ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 6

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. März 1950

INHALT: Gedanken zum europäischen Nihilismus: Gott ist tot? — Der Sinn des Nietzsche Wortes — «Argumente» gegen Gott — Ueberwindung des Nihilismus.

«Chirurgie» der Seele oder seelische Therapie?: Der Hirnschnitt — Hirnschnitt ist nicht kausale Therapie — Die Rolle der Affekte — Vererbung ist nicht Fatum — Arzt und Kranker.

Religion in der sowjetrussischen Pädagogik: Dokument.

Es muss auch Ketzereien geben (Zum Buche von Walter Nigg): Die Art seiner Geschichtsschreibung — Die Bedeutung des Gotterlebnisses — Heilige oder Ketzer?

Ex Urbe et Orbe: Kennt der Vatikan die wirkliche Weltsituation? — Tagung freigesinnter Christen in Zürich — Späte Erkenntnis. Buchbesprechungen: Fry — Krömler.

Gedanken zum europäischen Nihilismus

«Gott ist tot?»

Der Sinn des Nietzsche-Wortes

Das Alte Testament hatte wohl gegen sich vorwagende Gottlosigkeit anzukämpfen, und zwar gegen eine solche, die sich mit ähnlichen Slogans ausstaffierte wie die von heute (es gebe keinen Gott, denn er greife nicht ein; die Welt genüge dem Menschen usw.); aber es durfte doch, um Glauben zu finden, nur daran erinnern, wie einfach es im Grunde sei, Gottes inne und fähig zu werden: «Denn wenn man soviel Wissenskraft aufbringt, die Welt zu ergründen, wie kommt es, dass man nicht auch den Herrn der Welt findet? Das ist doch noch leichter!», so staunt das Buch der Weisheit. Das Neue Testament setzt ebenso noch voraus, dass in den Gewissen der Menschen die Erkenntnis Gottes eigentlich kein Problem sei; Gott habe sich in seiner Schöpfung offenbart, und für den Menschen handle es sich nur darum, ihm die Anerkennung nicht zu versagen. Und «darum ist keiner entschuldbar» (Römerbrief). Was die Wahrheit Gottes «niederhalte», dass sie eben nicht in reiner Gestalt ansichtig werde, das sei die «adikia« des Menschen, also seine Ungerechtigkeit, seine Ungesetzlichkeit, die Un-Zucht. Der Mensch selbst ist es, der Gottes Offenbarkeit, seine Unverborgenheit (wie Heidegger das griechische Wort für Wahrheit, aletheia, deutet) vereitelt. Für den Menschen der Ungerechtigkeit existiert Gott nicht. Gott ist tot.

Aber der Mensch von heute? Man darf doch wahrhaftig nicht behaupten, dass es ihm leicht falle, Gott zu erkennen. Haben für ihn die Worte der Heiligen Schrift ihre Geltung eingebüsst? Ja, geschweige denn, dass es ihm leicht würde, Gott zu erkennen, ist er, nach einem vielberufenen Ausdruck, «Gottes unfähig» geworden. Eine ganz unheimliche Diagnose des modernen Menschen. Hat er denn sein ursprüngliches Wesen verloren? Beruht nicht das Wesen des Menschen nach Augustinus darin, dass er «capax Dei», gott-fähig sei? Sollte man nicht, statt zu sagen: Gott ist tot, vielmehr behaupten: der Mensch ist tot!?

Es war Nietzsche, der das Wort «Gott ist tot» mit neuer Vehemenz in seine und unsere Zeit hineingeschleudert hat. Vor ihm hatten andere das gleiche Wort gebraucht, so auch Hegel, aber der Sinn hat sich gewandelt. Nietzsche spricht von einem geschichtlichen Ereignis, dessen Herkunft tief in die Jahrhunderte hinabreicht, das sich aber erst im 19. Jahrhundert vollendet hat: Vom europäischen Nihilismus. Der Nihilismus ist Tatsache geworden. Nicht etwa so, dass alle es bereits begriffen hätten. Nietzsche sagt ausdrücklich, dass die «Mörder Gottes» noch keine rechte Ahnung hätten von ihrer Tat und deren Auswirkungen. Auch sei der Nihilismus noch lange nicht so weit vorgetrieben, dass selbst jeder restliche Schatten Gottes, des getöteten, ausgelöscht sei. Diese Aufgabe bleibe dem zukünftigen Geschlechte vorbehalten, und Nietzsche selber verschreibt sich ihr.

Allein, es ist geschichtlicher Befund: Gott ward «getötet», und nun stürzt alles in den Abgrund des Nichts. Der Nihilismus als Sinn und Ende der europäischen Geistesgeschichte erfüllt sich.

«Gott ist tot» meint also den Tatbestand des Nihilismus. Wie ist das des näheren zu verstehen? Martin Heidegger hat in seinem Sammelband «Holzwege» 1) eine Auslegung versucht.

Er betont: Nietzsches Wort erläutern, heisse dartun, was dieser unter Nihilismus eigentlich verstehe, und zeigen, wie er selbst zum Nihilismus stehe (200/201). Als ganz wesentlich erweist sich da eine genaue Interpretation des Stückes aus «Die fröhliche Wissenschaft» mit dem Titel: «Der tolle Mensch», wo jenes Wort zum ersten Male bei Nietzsche auftaucht. Schon der Beginn ist bezeichnend: «Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne

Frankfurt am Main 1950, S. 193 ff. — Zitate mit Seitenangabe in Klammern sind aus dieser Schrift. — Zitate ohne weitere Angabe sind Nietzsche-Worte.

anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott!» Nietzsche sucht Gott. Und er muss erfahren, dass Gott nicht da ist, nicht zu finden ist. Und der tolle Mensch rief: «Wohin ist Gott? . . . Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!» Es muss also einmal Gott gegeben haben, es gibt ihn aber nicht mehr, denn er ist gemordet worden, er ist «tot». «Aber wie haben wir dies gemacht?» Die Frage ist verständlich, denn wie vermöchte man Gott zu töten? Und es erfolgt auch keine Antwort auf diese Frage. Nur eine Schilderung der Nacht und des Nichts, die nun angebrochen sind. Und dann der ratlose Ruf: «Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?» Trost aber wird da sinnlos. Das einzige, was bleibt, verdichtet sich in der Gegenfrage: «Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?» Der Mensch hat nun die Funktionen des Göttlichen zu übernehmen, selber Gott zu werden. Gott ist tot, es lebe der Mensch!

Wenn Nietzsche hier in Bildern redet, so hat er in einem später hinzugefügten Stück verdeutlicht, wer dieser Gott sei, der getötet wurde. Er setzt die Aussage «Gott ist tot» gleich mit folgender: «Dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden» sei. Es handelt sich also zunächst um den Gott Jesu Christi, den Nietzsche nicht mehr zu sehen vermag. Und warum nicht vermag? Weil der Glaube an diesen Gott nicht mehr glaub-würdig, nicht mehr möglich sei. Es geht mithin um die scheinbare Unmöglichkeit christlichen Gottglaubens. Aber Heidegger macht darauf aufmerksam, dass für Nietzsche der Gott des Christentums die übersinnliche Welt überhaupt bedeute. «Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale» (199). Denn Nietzsche versteht oder missversteht das Christentum als populären Platonismus, und alle Theologie als platonisierende Philosophie. Jedoch auch die gesamte bisherige Metaphysik des Abendlandes sei Platonismus. Und eben mit dem sei es nichts, gehe es zu Ende. Die Spaltung nämlich und Zerklüftung des Seins in eine sinnliche und eine übersinnliche, eine «veränderliche, deshalb bloss scheinbare, unwirkliche» und eine wahre, eigentlich wirkliche, d.h. göttliche Welt kennzeichne Platon und das Christentum. Verliert aber eine übersinnliche, jenseitige Welt «ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft» (200), dann bleibt das «Nichts», - es bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich wie an etwas ausser ihm Gegebenen, ihm gegenüber Bestehenden und Beständigen halten könne; der Mensch steht auf sich allein, um ihn herum breitet sich das Nichts. «Nichts bedeutet hier: Abwesenheit einer übersinnlichen, verbindlichen Welt» (200). Nihilismus ist also die Situation des Menschen ohne Gott. Und «Gott ist tot» gibt den Grund an, der jene Situation heraufgeführt hat: Die Unglaubwürdigkeit Gottes. Angezielt ist der christliche Gott; getroffen soll werden jeder Gedanke an einen transzendenten Gott überhaupt. Nietzsche anerkennt damit, dass die Idee Gottes im Christentum den Gottesgedanken überhaupt zur reinsten Darstellung gebracht habe. Aber gerade geläutertste Gottesvorstellung enthüllt Nietzsche die Unglaubwürdigkeit und Unwürdigkeit jeder transzendenten, d. h. ausser- und überweltlichen Gottheit.

Es liegt viel daran, sich deutlich zu machen — was Heidegger nicht genügend tut —, dass Nietzsche mit dem «Tode» Gottes letztlich dieses Unglaubhaftwerden Gottes meint, nicht etwa nur das faktische Schwinden Gottes aus dem Bewusstsein der Menschen (den Tod nicht Gottes-an-sich, sondern Gottes-für-uns), das Ver-

sagen und Unwirksamwerden des platonisch gedachten, christlichen Gottes. Das Unwirksamwerden stellt Heidegger stark heraus und mit Recht: «Jene übersinnliche Welt der Ziele und Masse erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden, tot . . . Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes ,Gott ist tot'» (234). Kraft- und leblos aber ist Gott geworden, weil er den Menschen unglaubwürdig vorkam. Es erhebt sich die Frage, wie das hat geschehen können. Und so lässt es Nietzsche denn auch nicht bei einer einfachen Feststellung des Unwirksamwerdens Gottes bewenden, er bemüht sich vielmehr um Argumente gegen Gott, um Einwände, die Gottes Existenz unglaubhaft, ja unmöglich erscheinen lassen sollen. Nietzsches Nihilismus beruft sich also auf so etwas wie Beweise gegen Gott. Die Kraftlosigkeit des Gottesgedankens zeige sich eben auch und ganz ursprünglich für den den kenden Menschen. Freilich nicht so, als ob irgendwelche Denkgesetze- und notwendigkeiten Gottes Dasein ausschlössen; das Denken setzt an den Gegebenheiten der ethisch-personalen Sphäre an, wendet sich also gegen Gott um der personalen Existenz des Menschen willen. Der Haupteinwand Nietzsches gegen Gott lässt sich gleichsam in ein «moralisches Argument» zusammenfassen. Aber es will ein Argument, ein Denken sein.

«Argumente» gegen Gott

Eben dies, dass Gott sich nicht durchzusetzen vermochte, dass er in den Menschen, in der Menschheitsgeschichte nicht durchdrang, zeuge gegen ihn, mache ihn unglaubwürdig. Denn wozu Gott, wozu «oberste Werte», «wenn sie nicht zugleich die Gewähr und die Wege und Mittel einer Verwirklichung der in ihnen gesetzten Ziele sicherstellen?» (206). Die mögliche und faktische Gottlosigkeit der Menschen gilt hier als Argument gegen Gott. Er war zu schwach. Darum war er überhaupt nicht.

Weiter: Die Aufspaltung der Wirklichkeit in «zwei Welten», der ursprüngliche und dann christliche Platonismus, erkläre sich aus psychologischen Motiven, nämlich aus der menschlichen Furcht vor der Vergänglichkeit und aus Sehnsucht nach seligem Leben. Erledigt aber hat sich alle Zweiweltentheorie nach Nietzsche endgültig dadurch, dass in ihr die hiesige, irdische Welt verleumdet und entwürdigt wird; eine übersinnliche und jenseitige Welt ist «die grosse Anzweiflerin und Wertverminderung der Welt, die wir sind; sie war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben.»2) Hierher gehört die Forderung auf Rückerstattung der göttlichen Titel und Ehren an die Welt: «Das, was wir dem Unbekannten und Ganzen gegeben haben, zurückzunehmen für das Nächste, Unsere». Was das diesseitige Leben zu etwas Vorläufigem, Vorletztem, Uneigentlichem, nicht Endgültigem macht, hat für Nietzsche eben deshalb seine Eindruckskraft und Verbindlichkeit verwirkt. Seine Empörung gegen «oberste Werte», sein gewollter und masslos forcierter «Immoralismus» treibt ihn zum Nihilismus, denn Nihilismus ist Entwertung der sogenannten höchsten, obersten Werte (205). Der Ausdruck «oberste Werte» ist hier ganz wörtlich zu nehmen. Heidegger formuliert so, dass wir herauszuhören vermögen, worauf es Nietzsche ankommt: Er setzte sich dagegen zur Wehr,

²⁾ In wie unelastisch harten Gegensätzen Nietzsche denkt, belegt eine Stelle aus der «Fröhlichen Wissenschaft», die er in der «Genealogie der Moral» wiederholt: Wer «eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte» bejaht, «muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsere Welt — verneinen?»

dass Werte «von oben und so in gewisser Weise von aussen her» unser Leben bestimmen (203), dass sie «aus der Höhe des Uebersinnlichen über das Sinnliche herrschen» (214). Dies soll doch wohl heissen, dass der Mensch unbedingt a u t o n o m sein will, dass er jede transzendente Macht über sein Gewissen verwirft, und zwar einfach deshalb, weil sie ihn wie von oben, von aussen her bestimmen möchte; der Mensch aber solle nur er selbst sein, nur sein eigenes Gewissen sein, in absolut freier Selbstbestimmung. Nur so erscheint Nietzsche eine «starke», tapfere Moralität möglich. Bindung an übersinnliche Werte entspringe einem schwachen Gewissen, denn sie stelle ein Interpretationsschema dar, «bei dem der Mensch sich aushält», nämlich mit der Verheissung von Glückseligkeit und ewigem Leben und mit der naheliegenden Auskunft über das Uebel in der Welt (aus der Bosheit des Menschen, der sich also selbst anklagt, um dafür gerettet und belohnt zu werden). Es sieht demnach aus, als eifere Nietzsche für eine unbeschränkte Autonomie des Gewissens im Sinne einer kraftvollen, von Lohn und Glück zuinnerst unabhängigen und darum sie verachtenden personalen Existenz.

Aber der Gedanke schlägt dann doch eine andere Richtung ein. «Mit der moralischen Interpretation ist die Welt unerträglich.» Und warum? Gott wäre uns unerträglich nah und anwesend: «Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt!» Den Zeugen seiner Schwäche, seiner Abgründe und Tiefen hat der Mensch gemordet. Autonomie heisst hier also: Keinen Gott zum Zeugen seines Innern haben wollen. Freilich verlangt es auch Mut und Kraft, ohne diesen Zeugen zu leben, ohne einen Freund des tiefsten Selbst eines jeden, «Adler-Mut, dem auch kein Gott mehr zusieht». Jedoch das Entscheidende ist: Der Mensch will allein sein, ohne Mitwisser. Darum muss Gott fallen. Um dieser Autonomie des Gewissens willen, die kein richtendes Auge erträgt, existiert Gott nicht.

Mehr noch: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Schon in dem Stück vom «tollen Mann» hatte Nietzsche gefordert, dass die Mörder Gottes Götter werden müssten, um ihre Tat verantworten zu können. Der Mord an Gott ist geschehen aus dem Willen zur eigenen Göttlichkeit. Solche Göttlichkeit wird zwar nicht die Insignien von Unendlichkeit und Heiligkeit tragen. Aber sie wird es dem Menschen ermöglichen, ganz er selbst zu sein. Ganz ist der Mensch, wenn er sich völlig in die Hand bekommt in einem Schaffen, das aus absoluter Freiheit und unbeschattetem Selbstgefühl aufsteigt. Daher das Wort: «Meine neue Auslegung gibt den zukünftigen Philosophen als Herren der Erde die nötige Unbefangenheit.» Denn «soll dem Schaffenden sein Glaube genommen werden?» Abei «was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären?» Hier überschlägt sich alles Denken, und doch, hier spricht Nietzsche nur am unverhülltesten.³)

Um einen Nachklang solcher Gedanken zu vernehmen, lese man Nicolai Hartmanns Ausführungen über die Unvereinbarkeit eines persönlichen Gottes mit der Idee echter menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung. Das Aeusserste in dieser Art Argumentation leistet allerdings Sartre. Für ihn ist der Satz Dostojewskijs «gibt es keinen Gott, dann ist alles erlaubt» Ausgangspunkt seiner Philosophie, «c'est là le point de départ de l'existentialisme».

Wohl weiss Nietzsche darum, dass solche Aufstellungen wie Hybris, wie Krämpfe des Hochmuts anmuten. Er bleibt jedoch dabei. Er kann nicht anders. «Ich will und darf nicht zurück» (zu Frau Overbeck). Er will nicht zurück. Denn es gilt ja überhaupt: «Moral ist vernichtet... Es bleibt übrig: Ich will!»

Der «philosophus radicalis» (wie er sich in einem Brief an Overbeck nennt) entdeckt also im wesentlichen folgende vier «Argumente» gegen Gott: Das Versagen göttlicher Wirksamkeit in den Menschen, d. h. die faktische Gottlosigkeit als Phänomen der europäischen Geistesgeschichte; die notwendige Ehrenrettung innerweltlicher Werte, der Immanenz, gegenüber einer alles überlagernden und erdrückenden Transzendenz; die Unerträglichkeit allwissender Zeugenschaft im Gewissen; die Unvereinbarkeit Gottes mit der Idee menschlichen Sichselbstschaffens und seiner Freiheit. Diese Denkmotive begründen den Sturz der obensten, überweltlichen Werte, die transzendental ins Menschenleben eingreifen wollen. In diesem Sinne also ist Gott «tot», ist seine Nichtexistenz gefordert. Man sieht deutlich, dass Nietzsches Gedankengänge auf ein «moralisches Argument» gegen Gott hinauslaufen.

Nun aber weist Jaspers darauf hin, Nietzsches Atheismus wurzle in der Einsicht, dass «Denkkategorien wie Sinn und Zweck nicht beanspruchen dürften, vom Ganzen der Welt zu gelten. Ursache des Nihilismus sei der gescheiterte und scheiternde Glaube an die Vernunftkategorien, zumal «die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens»,4) denn man beginnt zu begreifen, dass Welt und Weltprozess ziel- und sinnlos seien, dass mit dem Werden «nichts erzielt, nichts erreicht wird». Wäre Gott, dann wäre alles sinnvoll und als Ganzes ein Gefüge schöpferischer Zielsicherheit. Damit aber sei es nichts; Gott als «Zweck- und Sittlichkeitsspinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Unsächlichkeit» sei uns unglaubwürdig und gegenstandslos geworden. Ja, Nietzsche wagt sich weiter vor: Existierte Gott, dann wäre sein Wirken in der Welt willkürlich - es würde eine Kette von Ausnahmen und Durchbrechungen der starren Naturgesetzlichkeit bedeuten; die Wissenschaft aber habe die ewige Gleichförmigkeit des Werdens und die ewige Wiederkehr des Gleichen evident gemacht.

Die Ablehnung des Zweck- und Sinngedankens für das Ganze der Welt durchherrscht auch die Philosophie Nicolai Hartmanns. Auf eine völlig radikale und primitive Weise kommt sie zum Ausdruck bei manchen modernen Positivisten, man erinnere sich nur einmal an einen Aufsatz von W. T. Stace in «Der Monat», Heft 12: Der Zusammenbruch des religiösen Weltbildes gehe zurück auf die Erschütterung und Entthronung des Glaubens an die Finalität, die Zweckbestimmtheit des Weltganzen, durch die europäische Wissenschaft.

Indes lässt sich dieser Punkt, wenigstens wie Nietzsche ihn versteht, zwanglos in die obigen Beweisführungen gegen die Existenz eines Gottes einbefassen; Gottes Nichteingreifen in den Weltprozess ist nur ein neuer Ausdruck für seine «Ohnmacht» und Ueberflüssigkeit, und weiterhin eine Forderung unbedingt freier Schaffensmöglichkeit und Eigenherrlichkeit des Menschen. Es bleibt daher beim «moralischen» Argument gegen Gott als dem für Nietzsche entscheidenden und durchschlagenden. Wie sehr er selbst sich darüber im klaren war, dass sein Kampf wesentlich dem Gott des transzendenten Sittengesetzes galt, das belegt eine Aufzeichnung (weder Heidegger noch Jaspers führen sie an) aus der letzten Schaffensperiode: «Die Widerlegung Gottes — eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.»

³⁾ Vgl. dazu Georg Siegmund, Nietzsche der Atheist und Antichrist. Paderborn, 4. Aufl. 1946, S. 109 ff.

⁴) Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, 2. Aufl. 1947, S. 248 f.

Ueberwindung des Nihilismus

Aber Nietzsches Formel «Gott ist tot» sagt nicht nur Nihilismus aus, sie will auch dessen Ueberwindung einleiten. Der «tolle Mensch», der Gott nicht mehr antrifft, sucht ihn ja. Der tolle Mensch schreit nach Gott; und Heidegger meint: «Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien» (246). Auch die grossen Gedichte um Gott, die Nietzsches Weg begleiten, zeugen von einer ungestillten Leidenschaft für das Verlorene. Er, der bewussteste Gottesleugner, ist zugleich ein Dichter der Gottessehnsucht wie wenige. Seine Formel «Gott ist tot» besagt daher nichts Endgültiges. Es mag sein, dass man Nietzsche missversteht, wenn man glaubt, er habe seinen Atheismus nicht völlig ernst genommen. Trotzdem hat er es, abgesehen von der Philosophie seiner letzten Zeit, in die doch offenkundig schon eine geistige Störung hineinwirkt, nie über sich gebracht, seine Ideen als definitiv auszugeben. Noch 1885 schrieb er an Overbeck: «Mir besteht mein Leben jetzt in dem Wunsche, dass es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife, und dass mir jemand meine "Wahrheiten" unglaubwürdig mache.» Wer will sagen, wieviel Misstrauen gegen sein eigenes Denken sich darin ausspricht? Deshalb hält auch Jaspers dafür, dass Nietzsches Satz vom toten Gott kein banales Besserwissen ausdrücke, keine allgemein gültige dogmatische These, sondern eher etwas existentiell noch Unentschiedenes, wie einen Ruf in letzter Stunde, mit der Möglichkeit, eine Gewissheit zu erhellen, dass Gott doch noch nicht tot sei ... Obschon diese Interpretation vielleicht allzu sehr von Jaspers' eigenem irenischem Geist eingegeben und getragen ist, sie soll wenigstens zu Bewusstsein bringen, dass Nietzsches Argumente in ihrer unheimlichen Hybris als Argumente wohl auch ihn selbst nicht eigentlich überzeugt haben.

Innere Wahrheit besitzen sie nur als Zeichen der Möglichkeit, in die hinein ein Mensch sich versteigen kann, ein Mensch, der mit sich selbst experimentiert. Nietzsche nennt ja sein Denken «Experimental-Philosophie», und er gesteht: «Wir experimentieren mit uns. Was liegt uns noch am "Heil" der Seele!» Der Mensch versucht, wie weit er zu gehen vermag. Er getraut sich hinaus jenseits von Gut und Böse. Und er «kann» es natürlich.

Nur begreift Nietzsche nicht mehr, dass ein solches Können wenig oder schlechthin nichts gegen die Existenz Gottes ausmacht. Denn freilich vermag der Mensch von Gott abzufallen und sich selbst als autonom und souverän zu erklären. Er ist frei. Aber es hat doch keinen Sinn zu meinen, diese Freiheit beweise etwas gegen eine Gesetzlichkeit, die zwischen Freiheit und Freiheit einen Unterschied aufstellt, eben den Unterschied zwischen naturhaft möglicher und «sittlich» möglicher, d. h. erlaubter Freiheit. Wer seine Möglichkeit zu Gut und Böse gegen Gott ausspielt, also die faktische Gottlosigkeit und erst recht den Drang des Menschen nach Verabsolutierung seiner selbst 5) zu einem Argument gegen Gott umbiegt, der begeht eine ignorantia elenchi - der weiss nicht, wovon die Rede ist. Denn es handelt sich ja gerade darum. ob der Mensch dieses sein Können, seine freie Möglichkeit zu absoluter Selbstbestimmung, auch verwirklichen dürfe. Diese seine freie Möglichkeit steht gerade in Frage. Man darf sie also nicht gegen die Existenz eines Sittengesetzes ins Feld führen, eines Sittengesetzes, das dem freien Menschen ein «Sollen» auferlegt. Nietzsche

spöttelt zwar über eine «unbedingte Forderung» sittlicher Gesetze, an der noch Kant so energisch festhielt; aber hat er nicht damit, dass er jenes unbedingte Sollen des sittlich Guten nicht mehr verspürte und verstand, nur bezeugt, dass er etwas in sich, in seinem Innern ertötet hatte? Dass er etwas aus seinem Wesen, von seinem Wesen verloren hatte? Man kann auch sein Gewissen verlieren. Und so ist es wohl bei Nietzsche: Seine Worte spiegeln nur die Situation seiner persönlichen Entscheidung, das zersetzte, verlorene, ertötete Sollensbewusstsein des Gewissens. Diese Situation des ertöteten Gewissens, des im Gewissen nicht mehr vernommenen Sollens ist Ausgangsbasis seines atheistischen Denkens. Es geht also zunächst nicht darum, ob dieser oder jener sittliche Wert nicht mehr erschaut und bejaht werde; auch nicht darum, ob ein Mensch tatsächlich nach sittlichen Idealen lebt oder nicht. Hier geht es um das Phänomen des Sollens, das einer in sich erfährt und versteht, das einer mit dem Bewusstsein sittlichen Tuns verbindet oder nicht. Das sittliche Leben des Menschen ist wesentlich davon betroffen und bestimmt, dass es unter einer Forderung steht: Es liegt nicht in meinem Belieben, in meiner «Freiheit», ob ich sittlich handeln will oder nicht, ob ich überhaupt sittlich sein soll oder nicht: Gerade dies ist unmittelbar in meinem Gewissen gegeben, dass ich sittlich handeln und sein soll. Wo dieses Bewusstsein nicht mehr oder nicht genügend wach ist, dort fehlt natürlich auch das Bewusstsein einer «Bindung» im Gewissen, denn Sollen besagt Bindung, und zwar Bindung und Gebundenheit des personalen Kerns in uns, unserer Freiheit. Freiheit kann diese Bindung nicht ertragen wollen; dann aber hat sie damit noch lange nicht die Existenz einer solchen Bindung aus der Welt geschafft.

Wem es aber unmöglich ist, das unmittelbare Sollensbewusstsein in seinem Gewissen niederzuschlagen, also jene unbedingte Bindung seiner Freiheit anerkennt, der vermag in dieser «Stimme» des Gewissens ein Echo der Stimme Gottes selbst zu hören. Denn ein bloss abstraktes, sachhaftes Gesetz kann es nicht sein, das da den Kern der Person beansprucht, und nicht nur eine rein objektive Ausstrahlung sittlicher Wertordnungen. chen Anforderungen könnte sich der Mensch immer noch entziehen, denn seine personale Freiheit steht unvergleichlich höher als jede sachhafte oder nur objektive Ordnung und Bindung. Es handelt sich ja nicht nur um das Seinsollen von objektiven Werten, sondern ganz wesentlich um einen Anruf an das Ich, um ein «Du sollst!» So anrufen und beanspruchen kann nur eine andere Person eine absolute, die göttliche Person. Auch kann der Mensch nicht auf die Ausflucht verfallen, die Stimme seines Gewissens meine eine Bindung des Menschen an sittliche Werte durch sich selbst; aber so verhält es sich gerade nicht, dass der Mensch sich selbst daran bindet oder zu binden vermöchte; er soll, und dieses Bewusstsein wird nie und nimmer durch freie Selbstbestimmung der eige nen Freiheit gegenüber erklärt. Eigene Freiheit lässt sich nicht aus derselben eigenen Freiheit heraus in einen wahren Sinn des Wortes binden, beschränken, verpflichten, - das ergäbe einen inneren praktischen Widerspruch in dem sich das Bewusstsein echten, eigentlichen Sollens auflösen würde. Und auch das sittlich Gute in sich selbst genügt nicht, um mich absolut zu bestimmen denn es fragt sich ja gerade, ob das Gute für die Frei heit eine unbedingte Schranke bedeute, - ob die Frei heit nicht trotzdem immer vorgehe... Ohne Sollens bewusstsein wird objektive Sittlichkeit prinzipiell hinfällig. Prinzipiell, denn ohne es ist die menschliche Frei heit eben nicht gebunden. Man kann es ertöten, oder aber man lässt es in schlichter Unbefangenheit sein

⁵⁾ Vgl. W. Rehm, Experimentum medietatis, München 1947. In Nietzsche erfülle sich die Formel des hl. Augustinus für den Selbstvergötzungsdrang des Menschen: cupiditas experiendae potestatis suae (die Begierde nach Erfahrung seiner Macht).

was es ist, und findet dann aus ihm in die Nähe eines persönlichen Gottes. Geschweige denn, dass unser Gewissen gegen einen «moralischen Gott» einnähme, bildet es geradezu einen Beweis für Gott, ahnt es Gott...

Und wenn der Mensch es ertötet, warum sieht Gott diesem Selbstmörder schweigend zu? Wie kann Gott die Sünde, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Atheismus zulassen? Aber muss denn Gott die furchtbare Freiheit des Menschen zum Nichts vereiteln? Eben dafür bleibt die negative Richtungsmöglichkeit innerhalb der menschlichen Freiheit offen, damit die Richtungnahme aufs Gute, auf Gott, sich frei vollziehe. Wird göttliche Güte deshalb fragwürdig und unglaubwürdig, weil sie das Wesen der Liebe erfüllt, nämlich: Die geliebte Person, den Menschen, zu ihrer reinsten und höchsten Wirklichkeit emporzuführen? Dann aber muss sie der menschlichen Person auch die Freiheit ihrer Liebe lassen, also selbst die Freiheit, Gott nicht zu lieben, obwohl sie es unabdingbar soll.

Aehnliches gilt für die scheinbare Abwesenheit von Ziel und Sinn im Ganzen des Weltprozesses. Gott schafft doch nicht eine Welt, um in ihr seine Zwecke und Pläne mit anschaulicher Unmittelbarkeit durchzusetzen. schafft, damit Seiendes e i genes Sein und Leben habe und nach eigenen Gesetzen dahinziehe, wie auch den Menschen, dass er in eigener Freiheit (die freilich ganz und gar gottgeschenkt ist) das Gute vollbringe. Insofern ist Gott wirklich ein «verborgener Gott». Seine göttliche Schöpfermacht liegt gerade darin, dass er sich in anderem Seienden zu verbergen vermag. Darum können wir seine Vorsehung und Absichten nicht am Gang der Welt und der Geschichte gleichsam ablesen; abzulesen ist da nur der Gang der Kreatur, ihrer Notwendigkeiten und Entscheidungen. Wo Gott direkt in den Naturverlauf eingreift, tut er es in Einzelfällen mit offenkundig bestimmter Zwecksetzung und ohne das Ganze des kosmischen Prozesses anzutasten; solche «Wunder» werden übrigens nur demjenigen verständlich sein, der bereits um einen persönlichen Gott weiss und um dessen sonst «verborgenes» Wirken.

Und wenn Nietzsche eine Teleologie natürlicher Systeme im Namen der Wissenschaft verwirft, dann ist darauf zu antworten, dass eine Wissenschaft, die sich methodisch von vornherein darauf beschränkt, nur einfache Kausalreihen aufzustellen, überhaupt nicht zu sehen vermag, was es darüber hinaus noch gibt. Und dass etwa im Reiche der Lebewesen der methodische Ateleologismus in immer grössere Schwierigkeiten hineingerät, dürfte die neueste Entwicklung jedem unbefangenen Betrachter zeigen.⁶)

Aber kehren wir zu Nietzsches eigentlichem Anliegen zurück. Er wollte keinen Zeugen seines Innern. Er wollte sich allein Mass und Mitte sein. Wie eigenartig, dass Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft am Tage vor der Eröffnung der Heiligen Pforte eine Wendung gebraucht, die das Herz unserer Frage trifft. Er redet von solchen, denen Gott und «seine Allgegenwart, der sich nichts zu entziehen vermag, unerträglich geworden ist und (die) in törichtem Uebermut über seine absolute Herrschaft einen sinnlosen Krieg gegen ihn führen und versuchen, das Zeugnis zu unterdrücken, das die Schöpfung und ihr eigenes Herz für ihn ablegen!» Der Typ Nietzsche ist damit gezeichnet. Nietzsches «postulatorischer Atheismus»7) beruft sich auf ein «Argument», das höchstens als Ausdruck der Hybris einen Sinn hat, deren Recht und Grösse es begründen sollte. Sein Atheismus ist Postulat und Voraussetzung, ähnlich wie er es nach eigenem Geständnis für Sartre ist.

Jaspers möchte Nietzsches Atheismus als einen geheimen Gottesglauben deuten, der sich nur selbst nicht mehr versteht. Auch Heidegger ist der Auffassung, Nietzsche meine ein letztes Positives, wenn er (den platonischen, christlichen) Gott leugnet⁸). Und es ist wahr, Nietzsche schrieb noch etwa zwei Jahre vor dem geistigen Zusämmenbruch den ungewöhnlichen Satz, dass er selbst «immer noch nicht daran verzweifle, den Ausweg aus dem Loch zu finden, durch den man ins "Etwas" kommt», den Ausweg also aus dem Nichts ins Etwas, ins Sein. Aber, soweit wir wissen, hat er dieses Etwas dann doch im «Willen zur Macht» und im «amor fati» gefunden; mehr hatte ihm sein zerquälter und zerrütteter Verstand nicht mehr zu bieten.

Und wenn Jaspers mit fast allzu nachsichtiger Kunst der Einfühlung feststellt, Nietzsches nihilistisches Pathos in seiner krankhaften Wütigkeit mache den Eindruck, als wolle er sagen: «Die Gottheit muss am Ende für sich selbst zeugen, sie muss selbst sprechen!», — sollte es wirklich so gewesen sein, dass da ein Mensch darauf wartete, dass Gott rede, um sich von sich aus zu offenbaren, und so endlich einmal von seiner Existenz zu über-zeugen? Aber Gott hat sich ja geoffenbart. Gott hat gesprochen. Ist es denn gar so schwer, Gott im Antlitz Jesu Christi zu erkennen?

Dr. H. Ogiermann, Berlin

"Chirurgie" der Seele oder seelische Therapie?

Der Hirnschnitt

In den letzten Jahren hat sich vieles in der Behandlung der Geisteskrankheiten geändert. Die früher übliche Bettbehandlung und die Beschäftigungstherapie wurde insbesondere bei der Schizophrenie (Spaltungsirresein) durch eine Reihe sogenannter aktiver körperlicher Behandlungsmethoden erweitert. Dazu gehört die Schockbehandlung mit Cardiazol, die von Meduna eingeführt wurde, sowie die Elektroschockbehandlung von Cerletti. Einen grossen Raum in der Behandlung von Schizophrenien hat sich die Schock-

therapie mit Insulin von Sakel erobert. Aber auch die Hirnchirurgie hat sich der Behandlung von Geisteskrankheiten zugewandt.

Seitdem die Portugiesen Egas Moniz und Lima 1936 erstmals die Gehirnoperation bei Schizophrenen durchführten, welche unter dem Namen Leukotomie bekannt geworden ist, hat dieser Eingriff zunächst in Amerika weite Verbreitung gefunden. Die von Freeman und Watts ausgearbeitete Operationsmethode wurde schliesslich auch in Europa übernommen. In der seitlichen Stirnschläfenbeingegend wird in örtlicher Betäubung ein Bohrloch gesetzt und von da aus das Frontal-

⁶⁾ Ausgezeichnete Hinweise gibt die Schrift von Friedrich Dessauer, Die Teleologie in der Natur (Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1949).

⁷⁾ Nach dem Worte Max Schelers. Vgl. Henri de Lubac, Le drame de l'humanisme athée. Paris 1945, p. 58.

S) Die fachphilosophische Kritik Heideggers an Nietzsches Versuch einer Ueberwindung des Nihilismus darzulegen ist hier nicht der Ort. — Zur Frage nach dem möglichen positiven Sinn der Gottesleugnung Nietzsches vgl. auch Hans Urs v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele II (1939), S. 394 f.

hirn eingeschnitten. Selbstverständlich wird dieser Eingriff nur bei besonders schweren, chronischen Kranken mit gefährlichen Erregungszuständen ausgeführt. Die günstigen amerikanischen Erfolgsberichte haben aber einer objektiven, kritischen Nachprüfung nicht standgehalten. Viele Fälle sprechen nur ungenügend auf diesen Eingriff an. Entweder tritt überhaupt keine Wirkung ein, oder bloss eine mehr oder weniger weitgehende Besserung, aber keine Heilung. Spätere Verschlimmerungen und Rückfälle können auch nicht verhindert werden.¹

Hirnschnitt ist niemals kausale Therapie

Es erscheint daher gerechtfertigt, eine operative Behandlung der Schizophrenie mit grosser Zurückhaltung zu betrachten. Sie bedeutet überdies einen so grossen Eingriff in die Gesamtpersönlichkeit, dass sich, von Ausnahmen abgesehen, auch die Frage ihrer moralischen Erlaubtheit stellt. Zu einer Heilung bedürfte es vielmehr einer Korrektur und Wandlung der ganzen Existenzweise und der inneren Persönlichkeitsverfassung dieser Kranken. Selbst wenn die operative Methode noch so kunstgerecht entwickelt würde und man in der Lage wäre, ganz bestimmte Trieb- und Affektzentren auszuschalten, würde man doch immer zu spät kommen und niemals kausale Therapie betreiben. Die eigentliche Behandlung kann nur dort beginnen, wo die Unordnung im Menschen ihren Anfang nimmt. Die wissenschaftliche Forschung konnte bisher die Ursachen nicht ergründen, welche die Schizophrenie zur Auslösung bringen. Man vermutet eine Stoffwechselstörung, welche das Gehirn verhängnisvoll schädigt.

Welche Rolle spielen die Affekte?

Zweifellos hat aber dieser Eingriff der Leukotomie hirnphysiologisch zum Ergebnis geführt, welches etwa als Verstummen der Gefühlsausbrüche bezeichnet werden könnte.
Anscheinend werden durch den Hirnschnitt nervöse Bahnen
unterbrochen, welche für den Kreislauf der Gefühle verantwortlich zu sein scheinen. Anderseits erhebt sich das Problem, inwieweit seelische Verletzungen in Form von Kränkungen und Verwundungen am Ausbruch des Wahnsinns in
der Form der Schizophrenie verantwortlich zu machen sind.
Es ist daher nicht so abwegig, sich mit der Frage zu befassen,
auf welche seelischen Reize der schizophrene Mensch reagiert.

Nach Kretschmer ist der Schizophrene in der ganzen Affektskala der Lebensbedrohungen, bzw. der vital bedingten Gefühle unempfindlich: Schreck, Lebensangst, Strapazen, Hunger, Durst, Kälte und Schmerzen lassen ihn merkwürdig unberührt. Es ist immer wieder erstaunlich, welch grosse Wunden sich Geisteskranke beibringen, ohne dabei Schmerzempfindungen zu verraten. Auch unter der Wirkung des Trommelfeuers legten die Schizophrenen eine steinerne Ruhe an den Tag. Während des ersten Weltkrieges haben sich dementsprechend die von Schizophrenen besetzten Heilanstalten in Deutschland geleert und nicht gefüllt. Im Gegensatz dazu schwoll die Anzahl der Hysteriker unter derselben Wirkung lawinenartig an. Dieses statistische Resultat wäre nicht möglich, wenn die Vitalaffekte bei den Schizophrenen eine wichtige Rolle spielen würden.

Zwei Affektgruppen nehmen aber im Aufbau der akuten Schizophrenie einen breiten und beherrschenden Raum ein: Erotische und religiöse. Liebeskummer und weltanschauliche Fragen stehen oft am Anfang der Erkrankung und ihre Gedankengänge rühren sehr wohl von realen Gefühlsausbrüchen her. Freilich nehmen diese Gedanken und Gefühle schliesslich übergrosse, phantastische und übersinnliche Formen an. Schon aus prophylaktischen Gründen muss man den Gedanken einer Erlebniswirkung grösste Beachtung schenken.

Vererbung ist nicht Fatum

Jahrzehntelang wurde die Behandlung der Schizophrenie gelähmt durch das wissenschaftliche Dogma der Vererbung. Vererbung ist aber nicht unabänderliches Fatum. «Die Vererbung ist zwar überkommen, aber wie alles Lebendige ein allzeit reagibles biologisches Kräftespiel, in das man eingreifen kann.» Diese neue Erkenntnis in der Psychotherapie eröffnet dem Psychotherapeuten ein sehr dankbares Arbeitsfeld. Schon die Beschäftigungstherapie von Hermann Simon zeigt doch auffallend, wie stark bildungsfähig Geisteskranke sein können. Durch sein menschlich einfühlendes Vorgehen konnte er erreichen, dass mechanische Zwangs- und Beschränkungsmittel in Form von Zwangsjacken, Gummizellen, Leibgürteln und Deckelbädern bei der Behandlung fast ganz ausser Gebrauch gekommen sind. Sind doch die Grundsymptome gerade bei der Schizophrenie relativ geringfügig, während der seelisch bedingte Überbau, bestehend aus all jenen lärmiger und hässlichen Szenen, einen schweren organischen Defekt sehen lässt. Damit ändert sich auch die Grundeinstellung zum Geisteskranken. Er ist ein Mensch, in dem viele gesunde, reaktionsfähige Kräfte vorhanden sind, welche es zu mobilisieren gilt.

Arzt und Kranker

Es ist kein Geheimnis, dass der psychisch Kranke mehr noch als der körperlich Leidende jenes Vertrauen zur Persönlichkeit des Arztes gewinnen kann, das letztlich die Heilung herbeiführt. Manchem Psychiater ist es gegeben — es handelt sich offenkundig um ein Geschenk der Natur, das sich nicht erzwingen lässt —, jenes kraftvoll gütige Vertrauer auszustrahlen, dem sich auch manche negativistischen und kontaktunfähigen Patienten nicht zu entziehen vermöger (Staehelin). Der wirkliche Arzt ist eben weit davon entfernt sich von Nützlichkeitserwägungen leiten zu lassen. Der Kranke scheint das wärmende Feuer seiner menschlichen Güte und Teilnahme zu spüren, und er lässt sich selbst durch dasselbe entzünden. Damit tritt er aus seiner krankhaften Reservierthei heraus und beginnt wieder Anteil an seiner Umwelt zu nehmen.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Psychose gerade ero tische und religiöse Gedanken beinhaltet. Stehen dieselber doch neben der oben vermerkten Stoffwechselstörung an Anfang der geistigen Umnachtung. Vielleicht ist es schoi dem einen oder anderen «Normalen» klar geworden, welch Leere, Hoffnungs- und Trostlosigkeit im Geistigen sich ein stellt, wo die Liebe zu Gott und den Menschen zerbricht In dieses Vakuum vermögen sich doch offensichtlich Kräft einzuschieben, welche die Persönlichkeit grundlegend ver ändern und zu krankhaften Erscheinungen und Äusserunge Anlass geben. Hat daher nicht jener Psychiater recht, der i seinem Wartezimmer folgenden Wandspruch anbrachte: «Di Wiederaufbaukräfte, welche am besten entspannen, sinc Gesunde Religiosität, Schlaf, Musik und Lachen. Habt Vei trauen zu Gott - lernt gut schlafen - erfreut Euch gute Musik — gewinnt dem Leben seine komische Seite ab — un Gesundheit und Glück werden Euer sein.» In der Religio der Liebe hat uns Gott alle jene Kräfte vereinigt, welche Sei Sohn, der grösste Arzt aller Zeiten und Epochen in die Wort gekleidet hat: «Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebe wie ich euch geliebt habe.» Joh. 15, 12.

Dr. med. Alois Hayduk.

¹ Nachuntersuchungen, welche durch Krayenbühl, M. Bleuler und Rorschach durchgeführt wurden, zeigen, dass völlige Heilungen überhaupt nicht erzielt wurden und in ¹/₄ der Fälle die Operation wirkungslos verlief. Nur in ¹/₁₀ bis ¹/₅ der Fälle wurden Besserungen bis zur Entlassungsfähigkeit erzielt.

Religion in der sowjet-russischen Pädagogik

Aus der Betrachtung der erzieherischen und bildenden Bedeutung der Lehrfächer sehen wir, dass die Schüler bereits in der Elementarschule über Kenntnisse in der Erdkunde, Naturkunde und Geschichte verfügen, die ihnen eine richtige, wissenschaftliche Erklärung der natürlichen und gesellschaftlichen Erscheinungen und damit die Grundlagen für eine wissenschaftliche Weltanschauung geben.

Jedoch begegnen die Kinder in ihrem Lebenskreis auch religiösen Erklärungsversuchen; sie hören von der Religion und sehen religiöse Zeremonien.

Das Verhältnis zur Religion muss ihnen, ihrem Fassungsvermögen entsprechend, richtig erklärt werden.

Aus den historischen Tatsachen lernen sie, dass die Religion in einer von Ausbeuterklassen beherrschten Gesellschaft, die von der Unterjochung der arbeitenden Schichten lebt, als Mittel zur Unterdrückung verwendet wird.

Die Entstehung der Religion und ihre reaktionäre Rolle in der Klassengesellschaft erklärt Lenin folgendermassen:

«Die Religion ist eine der Arten geistiger Unterdrückung, die überall auf Volksschichten lastet, die durch ewige Arbeit für andere, durch Not und Einsamkeit bedrückt sind. Die Ohnmacht der ausgebeuteten Klassen in ihrem Kampf gegen die Ausbeuter erzeugt ebenso unvermeidlich den Glauben an ein besseres Jenseits, wie die Ohnmacht des Wilden im Kampf gegen die Naturgewalten den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. entstehen lässt. Wer sein ganzes Leben lang arbeitet und Not leidet, den lehrt die Religion Demut und Geduld im irdischen Leben und tröstet ihn mit der Hoffnung auf eine Belohnung im Himmel. Wer von fremder Arbeit lebt, den lehrt die Religion Wohltätigkeit im irdischen Leben, bietet ihm eine billige Rechtfertigung für sein Ausbeuterdasein und verkauft zu ähnlichem Preis Fahrscheine für die himmlische Seligkeit.» (Lenin, Werke Bd. VIII, S. 419.)

Die Religion war für die Herren ein bequemes Mittel, die Massen in Unwissenheit zu erhalten und sie zu ergebenen Dienern zu machen.

Dank der Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution wurde Russland aus einem rückständigen und unwissenden zu einem kulturell hochstehenden Land und entwickelte sich zu der mächtigen Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Millionen Werktätiger vermochten sich von Aberglauben und religiösen Vorurteilen zu befreien.

Trotzdem gibt es auch heute noch in unserem Lande zahlreiche Gläubige. Die Verfassung der UdSSR. gewährleistet die freie Ausübung religiöser Kulte.

Aber die Kirche ist bei uns vom Staate getrennt und die Schule, als staatliche Einrichtung, von der Kirche. In der Schule müssen wir den heranwachsenden Generationen echte wissenschaftliche Kenntnisse vermitteln. Wir müssen klarlegen, dass die religiöse Weltanschauung und ihre übernatürlichen Mächte mit echter Wissenschaft unvereinbar sind und sich im Widerspruch zu ihr befinden. Jeder Mensch muss von Kindheit an den Weg der wissenschaftlichen Erklärung von Natur und Gesellschaft beschreiten.

Aufgabe der Schule ist es, den Kindern ihrem Alter und Fassungsvermögen entsprechende natur- und gesellschaftswissenschaftliche Kenntnisse zu vermitteln. Unsere Jugend muss der religiösen Erklärung eine wissenschaftliche entgegenzustellen wissen.

In der Elementarschule ist ein besonders gutes Mittel im

Kampfe gegen die Einflüsse jeder Art von Aberglauben und Vorurteilen das Lesen und Erzählen von künstlerisch wertvollem Stoff sowie das erläuternde Lesen populär-wissenschaftlicher Artikel in Chrestomathien.

Im Geschichtsunterricht erfahren die Kinder aus den Erzählungen des Lehrers, aus dem Lehrbuch sowie aus zusätzlichen Quellen, die der Lehrer heranzieht, dass nicht Götter die Menschen geschaffen, sondern umgekehrt, die Menschen die Götter, und dass sie sich phantastische Erklärungen der uns umgebenden Erscheinungen ausgedacht haben. Sie erfahren auch, wie die Ausbeuter die Religion zur Knechtung der Massen ausgenutzt haben.

Im-Erdkundeunterricht erhalten die Schüler eine wissenschaftliche Erklärung vieler Naturerscheinungen, für die die Religion unwissenschaftliche Erklärungen aufrechterhielt, propagierte und so die Unwissenheit der Massen befestigte. Hier hören sie, dass es eine Zeit gab, da die Kirche die Entwicklung der Wissenschaft bekämpfte, aus der Befürchtung heraus, dass der Betrug an den Massen aufgedeckt werden könnte, mit dessen Hilfe ihre Ausbeutung aufrechterhalten wurde. Erzählungen von den Märtyrern der Wissenschaft, Giordano Bruno, Kopernikus, Galilei u. a. erschüttern die Kinder.

Im Erdkundeunterricht lernen sie an überzeugenden Beispielen, wie der Mensch die Natur besiegt und ihre Schätze erobert. Das zeigt ihnen die Falschheit der religiösen Lehren von der fatalistischen Abhängigkeit des Menschen von übernatürlichen Mächten sowie von seiner Nichtigkeit der Natur gegenüber.

Der Naturkundeunterricht beweist ihnen ebenfalls deutlich, dass Aberglaube und religiöse Vorurteile mit der Wissenschaft unvereinbar sind.

Bei den Gesprächen mit den Kindern sind leichtfassliche Stoffe, teilweise auch Erzählungen aus der Geschichte der Wissenschaft, die auf Verstand und Gefühl der Schüler einwirken und ihre Wissbegierde wecken, zu verwenden.

Bei der Durchführung des weltanschaulichen Unterrichts ausserhalb der Klasse kann man folgende Formen anwenden:

- a) Lesen und Erzählen von Werken, die in leichtfasslicher Form bemerkenswerte Naturerscheinungen oder den Sieg des Menschen über die Natur zum Gegenstand haben; hauptsächlich kommen künstlerisch wertvolle Erzählungen sowie solche aus dem Leben der Wissenschaftler in Frage.
- b) Exkursionen in die Natur, in ein landeskundliches Museum oder in andere Museen.
- c) Vorführung leichtfasslicher Filme und Lichtbilder zu wissenschaftlichen Themen, unterstützt durch Erzählungen oder Lektüre.
- d) Abend- und Morgenveranstaltungen über wissenschaftliche Themen mit Inszenierung kleiner Theaterstücke, Deklamationen, Gesang, Instrumentalmusik usw.

Einige Kinder unterliegen noch dem Einfluss von Vorurteilen, die in ihren Familien, besonders bei deren älteren Mitgliedern, vorherrschen. An religiösen Feiertagen versäumen sie noch häufig die Schule. Der Lehrer muss deshalb mit den Eltern der Schüler auf klärende Gespräche führen. Durch Lektüre, Lektionen, Vorträge mit Vorführung von Filmen, Lichtbildern u. a. ist entsprechend auf sie einzuwirken.

Auch die Kinder können in dieser Hinsicht die Eltern beeinflussen; sie können zu Hause populär-wissenschaftliche Artikel und Bücher vorlesen.

Aus: Pädagogik, Lehrbuch für pädagogische Lehranstalten von B. P. Jessipow und N. K. Gontscharow. Aus dem Russischen übersetzt nach der 3. vermehrten und verbesserten Auflage. Verlag: Volk und Wissen, Berlin-Leipzig, 1949.

Es muss auch Ketzereien geben

Es ist der gleiche Walter Nigg, Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Zürich, der uns vor ein paar Jahren das Buch «Grosse Heilige» geschenkt hat, das weit - über den protestantischen Raum hinaus auch in katholischen Kreisen der Schweiz und des Auslandes dankbare Aufnahme und begeisterte Zustimmung fand, und der uns vor einem halben Jahr «Das Buch der Ketzer» (Artemis Verlag Zürich) auf den Tisch legte. War beim Erscheinen der «Grossen Heiligen » das Erstaunen gross, dass der Verfasser der — einzigen — «Geschichte des religiösen Liberalismus» (Niehaus, Zürich 1937), der Herausgeber (zusammen mit Josef Böni, dem einstigen katholischen Priester) von «Religiöse Gegenwartsfragen; Bausteine zu einem kommenden Protestantismus» einer den Katholizismus nicht gerade sehr sachlich und gewiss nicht wohlwollend behandelnden Schriftenreihe — nun plötzlich so tief, warmfühlend und hellsichtig in den katholischen Lebensbereich eindrang, so überschlug sich dieses Erstaunen rückläufig bei vielen, als nun die Ketzer neben die Heiligen traten. Sollte der Dreiklang voll werden: Religiöse Denker, Heilige, Ketzer? Oder sollte der Ketzer die Synthese von Denker und Heiligem sein? Oder stellen alle drei Bücher zusammen einen quer durch gewohnte Einteilungen hindurchgehenden Protest des christlichen Geistes dar gegen den Ungeist unserer Tage und seinen Nihilismus, zugleich alle drei als Bausteine zu einem kommenden Protestantismus gedacht, der Vorurteile und Bindungen der Geschichte abstreift und aus dem Besten der Vergangenheit, wo immer es sich findet, um ein neues Christentum sich müht?

Wie immer man sich zu diesen Fragen auch stellen mag, eines ist sicher: Nigg ist viel mehr als ein blosser Literat, der weiss, dass er glänzend zu schreiben vermag und sich mit einer erstaunlichen Einfühlungsgabe interessante Themen wählt, wo er sein Talent funkeln lassen kann. Die blossen Literaten — so sehr sie ihn auch gelobt haben — verfehlen darum auch alle den Sinn und Wert seiner Bücher.

Ein Zweites ist nicht weniger klar: Nigg ist viel mehr als ein bloss gelehrter Geschichtsschreiber, der mit historischer Treue eine quellenmässig einwandfreie Darstellung vergangener Ereignisse in gut lesbarer Form und glänzendem Stil dem Leser zu bieten versucht. Ich weiss nicht, aber es kann wohl sein, dass die Zunftgelehrten sogar mancherlei Vereinfachungen und Einseitigkeiten in den Büchern Niggs feststellen werden. Nigg hat diese gewiss nicht beabsichtigt; er bemüht sich sehr um historische Treue und wäre zweifellos bereit, jeden geschichtlichen Irrtum, den man ihm nachweisen könnte, selbst richtigzustellen, was lange nicht von jedem Geschichtsgelehrten gesagt werden kann. Aber Nigg ist mehr als ein Zunftgelehrter, er ist ein Künstler, dem es mehr um die Seele seiner Gestalten als um ihre äusseren Taten zu tun ist, und er ist ein lebendiger Mensch, kein Registrierapparat, ein existentieller Mensch, der aus seiner persönlichen Not heraus an die Gestalten der Geschichte Fragen zu stellen hat, ohne dabei die Geschichtsbedingtheit dieser Gestalten zu verkennen.

Und ein Drittes muss auch noch betont werden, besonders im Hinblick auf das «Buch der Ketzer»: Es ist nicht so, als sähe Nigg alles Recht und alle Wahrheit nur auf der Seite der Ketzer; er sieht auch Recht und Wahrheit auf der Gegenseite, auf der Seite der Kirche. Sogar bei Behandlung der Inquisition versucht er, den Gründen der Inquisitoren irgendwie gerecht zu werden. Jede Schwarz-weiss-Malerei bemüht er sich zu vermeiden und, wenn er auch furchtbare Anklagen erhebt, so ist sein Anliegen doch nie zu «verketzern», sondern Positives sichtbar zu machen. Es ist also das «Buch der Ketzer» weder ein gehässiges noch ein leichtfertiges verantwortungsloses Buch. Es will nicht zerstören, sondern aufbauen; es will nicht verwirren und relativieren, sondern klären und rechtfertigen.

Diese Eigenschaften machen das Ketzerbuch wertvoll und liebenswert und zugleich gefährlich. Nun steht es in allen Auslagen, ein neues Buch des vielgerühmten Verfassers «Grosse Heilige». Es steht auch in Auslagen katholischer Buchhandlungen, und der arglose Leser greift bereitwillig darnach. Er liest als Motto dem Ganzen vorangestellt ein Zitat des heiligen Augustinus. Wenn er das Buch mit wachsendem Schrecken und doch gelockt von den ihm ganz neuen Perspektiven und Fragen, die er darin findet, gelesen hat, steht er verwirrt, ohne Antwort; nicht bereit zu neuem Aufbau, viel eher dem Nihilismus geöffnet, gegen welchen Nigg doch eigentlich fast angstvoll ein Heilkraut sucht. Es muss mit aller Klarheit gesagt werden: Dem Durchschnitt der Katholiken, ja der Christen schlechthin, kann dieses Buch nicht empfohlen werden; sie sind davor zu warnen. Es kann in ihnen Stürme entfesseln, denen sie nicht gewachsen sind und nicht gewachsen sein können. Wer nicht klettern kann und nicht schwindelfrei ist, soll sich an gefährliche Bergbesteigungen nicht heranwagen, wenn ihm sein Leben lieb ist.

Müssen wir deshalb sagen: «Das Buch der Ketzer wäre besser ungeschrieben geblieben?» Natürlich ist für uns Katholiken vieles darin verzeichnet. Die Grösse der Kirche als ein Weg in der Mitte, als eine trotz aller menschlichen Schwäche und satanischen Bosheit, ja sogar trotz aller menschlichen Verfälschung und Verkehrung der Wahrheit innerhalb der Kirche - es ist eine Kirche der Sünder und der Irrenden - doch im Letzten die Botschaft Christi bewahrende und - wenn auch oft widerwillig und störrisch in ihren Vertretern — entfaltende Gemeinschaft, diese Grösse der Kirche als geschichtliche Einheit wird von Nigg nicht genügend gesehen. Nigg schreibt als Ketzer über die Ketzer. Von der Kirche hat er gerade so viel gesehen als nötig ist, um ein echter Ketzer, nicht genug, um ein Mensch der Kirche zu sein. Was wäre vom Christentum heute noch übrig, wenn es nur Ketzer und keine Kirche gegeben hätte? Nigg möchte dieser Frage vielleicht noch Verständnis entgegen bringen. Er würde ihr aber sogleich die Gegenfrage an die Seite stellen: «Und was wäre aus der Kirche geworden, wenn es keine Ketzer gegeben hätte?» Damit meint er nicht jene pathologischen «Querulanten», die es gewiss auch gab, und nicht jene Sektierer, die aus Rechthaberei ihre engstirnige Sondermeinung der Gesamtkirche aufzuprägen suchten, sondern jene «glühenden Gestalten», denen das «christliche Anliegen» an erster Stelle stand, welche das «religiös Lebendige» vertraten. Dass es solche Gestalten gegeben hat - unter den Ketzern gegeben hat -, dass ihnen die Kirche viel zu danken hat und nicht nur, wie dies gewöhnlich dargestellt wird, als negativem Gegenpol, sondern auch an positiver Befruchtung zu danken hat, gerade das wird einem beim Lesen des Buches der Ketzer schmerzlich klar. Schmerzlich, weil dadurch die Mängel der Kirche, die wir nun einmal als Stiftung Jesu lieben, unwiderleglich aufgedeckt werden.

Soll also der Ketzer gleichberechtigt neben der Kirche stehen? Die Kirche als die Vertreterin der Macht, der zahlenmässigen Überlegenheit, der Ketzer als der selbständige Denker, der den Mut hat, der Mehrheit zu trotzen? Die Kirche als die Vertreterin der Autorität, der Ketzer als der allein Gott verantwortliche Verfechter seines Gewissens? Im ersten Fall wäre die Wahrheitsfrage so gut wie belanglos. Die Sympathie gehörte dem Ketzer. — Aber es muss ja keineswegs so sein, dass der Ketzer der Unterlegene ist. Es war auch nicht immer so, und es ist schon gar heute vielfach nicht so. Es ist darum eine gewisse Verfälschung des Ketzerproblems, wenn die Ketzer schlechthin als die Menschen «unter der Bank» angesprochen werden. Weder Luther, noch Calvin, noch Zwingli passen so recht in die Rolle des spiessrutenlaufenden Tataren in der Novelle Leo Tolstojs, die Nigg an den Anfang seines

Ketzerbuches gesetzt hat, so sehr es auch wahr ist, dass den meisten Ketzern dieses Schicksal beschieden war, und dass in ihrer Haltung sich echte Grösse und echtes Christentum in der Verirrung, setzen wir hinzu — geoffenbart hat. Es mag diese Haltung ein Kriterium sein für den echten Ketzer im Sinne Niggs, sein Wesen macht dieses Schicksal nicht aus. Im zweiten Fall kommen wir dem, was Nigg unter einem echten Ketzer versteht, wohl wesentlich näher. Wie in den «Grossen Heiligen» gilt die Bewunderung Niggs auch im «Buch der Ketzer» jenen Gestalten, die ein grosses Gotterlebnis aufzuweisen haben. Bei den Heiligen sind das Mystiker, denen aber «die kirchliche Pietät ein nicht preiszugebendes Anliegen bedeutet», während gerade das Wesensmerkmal des Ketzers darin besteht, dass er «sich eher gegen die kirchliche Gemeinschaft wendet», als dass er auf sein Gotterlebnis verzichtet. Mit dieser Charakteristik hat Nigg gewiss den Kernpunkt der Frage getroffen. Von hier aus wird sichtbar, weshalb auf die «Grossen Heiligen» das «Buch der Ketzer» folgen musste. Für Nigg sind Heilige und Ketzer zwei verschiedene Ausprägungen der ursprünglich gleichen religiösen Haltung. Beide scheinen ihm christlich möglich; sie stehen ihm gleichberechtigt nebeneinander.

Gerade hier aber müssen wir ihm widersprechen; nicht so sehr in der geschichtlichen Wahrheit. Die Verwandtschaft von Ketzer und Heiligem besteht, und der Satz Augustins: «Nur grosse Menschen haben Ketzereien hervorgebracht» hat volle Berechtigung. In diesem Sinne ist das Buch Niggs und seine Rechtfertigung der Ketzer für den reifen Leser ein geradezu notwendiges Buch. Man darf auch als Katholik sagen: «Gott sei Dank, dass es endlich — geschrieben wurde.» Aber von jeder Makel können wir den Ketzer trotz alledem nicht freisprechen; es haftet dem Ketzer ein wesentlich unchristlicher Zug an: Es mangelt ihm «die demutsvolle Beugung» unter die Autorität Gottes in Menschengestalt, wie sie mit der

Menschwerdung Gottes und der Stiftung einer Kirche nun einmal gegeben ist. Es gab grosse Ketzer, sie entbanden wertvollste Kräfte durch ihren Widerspruch innerhalb der Kirche, sie eilten ihrer Zeit oftmals voraus und wirkten bahnbrechend durch ihre positive Leistung für die Entfaltung der christlichen Wahrheit, sie trugen ein echtes Gotterlebnis in sich, sie überragten ihre kirchlichen Zeitgenossen und Richter oft turmhoch an religiösem Ernst und religiöser Lebendigkeit, doch das alles machte nicht ihre Ketzerei aus, wenn es sie auch auf den Weg der Ketzerei gedrängt haben mag. Ketzer wurden sie erst, als sie Ärgernis nahmen an Christus in der Gestalt seiner Kirche. Das restlose Bejahen der Menschwerdung, dieser «zufälligen Geschichtswahrheit», von der unser ganzes Heil abhängen soll, viel mehr als von der «Evidenz» unseres Gotterlebens, war, wie Nigg berichtet, eine Frage, die Lessing plagte. Es ist letztlich der Stein des Anstosses für alle Ketzer. Es liegt darin aber die Torheit des Kreuzes Christi viel wesentlicher als im Ertragen von Leiden und Verfolgung um der eigenen Überzeugung willen. Deshalb ist der Ketzer niemals ein Heiliger des Christentums gewissermassen vor den Toren der Kirche. Er kann durch subjektiven Irrtum dies vielleicht sein; wer wollte hier über ihn richten. Objektiv aber haftet ihm ein dunkler Fleck der Unchristlichkeit an, den weder die Sünden der Kirchenmänner aufwiegen, noch das Blut seines Martyriums zu tilgen vermag.

Bei all dem bleibt trotzdem die Frage noch offen, ob nicht der Ketzer für die Kirche eine Notwendigkeit sei, um ihrer Sünden wegen. Ob seine Schuld nicht eine felix culpa genannt werden muss in vielen Fällen. So absurd das klingen mag, wer das «Buch der Ketzer» gelesen hat — wachen Herzens —, wird nicht umhin können, Gott für die Ketzer zu danken — und sie trotzdem nochmals verurteilen müssen.

M. Galli.

Ex urbe et orbe

Kennt der Vatikan die wirkliche Weltsituation?

Die Besorgnis mancher Kreise hat sich als unberechtigt erwiesen. Man hat in Rom über den begeisterten Pilgermassen, über den rauschenden Empfängen von Staatsmännern und Fürstlichkeiten, über all den eindrucksvollen Festen der Seligund Heiligsprechungen die reale Weltsituation nicht aus dem Auge verloren. Das heilige Jahr der katholischen Kirche kann die Hirten und Wächter dieser Kirche nicht hinwegtäuschen über die massive Unordnung, in der sich die Welt von heute befindet. Der Jubel von Hunderttausenden im Petersdom vermag nicht die Schreie der vergewaltigten Millionen in so vielen Ländern zu übertönen. Mitten in einem scheinbar oft noch so barocken römischen Milieu ist jener unbestechliche römische Blick für die Tatsachen wach geblieben, wie er einst sprichwörtlich sich kundgab, wenn orientalische Gesandte mit breitgesponnenen Erzählungen den Sinn der römischen Senatoren vernebeln wollten: «facta, facta — verba sequuntur» («Komm zur Sache — nachher wollen wir plaudern»). Wie nüchtern und bis in die letzten Hintergründe vordringend gerade Papst Pius XII. die Weltlage sieht und beurteilt, das beweist sein neues Rundschreiben, «anni sacri» vom 11. März d. J. Es geht darin um eine knappe aber umfassende Analyse der Zeitübel, die mit scharfem Blick gesehen und mit präziser Formulierung festgehalten werden. Fast erinnert man sich an die Treffsicherheit der altrömischen Staatssprache.

Dass das Rundschreiben mit einer sehr kurzen Erwähnung der positiven Ereignisse des heiligen Jahres beginnt, lässt den schmerzlichen Gegensatz dazu, wie er durch den tatsächlichen

Zustand der Welt gegeben ist, nur umso härter hervortreten. Es sind im Grunde drei Zeitübel, die Pius XII. betont. Das erste ist die Friedlosigkeit. Sie gibt sich nicht nur dadurch kund, dass noch viele Nationen miteinander in Streit und Hader liegen, oder dass wiederum ein wahnsinniges Rüstungswettrennen eingesetzt hat, sondern sie hat ihre tiefste Wurzel im völligen Mangel an gegenseitigem Vertrauen. Es ist eine Friedlosigkeit, die «die Geister aller mit Furcht und Unsicherheit erfüllt». Von da aus bohrt das päpstliche Rundschreiben noch tiefer, wenn es als weiteres Zeitübel die alles zernagende und zersetzende Lüge nennt. Der Papst hat gerade dieses Übel der Lüge schon in früheren Rundschreiben als kennzeichnend für unsere heutige Welt hervorgehoben. Diesmal sagt der sonst so diplomatisch vorsichtig und wählerisch sich ausdrückende Papst offen und ohne Scheu: «Mit falschen Versprechen täuscht man das Volk, das zu Hass, Rivalität und Aufruhr aufgereizt wird.» Wie realistisch wird damit doch jenes Verhalten gebrandmarkt, das in den letzten Jahren alle die «kalten» Revolutionen und Staatsumwälzungen auf dem Gewissen hat. Die geknechteten Völker, Millionen von Menschen könnten zu diesem Satze des Rundschreibens ganze Bände mit Einzelbelegen und Kommentaren schreiben. Aber auch dabei bleibt der Papst nicht stehen. Es handelt sich nicht bloss um eine moralische Unordnung. Das Übel sitzt tiefer. Pius XII. scheut sich nicht, auf die eigentliche und letzte Ursache des Geistes der Friedlosigkeit und der Lüge hinzuweisen: auf den praktischen Atheismus. «Viele lassen die Religion als eine unwichtige Sache beiseite. Anderswo ist sie sogar im Familienund Gesellschaftskreise regelrecht verbannt und wird als ein Überbleibsel des Aberglaubens angesehen. Man preist den öffentlichen und privaten Atheismus.» Aus dem nihilistischen Atheismus aber leitet der Papst mit Recht den moralischen Zerfall ab, die ganze Rechtlosigkeit sovieler Menschengruppen, die bewusste Verführung der Jugend durch eine gewisse Presse und durch eine gottlose Schule, der Missbrauch religiöser Einrichtungen im Dienst der totalitären Staaten.

Man muss dem Papste dankbar sein, dass er mit dieser unbestechlichen Klarheit und Offenheit gesprochen hat. Vielleicht gibt man sich an allzuvielen Orten, in allzu vielen katholischen Stammlanden noch trügerischen Hoffnungen hin, verhängnisvollen Selbsttäuschungen. Rom bleibt auch im heiligen Jahre illusionslos. Der Überblick über die gesamte Welt, aber auch über fast jedes einzelne Land verbietet Schönfärberei und jene Genügsamkeit, die sich im blossen Moralisieren erschöpft, wo es doch um den Bestand der Religion, des Gottesglaubens schlechthin geht, «um das Fundament der katholischen Religion», wie es in diesem Rundschreiben heisst. Überblick fordert aber ebenso notwendig jene Erneuerung, von der das Rundschreiben auch spricht. Neben dem «himmelstürmenden Gebet» wird dabei die Arbeit des Klerus, vor allem aber auch jene der Laien gefordert. Wie oft muss der Papst diese Laienmitwirkung noch betonen, bis sie endlich Wirklichkeit wird oder an manchen Orten Wirklichkeit werden darf?

Tagung freigesinnter Christen in Zürich

Am 26./27. Februar fand in Zürich eine Tagung freigesinnter Theologen statt. Die «Wochenschrift für freies Christentum», das «Schweizerische Reformierte Volksblatt» vom 4. März haben darüber Bericht erstattet. Seinen Ausführungen entnehmen wir, dass neben der besonderen Fachtagung, an der über 120 Theologen teilnahmen, eine öffentliche Veranstaltung abgehalten wurde, an der vor allem das Referat des holländischen Professors L. J. van Holk (Leiden) grosse Beachtung fand. Der Vortragende besprach die Lage, die Lehre und die Frömmigkeit des sogenannten «freien» Protestantismus.

Wenn auch der Bericht sehr knapp ist und mehr andeutet als ausführt, so lässt sich ihm doch entnehmen, dass zunächst die Lage für das freie Christentum nicht als überaus günstig bezeichnet werden kann. Es findet sich «einer wiedererwachten Hochschätzung der Kirche und ihrer sichtbaren Arbeit gegenüber», wobei diese Kirchenleute «sich durch Bekenntnis, straffe Kirchenordnung und einheitliche Lehre möglichst befestigen und abgrenzen wollen...» «Wird unsere Richtung dadurch oft bedrängt und kann sie ihre Positionen in mehr als einer Hinsicht nicht wahren, so findet sie in den besten Strömungen westlicher Demokratie und humanistischer Gesinnung ihre nahen Verwandten. Da findet sie grosse Möglichkeiten und Aufgaben, wenn sie versteht, über den Rationalismus hinauszukommen und eine lebendige, natürliche Religion unter die Menschen zu tragen.» — Wir spüren aus diesen Worten, wie schwierig es für ein «freies» Christentum ist, Abschied zu nehmen von jenem Rationalismus, der doch nun einmal sein legitimer Vater ist, der aber das religiöse Leben fast unmöglich zu einer überzeugenden Wärme und Strahlkraft kommen lässt. Die «natürliche Religion», die man «unter die Menschen tragen» will, ist eben rasch am Ende in einer Zeit, in der, wie selbst ungläubige Psychologen erklären, die «Dämonen losgelassen scheinen».

Dies kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn man den Rückzug bemerkt, den man doch konstatieren muss in dem, was der Referent über die Lehre des freien Christentums sagt:

Schon das Wort «Lehre» scheint vielen uns eres Kreises im Widerspruch zum Wesen unserer Richtung zu stehen. Wir haben indessen gelernt, dass es mit blosser Abgrenzung gegenüber den Andern nicht getan ist; in unseren Tagen müssen wir mit einem klaren Programm der

Gesinnung unter die Menschen treten und uns die Bedeutung einer gemeinsamen Grundlegung für jede religiöse Gemeinschaft vor Augen halten. Aus solcher Einsicht ist die Erklärung der Amsterdamer Zusammenkunft von 1949 entstanden. Aus ihr griff der Referent einige Punkte heraus und erläuterte: «Die Harmonie alles Geschaffenen und aller menschlichen Tätigkeit mit dem Wesen und Wollen eines ruhenden Gottes, wie sie unsere ,Väter' vertraten, ist nicht mehr haltbar. Auch wir Liberale empfinden die tiefe Kluft zwischen Wollen und Können, zwischen dem Eigentlichen und dem Uneigentlichen, -- halten indessen darauf, dass mit dieser Einsicht auch im Blick auf die "Kirche" und auf die Tatsächlichkeit der Erlösung ernst gemacht werde. Die Person Christi ist uns Kontinentalen mehr geworden als nur ein Hinweis auf Gottes Vaterschaft und die Bruderliebe unter den Menschen; Christus ist in seiner ganzen Existenz der Weg der Wahrheit im Leben: die alte Lehre von seinen zwei Naturen (wahrer Gott — wahrer Mensch) drückt die tiefe Wahrheit seiner einzigartigen Gestalt, wenn auch in merkwürdiger Form, aus. Dies soll nicht heissen, dass wir uns der Orthodoxie nähern; wohl aber stehen wir ein für eine wirklichkeitsnahe Erfassung seines Gottesverständnisses.»

Es braucht viel guten Willen um solche Sätze noch einigermassen koordinieren zu können, deren Form uns viel «merkwürdiger» erscheint, als jene «alte Lehre von seinen zwei Naturen». Was aber würden zu solchen Sätzen die Väter des liberalen Protestantismus wohl sagen? Müssten sie nicht beinahe das Gefühl bekommen, ihre Söhne seien «entartet» und würden jene freie Gesinnung wieder preisgeben, die sich über jegliches Dogma so hoch erhaben geglaubt hat? Und muss man anderseits nicht ebenso fürchten, dass die Enkel dieses Liberalismus in einer späteren, vielleicht weniger bedrohten Zeit, wiederum die heutigen Auffassungen als «unliberal» verleugnen? Denn es geht ja dabei tatsächlich niemals um eine «Lehre», sondern immer nur um eine Auffassung, um stets sich wandelnde Meinungen.

Wir verkennen nicht das ernste Bemühen um eine Verlebendigung des religiösen Geistes und um eine Vertiefung seiner Grundlagen. Aber wir spüren aus all diesen Sätzen auch ebenso stark jene äusserst merkwürdige Halbheit heraus, die daran herumkommen will, das Christentum als das anzunehmen, was es nun einmal ist: Offenbarung Gottes — nicht aber «menschliche Weisheit» (vgl. 1 Cor. 1, 18—30).

Späte Erhenntnis

Es ist keine dankbare Aufgabe, immer wieder auf Tatsachen und Ereignisse hinzuweisen, die längst Gemeingut aller gutwilligen Menschen sein sollten. Wir haben von allem Anfang an, seit Ende des 2. Weltkrieges, immer wieder unermüdlich auf die Hintergründe des Kampfes zwischen Ost und West hingewiesen. So sehr es ein zunächst politischer Kampf um die Weltmacht ist, ebenso deutlich war es immer ein Kampf zwischen zwei Ideologien, ja zwischen zwei Glaubensbekenntnissen. Der Kommunismus ist nicht bloss die nackte Machtideologie eines kleinen Klüngels, sondern zutiefst ein faszinierender, säkularisierter Messianismus. Darum sein unerbittlicher Kampf gegen das Christentum. Es gehört aber zu seiner klugen Taktik, in diesem Kampf die christlichen Konfessionen gegeneinander auszuspielen, sei es durch eine vorübergehende Bevorzugung etwa der protestantischen Gemeinschaften, oder aber durch bewusstes Ausstreuen der Samen des Misstrauens zwischen den Konfessionen, wie uns dies aus der Ostzone Deutschlands berichtet wird. Früher oder später müssen dann aber alle christlichen Bekenntnisse die gleiche Erfahrung machen, dass sie in einem kommunistischen Staate keine freie Daseinsberechtigung mehr haben. Es ist nur eine Frage der besonderen Umstände, ob in einem Lande der Umweg über eine «katholische Nationalkirche» (wie in der Tschechei) gewählt wird, oder ob man den direkten Weg der offenen Verfolgung beschreitet, wie in Bulgarien und Rumänien. In Ungarn hat man mehrere Taktiken gleichzeitig angewandt, was die Verwirrung noch etwas grösser macht. Zur offenen Verfolgung der katholischen Kirche hat sich zunächst eine deutliche Bevorzugung der kalvinistisch-lutherischen Gemeinschaften gesellt, die jetzt aber allmählich ebenfalls in der Bewegungsfreiheit immer enger eingeschnürt werden. Ähnlich muss die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder in der Tschechoslowakei erfahren, dass es ihr nicht mehr viel hilft, dass noch vor einem Jahre Professor Hromadka wiederholt gefordert hatte, die evangelischen Kirchen sollten sich positiv zu dem kommunistischen Regime einstellen. Hatte nicht Professor Karl Barth höchstpersönlich das gleiche gefordert? Jetzt liegt eine Erklärung vor, die Mitte Februar in Prag von der zehnten Synode der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder abgegeben wurde. Sie befasst sich mit der Situation der Christen in einer Zeit «umwälzender Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnungen». Professor Hromadka aber schickt dieser sehr ernst gehaltenen Erklärung eine Begründung voraus, die wir unseren Lesern wenigstens teilweise hier wiedergeben wollen:

«Wir können unsere Augen nicht davor verschliessen, wie alle gewohnten Ordnungen rund um uns zusammenbrechen. So schnell geht das alles voran, dass niemand von uns genau sagen kann, was morgen kommen und was mit ihm persönlich geschehen wird. (War das nicht genau so im Dritten Reiche? *Red.*) Es ist kein Geheimnis, dass die Schichten, die einen grossen Teil der Kirche bilden, heute in vieler Weise schwer getroffen sind... Es geht heute um die Freiheit der Kirche... Uns wurde von massgebender Stelle die volle Freiheit versichert. Wir müssen uns aber bewusst sein, dass wir nichts anderes in den Händen haben als unseren

Glauben... Wir haben eine besondere Funktion als Kirche Christi: wir sollen allen Menschen helfen, die hilfsbedürftig sind — auch solchen, die es aus politischen Gründen heute schwer haben. Wie soll man dieses Werk tun, ohne eine Sammelstelle der Reaktion zu werden? Die Kirche Christi hat auch die Aufgabe, gegen alle Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit ihre Stimme zu erheben. Wie soll man das tun, damit man versteht, dass wir aus echten Glaubensgründen und nicht aus unserer persönlichen Betroffenheit oder aus Nebenabsichten reden?»

Vor einem Jahre noch, und gar erst auf der Kirchenkonferenz zu Amsterdam, da hat Professor Hromadka ganz andere Töne angeschlagen, und gewisse evangelische Pressedienste haben sich jeweils beeilt, die Melodie mitzusingen. Damals wollte man die Verfolgung gegen die katholische Kirche verstehen aus deren «Machtpolitik», oder weil sie die Grenzen zwischen Religion und Politik nicht säuberlich genug zu ziehen wisse. Je länger je mehr aber müssen nun auch die bisherigen Bevorzugten erkennen, dass der Kampf nicht nur um gesellschaftliche Ordnungen geht, sondern zutiefst zwischen zwei Glaubensbekenntnissen sich abspielt, zwischen der säkularisierten Religion jener, die mit fanatischem Eifer ein Erdenparadies realisieren wollen und jenen, die ihr Heil vom Christengott erwarten. Sollte die späte Erkenntnis eines Prof. Hromadkas nicht doch endlich aufrütteln?

J. Rudin.

Buchbesprechungen

Fry Karl, Kaspar Dekurtins, Der Löwe von Truns. Zürich, Thomas-Verlag, 1949.

Den Leser der Dekurtins-Biographie freut vor allem, dass der Verfasser gleichen Stammes und gleicher Sprache ist wie Dekurtins selber. Man fühlt von Seite zu Seite, wie der Gestalter des literarischen Lebensbildes seinen Helden aus dessen innerstem Wesen begreift und andern Schweizern begreiflich machen will. Das wäre einem Deutsch- oder Welschschweizer kaum so gut gelungen. Karl Fry, der Hüter des rätischen Heiligtums zu Truns, war der berufene, um nicht zu sagen der erstberechtigte Biograph des «Löwen von Truns». Natürlich hat der Verfasser, im Interesse einer breitern Oeffentlichkeit, sein Werk deutsch geschrieben; aber auch, wo Dekurtins nicht selber spricht, braust und brandet es durch die Zeilen wie der Jung-Rhein in den Schluchten des Bündner Oberlandes. Geschichtliche Sachlichkeit und kritisches Urteil kommen trotzdem zu ihrem Recht; doch wird der Leser nie gelangweilt durch allzu trockenen Stil und unnötige Breite. Schon formell ist die Biographie Geist vom Geiste Dekurtins'.

Inhaltlich wirkt das Buch, ohne aufdringlich zu sein, wie ein ermutigender Aufruf an die Volksmänner von morgen. Einmal in die politische Arena gedrängt, greift der junge Dekurtins frisch und forsch ins Zeug, und das Volk fühlt sich erlöst von kleinlichem Gezänk und angespornt zu Tat und Leistung. Dekurtins hat nicht beste Jahre durch bittere Kritik und lähmende Nörgelei verloren. Eigentlich kein Wunder, dass er schon mit 26 Jahren als jüngster Nationalrat im Bundes-

parlament auftritt. Und wie! Die routinierten Berufspolitiker von rechts bis links merkten gleich, dass der Benjamin des Rates kein Nur-Politiker war, der nur im Rahmen der Partei dachte und sprach. Infolge seiner umfassenden und gründlichen Allgemeinbildung erkannte Dekurtins Zusammenhänge und Auswirkungen von Vorschlägen und Anträgen, die andere nicht zu ahnen schienen. Dieser Weitblick war ein Geheimnis seiner fesselnden Beredsamkeit. Vieles, was uns Karl Fry vom Parlamentarier Dekurtins erzählt, behält Dauerwert bis in unsere Tage hinein. Grundgeheimnis von Dekurtins' politischer Schau und Rede war zweifelsohne grosskatholische Weltanschauung, die er keineswegs gemächlich ererbt, sondern schon in Studenten-jahren sich tapfer erkämpft hatte. Dekurtins' Katholizismus beruhte nicht auf blosser Ueberlieferung, sondern auf persönlicher Ueberzeugung. Es ist psychologisch, dass er eben des-wegen Vorsichtigeren im Klerus und in der Fraktion gelegentlich unbequem wurde. Der «Löwe von Truns» war nicht leicht zu bändigen.

Schliesslich wird die Biographie zum Trostbuch für verkannte und erledigte Volksführer und Politiker. Der «Löwe von Truns» musste an sich selbst erfahren, dass die Fabel vom wehrlosen Löwen unter Menschen Tatsache wird. Es gab Gna-

denstösse und Sticheleien aus nächster Nähe. An der hochdramatischen Maienlandsgemeinde von 1905 schied Dekurtins vom politischen Kampfplatz, nicht weggewählt, sondern hinausgeekelt. Aber gebeugt und gebrochen war der alte Kämpe mit nichten.

Im letzten Jahrzehnt seines Lebens erfüllte sich an Dekurtins der Rat seiner einstigen Professoren in Heidelberg und zugleich sein eigener Jugendtraum. Er wurde akademischer Lehrer an der jungen Freiburger Hochschule, zu deren Gründern er sich zählen durfte. In Freiburg hat sich Dekurtins zum Soziologen von europäischem Ruf entwickelt. Er verdiente bis zum Lebensende den Ehrennamen «Freund des Kleinen Mannes»; aber er hatte auch früh «die Daseinsfrage der grossen Masse» erkannt und durchdacht. Während der Freiburger Jahre kam es denn auch zur geistigen Begegnung zwischen dem Löwen aus dem Gebirgsdorf Truns und Leo aus dem Bergnest Carpineto, dem Arbeiterpapst, Leo XIII. Karl Fry wird uns Interessantes, und wohl auch Unbekanntes, zu berichten wissen über die internationalen Studientagungen katholischer Soziologen in Freiburg und ihren Einfluss auf die Abfassung der Enzyklika «Rerum novarum». Auch von Fühlungnahme mit den Sozialdemokraten, die ein ziemlich jähes Ende nahmen, wird die Rede sein. - Zu guter Letzt darf man noch auf ein Kapitel gespannt sein, das uns zeigt, wie der Soziologe De-kurtins im leidigen Modernistenstreit unter die Theologen geriet. Sein alter Freund, Dr. Joseph Beck, wusste aus jener wirren Zeit geradezu komische Auftritte zu schildern. Aber Dekurtins war alles bitterer Ernst. Ein allseitiges Misstrauen, das an «Ketzerriecherei» grenzte, quälte ihn. Vielleicht ist das, wenigstens teilweise, bitteren Erfahrungen im politischen Leben zuzuschreiben?

Man darf nach dem Genuss des ersten Bandes der Dekurtins-Biographie den zweiten Band mit Freude erwarten. Er soll ja vornehmlich dem Soziologen gewidmet sein. Der Mann sollte gerade in unsern Tagen nicht vergessen werden. Mit aller Eigenart seines Temperamentes, seiner Theorie und Taktik, gehört er dennoch zu den Grossen unseres Kleinstaates.

E. K

Krömler Hans, Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der deutschen Schweiz (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 33). 167 Seiten. Basel 1949, Verlag Krebs.

Ueberall, wo christliche Religion im Volke lebendig ist, bildet sich um den inneren Kreis der kirchenamtlich geregelten Riten ein äusserer Ring von Formen und Gebräuchen, in denen das Volk weiterschaffend gewissermassen den Reflex auffängt, der vom Heiligtum her das Leben des Alltags verklärt und heiligt. Krömler hat diesen Vorgang am Beispiel des christ-

lichen Zentralgeheimnisses und im Bereich seiner Schweizer Heimat ins Auge gefasst und in fleissiger Arbeit nach den Abschnitten: Messe, Kommunion, Kult des Sakraments bis ins einzelne dargelegt, wobei nicht selten auch auf geschichtliche Quellen zurückgegriffen wird. Es ist ein farbiges Bild, das sich dabei ergibt, sowohl hinsichtlich Sprachschöpfung wie hinsichtlich des Brauchtums. Das nachgewiesene Brauchtum ist natürlich dort von besonderem Interesse, wo Einzelheiten an den Tag kommen, die ausserhalb des Schweizerbodens mehr oder weniger unbekannt sind, mag es sich dabei auch nur um lokal engbegrenzte Uebung handeln. So erfahren wir, dass da und dort der einzelne Stand durch eine bestimmte Türe die Kirche betritt (35), dass auch weltliche Amtspersonen ihre beson-

Eine Rom-Wallfahrt im Heiligen Jahr — das grosse Erlebnis für jeden Katholiken!

DIE WALLFAHRTSTERMINE:

- 1. 29. April bis 7. Mai: Pilgerfahrt der Schweizer Tertiaren nach Assisi und Rom.
- 2. 13. bis 20. Mai: Volkswallfahrt.
- 23. bis 29. Mai: verbilligte Wallfahrt für Jugendliche im Alter von 17 bis 25 Jahren. Preis Fr. 146.—.
- 28. August bis 5. September: Wallfahrt der Aktiven und Ehrenmitglieder des Schweizerischen Studentenvereins.
- 5. 6. bis 13. September: Volkswallfahrt.
- 6. 23. bis 30. September: Pilgerzug für verschiedene Gruppen.
- 7. 14. bis 21. Oktober: Volkswallfahrt vor allem für die Landbevölkerung, die Kantone Aargau und Graubünden.

Billige Preise, alles inbegriffen, ab 220 Fr. Anmeldeschluss: 6 Wochen vor der Wallfahrt. Auskünfte und Prospekte vom Schweizer National-komitee für das Heilige Jahr, Luzern, St.-Karli-Quai 12, Telephon (041) 2 69 12.

deren Plätze innehaben (38f), dass der Brauch der Sanctuskerze noch vielfach lebendig ist (58), dass vereinzelt noch bis in die jüngste Zeit den Gläubigen nach der Kommunion vom Sigristen der Ablutionswein gereicht wurde (83f), dass ein oft lebenslang festgehaltenes freundschaftliches Verhältnis die «Kommuniongspane» verbindet, d. h. jene Kinder, die beim paarweisen Einzug zur Erstkommunion zusammengingen (91), u. a. In einzelnen Punkten hätte man noch etwas konkretere Angaben gewünscht, z. B. hinsichtlich des Ritus beim Opfergang oder der Körperhaltung bei den einzelnen Teilen der Messe. Gerade jetzt, am Uebergang von alter Ueberlieferung zu neuen Formen, wie sie durch die liturgische Bewegung befördert werden, ist eine Bestandesaufnahme wichtig, und zwar sogar im praktisch-seelsorglichen Interesse, weil dabei oft wertvolle Ueberreste uralten Brauches ans Licht treten, die sonst unbesehen dem Untergang verfallen.

Herausgeber: Apologetisches 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 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 9.80; halbjährl. 5.20. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxembourg: Jährl. Bfr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Compte Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharrerstr. 32, Nürnberg, Postscheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Ryesgade 26, Aarhus. — Frankreich: Bestellungen durch Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh.

HEILIGES PRIESTERTUM

von Josef Staudinger

456 S. Ganzleinen Fr. 17.80. Dieses Betrachtungsbuch des bekannten Theologen und Schriftstellers will hier die Sendung des Priesters in der Welt darlegen. Der Verfasser bürgt für packende Darstellung, tiefe Innerlichkeit.

REINHEIT UND JUNGFRÄULICHKEIT

von Dietrich von Hildebrand

3. Auflage. 203 S. Leinen Fr. 9.80. D. von Hildebrand, früher Professor in München und Wien, jetzt in New York, gibt in diesem Buch eine Wesensanalyse von Reinheit und Jungfräulichkeit und erfasst diese Kardinaltugend in ihrem wahren Kern, wie sie die hl. Kirche versteht.

EINSIEDELN - ZÜRICH - KÖLN

Durch Ihre Buchhandlung

NEUERSCHEINUNGEN BENZIGER-BÜCHER

WARUM LIEBE ICH MEINE KIRCHE?

von Salvator Maschek

128 S. Steif broschiert Fr. 3.80. Heute ist es von entscheidender Bedeutung, dass das Volk ein richtiges Bild vom Wesen der Kirche erhält. P. Maschek hat mit stichhaltiger Beweisführung in klarer Sprache dieses Bild gezeichnet.

DIE UMGESTALTUNG IN CHRISTUS

von Dietrich von Hildebrand

Neuauflage. 333 S. Leinen Fr. 13.50. «Wir können sagen, dass zurzeit keine bedeutsamere christliche Wertethik und Charakteriologie in deutscher Sprache bekannt ist als die vorliegende.» Gloria Dei. «Ein ungewöhnliches Werk.»

Dr. Alois Wurm.

brosch. fr. 10.60

EUGEN EGLOFF

Der Standort des Monasteriums
Ludwig des Deutschen in Zürich

Licht auf die dunklen Anfänge des Zürcher Grossmünsters



