

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 19

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. Oktober 1950

INHALT: Der Mensch in der Theologie von Karl Barth: I. Die Wandlungen Karl Barths — Die Zeit der Dialektik — Christologische Konzentration.

Problematik zwischen dem Osten und Westen: Maxim Gorki und die russische Revolution — Zum Problem Ost-West — Die Auslöschung der russischen Welt.

Zur Enzyklika «Humani Generis»: Schweizerische Stimmen: «Tribune de Genève» — «Evangelischer Pressedienst» — «Neue Schweizer Rundschau».

Der Rotary-Klub: Entstehung und Organisation — Das Ziel und die Grundsätze — Das Misstrauen von Seiten der Katholiken: Verhältnis zur Freimaurerei? Naturalismus?

Ex urbe et orbe: Der Oekumenische Rat vor der Frage nach der Kirche: Die Toronto-Erklärung — Vorlesungen an der Kriegsakademie eines Satellitenstaates.

Buchbesprechungen: Karrer — Kirchgässner — Niedermeyer — Dessauer.

Der Mensch in der Theologie von Karl Barth

Vorbemerkung: Wenn nach der Berechnung eines amerikanischen Gelehrten die einmal vollendete Kirchliche Dogmatik Karl Barths die umfangreichste Dogmatik der Welt darstellen wird, so ist sie — an mehr theologischen (!) Masstäben gemessen — unbestreitbar eine der wichtigsten Erscheinungen auf protestantischem Gebiet. Das Urteil der protestantischen und katholischen Fachkritik über die vorgelegten Thesen ist aber sehr zwiespältig. In seinem letzten Band stellt Barth selber etwas bekümmert fest, dass einige katholische Freunde — trotz Kirche, Papst, Maria, Sakrament und anderer Impedimenta — sich mit ihm merkwürdig genug in seinem Grundanliegen zu verstehen scheinen, während prominente und nicht nur etwa «liberale» evangelische Theologen ihm unter dem Hieb- und Stichwort «Christomonismus» ernste Vorwürfe machen. Der Dogmatiker der Universität Leiden, Prof. Dr. K. H. Miskotte, schrieb vor kurzem in der Zeitschrift «In de Waagschal»: «Die Los-von-Barth-Bewegung ist [in Holland] in vollem Gang». Wir hoffen, durch die folgende kritische Sicht der Anthropologie, die das Zentralthema der neuesten Schöpfungslehre¹ und nach dem Urteil des Lutheraners, Prof. Regin Prenter, einen bisherigen Höhepunkt des ganzen gewaltigen Werkes K. Barths bildet, unsern Lesern einen kurzen Einblick in das neueste Schaffen und zugleich in die heutigen Grundideen des vieldisputierten Baslertheologen zu geben. Wenn wir dem eigentlichen Thema ein kurzes Kapitel über die Wandlung K. Barths voranstellen, so geschieht es aus zwei Gründen: 1. Es gibt im protestantischen und katholischen Lager immer noch Leute, die die Wandlung K. Barths nicht wahrhaben wollen und weiterhin mit verbissenem Ernst gegen den Feind von gestern, der inzwischen verschiedenste Stellungen freiwillig geräumt hat, zu Felde ziehen. 2. Auf dem Hintergrund des Gewesenen wird das Neue klarer zum Vorschein kommen, und insbesondere wird die heutige Grundtendenz des Autors besser hervortreten. — Wegen des in 1. genannten Grundes möchten wir nicht darauf verzichten, zur Illustrierung der geschehenen Metamorphose möglichst K. Barth selber zum Worte kommen zu lassen.

¹ Kirchliche Dogmatik, III. Band: Die Lehre von der Schöpfung. I. Teil: Das Werk der Schöpfung; II. Teil: Das Geschöpf; III. Teil: Der Schöpfer und sein Geschöpf. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich.

I. Die Wandlungen K. Barths

In dem geschichtlichen Werden der Theologie K. Barths hat das Menschenbild — gleichsam in Funktion des Gottesbildes — verschiedene Konturen und Farbtönungen erhalten. Wer den Theologen nur aus der Zeit der «Dialektik» kennt, möchte zum vorneherein mit Skepsis und wenig Verheissung einer Lehre vom Menschen entgegensehen. Jenes Urteil über die ursprünglich sogenannte «dialektische Theologie»: Gott ist alles, der Mensch ist nichts! ist ja zu einem allgemeinen Refrain der Kritiker und Rezensenten geworden. Und es sei gleich beigefügt: Nicht ohne Verschulden Barths, wenn auch der Autor heute meint, dass eine solche Auffassung nicht in seinem Kopf existierte, sondern nur in den Köpfen mancher seiner Leser und besonders solcher, die Rezensionen und ganze Bücher über ihn geschrieben haben (Parergon²). Es mag zugegeben werden, dass viele Kritiken von «Feinden» und — nicht zuletzt verschiedenste wohlgemeinte Urteile von Freunden und «stillen Anbetern» überspitzt formuliert waren. Wie dem aber auch sei, die Sicht auf das Menschenbild wird uns auf jeden Fall eine tiefgehende Wandlung K. Barths vor Augen stellen.

1. Die Zeit der «Dialektik».

«Bis zur Ermüdung» — es sind Barths eigene Worte — wurde im «Römerbrief»³ die Formel wiederholt: «Gott selbst, Gott allein!» (411). Es sollte der «absolute Angriff auf den Menschen» geführt und das totale Gericht über die menschliche Existenz vollzogen werden. Zwischen Gott und Mensch wurde ein nur im absoluten Wunder überbrückbarer Abgrund aufgerissen. Der Deus absconditus wurde in unendliche

² Im «Parergon» berichtet K. Barth über sich selbst: in einem zuerst englisch geschriebenen Artikel über die Entwicklung zwischen 1928 und 1938 und in einem zweiten über die Jahre 1938—1948. Abgedruckt in: Evangelische Theologie, Nr. 8 (1948/49), S. 268—282.

³ Wir zitieren nach der zweiten vollständig umgearbeiteten Ausgabe von 1921 (7. Abdruck 1940).

Fernen gerückt, nein in schärfsten Gegensatz gestellt zu allem, was Mensch und Welt heisst. «Der Mensch als solcher, der geradlinige, ungebrochene, zweibeinige, der durch keinen Kampf mit dem Ärgernis lahm oder Krüppel oder einäugig gewordene Mensch ist der existentiell gottlose Mensch» (217). Was da lebt und leibt im Menschen, als Sichtbares, Anschauliches, Diesseitiges, steht in der absoluten Krisis und wird in das verbrennende göttliche Nein und Gericht gebeugt (83; 218). Auch die «besten» Taten sind nichts als Sündenleidenschaften, «in deren Skala die höhere von der niedrigen Leidenschaft, also z. B. die religiöse Erregung vom Schlafbedürfnis nur durch Gradunterschiede getrennt ist» (217). Die religiöse Begierde ist neben der sexuellen auf der gleichen Stufe (194). «Was sich im Menschen abspielt von den Exerzitien im Benediktinerkloster bis zum Weltanschauungszirkel des sozialdemokratischen Volkshauses, das sind alles Stufen an einer Leiter» (394). Wenn sie einen Sinn haben, so nur den, den Menschen an jenen Punkt zu führen, wo er die höchste Menschenmöglichkeit als Unmöglichkeit erfährt, wo er seine Selbstherrlichkeit endgültig abtut und im Vacuum seines Wesens dem «Deus solus» und der «Sola gratia» Raum gibt (238).

Aber auch da kommt es nicht zu einer Vermählung zwischen Gott und Mensch. Es gibt kein «dingliches Hereinragen, Hereinbrechen, Erscheinen der Gotteswelt in dieser Welt, ... also Jenseitigkeiten, die doch nur verbesserte Diesseitigkeiten sind, unechte Immanenzen und unradikale Transzendenzen aller Art» (82; 301). Nur «keine Vermengungen von Himmel und Erde!» (418). Die Gnade ist immer «jenseits des historischen Habens» (121). Sie kommt im absoluten Moment, der eben kein zeitlicher Moment ist, im himmlischen Blitz, der kein «irdischer Dauerbrenner» wird (316; 173). Sie berührt den Menschen «wie die Tangente einen Kreis», d. h. sie berührt ihn nicht (6). Glaube kann darum nur «Hohlraum» sein (32). Wäre er mehr, so wäre er «unqualifizierte Zeit des ‚Schlafes‘» und schon Unglaube (483).

So muss alles Menschliche in die Vernichtung. «Leben kommt nur aus dem Tod» (86). Der Satz: gratia non tollit naturam, sed perficit (Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie), ist in keinem Sinne richtig, sondern durchaus eine Erzketzerei. Zwischen Gott und Mensch verläuft im wesenhaften und transzendenten Sinn die Todeslinie (12; 86; 166).

Calvins «Soli Deo gloria» (Gott allein die Ehre) und Luthers «Sola gratia» (die Gnade allein) erschienen hier wirklich «triumphal, aber sie erschienen über Ruinen» (H. Kühle). Wie kam das?

Barth glaubte in der Auslegung des Römerbriefes nur der «Regel in der Regel: Soli Deo gloria!» zu folgen (450) und zwar in einer «bis auf den Sattelknopf durchhauenden Wahrheitsliebe» (379), aber er folgte in der Wahrheit philosophischen Kategorien und Konzeptionen von Zeit und Ewigkeit, von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Absolutem und Relativem. «Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und Du auf Erden!‘» (XIII). Es geschah nun das, was Barth heute der Lehre Marcions, die nach eigenem Geständnis «frappante Parallelen» mit dem «Römerbrief» aufwies, vorwirft: Die Verkündigung der Gottheit wurde aufs höchste getrieben und das Geschöpf und die Schöpfung konnten in höchster Folgerichtigkeit nur zur Linken, in die äusserste Finsternis zu stehen kommen. Gott wurde nicht bloss der Alleinwirkende im Sinne der Reformatoren, sondern der Gott des schlechthinigen Gegensatzes, der schlechthinigen Andersheit, des schlechthinigen Jenseits (351). Der endliche, zeitliche, relative Mensch kam notwendig in wesenhafte Antinomie zum ewigen, absoluten Gott.

Wenn der Schritt vom Vergänglichen zum Unvergänglichen getan werden soll, so muss die «Gletscherspalte», die «Polarregion», die «Verwüstungszone», die «Todeslinie» überschritten werden (25). Finitum non capax infiniti (193).

2. «Christologische Konzentration».

Inzwischen hat Barth in Reue eingesehen, dass er «damals doch den falschen Göttern Reverenz erwiesen» hat (KD I, 1, 130⁴). Die Erklärung des «Römerbriefes» geschah «in einer merkwürdigen Kruste kantisch-platonischer Begriffe» (Credo 159). «Ich möchte... ausdrücklich warnen vor gewissen Stellen und Zusammenhängen meiner Römerbriefklärung» (KD I, 2, 55). Barth klagt sich an, aus der Ewigkeit als der Nachzeitlichkeit, der ewigen Zukunft in gleicher Weise wie das vorangehende Jahrhundert aus der Überzeitlichkeit «ein Prinzip, um nicht zu sagen, einen Götzen» gemacht zu haben (KD II, 1, 718). In dieser Vorstellung einer der Zeit transzendent bleibenden, die Zeit bloss begrenzenden Offenbarung und Gnade Gottes konnte Joh 1, 14: «Und das Wort ward Fleisch» «nicht zu seinem Rechte» kommen (KD I, 2, 55f). Der Theologe, der im «Römerbrief» geschrieben, dass die «stärkste ‚Übertreibung‘ einer Einzelheit nicht stark genug ist, um an die Problematik des Ganzen zu erinnern», wenn es sich um Gott handelt (379), gesteht jetzt, es sei nicht recht gewesen, der christlichen Lehre diese eine Zuspitzung gegeben zu haben. «Die Lehre vom lebendigen Gott erträgt nun einmal keine solchen Zuspitzungen» (KD II, 1, 717). Die Erkenntnis der göttlichen Wohltat «erlaubt und gebietet, den undenkbbaren Gedanken des Zusammenseins von Absolutem und Relativem, nein: des gnädigen Gottes und des durch seine Gnade geretteten Menschen... in ruhiger Klarheit zu vollziehen» (KD I, 2, 553). Die Zuwendung geschieht wohl immer unter Beachtung der Distanz, aber nicht der absoluten, der «kahlen, mathematischen Distanz des Endlichen gegenüber dem Unendlichen, sondern der Distanz des Menschen als Geschöpf gegenüber Gott als dem Schöpfer» (KD I, 1, 512f). Es gibt nicht nur eine Transzendenz, es gibt auch eine Immanenz Gottes (Credo 33f; Dogmatik im Grundriss 56). Die Existenz Jesu bedeutet gerade nicht im, «dass Gott dem Menschen... die Ewigkeit der Zeit irgendwie gegenübertritt», sondern sie bedeutet real, «dass Gott Mensch, ... die Ewigkeit Zeit wurde» (KD III, 2, 625).

Barth glaubt darum, dass das «Paradox» seinen Dienst getan hat (KD I, 1, 172). Es gelte jetzt die Theologie aus dem «Engpass des Verdachtes, als ob sie wirklich nur ‚Theologie der Krisis‘ sei, wieder heraus zu steuern (KD II, 1, 717), den Namen «dialektisch» zu vergessen (Vortrag über die Neuorientierung der protestantischen Theologie, 1940), gegenüber der Negation das Jasagen wichtiger und gegenüber der Botschaft von Gottes Gericht die Botschaft von Gottes Gnade dringlicher sein zu lassen (Parergon). Barth will heute die in der Theologie oft gepflegte Übung, «die menschliche Natur zunächst möglichst tief herunter zu drücken», um dann «Gottes Gnade umso herrlicher machen» zu können (KD III, 2, 330f), nicht mehr mitmachen, selbst auf die Gefahr hin eines Zusammentreffens mit gewissen falschen Sätzen, sei es des römischen Katholizismus, sei es des Humanismus und seiner natürlichen Theologie. Die Gerechtigkeit des Geschöpfes sei nun einmal nicht darauf angewiesen, dass der Himmel sich verdunkle, dass die Harmonien verschlungen werden von den Disharmonien, die Teleologie von der Sinnwidrigkeit und Sinnlosigkeit. Mit einem «nur Verneinten und Verworfenen» hätte sich Gott überhaupt «weder verbünden noch vereinigen können» (KD III, 1, 380; 430). Auch die Gnade bedeutet nicht «Katastrophe der Natur» (KD II, 1, 463) und «Zerstörung der Geschöpfwelt»

⁴ KD = Kirchliche Dogmatik. I, 1, 130 besagt: 1. Band, 1. Halbband, Seite 130.

(ebd. 45). Insofern sei — ein gewaltiges Geständnis Barths — «dem so oft gefährlich gebrauchten und sicher schon ursprünglich gefährlich gemeinten Wort des Thomas von Aquino recht zu geben: gratia non tollit sed perficit naturam» (KD II, 1, 463). Noch mehr: «Die gewisse Hetze gegen das Griechentum, das sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte bemerkbar gemacht» habe, sei keine gute Sache gewesen (KD III, 2, 341). Wir würden uns schuldig machen, «wenn wir nicht mit offenen Augen und Herzen in der Welt leben und nicht allen Ernstes auch den Griechen Griechen sein wollten»⁵. K. Barth stellt in einer Rückschau auf sein Werk mit Genugtuung fest, dass er inzwischen Zeit und Lust gefunden, «auf zwei Italienreisen das klassische Altertum» zu sich «reden zu lassen, wie es das vorher nie getan hatte» und «ein neues Verhältnis z. B. zu Goethe zu gewinnen» (Parergon).

Wenn wir dem Grunde nachfragen, warum Barth auf einmal so «erstaunlich positiv» vom Menschen reden kann, so positiv, dass er nicht nur die alte Dogmatik der Reformation, die die Lehre von der Sünde direkt und ohne Beschönigung «de homine» überschrieb, weit hinter sich lässt, sondern im Wortlaut seines Votums mit dem Optimismus eines Leibniz

⁵ Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus (1948), S. 77.

und des ganzen 18. Jahrhunderts nahe zusammenklingt, so gibt es nur eine Antwort: Der Mensch Jesus Christus oder wie Barth im Parergon sagt, die «christologische Konzentration».

Man kann vom «Römerbrief» zur «Christlichen Dogmatik»⁶ von da zur Anselmstudie des Jahres 1931 (dem eigentlichen grossen Wendepunkt Barths!)⁷ und dann selbst noch innerhalb der «Kirchlichen Dogmatik» Schritt für Schritt verfolgen, wie mit der immer heller und souveräner hervortretenden Person und Gnade Christi auch das Menschenbild mehr und mehr zu leuchten beginnt. Heute kreist K. Barths Theologie nur noch um diesen einen Mittelpunkt. Darum steht auch der Mensch ganz im Abglanz des Gnadenlichtes des Gottmenschen (KD III, 2, 389).

Wir werden uns im Folgenden darauf beschränken, das Bild des Menschen, so wie Barth es heute schaut, zu zeichnen und dazu dann Stellung zu nehmen. Dr. A. Ebnetter.

⁶ Der 1. Band der «Christlichen Dogmatik» erschien 1927. Ein existential-philosophisches Denken hatte darin in «gefährlicher» Weise überhandgenommen. 1932 überraschte Barth mit einer vollständig neuen Bearbeitung, die nun den 1. Band der «Kirchlichen Dogmatik» bildet.

⁷ Die Anselmstudie «Fides quaerens intellectum» ist seltsamerweise das am wenigsten bekannte und gelesene Buch K. Barths.

Problematik zwischen dem Osten und Westen

1. Gorki und die russische Revolution

Gregoire Alexinski, ein bedeutender russischer Historiker der Jetztzeit und ein revolutionärer Genosse von Lenin, Trotzky, Gorki usw., der seit 1907 in Frankreich lebt, vollendete eben eine Biographie über Maxim Gorki. Aus dem authentischen Material dieser Arbeit ersieht man, wie Gorki, ein von Anfang an ergebener Freund Lenins, dessen Regime in Wort und Schrift innerhalb Russlands auf das schärfste bekämpfte, ganz besonders, wenn dieses System die Intelligenz Russlands in Gefahr brachte oder gar vernichtete. Darf doch nicht vergessen werden, dass von den 1,7 Millionen Füsilierten, die Tschecha allein 350 000 Intellektuelle umbrachte. Wohl hätte man die politische Macht erobert, meint Gorki, «aber es gibt schwierigere Siege zu erkämpfen: den Sieg über die eigenen Illusionen». Immer wieder interveniert er für diesen oder jenen Intellektuellen (darunter auch für Mitglieder der Zarenfamilie), immer wieder protestiert er gegen die «Dummheit und Grausamkeit», gegen die «brutalsten Vergewaltigungen», gegen die «Leute die durch Kugeln, Bajonette oder Faustschläge ins Gesicht irgendetwas zu beweisen suchten». Er lehnt sich gegen ein revolutionäres Komitee eines Petersburger Regiments auf, das 43 Künstler, «unter denen es Leute voller Wert und Talente für die Kultur habe», ohne militärische Vorbildung an die Front geschickt habe, was nichts anderes bedeute, als «Unschuldige zum Tode zu verurteilen». Er wertet gegen die «Demagogen», gegen die «Lakaien der Masse», die im Namen der Gleichheit nur Ungerechtigkeiten begehen würden. Nicht der Ruf: «Das Vaterland ist in Gefahr» sei erschreckend, sondern der Ruf: «Die Kultur ist in Gefahr!» Von Lenin und seinen Genossen sagt er, dass sie kalte Zauberer seien, «für die die Ehre und das Wohlsein des Proletariats wohlfeil» sei. Lenin kenne die Arbeiterschaft nicht, sie sei für ihn das, was das Mineral für den Metallarbeiter sei. Man mache mit der Arbeiterschaft ein grausames Experiment, «das die besten Elemente der Arbeiterschaft vernichten wird und die normale Entwicklung der Revolution auf lange Zeit aufhält». — Nochmals sei es gesagt: Dies alles stand in seinen eigenen Zeitungen und Zeitschriften, die in Sowjetrussland

selbst während der Revolutionszeit veröffentlicht wurden:

Immer schärfer wurde die Opposition gegen Gorki. Die Tschecha heftet sich an seine Fersen, die Masse wird gegen ihn aufgewiegelt, er aber schreibt: «Ich will nichts mit einem ‚Fest‘ zu tun haben, wo der Despotismus einer Masse, die kaum lesen kann, ihren leichten Sieg feiert, während, wie früher, die Persönlichkeit des Menschen unterdrückt wird. Welche Hände auch immer die Macht halten, so reserviere ich mir das Recht der Kritik. Und ich beobachte den Russen mit besonderem Misstrauen, wenn er an der Macht ist: gestern noch Sklave, wird er der entfesselte Despot, sobald er sich Herr über seinen Nächsten fühlt.»

Seine Zeitungen werden verboten. Lenin, der immer die Hand über ihn hält, da man ihn nicht wie jeden anderen Kämpfer disziplinieren könne, rät ihm ins Ausland zu gehen, um seine zerrüttete Gesundheit herzustellen. Gorki reist ab und verfolgt den weiteren Verlauf der russischen Revolution von draussen. Ein unsagbares Heimweh lässt ihn nicht zur Ruhe kommen. Langsam wandeln sich seine Ansichten, ganz besonders, weil die russische, intellektuelle Emigration für ihn zu einer fortwährenden Quelle der Enttäuschung wird. In einer Berliner Zeitung schreibt er: «Die Sowjet-Macht ist für mich die einzige Kraft, die fähig ist, die Trägheit der russischen Volksmassen zu besiegen, ihre Energien zu wecken und sie dazu zu führen, neue, gerechtere und vernünftige Lebensformen zu schaffen. Aber meine Natur hindert mich, mich mit der Haltung der Sowjetmacht in bezug auf die Intelligenz zu solidarisieren. Die Männer der Wissenschaft und der Technik sind im selben Masse die Schöpfer neuer Lebensformen, wie Lenin, Trotzky, Krassine und die anderen Chefs der grössten aller Revolutionen. Ich glaube schliesslich, dass die ehrlichen und anständigen Menschen, für die das ‚Wohl des Volkes‘ kein leeres Wort ist, sondern das aufrichtige Werk ihres Lebens, sich über das gemeinsame Ziel das sie verfolgen, einigen könnten, anstatt sich gegenseitig zu vertilgen.»

Sein Heimweh hielt ihn nicht mehr, besonders «weil das Leben im Westen immer abscheulicher wird in seinem unbe-

grenzten Zynismus. Der Mensch kann dort nicht mehr atmen. Aus der immer dumpfer werdenden Atmosphäre wird ein Sturm hervorbrennen, der alle kulturellen Werte der Menschheit wegfeigen wird. Nur Russland arbeitet gegen diese Drohung.» Er war ein überzeugter Bolschewik denn je, und als er schliesslich heimkehrte, verherrlichte er die Taten und das Wollen des Systems bis zu seinem Tode.

2. Zum Problem Ost-West

Aus diesen Tatsachen enthüllt sich ein typisch russisches Problem. Der Russe kann den Westen nicht verstehen. Ob es sich um einen Tolstoi oder Dostojewski, um Gogol oder Puschkine, um Prinzen oder Arbeiter handelte — sie stehen dem Westen fremd gegenüber. Der Besitz, der Ruhm, der Wille zur Macht, oder lediglich das Geld, können noch so sehr in den Wunsch zur «Heimkehr» mithineinspielen, sie waren nicht das entscheidende Motiv. Mütterchen Russland war es. Nur in ihren Armen fühlten sie sich geborgen; auch Gorki! Er war zu sehr wirklicher, verwurzelter Volksmann, als dass er es ein Leben lang in fremden Landen ausgehalten hätte. Dasselbe galt fast von allen russischen Emigranten, welcher Gesellschaftsklasse sie auch angehörten. Sie wollten heim; ganz gleichgültig, was sie daheim vorfanden. Dutzendmal haben wir das beobachtet.

Umgekehrt wird es aber auch dem westlichen Menschen ungemünzt schwer, den russischen zu verstehen. Wir bewundern alle die Kunst vieler seiner grossen Schriftsteller — wurden sie aber unser Besitz? Störten sie nicht die Einheit unseres eigenen Denkens? War es nicht für uns unbegreiflich, wie ein grosses, viele Millionen zählendes Volk all die Jahrhunderte unter einem Zarenregime, und jetzt unter dem kommunistischen, hungernd und elend leben konnte, ohne zu revoltieren? Ging von diesem Volk wirklich die letzte, grosse Revolution aus, oder waren es nicht vielmehr aufoktrojierte, westliche, ihm fremde Ideen, die zu dieser Revolution führten? Solche und ähnliche Fragen zeigen uns, wie sehr wir vor einer fremden Welt stehen, in der selbst die gemeinsame christliche Religion kaum mehr Brücken zu schlagen vermag, da die absolute Abhängigkeit der Ost-Kirche von der weltlichen Macht diese mit in die Gegensätze hineinzieht.

Aber auch das russische Volk selbst gehört zu diesem russischen Problem. Nicht nur, dass es zivilisatorisch gegenüber dem Westen sehr in Rückstand war und noch ist, es lebt seit Menschengedenken unter zwei Diktaturen: Derjenigen der Natur und derjenigen einer hauchdünnen Schicht von Regierenden. Die ungeheuren Ebenen, die nur an den Randgebieten durch Berge unterbrochen werden und die fast ausschliesslich nur an Binnenmeere stossen, also keinen Blick nach «ausen» öffnen, müssen den Charakter eines Volkes in besonderem Masse beeinflussen. Die Hitze und die Kälte, die langen Winter und die kurzen Sommer drücken der Arbeitsweise des Volkes ihren Stempel auf; formt doch auch die Arbeit die Seele des Menschen. In diesen ungeheuren Ebenen und dunklen Wäldern muss sich der Mensch ganz klein vorkommen, und weil er vor einem Phänomen steht, das zu ändern nicht in seiner Macht zu liegen scheint, wurde in seiner Seele jener Mystizismus geboren, aus dem die meisten grossen Künstler Russlands ihre Werke schufen. Aber auch Stalin sein Regime! Ein Mystizismus der alles auf den Glauben stellte auf der einen Seite, und ein höchst gesteigerter Skeptizismus in den intellektualisierten Schichten auf der anderen Seite, wurden so von starken Willensmenschen zu einer Einheit verschmolzen. Für den russischen Menschen war und ist der Kommunismus nichts Neues: Mystisch lebt er in ihm seit den Zeiten des MIR; intellektuell als System gesehen, unterscheidet er sich kaum vom Zarismus und die Natur tut ein weiteres, um den in ihr verlorenen Menschen zu einer primitiven «Kollektivität» zu zwingen. Dostojewski hatte recht, wenn er vom russischen

Volk, das ohne Neid sei, in sein Notizbuch schrieb: «Man zeige ihm eine erspriessliche Tat und derjenige, der sie verrichtet hat, wird ein Volksheld.» Die Trägheit des russischen Volkes, von der Gorki sprach, ist nichts anderes, als ein uner-sättliches Bedürfnis — glauben zu können. Vor diesem seinem Glauben stand Gorki — wie der Westen — ratlos. Und doch war er es, er allein, der den Heldentaten des russischen Volkes während des letzten Krieges die Kraft, den Mut und die fatalistische Ausdauer gab, mit denen es einen übermächtigen Feind, der ganz der Technik und der Organisation hingegeben war, zu widerstehen vermochte. Nicht die Technik siegte, sondern der Glaube. Derselbe Glaube aber war es auch, der Dostojewski veranlasste an Maikow (1856) zu schreiben: «Ja, ich teile Ihre Ansicht, dass in Russland die Bedeutung und Bestimmung Europas gipfeln.» Der Mystiker Dostojewski und der intellektuelle Skeptiker und Revolutionär Gorki stimmen hier völlig überein.

3. Die Aushöhlung der russischen Welt

Diese in sich geschlossene, menschlich gesehen liebenswerte Welt, wurde durch das heutige kommunistische System mit seinen rein westlichen Ideengängen ausgehöhlt. Dass diese Ideen eines Marx, Engels, Hegels u. a. verkrümmt und dem Lande angepasst wurden, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Sicher ist dagegen, dass die Schöpfer der russischen Revolution und des bolschewistischen Kommunismus im Westen in die «Schule» gingen. In der Erziehung der Jugend, der man anfänglich den religiösen Glauben auspeitschen wollte, wurde dieser auf den kommunistischen umzupflanzen versucht und alles getan, damit das seelische Erbgut sich immer mehr verflüchtigte. Da das totalitäre System keine Aussen-seiter duldet, wurde auch die Kirche zu einer Waffe in seinen Händen. Es ist, wie wenn Tolstois Wort zur schrecklichsten Wahrheit werden sollte: «Wahrhaftig, der Staat ist nicht nur eine Verschwörung zur Ausbeutung, sondern vor allem eine zur Demoralisierung der Bürger.»

Die Rechnung der heutigen, hauchdünnen Schicht der Regierenden scheint richtig zu sein. Der riesige Polizei- und Militärapparat scheint ihr die unwiderstehliche Macht zu geben, und dies sowohl gegen innen wie gegen aussen. Trotzdem: Die Rechnung hat eine Fehlerquelle, die dem System verhängnisvoll werden wird: Das Ignorieren des Menschen.

Dadurch, dass westliche Ideen auf diese in sich geschlossene Welt aufgepfropft wurden — wovon sich alle Zaren ängstlich hüteten! — werden sie auch in die einzelnen Menschen verpflanzt, was kein noch so dichter eiserner Vorhang verhüten kann. Da ferner die ganze westliche Technik in einer Welt aufgerichtet wird, die bisher dieselbe — nicht ohne Grund — nur in sehr beschränkter Masse kannte, die aber jetzt das Leben im kleinsten Bauernhaus beeinflusst, vollzieht sich im Menschen selbst eine Umbildung, deren Ausmass niemand voraussehen kann. Gewiss ist auch in der Technik ein kollektivisierendes, ja versklavendes Element, zugleich aber auch ein befreiendes da, je höher die geistigen Anforderungen werden, die sie an den Menschen stellt, je intelligenter, wissender und damit selbstsicherer dadurch der Mensch wird. Je grösser aber diese wissende Schicht wird, je weniger kann sie von einer einzigen, noch so harten Faust gehalten werden. Abgesehen von jedem religiösen Glauben, der wohl in die Urtiefen des Menschen zurückgedrängt, nicht aber vernichtet werden kann, findet der mit dem Wissen verbundene Glaube an sich selbst und an die eigene Kraft automatisch auch den Weg zur Freiheit, und da dem jetzigen System der revolutionäre Charakter eigen ist, wird er es auch sein, der es stürzt.

Die Frage, die sich heute dem Westen stellt, ist also nicht die, ob West und Ost friedlich nebeneinander bestehen können, sondern: Wie lange kann der Osten dem in ihm wirken-

den und sich immer stärker entwickelnden «Westen» widerstehen? Wann wird die in ihm ruhende, revolutionäre westliche Kraft, die nach der Freiheit der Persönlichkeit drängt, über die totalitäre siegen? Was die Welt heute beunruhigt und nicht zum Frieden kommen lässt ist daher nicht der «Osten», ist nicht Russland, ja nicht einmal der Kommunismus an sich, sondern lediglich eine hauchdünne Oberschicht, die vorläufig das Heft in der Hand hat. Sie dem Osten gleichzusetzen verwirrt eher die Sachlage: ist doch gerade diese Schicht der eigentliche Träger westlicher, wenn auch für die eigenen Zwecke zurechtgeschnittener Ideen, wie die von ihr eingeführte Technik ebenfalls westlicher Natur ist. Im Westen sind diese Ideen aus bestimmten sozialen und historischen Gegebenheiten geboren worden und können nur von ihnen aus geheilt werden. Im Osten dagegen wurden sie zu vor rein politische Machtmittel; ihre sozialen Folgen stellten sich erst viel später ein, und zwar nicht so sehr als soziale Wohltaten, sondern fast ausschliesslich als der Ausfluss eben dieser politischen Machtmittel. Mit anderen Worten: Der westliche Kommunismus ist in erster Linie ein soziales Problem, der russische dagegen ein politisches.

* * *

Diese Tatsache führt uns wieder zum Westen zurück. Dieser Westen hat die soziale Kernfrage des westlichen Kom-

munismus zu lösen, die er, der Westen, selbst hervorgerufen hat. Dabei können die europäischen Sozialisten leider sehr wenig helfen. Politisch gesehen sind sie Antikommunisten; ihre soziale Doktrin ist aber mit der des Kommunismus so verbunden, wie der Mutterschoss mit dem Kind. Immer wieder wird festgehalten werden müssen, dass die Entzweiung der europäischen Sozialisten mit den Kommunisten aus politischen, nicht aber aus sozialen Gründen erfolgte.

Der soziale Kern des europäischen Kommunismus und Sozialismus kann in der Tat nur durch die Gerechtigkeit gelöst werden; nicht durch die Gerechtigkeit «wie ich sie auffasse», sondern durch die soziale Gerechtigkeit. Wo sie waltet, ist die Menschenwürde gesichert und mit ihr der stärkste Wall gegen die Fluten jedwelchen Kollektivismus. Auch die Gefahr des politischen Kommunismus im Westen wird auf diese Weise ihre beunruhigende Stosskraft verlieren. Im übrigen kann jede auch nur einigermaßen zielbewusste und energische Regierung mit ihm fertig werden.

Was die diktierende Oberschicht des russischen, politischen Kommunismus anbelangt, so gibt es ihr gegenüber nur ein Verhalten: Wachsamkeit, Festigkeit und stete Bereitschaft.

Hans Schwann.

Zur Enzyklika *Humani Generis*

Wir werden dieses bedeutsame päpstliche Schreiben ausführlich behandeln. Für diesmal seien lediglich aus den verschiedenen Stimmen, die sich nach Veröffentlichung der Enzyklika auch in der Schweiz zum Worte gemeldet haben, drei herausgegriffen.

1. Léon Savary gibt in der «Tribune de Genève» (20. Sept. 1950) zuerst einen kurzen Überblick über den Inhalt der Enzyklika und kommt dann vor allem auf zwei Punkte zu sprechen. Einmal behauptet er, die Autorität des Thomismus stehe in den Kreisen der Intellektuellen zweifellos in einer Krise. Denn die Überzeugung habe immer mehr um sich gegriffen, dass das aristotelisch-thomistische System nicht die einzige mit dem katholischen Glauben vereinbare Philosophie sei. Augustinus sei Platoniker gewesen, und schliesslich stamme der Thomismus erst aus dem 13. Jahrhundert und könne seinerseits wieder durch eine andere Philosophie abgelöst werden. Warum nicht den Versuch wagen, die moderne Existential-Philosophie zu einer Synthese mit dem Katholizismus zu bringen? Alle diejenigen, die so denken, seien nun durch die Enzyklika enttäuscht und in ernstem Gewissenskonflikt gebracht.

Uns will scheinen, dass dieser Konflikt nicht gross ist, wenn man die scholastische Philosophie in ihrer ganzen Breite und Tiefe erfasst. Denn dann ist sie lebendiger und umfassender als dies in den Darstellungen mancher Handbücher sichtbar wird. Neben aller Statik birgt sie dann auch eine grosse Dynamik, und sie hat selbstverständlich durchaus auch Interesse am Konkreten, nicht nur an Abstraktem. Ihre metaphysischen Begriffe lassen für die Erkenntnisse der Physik vollen Spielraum. Aber noch einmal: die scholastische Philosophie darf dann nicht unnötig eingeengt werden auf die Ideen dieses oder jenes Autors.

Das Zweite, was Léon Savary betont, ist die Zurückhaltung der Enzyklika gegenüber den Verständigungsversuchen der ökumenischen Bewegung. In Wirklichkeit geht es der Enzyklika in diesem Punkte nur darum, die Dogmen der Kirche in keiner Weise aufweichen und die sauberen Grenzlinien nicht verwischen zu lassen.

Im Ganzen betrachtet Savary die Enzyklika als ein Ab-

bremsen und Zurückdämmen, als einen «coup de frein» gegenüber den allzurash vorstürmenden Bewegungen und er deutet am Schluss seiner Ausführungen an, dass dies zwar verständlich sei, dass aber nach den Erfahrungen der Geschichte die Ideen trotzdem weitergehen. «On dira — peut-être — que cela n'empêche pas les idées de faire leur chemin».

2. Der «Evangelische Pressedienst» sieht in seiner Stellungnahme vom 4. Oktober in der Enzyklika vor allem ein Dokument antiprottestantischer Haltung. Die Enzyklika, so schreibt der EPD, «sagt zu allen katholischen Bemühungen, auch die Theologie der römisch-katholischen Kirche evangelisch, christologischer werden zu lassen, eindeutig nein. — Sie sagt klar nein zu den Bestrebungen von hüben und drüben, eine Annäherung zwischen den christlichen Kirchen zu erreichen. Von diesen Bestrebungen hat die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen zurückgepfiffen. Folge dieser Haltung ist, dass die Forderung nach einer ‚gemeinsamen Verteidigung des christlichen Abendlandes‘ gar keinen ehrlichen und echten Hintergrund hat». Nach der Überzeugung des EPD ist die ganze Enzyklika nichts anderes als ein geschicktes Manöver der römischen Kurie. «In ungefährlichen Zeiten hätte eine solche Enzyklika einer leidenschaftlichen geistigen Auseinandersetzung rufen müssen. Das weiss Rom besser wie wir. Noch immer hat der Vatikan seine entscheidenden Schritte in einem Moment vollzogen, da die Menschheit von weltpolitischen Ereignissen in Atem gehalten wurde. — Rom ist immer ein Meister der Regie gewesen. Da gibt es keine weltlichen Herrscher, die es ihm gleich zu tun vermöchten.»

Wer in Wirklichkeit die Entstehungsgeschichte der Enzyklika kennt, um ihre Hintergründe und ihre Blickrichtung weiss, kann über die Angstpsychose und Abwehrhaltung dieser protestantischen Stimme nur lächeln. Es geht der katholischen Kirche heute keineswegs um eine Bekämpfung des Protestantismus, sondern es geht ihr darum, die eigenen Reihen religiös zu vertiefen und geistig zu festigen, um die Auseinandersetzung mit dem Neuheidentum mit aller Kraft führen zu können. Wer nur mit Vor-Urteilen liest, kann die Enzyklika nicht verstehen und darum auch nicht richtig beurteilen.

3. Den merkwürdigsten Ton schlägt aber Erich Brock in einem Artikel der «Neuen Schweizer Rundschau» vom September dieses Jahres an. Er schreibt: «Die Enzyklika ist ein Schriftstück, dem jeder bedeutende, aufbauende Antrieb fehlt und das sich erschöpft in Wehren, Niederschlagen, Einengen, Verneinen, Bemisstrauen. Es ist ein Zeugnis der Ängstlichkeit, der Vertrauenslosigkeit, eines mit dem innersten Geiste der Religion unvereinbaren mechanischen Sicherungsbedürfnisses; das Zeugnis einer kollektivistischen Einstellung, welche die feineren, verwickelteren, ausgesetzten, flugkühnen Wege, die dem höheren Geist auferlegt sind, zu Boden reissen und sie auf die dringlichste, auch dem stumpfen Denken und Fühlen zugängliche Eindeutigkeit festlegen will. Sind das denn die gottgewollten Vorkämpfer der Christenheit, welche überall Feinde fürchten, alles unterminiert fühlen, überall den Verrat und die Sabotage schleichen hören, Infektionen von jenseits der Mauer wittern mit der sie die Kirche zu umgeben trachten, in jeder schöpferischen Gedankenregung nur den möglichen Abfall lauern ahnen und in klagreicher Furchtsamkeit nichts anderes mehr wissen, als den geistigen Bewegungsraum zur Abwendung aller erdenklichen Gefahr unaufhörlich weiter zu verengen, abzubauen, den Umsatz einzuschränken, die autoritären Festlegungen immer weiter auszudehnen?» Für Brock ist das päpstliche Schreiben «das Manifest eines schroffen Primitivismus», «grenzenlos kleinmütig und glaubensschwach». Dabei schweigt sich der Verfasser über den wichtigsten, nämlich den theologischen Inhalt der Enzyklika fast völlig aus und behandelt nur den philosophischen Teil. Erich Brock sieht zwischen der scholastischen Philosophie, soweit sie der Theologie als Unterbau dient, und der modernen Philosophie einen nicht zu überbrückenden Gegensatz. Scholastik ist objektiv, rational, statisch. Moderne Philosophie betont das subjektive, voluntaristische und dynamische Element. Der moderne Mensch kann «nicht mehr, wie die Enzyklika

sich das vorstellt, durch Lesung einiger scholastischer Gottesbeweise zum Glauben gelangen». Das ist nur mehr möglich «durch ganz andere Betonung des Ich-, Willens- und Bewegungs-Poles».

Nun ist vorerst die scholastische Philosophie keineswegs so einseitig, wie Erich Brock meint. Es behauptet ausserdem kein katholischer Theologe, dass man durch Lesung einiger scholastischer Gottesbeweise zum Glauben gelange, denn dann wäre es ja kein Glaube mehr, sondern ein Wissen. Und endlich betont gerade die katholische Theologie das voluntaristische Element im Glauben. Denn der Glaube ist ein freier Akt, «*elicitus ab intellectu, imperatus a voluntate*». Auch hier gilt wieder, dass man die Scholastik in ihrer Grösse und Weite kennen muss, um sie beurteilen zu können. Es ist in ihr das Objektive und das Subjektive, das Statische und das Dynamische, das Rationale und das Voluntaristische zu Recht bestehend. Vor allem aber übersieht Brock völlig, um was es eigentlich in der Enzyklika geht, nämlich um den Schutz der Vernunft und ihrer Erkenntniskraft gegenüber allem einseitigen Irrationalismus und um den Schutz der menschlichen Natur gegenüber allen Angriffen auf ihre Grösse und Würde. Hat die Kirche im 19. Jahrhundert den übertriebenen Rationalismus und Naturalismus bekämpfen müssen, so muss sie heute den übertriebenen Irrationalismus und das Herabsetzen der Grösse und Kräfte der menschlichen Natur bekämpfen. Alle Einseitigkeit widerspricht katholischem Denken. Die Kirche hält die Linie der Mitte und lässt sich weder von links noch von rechts davon abbringen. Ihre Stimme mag dann im jeweiligen Augenblick unmodern klingen. Aber diese Kirche weiss, dass die Menschen immer wieder morgen verbrennen, was sie heute anbeten. Es geht ihr nicht um das Modern-sein, sondern um die Wahrheit, nicht um die Gunst der Menschen, sondern um das Wohl der Menschheit.

Der Rotary-Klub

Die Angelsachsen haben eine ausgesprochene Vorliebe für Klubs, in denen sich Männer mit gemeinsamen gesellschaftlichen oder persönlichen Neigungen treffen können. Im Herzen jedes Amerikaners, sei er im täglichen Leben auch ein noch so grosser Realist, schlummert eine Dosis Idealismus. Diesen zwei Gegebenheiten ist die Entstehung von Rotary zu verdanken. (Sein Name rührt daher, weil in seiner Gründungszeit die Zusammenkünfte abwechselungsweise in den Büros der angeschlossenen Mitglieder stattfanden.)

Entstehung und Organisation.

Im Jahre 1905 unternahm ein junger Rechtsanwalt, Paul Harris (†1947), in Chicago die Gründung eines Klubs, der eine gewisse Anzahl Geschäftsleute und Vertreter der freien Berufe vereinigen sollte, und zwar jeweils ein Aktivmitglied pro Beruf oder Branche. Er setzte sich zum einzigen Ziel, dadurch der Entfremdung, die zwischen diesen beiden Gruppen bestand, zu steuern und das Verständnis und die Freundschaft unter den Mitgliedern des «Dienstes an der Öffentlichkeit» zu verbreiten.

Im Laufe der folgenden Jahre sollten diese Klubs in den Vereinigten Staaten eine rasche Entwicklung erfahren, dann von 1910 und 1912 an auch in Kanada, Irland und England. Aus dem Rotary entstand «Rotary International». In einer Zeitspanne von 44 Jahren breitete er sich über sechs Kontinente aus. Sein Ideal wurde von Männern fast aller Nationalitäten akzeptiert, die allen religiösen Bekenntnissen und allen politischen Parteien angehören, von ca. 350 000 Leitern kaufmännischer Unternehmen und Vertretern freier Berufe, die sich in ca. 7000 Klubs in mehr als 82 verschiedenen Ländern treffen.

Eine Weltvereinigung dieses Ausmasses bedarf einer soliden Administration. Sie ist demokratisch in dem Sinne, als die Vollmachten immer von unten her erteilt werden: Die Klubs ernennen ihren Präsidenten und ihre Kommissionen, eine Gruppe von Klubs derselben Region bildet einen Distrikt, dessen «Gouverneur» von Abgeordneten der Klubs gewählt wird.

Diese letzteren vereinigen sich alljährlich zu einem internationalen Kongress, der jedes Jahr in einer andern Stadt abgehalten wird und wo die grossen Entscheidungen fallen, die Gesetze von Rotary behandelt, zur Abstimmung vorgelegt und modifiziert werden. (Im Jahre 1946 nahmen 16 000 Rotarier an der Konvention teil; es können nur Mitglieder stimmen, die eine Vollmacht ihres Klubs besitzen.)

Der Präsident wird vom Kongress für ein Jahr gewählt, ebenso der Kassier und die 14 Mitglieder des Zentralvorstandes. Unterstützt von einem Rat der Vorsteher, besitzt der Präsident sehr grosse Vollmachten (sie erinnern an diejenigen des Präsidenten der Vereinigten Staaten, natürlich unter Beachtung der Proportionen). Die Gouverneure der Distrikte unterstehen direkt dem Vorstand des Zentralvorstandes. (In Rotary International sind die Amerikaner in der Mehrheit was die Anzahl ihrer Klubs und ihrer Mitglieder betrifft, aber im Zentralvorstand bilden sie eine Minderheit, nämlich 6:14, die aus andern Ländern stammen.)

Der Sitz von Rotary International ist Chicago, wo sich das Zentralsekretariat befindet, dem die drei Untersekretariate von London, Zürich und Bombay unterstellt sind (das Europäische Sekretariat in Zürich umfasst: Zentraleuropa, Nordafrika und alle Länder um das Mittelmeer).

In dem Masse, als Rotary sich ausbreitete, präziserte und vergrösserte er sein Programm. Der Gedanke des gemeinsamen Bestandes, der sich anfänglich nur auf die eigentlichen Rotarier beschränkte, erfuhr gegen 1912 eine weitergehende Auslegung. Zum beherrschenden Grundsatz der ganzen Bewegung wurde «das Ideal des Dienstes».

Vier Ziele wurden zu diesem Zweck von Rotary vorgeschlagen:

1. *Die Freundschaft*: Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen allen Mitgliedern, um dem Gemeinwohl zu dienen.

2. *Dienst am Beruf*: Beachtung aller Regeln einer strengen Redlichkeit und des Anstandes bei der Ausübung jeden Berufes; Anerkennung der Würde jeder nützlichen Beschäftigung; Anstrengungen seinen eigenen Beruf zu ehren und seinen Stand zu heben, um dadurch der Gesellschaft besser zu dienen.

3. *Dienst an der Gemeinschaft*: Anwendung des «Rotary-Ideals» in seinem ganzen persönlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Leben.

«Die Rotarier nehmen aktiv teil an Werken der Nächstenliebe, bemühen sich, jungen Menschen den rechten Weg zu weisen, um aus ihnen gute Bürger zu machen, oder um die Beziehungen zwischen Stadt und Land zu verbessern, sie unterstützen alle Bewegungen zugunsten der Jugend, indem sie ihr bei der Berufswahl beistehen oder ihr auf andere Weise nützlich sind. (Einrichtung zahlreicher Stipendiate für Studien im Ausland.)

Der Rotary Klub will keine bürgerliche Tätigkeit ausüben, für die andere Organisationen zuständig sind, aber er empfiehlt jedem Mitglied, einzeln bei allen Bestrebungen mitzuwirken, um seinen Wohnort angenehmer zu gestalten.

4. *Die gegenseitige Verständigung*: Geist der Toleranz, Förderung des guten Willens und des Friedens unter den Nationen — Aktionen zugunsten der internationalen Organisationen, die zu diesem Zweck geschaffen wurden (UNO, Europarat) — herzliche Beziehungen, Beistand über die ganze Welt hinweg zwischen allen Rotariern.

Das Tätigkeitsprogramm der Klubs beruht also auf allgemeinen Grundsätzen der Sittlichkeit.

Ein kürzlich erschienenes Werk des derzeitigen Präsidenten Percy Hodgson, «Service is my business», unterstreicht besonders die berufliche Aktion, als «charakteristisches Merkmal, das Rotary von allen andern Organisationen unterscheidet».

«Die Menschen — so sagt er — sind nicht zufrieden damit, an den Maschinen zu stehen und kaum zu wissen, was das Endprodukt ihrer Arbeit sein wird und welchen Wert es für ihr Leben hat. Die Rotarier können hier einen wirklich wertvollen Beitrag leisten, indem sie alle Aufmerksamkeit der einen wesentlichen Frage zuwenden: Wie kann ich meinen Betrieb vermenschlichen, was kann ich vorkehren, damit jeder Mann, jede Frau, jedes junge Mädchen und jeder junge Bursche, die für mich arbeiten, die Ueberzeugung gewinnen, dass sie tatsächlich zu meiner Geschäftsfamilie gehören, dass sie meine Pläne, Erfolge, Sorgen, Hoffnungen teilen sowie den Lohn der Anstrengungen und die Risiken, die wir gemeinsam auf uns nehmen?»

Rotary ruft seine Mitglieder keineswegs zum Heroismus auf, und das «Dienen» ist nicht immer ganz uneigennützig. «Man braucht keine Bedenken zu haben — sagt Percy Hodgson weiterhin — zuzugeben, dass die Anstrengungen, um zu einem zufriedenen Personal zu kommen, auch für den Arbeitgeber eine gute Kapitalanlage bedeuten und dass sein Entgegenkommen auch noch ganz andere Gründe hat als blosses mehr oder weniger geheimes väterliches Wohlwollen... aber sind diese ‚andern Gründe‘ denn von besserem Gehalt?»

Es ist auch gar nicht sicher, dass die Vorteile der internationalen Beziehungen, der Auslandsreisen usw., die von Rotary organisiert werden, für manchen Anhänger nicht mehr ins Gewicht fallen als die moralischen Ideale, zu denen er aufgefordert wird...

Unter dem Vorwand, dass P. Harris Freimaurer war und die von ihm gegründeten Klubs nichts anderes seien als eine von der Loge getarnte Organisation, verhielten sich katholische Zeitschriften, besonders in Italien und Spanien, ziemlich ablehnend gegenüber Rotary. Die Polemiken wurden heftig, und die Meinungen verwirrten sich. Um Rat angegangen, riet die Konsistorial-Kongregation den Priestern ab, Mitglied von Rotary zu werden und an ihren Zusammenkünften teilzunehmen. «Non expedit» sagt der Text (Acta Apostolicae Sedis, 6. Februar 1929, Seite 42). Verschiedene Bischöfe, z. B. jene von Holland, gingen sogar so weit, allen Gläubigen den Beitritt zu Rotary zu verbieten (Vie Intellectuelle, September 1930, Seite 212).

Hingegen gestattete die «Quinzaine Religieuse de Savoie» (Semaine religieuse, Nr. 29, November 1929) den Katholiken ihres Gebietes den Beitritt. In seinem «Petit courrier» vom 17. Juni 1937 erinnerte «L'Ami du Clergé» an die Konsistorial-Entscheidung vom Februar 1929, wonach der Beitritt den Priestern abgeraten, den Gläubigen hingegen freigestellt sei.

Unter Pius XI. unternahmen einige Katholiken, die Rotarier geworden waren, Schritte beim Vatikan, damit die Frage erneut aufgegriffen werde. War nicht M. Ratti, ein naher Verwandter des Papstes, Würdenträger des Rotary-Klubs von Rom?

In den Vereinigten Staaten schrieb die von Jesuiten geleitete katholische Zeitschrift «America» in ihrer Ausgabe vom 20. Oktober 1928: «Es ist lächerlich, zu behaupten, Rotary sei eine freimaurerische Organisation; es genügt, auf die Zahl von Priestern hinzuweisen, die ihr in unsern Lande als Mitglieder angehören. Dem Argument, die rotarische Philosophie sei rein naturalistisch, wird in den lateinischen Ländern viel mehr Bedeutung beigemessen, als ihm in Wirklichkeit zukommt.»

In Frankreich gehören mehrere Mitglieder der «Confédération Française des Professions», die besonders Katholiken umfasst, gleichzeitig zu den Rotariern und zu den «Chevaliers de Saint-Grégoire le Grand». Vor ihrem Beitritt hielten sie darauf, von Rom eine beruhigende Antwort zu erhalten.

«Ohne Zweifel — erklärten sie — zählen unsere rotarischen Sektionen Männer aller Weltanschauungen zu ihren Mitgliedern: Protestanten, Freimaurer, Katholiken, Juden, aber es ist absolut irrig anzunehmen, dass die Rotary-Klubs von den Freimaurern inspiriert seien.»

Ein einflussreiches Mitglied dieser «Confédération», das selbst Rotarier ist, unternahm Schritte in der gleichen Richtung und fasste die Ergebnisse in folgender prägnanter Formel zusammen: «Clerici non possunt, laïci possunt». Auch was die Geistlichen anbetrifft, wurden Lockerungen gewährt: jene, die bereits in den rotarischen Mitgliederverzeichnissen eingetragen waren, konnten bleiben, andere erhielten sogar die Erlaubnis zum Beitritt. Das war der Fall bei Msgr. Flipo und bei Msgr. Detrez, beide aus der Diözese Lille.

Rotary unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von der Freimaurerei:

— Rotary ist keine Geheimgesellschaft, er auferlegt seinen Mitgliedern keine Schweigepflicht über das, was bei ihm vorgeht; alles wickelt sich im Lichte der Öffentlichkeit ab.

— Die Rotarier haben keinen Grund, ihre Mitgliedschaft zu verbergen, weil sie nichts Unehrenhaftes bedeutet.

— Rotary strebt nicht nach der Menge, sondern nach der Güte, nicht nach der Zahl, sondern nach dem Wert. Beweis dafür ist der Grundsatz, pro Beruf nur ein bis zwei Mitglieder aufzunehmen und auch bei diesen wird unter den Würdigsten jedes Berufes ausgewählt.

— Rotary befasst sich nicht mit Politik und nicht mit Religion. Er verbietet sogar jede Diskussion über diese Fragen.

— Rotary ist kein blosser Kameradschaftsverein im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Er verwirft als unsittlich eine Solidarität, die schuldig werdende Mitglieder verteidigt oder «deckt»; jedes untüchtige oder unfähige Mitglied wird unweigerlich aus seinen Reihen ausgestossen!

— Rotary bedeutet eine Vereinigung von Männern, die bei

aller Verfolgung ihrer Privatinteressen sich doch auch für das Wohl ihres Landes und das Wohl der ganzen Menschheit einsetzen.

Es heisst, die rotarische Moral sei zu natürlich.¹ Aber ist es nicht schon viel, dass man diese Moral an die Spitze stellt? Wenn man schon keinem Katholiken verwehrt, Industrie-, Handels- oder Finanzverbänden beizutreten, die sich nur auf das eine Ziel ausrichten, auf den Gewinn und die von Nicht-Katholiken geleitet werden, die sich nicht um persönliche Moral und soziale Gerechtigkeit kümmern, weshalb

¹ «Es handelt sich schliesslich um die Lehre optimistischer und etwas pharisäischer Leute, die versuchen, den Erfolg mit der Gerechtigkeit zu versöhnen» (A. Siegfried, «Les Etats-Unis d'aujourd'hui», S. 176, Colin 1927). «Wir haben es hier mit einer der humanitären Ligen typisch amerikanischer Prägung zu tun, die von wohlbestallten Leuten stammen» («Cahiers d'action religieuse et sociale, Paris, 15. September 1950, Seite 494, der wir die meisten Angaben entnehmen).

sollte man ihnen den Beitritt zu einer Organisation verwehren, die gerade diese beiden Ziele verfolgt?

Allzu natürliche Moral! Ist das wirklich so? Angesichts der grossen Zahl christlicher Gläubiger, die sich in den Rotaryklubs treffen, ist man durchaus berechtigt anzunehmen, dass es sich um eine christliche Moral handelt. Den Beweis dafür bildet die Tatsache, dass die Leiter von Rotary den Beitritt von möglichst vielen Christen wünschen, ohne dabei die Katholiken auszunehmen. Nichts hindert die letzteren daran, Präsidenten oder gar Gouverneure zu werden. Dies trifft heute schon hie und da zu, und schon dieser Umstand bedeutet eine ernsthafte Garantie.

Im übrigen ist der Beitritt von gebildeten und gewissenhaften Katholiken in nicht-katholische Vereinigungen das beste Mittel gegen deren anti-katholische Entwicklung. Nur bei ihrer Anwesenheit ist es ihnen möglich, Einsprachen oder Beschwerden an höherer Stelle zu erheben, falls wirklich einmal Rotary solche Tendenzen zeigen sollte.

Ex urbe et orbe

Der Ökumenische Rat vor der Frage nach der Kirche

Die Stimmen zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz von 1948 sind in den vergangenen zwei Jahren zu einem vielstimmigen Chor angewachsen. Neben echter Begeisterung über das «Wunder von Amsterdam», dem «grössten kirchengeschichtlichen Ereignis seit 400 Jahren», hört man aus den eigenen Reihen der Ökumene manch sorgenvolle Fragen und ernsthafte Kritik. Es ist aber keineswegs die allgemein proklamierte theologische Grundlage des Ökumenischen Rates, das Bekenntnis zu «Jesus Christus als Gott und Heiland», der Hauptgrund der entbrannten Diskussion. Nur einige vom liberalen Christentum alten Schlages noch nicht losgekommene Schweizer Kirchen hatten wegen des Zuviel, und gewisse lutheranische und orthodoxe Kreise hatten wegen des Zuwenig der dogmatischen Basis Einspruch erhoben.* Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht vielmehr die Kernfrage aller Ökumene, die Frage nach der Kirche oder, noch konkreter formuliert, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der einen wahren Kirche Christi, den historisch existierenden Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Schwierigkeiten und Befürchtungen

Eine weitverbreitete Besorgnis über Tendenzen innerhalb des Ökumenischen Rates zeigte sich in gewissen anglikanischen Kreisen, deren Sprecher Dr. Duncan Jones, der Dekan von Chichester, geradezu in dramatischer Form vor dem Church Assembly in Westminster erklärte: «Es besteht mehr als eine Gefahr, dass der Ökumenische Rat eine Art Überkirche wird, wodurch die verschiedenen Gliedkirchen, die ihm angehören, begrenzt und auf eine in Genf vereinbarte Linie gezogen werden.» Eine andere beachtliche Opposition in USA und in England erhob Einspruch gegen eine die historischen und dogmatischen Unterschiede der Kirchen aufhebende «eschatologische Dialektik» im Sinn und Geiste eines K. Barth, wovon schon in Amsterdam Prof. Florovskij für die Orthodoxen, Canon Ramsey für die Anglikaner und Prof. Skydsgaard für die Lutheraner warnten. In der griechischen orthodoxen Kirche, die 1948 in Amsterdam offiziell vertreten war, hat eine nachträgliche Bemerkung K. Barths, dass in Amsterdam nicht eine einzige der anwesenden Kirchen den Anspruch erhoben habe, die eine, rettende und unfehlbare

Kirche zu sein, geradezu einen Aufruhr verursacht. Gegen die Forderung K. Barths, dass «die Kirchen im Hinblick auf die Heilige Schrift ihre Existenz radikal in Frage stellen lassen», oder «im Hören auf andere Kirchen die Wahrheit suchen» sollten, wird die Glaubensüberzeugung gestellt, dass die eine, heilige Kirche in der orthodoxen Kirche schon bestehe. In Sachen des Dogmas habe sie nur weiterzugeben, was sie selbst empfangen habe. Prof. B. Joannides, Delegierter der orthodoxen Kirche Griechenlands, stellte in einem Bericht über Amsterdam fest: «Noch mehr als die Kirche von Rom hat unsere Kirche das Bewusstsein, dass sie die einzige ist, die den ganzen und unversehrten Glauben und die Tradition der alten und ungeteilten Kirche besitzt und weiterführt». Wenn sich die orthodoxe Kirche an der ökumenischen Bewegung beteilige, so wolle sie sich nicht in den gleichen Rang mit den vielen andern Teilkirchen dieser Bewegung setzen, sondern sie wolle die andern Einblick nehmen lassen in die Lehre, Tradition und das Leben der orthodoxen Kirche des Ostens. Ganz ähnlich ist die Ansicht der auslandrussischen Kirche Westeuropas. Nach ihrem Glaubensverständnis sei die wahre ökumenische Kirche nur in der orthodoxen Kirche gegeben, und ihre Teilnahme am Ökumenischen Rat sei eine «missionarische Handlung», um von der undiskutierbaren Lehre der Kirche Zeugnis abzulegen.

Die Toronto-Erklärung

Auf diesem Hintergrund wachsender theologischer Schwierigkeiten und Befürchtungen versteht man erst die beschwichtigenden Erklärungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, der vom 8.—15. Juli in Toronto (Amerika) tagte. Unter anderem wird darin ausgeführt:

Der Ökumenische Rat der Kirchen «ist keine Superkirche und darf es niemals werden».

«Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf irgendeine bestimmte Auffassung der Kirche festlegen».

«Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat sagt nicht, dass eine Kirche ihre eigene Lehre von der Kirche relativiert.»

«Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet nicht die Annahme einer bestimmten Auffassung von der Natur der kirchlichen Einheit.»

«Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet nicht, dass jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirche im wahren und vollen Sinne des Wortes betrachten muss.»

* Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz (Vortrag von K. Barth mit Diskussionsvoten von E. Brunner und Dr. E. Studer), Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich.

«Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in andern Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie entnehmen aus dieser gegenseitigen Anerkennung die Verpflichtung, miteinander in ein ernstes Gespräch zu treten in der Hoffnung, dass diese Wahrheits Elemente zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit und zu einer auf ihr beruhenden Einheit führen mögen. Im allgemeinen wird in den verschiedenen Kirchen gelehrt, dass in anderen Kirchen gewisse Elemente der wahren Kirche (vestigiae ecclesiae) enthalten sind.»

«Wir glauben, dass keine Kirche durch ihren Beitritt zum Ökumenischen Rat Gefahr laufen muss, ihr eigenes Erbe zu verleugnen.»

Mit diesen Feststellungen wird die Befürchtung, der Ökumenische Rat betrachte sich schon als eine Art Weltkirche, aber auch die illusionäre Hoffnung gewisser Kreise, er sei in gewisser Hinsicht schon unsichtbare Una-Sancta, zerschlagen. Zugleich kommen in den aufgeworfenen Fragen und in den gegebenen weitmaschigen Antworten die ungeheuren Schwierigkeiten zum Vorschein, die sich unwillkürlich einstellen, sobald sich die Diskussion auf theologischem Gebiet bewegt. Und doch liegt gerade hier im Dogmatischen der entscheidende Punkt jeder wahren Ökumene. Schon in Amsterdam hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt und stand «mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in Geltung, dass es eine absurde Situation sei, wenn die Kirche sich in dubiis (in diskutierbaren Fragen) einigen zu können meinte, um unterdessen in necessariis (im Notwendigen und Wesentlichen) uneinig zu sein und zu bleiben. Die Frage der Einigung in necessariis, d. h. darüber, was die Kirche zur Kirche macht, kann nicht die einzige, sie muss aber allerdings die erste ökumenische Frage und also der Gegenstand der ersten, der dringlichsten ökumenischen Aufgabe sein» (K. Barth, a. a. O., 10 f.). Aber gerade hinsichtlich dieser dringlichsten Frage hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Visser t' Hooft, zugestanden: «Es steckt Wahrheit in der Kritik, die wir von katholischer und orthodoxer Seite zu hören bekommen, dass wir mit all unserem Reden von der Bibel doch nicht bereit sind, ernst zu nehmen, was die Bibel von der Kirche sagt» (Einheit und Erneuerung der Kirche, in: Kirchenblatt für die Ref. Schweiz, 21.7.1949, S. 227).

Darum hat die ökumenische Bewegung «für Glaube und Kirchenverfassung», die in Amsterdam 1948 mit der Bewegung «für praktisches Christentum» zusammen tagte, für 1952 eine eigene Konferenz in Lund (Schweden) angesagt, an der das Dogmatische, die Lehre von der Kirche, von ihren Ämtern und von den Sakramenten zu Worte kommen soll. Kreise aus der Bewegung «für praktisches Christentum», in der vor allem amerikanische Kirchen stark vertreten sind, fürchten, dass ob des beherrschenden Einflusses der Anglikaner und der Orthodoxen in der Bewegung «für Glaube und Kirchenverfassung» und wegen ihrer bekannten «intransigenten Haltung» in Fragen der Lehre der Graben zwischen den Kirchen nur wieder grösser und unüberschreitbarer werde. Zweifellos wird man diesen Kreisen recht geben müssen, dass durch die Stellung der Wahrheitsfrage der Weg zu einer umfassenden kirchlichen Einigung schwieriger wird. Ob aber nicht gerade ein in Busse und Geduld gegangener Kreuzweg grössere Verheissung in sich trägt? A. Ebnetter.

Vorlesungen an der Kriegsakademie eines Satellitenstaates

Es ist uns unlängst eine aufschlussreiche Schrift in die Hände geraten: Die Vorlesungen über politische Probleme der Kriegsführung an der Kriegsakademie eines der Satellitenstaaten Russlands. Das Dokument gibt einen interessanten Einblick in die sowjetische Ansicht über Krieg und Frieden. Selbstverständlich können wir die Vorlesungen nur in kurzer Zusammenfassung wiedergeben. Wir nehmen davon Abstand,

die Schimpfwörter der russischen Phraseologie zu reproduzieren, sonst verwenden wir aber die Ausdrücke in dem Sinne, wie sie von den Bolschewisten verstanden werden. Da in den Satellitenstaaten alles Russische nachgeahmt werden muss, wird in den Vorlesungen und Seminarien weitgehend der «stalinsche Stil» gebraucht, der die Gedanken in die Form von Fragen und Antworten kleidet. Wir behalten im folgenden dieses System bei.

1. Muss man heute mit einer Kriegsgefahr rechnen?

Jawohl, man muss heute mit einer Kriegsgefahr rechnen. Solange es imperialistische Mächte gibt, wird es stets auch Kriegsgefahr geben. Und solange es Kapitalisten gibt, werden sie stets die Regierungen ihrer Länder zu imperialistischer Politik treiben, um sich neue Märkte zu sichern. Die Kriegsgefahr kann nur durch die endgültige und totale Ausmerzung der Kapitalisten und folglich der Imperialisten gebannt werden.

Die hauptsächlichsten imperialistischen Mächte sind die Angelsachsen: Amerikaner und Engländer. Im Dienste ihres Imperialismus nehmen sie alle nur möglichen Hilfsmittel in Anspruch: Politische: Satelliten-Regierungen in Deutschland, Japan, Korea, Griechenland, Iran usw.; wirtschaftliche: Marshall-Plan, Export- und Import-Bank; kulturelle: BBC und Voice of America, amerikanische Schundfilme. Letzten Endes greifen sie aber zur Waffengewalt: Kolonialkriege, Indochina, Griechenland usw. und unterdrücken die friedliebenden Völker.

Die Friedenspolitik der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Länder, sowie der gewaltige wirtschaftliche und kulturelle Fortschritt in diesen Staaten reizt besonders die Imperialisten. In ihrem Hass gegenüber Sowjetrussland legen sie die Rivalitäten und Gegensätze untereinander vorläufig beiseite und bereiten bewusst den dritten Weltkrieg vor.

2. Ist daher der Krieg zwischen den sozialistischen und den kapitalistischen Mächten unvermeidlich?

Nein, der Krieg ist trotz den finsternen Absichten der Imperialisten nicht unvermeidlich. Er kann vermieden werden, wenn die fortschrittlichen Elemente in den kapitalistischen Ländern die Kriegsvorbereitungen vereiteln, die Regierungen zu einer friedfertigen Politik zwingen und schliesslich die Leitung des Geschickes ihrer Völker selber in die Hand nehmen und dadurch den Frieden endgültig sichern. Um die fortschrittlichen Kräfte in ihrem Kampf um den Frieden zu ermutigen und die Imperialisten vom Krieg abzuschrecken, müssen die sozialistischen Staaten ihre Wehrkraft stärken und unbesiegbar machen. Die sozialistischen Staaten sind verpflichtet, im Interesse des Friedens die fortschrittlichen Elemente überall geistig und materiell zu unterstützen und auf ihre Bitte zur Wiederherstellung des Friedens auch die Volksarmeen einzusetzen.

3. Können sozialistische und kapitalistische Staaten dauernd friedlich nebeneinanderleben?

Nein, sozialistische und kapitalistische Staaten können nicht dauernd friedlich nebeneinanderleben, weil die Kapitalisten, wie vorher bereits gesagt wurde, früher oder später die sozialistischen Staaten mit Waffengewalt angreifen. Genosse Lenin hat deutlich vorausgesagt, dass es zu einer grossen entscheidenden Auseinandersetzung zwischen kapitalistischen und sozialistischen Mächten kommen muss.

4. Wie sollen dann die wiederholten Aussagen Genosse Stalins verstanden werden, dass die kapitalistischen und die sozialistischen Systeme im Frieden nebeneinanderleben können?

Genosse Stalin hat nie von einem endgültigen Nebeneinanderleben der beiden Systeme gesprochen. Er hat lediglich gesagt — die heutige Lage vor Augen haltend — dass Sozialismus und Kapitalismus koexistieren können. Das Neben-

einandersein der beiden Systeme wird bis zum Endsieg des Sozialismus dauern. Die Kommunisten, die auf diesen Endsieg unerschütterlich vertrauen, werden die Aussagen Genosse Stalins nicht missverstehen. Diese Aussagen sind andererseits geeignet, die kapitalistischen Kriegsanstifter Lügen zu strafen und bei der grossen Masse der unentschlossenen und wankelmütigen Spiessbürger zu diskreditieren.

5. *Wie wird der Endsieg des Sozialismus erfochten werden?*

Der Endsieg des Sozialismus wird erfochten werden, entweder dass die unbesiegbare Rote Armee die angreifenden kapitalistischen Kräfte im vorerwähnten Entscheidungskrieg besiegt und vernichtet, oder dass die fortschrittlichen Elemente der kapitalistischen Staaten mit der Unterstützung der Sowjetunion dem Sozialismus in ihren respektiven Staaten zum Siege verhelfen.

6. *Was ist die Sowjetarmee?*

Die Sowjetarmee ist eine Volksarmee, die mit der Unterstützung des ganzen Sowjetvolkes das Sowjetvaterland und den Frieden verteidigt und in ihrem gerechten Kampfe auch auf die Hilfe der friedliebenden Elemente anderer Völker rechnen darf.

7. *Was ist die Armee der Imperialisten?*

Die Armee der Imperialisten ist eine Klassenarmee im Dienste der Bourgeoisie zur Unterdrückung der werktätigen Klassen und für Angriffszwecke gegen friedliebende Völker. Der Klassencharakter ist aber ihre Schwäche. Söhne von verschiedenen Klassen werden einberufen, was zu klassenkämpferischen Spannungen innerhalb der Armee führt. Deswegen sind die Imperialisten gezwungen, zweierlei Armeen aufzustellen: Eine mit Klassengegensätzen belastete Massenarmee und eine Polizeiararmee zur Kontrolle der ersteren. Diese Polizeiararmee besteht öfters aus fremden Söldnern: Französische Fremdenlegion, Anders-Armee, die Garde mobile usw. (Man denke an die Partei-Kommissare in der Roten Armee! D. R.)

8. *Was sind die weiteren Vorteile der Sowjetarmee?*

Ein ständiger Kontakt mit dem arbeitenden Volke durch die Parteiorganisationen der Armee; die politisch-weltanschauliche Geschultheit; die grosse Rolle der persönlichen Initiative, aber auch die zahlenmässige und technische Überlegenheit.

9. *Was sind die weiteren Nachteile der imperialistischen Armeen?*

Sie überschätzen ihre eigenen Kräfte, haben übermässiges Vertrauen in ihre Heerführer, vernachlässigen hingegen die militärische Initiative des Volkes; fassen ihre Kriegspläne ohne Rücksicht auf die ökonomischen Begebenheiten; sind zu Kompromissen bereit und übersehen — neben der Strategie und Taktik — die Bedeutung der sogenannten selbständigen Kriegsoperationen (z. B. der grossen Schlachten).

10. *Was ist die Grundidee der imperialistischen Kriegsplanung?*

Der «Krieg auf Knopfdruck», in Weiterentwicklung des faschistischen Blitzkrieges. Mit Atomwaffen und strategischen Bombardierungen wollen die Imperialisten den Sieg erringen, wo doch die strategischen Bombardierungen nicht einmal eine taktische Bedeutung haben und das Atommonopol der Imperialisten nur ein Trugbild ist.

Die sowjetische Kriegsplanung kennt die Wirkung der Waffen, so auch der Atomwaffen und ist darauf bedacht, die Überlegenheit auch auf diesem Gebiet zu sichern. Doch setzt sie ihr Vertrauen nicht so sehr in die Wunderwaffen als in die Menschen. Nur gut ausgebildete Millionenarmeen werden in der Lage sein, im kommenden Krieg den Endsieg zu sichern. Luftwaffe und Atombombe sind gewiss nicht zu unterschätzen, doch liegt das Hauptgewicht auf der motorisierten Landarmee und die wichtigste Waffengattung bleibt immer noch die Artillerie.

Wer die sowjetische Sprache zu lesen versteht, kann aus diesen Vorlesungen an der Kriegsakademie eines Satellitenstaates vieles lernen und begreifen. Die Sowjetunion hat ihre Weltherrschaftspläne keineswegs aufgegeben. Sie kann sie nicht aufgeben, ohne die Grundlagen ihrer Weltkonzeption zu verleugnen. Sie vertraut selbstsicher auf den Endsieg. Eben weil sie des Endsieges sicher ist, hat sie Geduld und wählt den Weg des geringsten Widerstandes, wenn er auch länger ist. Der Krieg ist nur das letzte und womöglich zu vermeidende Mittel; die mit zwingender Notwendigkeit und Naturmässigkeit eintretende wirtschaftliche und moralische Zersetzung der kapitalistischen Staaten kann — nach der russischen Auffassung — genügen, den Endsieg des Sozialismus zu sichern. Der Roten Armee verbliebe in diesem Falle nur die Aufgabe der ständigen Drohung.

In scheinbarem Widerspruch zu dieser Auffassung rüstet die Sowjetunion sich und ihre Satelliten mit voller Energie zum Weltkrieg auf. Die Sowjetideologie sagt nämlich, dass die Kapitalisten — um ihren inneren Zusammenbruch zu vermeiden — zum Angriffskrieg Zuflucht nehmen müssen. Die Sowjetideologie ist derart starr, dass sie sich von den wirklichen Tatsachen nicht beeinflussen lässt. Deswegen kann keine Nachgiebigkeit ihren Irrglauben an den Kriegsabsichten der westlichen Demokratien ändern.

Dieses unveränderliche und sture Misstrauen dem Westen gegenüber, gepäart mit dem unbedingten Willen zur Weltherrschaft rufen aber einen Zustand hervor, in dem die angehäuften Waffen von sich aus explodieren können. Wie hoch wir auch die Macht und den «Realismus» der Sowjetführer einschätzen mögen, sie beherrschen nicht mehr vollständig die Maschinerie, die sie geschaffen und die Kräfte, die sie heraufbeschworen haben. Und während wir im Rätselraten über die Absichten des Kremls sind, ist es vielleicht soweit, dass diese Maschinerie und diese Kräfte in eine Selbstbewegung geraten sind. Wohl vermögen vorläufig die Sowjetführer die Richtung und das Tempo der Bewegung zu lenken, vermögen sie diese aber auch zum Halt zu bringen?

P. M.

Karrer Otto: Neues Testament. Verlag Ars Sacra, Josef Müller, München. 815 Seiten.

Eine Bibelübersetzung ist keine leichte Sache, denn der Text als Wort Gottes erfordert besondere Ehrfurcht. Die kleinste Änderung des Sinnes ist Entstellung des Wortes Gottes. Und doch ist es mit einer wörtlichen Übersetzung nicht getan. Der Text muss aus dem Genius der Ursprache in den ganz anderen Genius der neuen, in diesem Fall der deutschen Sprache übertragen werden. Dazu kommt bei Bibelübersetzungen die notwendige Rücksicht auf das Volksempfinden, dem sich gewisse Wendungen so eingeprägt haben, dass eine Umformung nicht ratsam ist. Ein Bibelübersetzer muss somit nicht nur gründliche Kenntnis des Urtextes, sondern auch feines und echtes Sprachempfinden haben. Otto Karrer hat sich seit vielen Jahren durch Übersetzungen der Texte von Vätern, Theologen, Mystikern eine grosse Erfahrung erworben. So ist denn sein neutestamentlicher Text ein flüssiges, leicht lesbares, gefälliges Deutsch und zugleich eine gewissenhafte Wiedergabe des griechischen Urtextes geworden.

Über Einzelheiten wird man immer wieder streiten können. Wenn Karrer das Bild vom «Kamel und Nadelohr» als «Seil und Nadelohr» übersetzt, so hat er einige Exegeten auf seiner Seite. Und doch ist diese Übersetzung sehr umstritten und nimmt dem traditionellen drastischen Bild die trübe Anschaulichkeit. Lk. 18, 5 ist der Ausdruck: «Die Witwe plagt mich» doch wohl eine zu schwache Wiedergabe des Urtextes, der vom Schlagen ins Angesicht spricht. Apg. 17, 23, wo Paulus von der Übergläubigkeit der Athener spricht, übersetzt Karrer: «Ihr habt ein äusserst lebhaftes Gefühl für religiöse Dinge». Das klingt doch wohl etwas zu modern. Joh. 20, 17 lautet bei Karrer: «Rühre mich nicht an». Das Wort Jesu zu Magdalena will aber doch wohl besagen: «Halte mich nicht fest». Das liegt auch in der Begründung: «Denn noch bin ich nicht zum Vater aufgefahren». Mt. 5, 32 übersetzt Karrer: «Jeder, der seine Frau entlässt — auch der Unzuchtgrund gilt nicht — macht sie zur Ehebrecherin». Diese Übersetzung räumt zwar alle Schwierigkeiten des Verständnisses aus dem Weg, wird aber doch wohl bei den Exegeten nicht ohne weiteres Anklang finden. Missglückt scheint mir die Übersetzung des Johannesprologes. Er klingt sprachlich nicht gut und ausserdem ist das Wort «Logos», das im ersten Vers dreimal steht, in der Karrer'schen Übersetzung ein einziges Mal genannt. Im Vers 4 ist die Übersetzung: «Was ist, in ihm war's Leben», nicht nur ein schlechtes Deutsch, sondern auch inhaltlich diskutabel. Aber das sind Einzelheiten, die die Übersetzung als Ganzes nicht in Frage stellen oder beeinträchtigen sollen.

Die Anmerkungen zu einer Bibelübersetzung sind ebenfalls eine schwierige Sache, denn es soll das Wesentliche gesagt sein und doch so, dass der Text nicht durch den Apparat erdrückt wird. Und es soll zugleich die Fragestellung der heutigen Leserschaft berücksichtigt werden. Die Anmerkungen Karrers sind im allgemeinen ausgezeichnet. Es gelingt ihm, auf kurzem Raum sehr viel zu sagen. Dabei ist die Stellungnahme wohl überlegt, massvoll, ohne unnötige Schärfe. Man lese etwa die Ausführungen zu Röm. 7 über den alten und neuen Menschen, oder über die Frauen in Korinth (1. Kor. 11), über die Zahl 666 der Apokalypse (13, 18) oder über den Antichrist (2. Thess. 2). Ob es nicht ratsamer wäre, alle Anmerkungen in den Apparat zu verlegen, damit nicht der Text selbst auch noch durch Anmerkungen unterbrochen wird? Wenn man z. B. Apok. 1, 13 ff. liest, empfindet man doch die ständige Unterbrechung des Textes durch die Anmerkungen in Klammern sehr störend. Es wäre ausserdem wohl auch vorteilhafter, wenn die Kapiteleinteilung nicht den Fluss des Textes so stark unterbrechen würde, denn schliesslich steht diese Einteilung nicht im Urtext und hat etwas Willkürliches, bisweilen geradezu Störendes.

Der Verlag hat dem Buch eine vornehme, saubere und zugleich praktische Ausstattung gegeben. Man kann es leicht aufschlagen, der innere Rand ist nicht zu schmal, die Schrift leicht lesbar.

Alles in allem eine sehr erfreuliche Neuerscheinung. Möge sie das Buch der Bücher, das allen Christen gemeinsam ist, in die Hände vieler Leser legen!

R. G.

Kirchgässner Alfons: Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Verlag Herder, Freiburg, 1950. 321 Seiten.

Es handelt sich um eine sehr bedeutsame Frage, nämlich: Wie ist der paulinische Indikativ, der die Sündlosigkeit des Christen als Tatsache hinstellt, vereinbar mit dem ebenfalls paulinischen Imperativ, der die Sündlosigkeit des Christen fordert. Bereits vorhandene vollendete Sündlosigkeit als Tatsache und die erst zu erstrebende Sündlosigkeit als Forderung scheinen sich offenkundig zu widersprechen.

Der Verfasser zeigt zuerst in einem gedrängten Überblick die Auseinandersetzungen mit dieser Frage im Protestantismus und findet im wesentlichen die folgenden Lösungsversuche:

1. Die traditionelle Deutung: Simul iustus et peccator. Der Mensch bleibt auch als Christ Sünder. Aber diese tatsächliche Wirklichkeit ist überdeckt durch die Gnade Christi.

2. Die historisch-kritische Deutung: Bei Paulus ist ein Widerspruch zwischen seiner dogmatischen Theorie der Sündlosigkeit und der praktischen Forderung des Kampfes gegen die Sünde. Ein Widerspruch, dessen sich Paulus nicht bewusst war, da sich ja bei ihm keine systematisch ausgearbeitete Theologie findet.

3. Ethische Deutung: Paulus ist wesentlich Seelsorger. Darum sind alle seine Ausführungen im Sinne einer Forderung und Mahnung zu verstehen. Wenn er trotzdem von der Sündlosigkeit als Tatsache spricht, so will er damit das noch nicht vorhandene aber zu erstrebende Ziel aufzeigen.

4. Die Harmonisierungsversuche: Sie besagen entweder, dass die Sündlosigkeit durch die Taufe bloss grundgelegt sei und nun durch das Tun des Menschen ihre eigentliche Verwirklichung finde. Oder aber man sieht in den Paulus-Texten ein Vorwegnehmen der Zukunft. Die eschatologische Wirklichkeit wird im Geist als schon gegenwärtig gesehen. Oder man interpretiert die Paulus-Texte, die von der Sündlosigkeit handeln, als persönliches Lebensgefühl des Apostels, während seine andern Texte seinen Gemeinden gelten. Oder man nimmt schliesslich die paulinischen Grundbegriffe (Rechtfertigung, Pneuma usw.) als Ansatz zur Ethik. Dieser ganze Überblick zeigt, dass die protestantische Deutung die Deuter selbst nicht recht befriedigt.

Dann unternimmt es der Verfasser, in einer sorgfältigen Analyse der entsprechenden Texte und Begriffe (Sünde, Schuld, Vergebung, Versöhnung usw.) den biblischen Bestand aufzunehmen. Er kommt dabei im wesentlichen zu folgendem Ergebnis:

1. Der getaufte Christ hat, nach Paulus, eine wirkliche und tatsächliche Sündlosigkeit. Und zwar in folgendem Sinn: Die Schuld der vorchristlichen Sünden ist getilgt, ebenso die Strafe für diese Sünden. Der Mensch ist weiterhin befreit von der Verfallenheit an die Macht der Sünde. Das heisst nicht ein «non posse peccare», wohl aber ein «posse non peccare». Und zwar ist die Sündlosigkeit so, dass der Christ nicht mehr peccator^o ist, so dass die Formel «simul iustus et peccator» unpaulinisch ist. Der normale Zustand des Christen ist der, dass er nicht sündigt. Wenn trotzdem das posse peccare gilt, so kommt das von innen aus der Begierlichkeit, und von aussen durch die Einwirkung Satans. Eine Lehre über die Vergebung der Sünden, die ein Christ nach der Taufe begehrt, findet sich bei Paulus nicht, oder höchstens indirekt, im Ruf zu sofortiger Umkehr. Der Christ wird am Ende des Lebens gerichtet. Dabei besteht die paulinische Zuversicht, dass alle Christen gerettet werden. Eine absolute Heilsgewissheit gibt es aber nach Paulus nicht.

2. Trotzdem besteht der Imperativ, nicht zu sündigen. Und zwar zieht er sich durch die ganze Lehre des Apostels und seine verschiedenen Briefe hin. Er besagt: Sei, was du bist. Sei nicht, was du nicht mehr bist! Gottes Gnade ist zugleich Aufgabe. Gottes Entscheidung ist zugleich in die Entscheidung des menschlichen Willens gestellt. Denn dieser menschliche Wille als ein Mittun und Mitwirken ist in den gesamten Heils- und Heiligungsplan Gottes miteinbezogen.

3. Der Gegensatz zwischen dem Indikativ und Imperativ löst sich durch folgende Überlegung:

a) Die paulinische Lehre ist theozentrisch. Die Heiligung ist das Werk Gottes. Dieses steht im Mittelpunkt. Und Gottes Werk ist immer vollkommen. Darum ist der Mensch wirklich geheiligt.

b) Der paulinische Idealismus hegt und fordert die Überzeugung, dass ein Christ sündlos lebt und leben kann. Paulus zeichnet das Ideal und ist überzeugt, dass es im Christen realisiert wird.

c) Die eschatologische Haltung des Apostels betont, dass der neue Aeon durch Christus bereits angebrochen ist, und dass der Christ in diesem neuen Aeon steht und lebt.

d) Die Lebenserfahrung des heiligen Paulus bei sich und andern Christen ist das Bekehrungserlebnis, mit dem völligen Umbruch zwischen vorher und nachher, also zwischen einem Leben in der Sünde und einem Leben in Christus.

Paulus hat keine weiteren theologischen Reflexionen über das Zusammengehen dieser verschiedenen Elemente gemacht. Aber eine theologische Synthese ist latent in seinen Briefen vorhanden, durch das Zusammengehen des Göttlichen und Menschlichen, das durch Christus im Christen erreicht wird.

Die erste Hälfte des Buches ist die Doktordissertation des Verfassers. In der zweiten Hälfte werden die Ausführungen, kürzer und weniger in die Einzelheiten gehend, ergänzt und vervollständigt durch die entsprechende Untersuchung der Synoptiker, der Apostelgeschichte, der katholischen Briefe und der johanneischen Schriften.

So sehr die Einzel-Analysen befriedigen und überzeugen, so sehr ist es anderseits bedauerlich, dass der Verfasser nicht in einem grösseren Schlusskapitel die Ergebnisse zusammenfasst. Denn ein Werk mit dem Titel: «Erlösung und Sünde im Neuen Testament» sollte nicht nur ein biblisches Buch neben das andere reihen, sondern auch das Neue Testament als Ganzes und als Einheit auffassen und diese Einheitlichkeit trotz der Verschiedenheit der Ausdrücke und Folgerungen in den einzelnen neutestamentlichen Schriften aufzeigen und darstellen. Aber wenn wir auch diese Synthese vermissen, sind wir doch für das, was der Verfasser in sorgfältiger Analyse geboten hat, sehr zu Dank verpflichtet.

R. G.

Niedermeyer Dr. Albert, Univ.-Doz.: Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Band II: Ehe- und Sexualleben. XII, 496 Seiten, 15×23. Ganzl. S. 66.80, Sfr. 29.—; brosch. S. 53.60, Sfr. 23.30.

Band I dieses Standardwerkes galt dem menschlichen Geschlechtsleben im allgemeinen.¹ Band II behandelt in monographischer Darstellung «Spezielle Fragen des menschlichen Sexuallebens» und zwar: Die Lehre von der observatio temporum (fakultative Sterilität und periodische Enthaltung); Sterilität; Zur Frage der Sperma-Untersuchung- und Gewinnung; Zur Frage der fecundatio artificialis (künstliche Befruchtung); Impotenz; Zur Frage der Ehefähigkeit bei Mann und Frau nach sterilisierenden Operationen: Impotenz oder Sterilität?; Aufgaben und Probleme der Eheberatung.

Die Vorzüge des Werkes, die man beim Erscheinen des ersten Bandes hervorgehoben hat, zeichnen auch den zweiten Band aus: Umfangreiches Wissen, souveräne Beherrschung des Stoffes, übersichtliche Anordnung, klare didaktische Führung, scharfe Begriffsbestimmungen und Formulierungen, feiner Takt bei Behandlung heikler Themen, reiche Literaturhinweise und eingehende Literaturverzeichnisse. Der Hauptvorteil liegt aber in der universalistischen Betrachtungsweise. Gewiss herrscht — eben weil Pastoral-Medizin — der medizinisch-biologische Gesichtspunkt vor. Aber nicht in isolierter beherrschender Stellung. Immer werden auch die anderen Beziehungen, in die das menschliche Sein und Tun eingespannt sind, gesehen und anerkannt: Die soziale, ethische, theologische Seite. So ergibt sich eine universalistische Schau, die allein imstande ist, die rechte Synthese und die darauf sich stützende Einstellung im praktischen Handeln zu finden und damit auch das wahre Wohl des einzelnen und der Gemeinschaft zu sichern nach dem Grundsatz, den der Verfasser wiederholt betont: Es kann vom medizinischen und hygienischen Standpunkt aus etwas niemals richtig sein, was sittlich falsch und unerlaubt ist.

Den reichsten Gewinn aus dem Bande wird der Mediziner ziehen. Schon für die klare Aufrollung der einzelnen Probleme, für die gedrängte Darstellung der Entwicklung und des gegenwärtigen Standes der Fragen, für die kurze Zusammenfassung der neueren Forschungsergebnisse wird er dankbar sein. Was er aber vor allem aus diesem Werke lernen wird, das ist eben die universalistische Denk- und Betrachtungsweise, die Fragen nicht bloss als medizinische Fragen zu sehen, sondern schon von Anfang an auch als ethische; und dass dieser Sicht letztlich der Primat zukommt, und die Kirche durch ihre Entscheidungen klare Wegweisung und sichernde Führung bietet. So weitet sich sein Blick über das rein naturwissenschaftliche Gebiet hinaus in die sozialen, sittlichen und metaphysischen Zusammenhänge hinein.

Aber auch dem Theologen bietet der Band viel: Er gewährt einen tiefen Einblick in die Verflochtenheit der Moralfragen mit den medizinisch-biologischen Grundlagen. Mag sein, dass ihm die Fülle der medizinischen Einzelheiten zunächst verwirrend zu wirken scheint. Wenn er sich die Mühe des Sichhineinarbeitens nicht verdriessen lässt, wird er sich durch sicherere Beurteilung der natürlichen Voraussetzungen für Fragen, die an ihn innerhalb und ausserhalb des Beichtstuhles herantreten, belohnt sehen. Und manche moraltheologischen Fragen wird er weitergeführt und andere auch durch die neueren medizinischen Erkenntnisse gerechtfertigt finden.

Die Stellung des Verfassers zur periodischen Enthaltung nach Knaus-Ogino ist aus seinen früheren Arbeiten bekannt. Er steht ihr sehr zurückhaltend gegenüber, mehr als andere Ärzte, die auch mit Ernst und Verantwortung an die Frage herantreten. Auch in der Bewertung der moralischen Erlaubtheit der observatio temporum legt er einen rigorosen Massstab an; im Gegensatz zu den meisten Moralisten. In der Streitfrage, was das Wesen der Impotenz als Eheunfähigkeit ausmacht, entscheidet er sich für die Ansicht von Gasparri und die Spruchpraxis der Rota Romana. Danach ist ein völlig vasketomierter Mann impotent und nicht bloss steril. — Der Verfasser hat auf dem Gebiete der Eheberatung bahnbrechend gearbeitet theoretisch, und praktisch als jahrelanger Vorstand der Eheberatungsstelle der Stadt Wien. Wohl auch deshalb zeigt sich die Abhandlung über «Aufgaben und Probleme der Eheberatung» als

besonders gesättigt mit Erkenntnissen und Weisungen, die gleich wertvoll sind für den Arzt wie für den Seelsorger, den Juristen, den Fürsorger und Erzieher. Ein Anhang bringt die vom Verfasser ausgearbeiteten Richtlinien für die Eheberatungsstelle der Stadt Wien. Sie werden hier zum ersten Male veröffentlicht (im Jahre 1938 wurde die Publikation verhindert) und haben einen bleibenden Wert für ähnliche Institutionen.

Prof. J. Miller, Innsbruck.

Dessauer Friedrich: Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1950, 50 S.

Die Grundgedanken dieser inhaltsreichen Schrift können etwa folgendermassen zusammengefasst werden: Seit drei Jahrhunderten hat sich das Verhältnis der Menschheit zur Natur grundlegend geändert. Dieser Wandel hat in den letzten Jahrzehnten ein geradezu beängstigendes Tempo erreicht. Das neue Verhältnis zur Natur ist begründet in der von Grund aus veränderten Kenntnis der Natur, in den Leistungen und Ergebnissen der Naturwissenschaft. Diese haben ihrerseits die Technik ermöglicht, die praktische Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte, ihre ausgedehnte Indienstnahme durch den Menschen. Dieser technisch veränderten Umwelt kann sich kein Mensch entziehen. Sie bietet ihm ungezählte Wohltaten, weckt aber auch unausgesetzt neue Wünsche und Bedürfnisse. Die «Selbsterlösung» des Menschen durch das technische Können vermag deshalb den Menschen nicht zu befriedigen; seine geistigen und moralischen Nöte empfindet er nur umso peinlicher.

Neben dieser vom religiösen Standpunkte aus bedeutsamen Verschiebung vollzog sich noch eine weitere. Es ist der Wandel in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Die sichtbare Welt gilt nicht mehr als Produkt unmittelbaren göttlichen Schaffens, sondern als Ergebnis wirkender Naturkräfte und Naturgesetze. Die Sterne bewegen sich nach dem Newtonschen Gesetze, nicht nach den Direktiven vermeintlicher Sternintelligenzen. Die einzelnen Arten der Lebewesen gelten allgemein als Entwicklungsergebnis, sie sind nicht vom Schöpfer unmittelbar ins Dasein gesetzt. Alles Geschehen ist naturgesetzlich bestimmt, untersteht dem Zwang der Notwendigkeit. Hat es da noch einen Sinn zu beten um Abwendung von Blitzschlägen und Erdbeben, um Schutz vor Seuchen und Misserten? Das waren die bangeren Fragen, vor die der Mensch der Neuzeit sich immer wieder gestellt sah. Für den nicht tiefer Blickenden barg die neue, vertiefte Naturkenntnis in der Tat die Gefahr einer Gottentfremdung in sich. Die praktische Auswirkung dieses Prozesses kann in ihrem Ausmass kaum genug gewürdigt werden.

Dieser Passivposten wird nun aber durch die Tatsache mehr als aufgewogen, dass der Kosmos für den Forscher und für jeden denkenden Menschen zu einer überwältigenden natürlichen Offenbarung Gottes wird. Und hier findet der Verfasser wahrhaft erhebende Worte, in denen das tiefe Erleben seines Ringens und Forschens sich verrät: «Die Entdeckung eines Naturgesetzes wird zur Gottesbegegnung. Sie ist es in der Tat für eine nicht geringe Zahl von Forschern. Sie können von sich auch sagen, wenn sie an ihr Werk gehen, gesammelt, gespannt, selbstvergessen: «Introibo ad altare Dei. Sie meinen denselben Gott, sie stehen nur vor einem anderen Altare» (45).

Dessauer hat auch in anderen Veröffentlichungen das Verhältnis von Religion und Weltanschauung zur Naturwissenschaft erörtert, doch wohl nie in der gedrängten, knappen, gespannten und spannenden Form, wie es in dieser neuesten Schrift geschieht. Der eine oder andere Leser, dem der Überblick über den gesamten Umkreis der hier behandelten Fragen und Anliegen abgeht, mag vielleicht bei einigen Äusserungen aufhorchen. Jeder aber ist dankbar für die hier gebotenen überaus reichen Anregungen und Einblicke. Hinter ihnen steht ein Mann, der nicht nur Jahrzehnte hindurch mit Leidenschaft der Naturforschung ergeben war, sondern auch um das Schicksal der Christenheit und der abendländischen Kultur tief besorgt ist. (Die Schrift erschien auch als Beitrag in der «Civitas», Juniheft 1950.) Julius Seiler SMB., Schöneck.

¹ Vgl. Orientierung, 1949, Nr. 19, S. 206.

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

Inseraten-Aufnahme: 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-Luxemburg: 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, Postcheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. fFr. 320.—. Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c. No. 86047, Strasbourg.

Schweizerische
Spar- & Kreditbank

St. Gallen Zürich Basel Genf

Appenzell . Au . Brig . Fribourg . Martigny
Olten . Rorschach . Schwyz . Sierre

Kassa-Obligationen

Spareinlagen (gesetzlich privilegiert)

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig