruft sich vor allem auf das Felsenwort Mt. 16, 18. Die protestantische Kritik hat dem ein übereifriges Nein entgegengesetzt und die Ursprünglichkeit des Felsenwortes bestritten bis durch Kattenbuschs und Kohlmeiers Antikritik eine Gegenbewegung eingeleitet wurde, die ihren Endpunkt noch nicht erreicht hat. Der Kirchengedanke (auch der Primat- und selbst der Sukzessions-Gedanke) ist keine frühpapistische Erfindung, sondern im Ansatz älter als das Christentum selbst. Das ist die Erkenntnis, die sich heute mehr und mehr durchsetzt und in ihren Grundlagen ganz unabhängig ist von dem problematischen Felsenwort. —

Wie der Zwölferkreis im werdenden Gottesvolk, so nimmt innerhalb des Zwölferkreises wiederum Petrus eine zentrale Stellung ein. Er ist der Sprecher des Jüngerkreises. Er ist insbesondere und nach dem einhelligen Zeugnis sämtlicher Evangelien der Sprecher des entscheidenden Christus-Bekenntnisses (Mk. 8,29. Joh. 6,68 ff.) Er ist kein Prachtstück, weder als Denker, noch als Charakter. Er redet nicht nur was menschlich ist. Der Satan selber kann aus ihm reden. (Mt. 16, 23). Unsere Berichte sprechen von diesen Dingen mit unerbittlicher Offenheit. Wollen sie damit gegen Petrus und seine Sonderstellung polemisieren? Im Gegenteil, die Evangelien wollen die unanfechtbare Grundlage der petrinischen Sonderstellung herausarbeiten, wollen klargestellen, welcher ein Mensch Petrus ist, und was Gott an diesem Menschen getan hat, auf dass kein Mensch sich rühme vor Gott. ‚Selig bist du, Simon, Jonas Sohn. Denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel‘ (Mt. 16,17). Der Apostel,

**) Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments. C. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1948.

der kraft göttlicher Bestimmung schon im Zwölferkreis eine zentrale Stellung inne hat, soll dereinst eine fundamentale Bedeutung gewinnen für den Aufbau des Gottesvolkes. Das hat ihm, nach dem einhelligen Zeugnis der Evangelien und der Apostel, schon der geschichtliche Jesus verheissen durch die Verleihung des Petrus-Namens. Das hat ihm der erhöhte Christus bestätigt durch eine Sonderbevollmächtigung, deren wesentlicher Inhalt uns in Lk. 22, 31 ff und Mt. 16, 18 ff, deren ursprüngliche Situation uns in 1. Kor. 15, 5 und Joh. 21, 15 ff bezeugt sein dürfte» —

«Die Schlüsselgewalt endlich, die im Anschluss daran dem Petrus übertragen wird, schliesst die Schlüsselgewalt der Jüngergemeinde nicht aus, sondern ein. (Mt. 13, 34). Der Inhaber der Schlüssel ist der himmlische Christus (Apok. 1, 18, 3, 7). Der irdische Verwalter des Schlüsselamtes ist die Kirche (Mt. 18, 15, Joh. 20, 23). Der Vollstrecker des Schlüsselamtes aber ist Petrus, der die Schlüsselgewalt ausübt im Namen Christi und im Einvernehmen mit dem Apostelkollegium». —

«Wie Petrus in Mt. 16, 19 die Schlüsselgewalt erhält, so erhält er hier (Joh. 21, 15 ff) aus der Hand des verklärten Erzhirten den Hirtenstab, den er hinfort tragen soll bis zu seinem eigenen Tod. Und wie er in Lk. 22, 32 für seine Mitapostel verantwortlich gemacht wird, so wird er hier eingesetzt zum pastor pastorum.» —

«Hat schon Jesus an eine Nachfolge des Petrus gedacht? Unmöglich ist es nicht. Denn das Sukzessionsprinzip spielt schon in der altbiblischen Welt eine grosse Rolle. Gott ist der himmlische Hirt Israels. Moses aber ist sein irdischer Stellvertreter, und nach seinem Tode geht der Hirtenstab durch die Geschlechter weiter von Hand zu Hand. Das Mittleramt, das Moses aus der Hand Gottes empfangen hat, ist einzigartig. Dennoch setzt er Josue zu seinem Nachfolger ein. Die geschichtliche Einmaligkeit des Moses bleibt unangetastet. Aber er braucht einen Amtsnachfolger, der seine Cathedra be-

steigt. Ganz folgerichtig gilt der erhöhte Stuhl, auf dem der Archisynagoge sitzt, als Cathedra Mosis. Moses hat die Thora vom Himmel empfangen und überliefert sie weiter an eine lange Erbfolge amtlicher Traditionsträger bis hin zur Gegenwart. Solche Gedanken waren in der Zeit und Heimat Jesu allenthalben lebendig. Nun rechnet aber schon Jesus damit, dass auch Petrus sterben wird ehe die Kirchen- und Weltgeschichte ihr Ziel erreicht hat (Joh. 21, 18). Soll auch Petrus einen Nachfolger haben? Die kirchengeschichtliche Einmaligkeit des Petrus bleibt unangetastet. Er ist der Fels, und er allein. Aber muss nicht jemand sein Amt übernehmen, Hirtenstab und Schlüssel? Vielleicht hat schon Jesus von solchen Zukunftsfragen gesprochen (Joh. 21, 22)?? Jedenfalls haben damit die Gemeinden in Ephesus und Rom unter dem Einfluss vorchristlicher Denkmotive jene Konsequenzen gezogen und bereits im ersten Jahrhundert um die legitime Nachfolge des Petrus gekämpft.»

Auch Stauffer geht mit Selbstverständlichkeit von der Echtheit des Matthäus-Textes aus, anerkennt die Sonderstellung, die Petrus durch diesen Text gegeben wird, und zwar als einen Jurisdiktionsprimat. Stauffer hält es zwar nicht für eindeutig sicher, aber doch für möglich, dass Christus auch eine Sukzession dieses Primates gewollt habe. Und zwar ergibt sich das nach ihm aus der gesamten biblischen Denkweise einerseits und aus dem Blick in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen des ersten Jahrhunderts anderseits.

Die Ausführungen Stauffers über die Sukzession sind eine Widerlegung dessen, was Wilhelm Vischer schreibt.

Aufs Ganze gesehen, zeigt sich aus diesen beiden Stimmen wieder die rückläufige Bewegung der Schriftklärung auf die alte wissenschaftlich unerschütterte Position der katholischen Exegese über den Primat Petri in Mt. 16. R. G.

Ex urbe et orbe

1. Eine neue Situation

Sollen wir darüber erschrecken, falls nun auch Russland über die Atomwaffe verfügt? Müssen wir gar in eine panische Angstpsychose verfallen und in fiebrhafter Eile ein forciertes Aufrüstungsprogramm zu verwirklichen suchen? Man braucht tatsächlich dem russischen Friedenspaktvorschlag nicht allzuviel Vertrauen entgegenzubringen (solche Schalmeien ertönen aus jener Himmelsrichtung meistens dann, wenn man die Welt in Ruhe wiegen möchte, um sie im Schlafe zu erdröseln), ja man wird es als selbstverständliche Aufgabe kluger Weitsicht betrachten müssen, die militärische Wachsamkeit und Bereitschaft nach Möglichkeit zu steigern. Trotzdem trägt die Möglichkeit der russischen Atomwaffe eher zur Klärung der eigentlichen Situation bei. Es fällt nun ein Faktor weg, der vielleicht die Auseinandersetzung des Westens mit dem Kommunismus vielmehr belastet und beeinträchtigt, als gefördert hat. In Zukunft wird man sich nicht mehr auf die amerikanische Atombombe stützen können, der Friede Europas kann nicht mehr durch die Ueberlegenheit Amerikas als absolut gesichert gelten. Die Waagschale des blossen materiellen-militärischen Kräfteverhältnisses neigt sich nicht mehr selbstverständlich zu Gunsten der Vereinigten Staaten, vor allem nicht, wenn man auch die Ent-

wicklungen in China nüchtern betrachtet und miteinbezieht. So müssen fast notgedrungen die anderen Faktoren wieder stärker in den Vordergrund treten, wenn wir die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus als die wichtige Aufgabe unserer Zeit erkennen. Was wir hier öfter betonten, erhält jetzt vielleicht erst das ganze Gewicht: der Marxismus-Leninismus-Stalinismus kann nur innerlich überwunden werden. Der Boden muss ihm unter den Füßen entzogen werden, so dass er keine Wurzeln mehr schlagen kann. Das heisst aber in ernster Unerbittlichkeit, dass die Lösung der sozialen Probleme nicht immer wieder auf die lange Bank geschoben werden darf. Mit Pflästerchen und Beruhigungspillen sind nun einmal die tiefen sozialen Verletzungen des Volkskörpers nicht zu heilen, man muss endlich mit den konstruktiven Reformen, wie sie von den Päpsten seit langem gefordert werden, aus den Veinsälen heraus und in die Fabriken herein, auch wenn man dabei auf sehr angenehme und liebgeordnete Vorteile zu verzichten hat. Dass aber über soziale Strukturänderungen hinaus eine letzte weltanschauliche Neubewertung und Umstellung weiter Kreise nötig ist, dies hat gerade das päpstliche Dekret gegen den Kommunismus deutlich bewusst gemacht. Eine gerechtere soziale Ordnung ist ja nur möglich, wenn sowohl auf Seiten des Unternehmertums genau so wie auf der Seite der

Arbeiterschaft die materialistische Grundhaltung einer neuen christlichen Einstellung Platz macht, wenn man eine klare, innerlich verpflichtende Wertordnung anerkennt. Diese Wertordnung aber war einmal, wenigstens theoretisch im Bewusstsein der Menschen verwurzelt gewesen und hatte auch eine teilweise Verwirklichung gefunden im christlichen Abendland des Mittelalters. Bis heute hat sie hier auch noch nachgewirkt und ihre aus der Tiefe gestaltende Kraft noch nicht verloren. Europa aber ist der historische-geographische Raum, in dem diese höhere geistig-soziale Ordnung beheimatet ist. Dies muss heute unbedingt ganz deutlich gesehen werden, ebenso, dass umgekehrt nicht allein der kommunistisch verseuchte Osten, sondern auch der nordamerikanische Kontinent dem Materialismus und der Magie der Technik verfallen ist. (Dass gewisse Anzeichen da sind, die von einer neuen geistigeren Ausrichtung Amerikas zeugen, darf nicht geleugnet werden, aber gerade die Bemühungen zu einer solchen kulturellen Vertiefung wissen sich dem Abendland recht eigentlich verpflichtet). — So bleibt Europa immer noch die grosse Hoffnung und Chance. Wird es sich seines Erbes würdig erweisen? Wird es seine sozial-kulturell-geistige Vormachtstellung als Aufgabe gerade in dieser einmaligen Welt-situation erfüllen? Diese Frage ist heute gestellt. Wenn Europa sich der Antwort zu entziehen sucht, oder nur allzuleichte unverbindliche Dialoge über Humanismus und Existentialismus als Antwort zu geben weiss, dann freilich sollte ihm ein nicht zu gelinder Schrecken in die Knochen fahren angesichts der drohenden Atomwaffen.

2. Auf dem Wege nach Europa

«Europa muss sich einigen, oder es wird zugrundegehen», das war nicht bloss vor vier Jahren die lapidare These Churchills, es ist eine Idee, die im gleichen Verhältnis seit ein paar Jahrhunderten immer wieder ausgesprochen wird, als die Zerrissenheit für dieses Europa eine Lebensgefahr bedeutet. Dass ein Leibniz über diese Einigung schrieb — und später wieder die Romantiker, ein Novalis, aber auch ein Görres, das blieb damals genialer Plan, philosophisch-dichterische Utopie. Heute aber machen sich Politiker und Militärs daran, und dies beleuchtet grell genug den Wandel seit einem Jahrhundert, beweist den Ernst der Stunde. Angst vor der kommunistischen Barbarei, aber auch sehr spürbare Wirtschaftssorgen haben dieses «politische Mirakel» vollbracht, wie sich der Schwiegersohn Churchills ausgedrückt hat. Fast wie ein im letzten Moment herbeigerufener Deus ex machina soll nun das Europäische Parlament und der Europäische Rat das Unheil abwenden. So hat alles, was in Strassburg in den letzten Wochen gearbeitet wurde, unser lebendigstes Interesse gefunden, man hat in einer gewissen optimistisch-freudigen Spannung diese Verhandlungen Tag für Tag verfolgt. Aber bis jetzt ist es das einzig Grosse an dieser Tagung geblieben, dass sie überhaupt stattfand. Die Liste von Grundrechten der Menschheit hat wenig Neues gegenüber ähnlichen Erklärungen von früher gebracht, ausser der Aechtung jeglicher «Sklaverei oder Knechtschaft», jeglicher «Zwangsarbeit diskriminatorischer Art», ja es liesse sich dafür manches aufzählen, was auf dieser Liste fehlt. Aber das wäre schwarze Undankbarkeit gegenüber diesem doch so prompt erschienenen «Gott», ja, es wäre nicht einmal sehr klug, zu fordern, dass er sich allzusehr in gewisse Details unseres politischen Lebens einmische: ein «Gott» soll Distanz wahren, will er seine Autorität nicht einbüßen! Viel wesentlicher, aber auch viel schlimmer scheint es uns

zu sein, dass er bis jetzt ein wirklich «der Maschine» entsprungener Gott ist. Apparat und Organisation haben sich erstaunlich schnell in Funktion gesetzt. Nur: damit ist der europäische Geist, die lebendige europäische Seele dem Gebilde noch nicht eingehaucht. Dass nationale Interessen da noch für längere Zeit ernste Schwierigkeiten bilden werden, das wird man verstehen. Weniger begreift man, dass sehr enger Parteigeist sein Unwesen treiben konnte. Die Delegierten der Labourparty riefen nicht selten den Eindruck hervor, als ob sie es sehr ungerne sehen würden, wenn der Europarat einen nennenswerten Erfolg erzielen würde. Man wird also schon gut daran tun, sich einmal nach den letzten Grundlagen des Gebäudes, das gebaut werden soll, umzusehen. Es ist kein «katholisches Vorurteil», sondern auch geschichtlich erhärtete Tatsache, dass die Seele jeder Kultur die Religion ist. Wir können uns vor allem eine abendländische Einheit nicht denken ohne eine breite religiöse Grundlage. Der Maschinengötze darf nicht verwechselt werden mit dem lebenspendenden, schöpferischen Gott. Wir können zwar nicht erwarten, dass unsere europäischen Neuheiden sich diesem Gott verantwortlich fühlen, aber wir Katholiken dürfen dieses Prinzip der Lebendigkeit nicht verleugnen, man würde sonst auf der andern Seite höhnisch, aber mit Recht, wieder einmal mehr erklären: auch die Kirche habe versagt! Papst Pius XII. hat im November des vergangenen Jahres vor Vertretern des europäischen Einigungsgedankens auf diese Grundlagen hingewiesen, ohne die ein einiges Europa auf die Dauer undenkbar ist. Wohl selten hat ein Papst so deutlich die Zeit-situation überschaut und auf das absolut Notwendige und Wesentliche aufmerksam gemacht, ihm wenigstens wird man nicht vorwerfen dürfen, er habe sein Lehr- und Hirtenamt vernachlässigt. Damals erklärte der Papst wörtlich:

«Ein geeintes Europa muss, um sich im Gleichgewicht zu halten und die Zwiste auf seinem eigenen Kontinent auszugleichen, auf einer unerschütterlichen sittlichen Grundlage ruhen. Wo diese Grundlage finden? Es gab eine Zeit, da Europa in seiner Einheit ein festes Ganzes bildete, und mitten in all den Schwächen war das seine Stärke; in Kraft dieser Einheit vollbrachte es grosse Dinge. Die Seele aber dieser Einheit war die Religion, welche die ganze Gesellschaft von Grund auf mit christlichem Glauben durchtränkte. Nachdem sich die Kultur von der Religion losgelöst hat, ist die Einheit zerbröckelt. Die Religionslosigkeit hat mehr und mehr das öffentliche Leben durchsetzt, und ihr vor allem verdankt dieser Kontinent seine Zerrissenheit, sein Unbehagen und seine Unruhe. Wenn also Europa darüber hinwegkommen will, muss es dann nicht bei sich die Verbindung wieder herstellen zwischen der Zivilisation und der Religion? Deshalb hat es Uns grosse Freude bereitet, an der Spitze der Entschliessung der Kulturkommission des Haager Kongresses im letzten Mai die Erwähnung des ‚gemeinsamen Erbes christlicher Zivilisation‘ zu lesen. Trotzdem, das ist noch nicht genug, solange man nicht weitergeht bis zu der ausdrücklichen Anerkennung der Rechte Gottes und seines Gesetzes, zum mindesten des Naturrechts, jenes festen Grundes, in dem die Menschenrechte verankert sind. Losgelöst von der Religion — wie werden da diese Rechte und alle die Freiheiten die Einheit, die Ordnung und den Frieden gewährleisten können?»

3. Die Auswirkung des päpstlichen Dekretes gegen den Kommunismus

Das päpstliche Dekret gegen den Kommunismus ist tatsächlich nicht toter Buchstabe geblieben. Wohl selten hat ein «mot d'ordre» von Rom nicht bloss solch mächtiges Aufsehen erregt, sondern auch so rasche Wirkung gezeitigt. Wir haben vor allem aus Frankreich und Italien Meldungen, die das eindeutig belegen. Einem Brief aus Paris entnehmen wir folgende Ausführungen:

«Wir haben in fast allen Volkskreisen Sondierungen über die Wirkung des Dekretes vorgenommen. Die Antworten waren fast einhellig: die Wirkung war erheblich! Sie glitt selbstverständlich an den eigentlichen kommunistischen Militanten ab, aber jene, die aus irgendeinem materiellen Interesse, oder aus Unzufriedenheit mit ihrer Partei, oder aus einem abstrakten Idealismus heraus den kommunistischen Parolen folgten, wurden zum Teil erheblich erschüttert. Dabei versteht es sich von selbst, dass die sogenannten fortschrittlichen Christen sich ausnahmslos dem päpstlichen Dekret fügten. Aber auch von jenen, die nur noch ein loses Band mit der Kirche vereinigte, jene Saisonchristen, wie man sie nennt, fanden viele den Weg zurück. Madame X geht wieder in die Kirche; Herr Y hat sich von der Arbeit für die Partei völlig zurückgezogen; Herr Z empfängt nicht mehr den Sekretär der Partei; sie scheinen Streit gehabt zu haben! ... So geht das weiter. Freilich ist damit zu rechnen, dass im kommenden Winter, in dem das Lohn-Preisproblem an vorderster Stelle steht, die kommunistischen Stimmen wieder stark anwachsen werden. Die Arbeiterschaft kann es einfach nicht länger ertragen, dass man den Lohn festhält, während die Preise ständig steigen. Aber hier handelt es sich nicht mehr um eine politische Ideologie, sondern um die Verteidigung der nackten Lebensinteressen. Das ist nur die eine Seite des Problems. Was die geistige Haltung gegenüber dem Kommunismus betrifft, so hat sich hier zweifellos eine Aenderung angebahnt, die durch das päpstliche Dekret sehr beschleunigt wurde, so dass Ministerpräsident Dr. Queuille wohl richtig sah, wenn er in seinem Rechenschaftsbericht sagte, dass er den klaren Eindruck habe, der französische Kommunismus sei rückgängig.»

Ein ähnlicher Bericht liegt aus Italien vor. Ueber den Rückgang der eingeschriebenen kommunistischen Parteimitglieder haben wir früher schon berichtet. Während im Mai 1948 ihre Zahl noch 2,272,000 betrug, macht sie am 30. Juni 1949 noch 1,780,000 aus, so dass ein Gesamtverlust von 21,5% zu konstatieren ist. Wenn dieser Rückgang auch schon vor dem päpstlichen Dekret sich vollzog, so wurde er seither noch entschieden beschleunigt. Wir entnehmen dies einmal der sehr ängstlichen Art der Reaktion auf das Dekret von seiten der italienischen Kommunisten. Sie können sich nicht entscheiden auf einen Kampf mit der Kirche einlassen, ohne noch mehr Mitglieder zu verlieren. Dann aber besteht seit einiger Zeit eine chronische Geldkrise in der Partei Togliattis, so dass jedem Parteimitglied ein Sonderbeitrag von 150 Lire auferlegt werden musste. Aber all das genügt kaum, um das Defizit der Zeitungen zu decken, deren Abonentenschwund chronisch geworden ist («Unità» in Turin: April 1948: 70,000, August 1949: 39,000!). Dann rückt das Hl. Jahr näher, das den katholischen Massen Gelegenheit bietet wird zu ausserordentlichen Kundgebungen, denen die Kommunisten nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen haben... Alle Erhebungen deuten so auch in Italien auf eine merkliche Schwächung des Kommunismus hin. Der Siegeszug dieser zerstörerischen Ideologie kann also aufgehalten werden. Aber es ist nicht mit einem Zusammenbrechen der kommunistischen Bewegung zu rechnen, denn die eigentlichen militanten Kommunisten-Kadres sind ungeschwächt, und sie sind es, die auch als Minderheit, bisher die Machtkämpfe führten. So bleibt unsere Aufgabe. Rn.

Buchbesprechung

Lugon Clovis: La république communiste chrétienne des Guaranis 1610 à 1768. Les Editions Ouvrières, Economie et Humanisme, 12, Avenue Sœur Rosalie, Paris 13e, 1949, 293 Seiten, fFr. 550.—.

Die Arbeit von Clovis Lugon über den Jesuitenstaat in Paraguay beruht auf einer sorgfältigen Sammlung der widersprechenden Berichte über das Leben in jenem fernen christlichen Staat unter den Eingeborenen Südamerikas, der eine der grössten Kulturleistungen der Gesellschaft Jesu darstellt. In einer Zeit, wo

die Stellungnahme der Kirche zum Kommunismus russischer Prägung Tagesgespräch ist, zeigt diese interessante Arbeit, dass eine kommunitäre Eigentumsordnung nicht notwendigerweise dem Christentum widerspricht, sondern im Gegenteil auf einer bestimmten Kulturstufe durchaus angemessen sein kann, um den Geist christlicher Gerechtigkeit und Liebe zu voller Entfaltung zu bringen. Sicher wäre es falsch, aus den Erfahrungen in Südamerika im 18. Jahrhundert «Kurzschlüsse» für die Lösung moderner Probleme der Eigentumsordnung zu ziehen. Aber die Grundforderungen christlicher Solidarität bleiben doch immer dieselben. Der Vergleich zwischen der Staatsweisheit der Jesuiten und der Kolonialpolitik der frühkapitalistischen Kolonialmächte zeigt den grundlegenden Unterschied zwischen christlicher Missionstätigkeit im Dienste der Eingeborenen und einer imperialistischen Kolonialpolitik zum Vorteil des Mutterlandes. K.

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58 Postcheckkonto VIII 27842.

Inseraten-Annahme: Administration «Orientierung», Zürich 1, Auf der Mauer 18, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

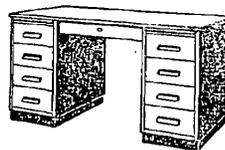
Abonnementspreise: Schweiz: Jährlich Fr. 9.80; halbjährl. 5.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Luxemburg-Belgien: Jährlich Lfr. 125.—; halbjährlich Lfr. 65.—. Einzahlungen an Central du Livre Clees-Meunier, 15, rue Elisabeth, Luxembourg, Postcheckkonto 5390. — Deutschland, Oesterreich vorläufig noch alle Konti gesperrt. — Dänemark: jährlich Kr. 12.50, Einzahlungen an P. Jos. Stäublin, Ryesgade 26, Aarhus.

**Wir kaufen
Bücher**

Bibliotheken und Remittenden (Relig., Philos., Psychol., Klass. Lit., etc.) **Antiquariat J. Müller**
Limmelquai 52, Zch 1, vis-à-vis Rathaus Tel. 324716

Sämtliche Büromöbel

wie

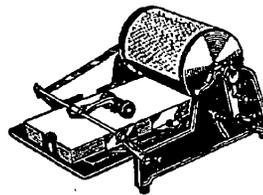


Flachpulte
Schreibtische
Aktenschränke
Vertikalschränke
Schreibmaschinentische
Fauteuils

in einfachster bis feinsten Ausführung

Vervielfältiger

verschiedener Marken



Flachapparate in der Preislage von Fr. 58.—, 107.—, 115.—, 144.—, Ein- und Zweitrommelapparate von Fr. 265.— bis Fr. 540.—

Ausführliche Spezialprospekte oder unverbindliche Offerte durch

W Häusler-Zepf, Ringstrasse 17, Olten

Ringstrasse 17

Telephon 522 94