

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 23/24

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 20. Dezember 1950

INHALT: Neue Schulpolitik in Belgien?: Vor der Jahrhundertfeier — Das Schreiben eines sozialistischen Staatsrates und die Rede von Minister Harmel — Der aufsehenerregende Artikel P. H. Spaaks — Das Echo auf den Artikel — Entpolitisierung der Schulfrage? — Konkrete Pläne.

Der Mensch in der Theologie von K. Barth (Schluss): Würdigung — Das Menschenbild in der Situation von gestern und heute — Die christologische Grundlegung — Seele und Leib — Imago Dei.

Rainer Maria Rilke: Entsicherte Welt — Sein Dichtertum — George als Gegenbeispiel — Der Weg nach Innen — Auflösung des Stufenbaus der Welt — Ablehnung der christlichen Lösung — Innerweltliche Mystik.

Ex urbe et orbe: Eine Denkschrift der Christlich-Demokraten aus Mitteleuropa an die UNO über die Verletzung der UNO-Charta durch die Sowjetunion.

Notizen: Modernes sowjetisches Fremdwörterbuch — «Im Rahmen des Ueblichen»?

Buchbesprechungen: Steinbüchel — Stockums.

Neue Schulpolitik in Belgien

Vor der Jahrhundertfeier

Das offizielle staatliche Mittelschulwesen in Belgien hat dieses Jahr sein hundertjähriges Bestehen gefeiert. Die Festschrift, die in Zahlen und Daten die Entwicklung darstellt, verschweigt zwar verschämt (so heisst es im Vorwort) die leidenschaftlichen Kämpfe, die dieses bewegte Jahrhundert Schulgeschichte durchzogen. Aber jedermann weiss zur Genüge, dass mit der Gründung dieser Staatsschule ein Konflikt zwischen Kirche und Staat begann, der bis heute nicht endgültig beigelegt ist. Zwar ging der Kampf in Belgien nie um ein eigentliches Schulmonopol des Staates, da die Schulfreiheit verfassungsmässig garantiert war und demnach auch nicht-staatliche Schulen Öffentlichkeitsrecht hatten. Ursache des Konflikts war zunächst die grundsätzliche Ablehnung der neutralen Schule als solcher durch die Kirche. Unter dem Einfluss der Liberalen und später auch der Sozialisten bekam überdies die Staatsschule ein laizistisch-antiklerikales Gepräge. Der Religionsunterricht ist zwar durch neuere Gesetze sichergestellt und der Geist dieser Schulen hängt heute stark von den lokalen Verhältnissen ab. — Neben oder vielmehr im Gegensatz zu dieser neutralen Schule hat die Kirche ihr eigenes Schulwesen, die sogenannten freien Schulen aufgebaut. Im Schuljahr 1949/1950 zählten die 463 freien Mittelschulen 66 633 Schüler, die 274 Staatsschulen 50 474 Schüler.

Wenn nun in Belgien kein Schulfriede zustande kommt, so liegt das nicht nur am Gegensatz der diesen zwei Institutionen zugrunde liegenden Prinzipien und an der Art wie diese von beiden Seiten unterstrichen werden, sondern auch an ganz konkreten Tatsachen. Auf der einen Seite sind die freien Mittelschulen in der Nachkriegszeit in eine finanzielle Notlage geraten, aus der sie sich trotz grosser Opfer der Katholiken nicht mehr selber helfen können. Sie verlangen daher Unterstützung vom Staat, wie sie bereits seit langem an die freien Volksschulen geleistet wird. Der Staat bezahlt die Gehälter, an die Laien voll, an Ordensleute die Hälfte. Dazu kommen noch Zuschüsse von der Gemeinde. Eine ähnliche Regelung besteht auch für die freien Hochschulen. Die Subvention der

freien Mittelschulen wollen aber die Sozialisten und die Liberalen nicht zugestehen. — Auf der andern Seite hat das von den Sozialisten besetzte Unterrichtsministerium in der Nachkriegszeit durch Erweiterungen und Neugründungen die Zahl der verschiedenen Mittelschulabteilungen von 865 auf 1423 gesteigert, was das Budget von 323 Millionen im Jahre 1945 auf 1167 Millionen für 1951 hinaufschnellen liess. Diese Ausbreitung der beinahe kostenlosen staatlichen Mittelschule war natürlich sehr begünstigt durch die finanzielle Notlage vieler Eltern, die ihre Kinder nicht mehr in die teure freie Schule schicken konnten. Eine Subvention derselben hätte einen Rückstrom nach den freien Schulen zur Folge, was voraussichtlich sogar zu einem Schülermangel des künstlich aufgeblasenen staatlichen Schulnetzes führen müsste. Das wollen die Sozialisten und Liberalen nicht zulassen. Nun haben aber die Christlichsozialen in den letzten Wahlen eine knappe absolute Mehrheit gewonnen und die ganze Regierung, also auch das Unterrichtsministerium an sich genommen. So wollte es die Ironie des Schicksals, dass die Jahrhundertfeier der im Zeichen des Antiklerikalismus stehenden Mittelschule von einem katholischen Unterrichtsminister präsiert wurde. Eine grundsätzliche Stellungnahme zum heiklen Schulproblem war bei dieser Gelegenheit kaum zu umgehen. Noch vor der programmatischen Rede von Minister Harmel bekamen jedoch die Teilnehmer des Festbanketts von anderer Seite eine Äusserung zur Frage zu hören.

Das Schreiben eines sozialistischen Staatsrats

Die Ueberraschung bestand in einem Schreiben des durch Krankheit verhinderten sozialistischen Staatsrates Soudan, das an den Minister persönlich gerichtet war und sowohl durch Ton und Inhalt überraschen musste. Die Existenz der zwei Schulwesen, des neutralen und des konfessionellen, wurde darin nicht nur als Tatsache hingenommen, sondern auch in ihrer Berechtigung anerkannt. «Reden wir offen, das ist die beste Art, um klar zu sehen. . . Es darf nichts geschehen, um die katholischen Eltern daran zu hindern ihren Kindern

den Unterricht zu vermitteln, den sie wünschen. Das Gegenteil tun, hiesse ihr Gewissen vergewaltigen. Aber eine Vergewaltigung des Gewissens wäre es auch, den Eltern, die Vertrauen haben in die Staatsschule, diese gewünschte Schule nicht zur Verfügung zu stellen». Soudan sprach dann dem Minister sein aufrichtiges Vertrauen aus («Sie sind ein Mann, für den Toleranz kein leeres Wort ist») und gab der bestimmten Hoffnung Ausdruck, dass er durch die Lösung der heiklen Schulfrage sich die Dankbarkeit des Landes verdienen werde. — In seiner Rede ging Minister Harmel ebenfalls vom Gedanken einer echten Toleranz aus. Er wolle die Staatsschule so fördern, dass sie ihren Aufgaben voll und ganz genügen könne, wie es die Eltern erwarten, die ihr ihre Kinder anvertrauen wollen. Im Interesse dieser Aufgabe dürfe jedoch die Schule nicht zum Instrument einer Politik gemacht und das Lehrpersonal nicht durch Parteieinflüsse bestimmt werden. Zur Toleranz gehöre aber auch, dass jenen Eltern, die ihre Kinder der freien Schule übergeben wollen, wirksam geholfen werde. Diese Eltern litten sehr unter der Unmöglichkeit, ein Schulwesen weiter zu unterhalten, dessen Last sie allein zu tragen hätten. Ebenso gelte es der Lehrerschaft dieser Schulen zu helfen, deren materielle Lage, besonders wo es sich um Familienväter handle, erbärmlich sei. Als Minister sei er entschlossen ohne Überstürzung, aber tatkräftig alles zu tun, um in dieser Hinsicht einen Ausgleich zu schaffen. «Ich bin überzeugt, dass der Augenblick gekommen ist, den letzten grossen Streit, der die Belgier entzweit, zu beendigen... Die gegenseitige Verständigung wird von beiden Teilen eine Anstrengung verlangen... aber der gute Wille, an den ich heute appelliere, wird über die Schwierigkeiten triumphieren...» Der Ton der ganzen Feier entsprach so jenem Jubelalter, wo man — nach Harmel — «die Heiterkeit und die Weisheit erlangt».

Wie weit ist nun dieser Ton von der Öffentlichkeit aufgenommen worden, so dass man wirklich von einer neuen Ära in der Schulgeschichte reden könnte? Die ersten guten Gelegenheiten sind leider bereits verpasst worden. Die sozialistische Presse hatte kein Echo für den Brief ihres Parteigenossen Soudan. Auch die Debatte im Parlament über das Unterrichtsbudget (worin 300 Millionen für die freien Mittelschulen vorgesehen sind) zeigte keinen neuen Geist bei der Linken. Die alten antiklerikalen Kämpfer traten wieder in die Arena. Als man von katholischer Seite an Soudans Stellungnahme erinnerte, wurde sie von links bagatellisiert mit: «Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling». Das Echo in der Presse war entsprechend. Die liberale Presse zeigte sich eher noch unduldsamer und wartete mit den alten Schlagern gegen die konfessionelle Schule auf, die das Volk spalte usw.

Der aufsehenerregende Artikel P. H. Spaaks

Doch eines Tages störte Paul Henri Spaak, der bekannte sozialistische Politiker diese alte Schallplattenmusik durch einen Artikel. Er erschien im selben «Le Peuple», der mit Wohlbehagen die antiklerikalen Ausfälle der Parlamentsdebatte ausbreitete (25. Okt.). «Voici mon avis» hiess die Überschrift. Noch deutlicher als Soudan setzte sich Spaak darin ein für eine Verständigung auf Grund der Achtung der Gewissensbelange der Person. Er stand nicht an, das alte Schlagwort «Religion ist Privatsache» als unbrauchbar für eine Auseinandersetzung in der Schulfrage fallen zu lassen. Es beruhe auf der einseitigen Voraussetzung des Freidenkers, der von vorneherein für religiöse Belange nicht viel übrig habe, während diese gerade für einen Katholiken entscheidende Gewissensangelegenheit seien. Spaak verlangt sogar eine aufrichtige innere Achtung vor der christlichen Glaubensüberzeugung: «Wir sollten aus unseren Kreisen jenen etwas lächerlichen Überlegenheitskomplex des Freidenkers ganz verbannen». Auf Grund gegenseitigen Verständnisses sollte sich nach Spaak die Schulfrage leicht lösen lassen. Er fasst seine Ansicht in 4 Punkte zusammen:

1. Die Existenz der zwei Schulwesen, der Staatsschule und der freien Schule, ist eine Tatsache, die man bedauern, aber nicht ändern kann. Warum also die Zeit verlieren in einem nutzlosen Kampf?

2. Es muss die tatsächliche Freiheit der Eltern in der Wahl der Schule gesichert werden. Die zu diesem Zweck nötigen Schulen sollen darum subventioniert werden.

3. Allen Schulen, die nicht einem erwiesenen Bedürfnis entsprechen, soll jede Staatshilfe entzogen werden. Also Rationalisierung, nicht planlose Subvention.

4. Die wahre Förderung der Staatsschule besteht nicht darin, die Subventionierung der freien Schulen zu bekämpfen, sondern die Staatsschule ständig zu verbessern.

Spaak wendet sich dann an jene alten Streiter, «die mit grossartigem Eifer am Schulkampf teilgenommen haben» und verlangt von ihnen zu begreifen, dass ihre Position «schlecht, von Grund auf schlecht» sei (mauvaise, fondamentalement mauvaise). Das habe sich in den letzten dreissig Jahren gezeigt bei einer Reihe von Konzessionen, die einfach unumgänglich waren. «Warum also das Problem nicht auf einer endgültigen Basis regeln?» Spaak schliesst seine Ausführungen mit dem Wunsch, dass auf dem kommenden Parteikongress diesen Gedanken Rechnung getragen würde.

Das Echo auf den Artikel

Der Artikel war eine Sensation. Da man nach Soudans Brief nicht mehr gut von einer Schwalbe reden konnte, sprach man jetzt von zwei weissen Raben. Spaaks Artikel änderte denn auch nichts an der Haltung seiner Partei im Parlament. Die Fraktion verliess mit den Liberalen den Saal bei der Abstimmung über das Budget. Ebenso wenig änderte der von Larock dirigierte «Le Peuple» seinen Grundton. Spaak selbst hat in einer späteren Erklärung die unmittelbar praktische Bedeutung seines Artikels abgeschwächt, indem er betont, er habe nicht die sozialistische Opposition gegen die Schulpolitik Harmels schwächen wollen. Trotzdem bekennt sich Spaak auch in diesem Artikel (22. Nov.) zu seinen grundsätzlichen Überlegungen.

Auf katholischer Seite musste man die überraschende Stellungnahme Spaaks zwar als mutiges Wort anerkennen, doch kam es leider selten zu einer wirklich sachlichen Würdigung und Auseinandersetzung. Die meisten Kommentare ergingen sich allzu schnell in Vermutungen und Warnungen gegenüber den persönlichen und parteipolitischen Hintergedanken des Verfassers. Man spürte bei dieser Gelegenheit, wie sehr die innenpolitische Lage noch vom Ressentiment belastet ist, das die Königsfrage hinterlassen hat. — Unterdessen haben die Sozialisten ihren Parteikongress abgehalten. Was die Schulfrage anbetrifft, so war das Ergebnis bloss eine Resolution, die die Schulpolitik Minister Harmels in Bausch und Bogen verwarf. «Il veut faire la paix scolaire contre nous», hatte der frühere Unterrichtsminister Huysmans gesagt. Die Stunde, die man am Ende des Kongresses für die Schulfrage vorgesehen hatte, machte, wie Spaak feststellte, eine ernste Diskussion gar nicht möglich. Er erreichte indes, dass im Januar 1951 eine Sondertagung zum Studium dieses Problems einberufen werden sollte.

Entpolitisierung der Schulfrage?

So wenig nach dem Gesagten von einem Gespräch zwischen den Parteien zu erwarten ist, das sich nicht über eine unfruchtbare Polemik zu erheben vermag, so darf man doch nicht allzu pessimistisch sein hinsichtlich einer wirklichen Lösung der Frage. Voraussetzung ist, dass Minister Harmel genug Zeit hat, um seine Schulpolitik durchzuführen. Er hat schon bei verschiedenen Gelegenheiten gezeigt, dass er nicht eine Politik der Revanche sondern der Gerechtigkeit für alle zu führen gewillt ist. Sogar Huysmans gab zu, dass «dieser junge Minister» es eigentlich gut meine.

Um die ganze Angelegenheit dem blossen Parteistreit zu

entziehen, hat sich Harmel vor kurzem in einer Radioansprache direkt an alle Eltern gewandt. Statt in unfruchtbaren, theoretischen Debatten immer wieder die Rechte der Kirche und die Rechte des Staates, oder diese und jene Auffassung der Schule gegeneinander zu stellen, sollten vielmehr die Eltern in dieser Frage zum Wort kommen. Deren Wünsche und Bedürfnisse gelte es zu erfüllen. Von diesem Standpunkt aus ergäbe sich von selbst, dass die Eltern eben eine Schule wünschen, die in der Linie ihrer Weltanschauung liege. Das Ziel einer ge-
deihlichen Schulpolitik könne dann nur sein, die effektive Gleichheit aller Eltern hinsichtlich der Wahl der Schule (die natürlich ihrer Aufgabe gewachsen sein soll) herzustellen.

Das Bestreben Harmels geht also darauf aus, die ganze Schulfrage zu entpolitisieren. Die Schulfrage soll in erster Linie als eine Gewissensfrage der Eltern gesehen und anerkannt werden, die weder der Staat noch eine Partei für sie entscheiden kann. Wie die Ausführungen Spaaks zeigten, könnte man von hier aus wirklich mit der andern Seite ins Gespräch kommen. Spaak steht mit seinen Ansichten sogar innerhalb der Tradition des belgischen Sozialismus gar nicht so allein, wie man glauben möchte. Es gab darin immer Vertreter jener Richtung — dazu gehörte z. B. Vanderwelde — die aus innerer Überzeugung jedes direkte und indirekte Staatsmonopol in der Schulfrage ablehnte und für einen echten, weltanschaulichen Pluralismus im Schulwesen eintrat, ja sogar dessen relative Autonomie als Körperschaft gegenüber dem Staat wünschenswert fand. In die offizielle Parteidoctrin haben aber solche Ideen bisher keinen Eingang gefunden. Ebensovienig vermochten die auf ähnlicher Linie sich bewegenden neoliberalen Theorien der Brüsseler Professoren, Jean Lameere und Sylvain de Coster, einen Einfluss auf die liberale Stellungnahme zur Frage auszuüben. Der durchsichtige Grund dafür ist die Angst vor einer weiteren Entfaltung der katholischen Schulen, in denen diese Parteien nur Pflanzstätten ihrer politischen Gegner zu sehen vermögen. Die neue Schulpolitik wird darum zu ihrer Verwirklichung der grössten Klugheit und des feinsten Taktes von Seiten der Verantwortlichen bedürfen, um letzten Endes durch die Tatsachen zu beweisen, dass sie nicht wiederum nur Parteiinteressen auf dem Umweg über die Schule verfolgt.

Konkrete Pläne

Harmel hat auch bereits seinen Plan für die konkrete Durchführung der neuen Schulpolitik bekanntgegeben, insbesondere hinsichtlich der Subventionierung der freien Mittelschulen. Es soll an diese pro Schüler die Summe von 4500 Fr. bezahlt werden. Im Vergleich zu den 17 500 Fr., die jeder Staatsschüler den Staat kostet, ist damit noch kein Ausgleich geschaffen. — Um diese Subsidien zu bekommen, muss die Schule eine Mindestzahl von Schülern aufweisen, wie sie nach dem Gesetz für die Staatsschule vorgesehen ist. Ferner müssen die Professoren ab 1. Sept. 1951 Diplome haben. Von Geistlichen wird für moderne Sprachen und naturwissenschaftlich-mathematische Fächer wenigstens ein Kandidaturdiplom verlangt. Eine Übergangsregelung ist vorgesehen. Der Staat

bekommt ein Inspektionsrecht in bezug auf die Einhaltung des sogenannten Sprachengesetzes, welches entscheidet, ob an einem bestimmten Ort der Unterricht auf Flämisch oder auf Französisch zu geben sei. Die freien Schulen haben bei Empfang der Subvention sich zu verpflichten: 1. Zur Lohnerhöhung der diplomierten Lehrer um 25%, mindestens bis zu $\frac{3}{4}$ der entsprechenden Staatsgehälter. 2. Zur Herabsetzung des Schulgeldes (nach ähnlichen Masstäben wie die Staatsschule) bei finanziell weniger gut gestellten Eltern.

Noch vor wenigen Jahren wären diese Bedingungen von den freien Schulen eben im Namen der Freiheit nicht angenommen worden. Sie dürften sich aber aufs Ganze gesehen nur günstig auswirken. Ähnliche Regelungen sind vorgesehen für die bereits teilweise subventionierten freien technischen, Fortbildungs- und Berufsschulen. Die Aufstellung bestimmter Bedingungen erweist sich hier besonders notwendig angesichts der bunten Flora der Institute und Schulen für Mädchen. Nachdem man von christlichsozialer Seite der Staatsschule anhand klarer Zahlen grosse Verschwendung vorgeworfen hat (in den staatlichen Mittelschulen, die keine Internate haben, trifft es auf 9 Schüler eine bezahlte Lehrkraft, kommt nun von der andern Seite die Anklage auf unkontrollierbare Verschleuderung von Staatsgeldern an die konfessionellen Schulen. Die finanzielle Seite des ganzen Problems ist zweifellos auch für die Regierung nicht einfach zu lösen. «Neue Subventionen — neue Steuern!» rufen die Gegner, die sich andererseits empören über jede Beschränkung der geplanten Staatsschulerweiterungen aus Sparsamkeitsgründen. So sind einer grosszügigen Schulpolitik auch hier Grenzen gesetzt. Spaak hat wohl recht, wenn er das Schulproblem nicht bloss als Frage der Subventionierung, sondern ebenso sehr als eine Frage der Rationalisierung betrachtet. Es fragt sich nur, wo diese anzusetzen hat.

Wenn der neue Unterrichtsminister trotz all der angedeuteten Schwierigkeiten an die Möglichkeit einer wirklichen und dauerhaften Lösung der Schulfrage glaubt, so scheint ihm vor allem das ermutigende Beispiel des benachbarten Holland vor Augen zu stehen. Dort ist die völlige Gleichstellung aller Schulen hinsichtlich Öffentlichkeitsrecht und Finanzierung gelungen. Auch Liberale und Sozialisten scheinen heute diese glückliche Lösung keineswegs zu bedauern. Ja, der ehemalige liberale Unterrichtsminister Dr. Bolkestein drückte letztes Jahr in einem Artikel sogar seine Verwunderung darüber aus, dass die Lösung in einem jahrelangen Streit von den konfessionellen Parteien erkämpft werden musste, während sie doch in erster Linie in der Konsequenz der liberalen Staatsauffassung gelegen hätte! — Und eine sozialistische Zeitschrift schrieb im gleichen Zusammenhang nach ausdrücklicher Verteidigung der Elternrechte: «Keine starren Doktrinen, sondern allein gegenseitiges Verstehen und Achtung vor des andern Überzeugung können die Grundlage bilden für eine politische Zusammenarbeit, die die Demokratie unangetastet lässt» (De stem van Nederland, Juni 1948). Darf man hoffen, dass eine feste, klare und gerechte Durchführung der geplanten belgischen Schulpolitik den jetzigen Gegnern in ein paar Jahren ähnliche Geständnisse abnötigt? x. h.

Aus technischen Gründen lassen wir die beiden Dezemberrummern als Doppelnummer erscheinen. Wir danken unseren Abonnenten für Ihre Treue im vergangenen Jahr und bitten Sie, uns auch im kommenden Jahr Ihr Wohlwollen zu schenken.

Wir wünschen unsern Lesern Gottes Gnade und Segen zum Christfest und zum neuen Jahr 1951.

Die Redaktion und Administration der «Orientierung».

Der Mensch in der Theologie von K. Barth

III. Würdigung ¹⁾

K. Barth gibt den Kritikern seiner theologischen Anthropologie zu bedenken, dass er nach seiner Entscheidung für den neuen, christologischen Weg «allzu Vieles gewissermassen als Pionier zum ersten Mal so anfassen musste». Dass in der «Ausführung und im Einzelnen vieles anders und dann besser zu machen» wäre, gesteht der Verfasser offen ein und ermuntert andere, ihrerseits die Fäden aufzunehmen und weiter zu spinnen — «so sie es können» — (III, 2, VIII). Dass die geleistete Arbeit auf Schritt und Tritt den kühnen Entdecker, den scharfen Systematiker, den tiefdringenden Theologen und den mit dem Salz der Rede begabten Kerygmatischer verrät, ist unbestritten. Dieser Ruhm soll nicht geschmälert werden, wenn die folgende Kritik — die des engen Raumes wegen nur einige wesentliche Punkte herausgreifen kann — mehr das Negative als das Positive vermerkt.

Eine kritische Würdigung möchte wohl zuerst die Frage stellen: Ist das Menschenbild des Basler Theologen wirklich so neu, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte, oder erweckt vielleicht nur der frisch gebahnte Weg den Eindruck des Ueberraschenden und Neuartigen?

1. Das Menschenbild K. Barths in der geistigen Situation von gestern und heute

Im Vergleich zu seinen früheren Veröffentlichungen nennt K. Barth wenig Namen, die Hinweis auf Quellen und Vermittler seiner Gedanken sein könnten. Nicht nur die Namen, die früher in der «Ahnengalerie» des Autors standen und bei denen er sich «in entscheidenden Punkten theologisch zu Hause fühlte», tauchen nicht mehr auf, sondern auch die grossen «Kirchenväter» Calvin und Luther verschwinden sozusagen vollständig. Stellt man die Ergebnisse Barths in die geistige Situation von gestern und heute hinein, so kann man aber doch konstatieren, dass die verschiedensten Querverbindungen hin- und hergehen. Manchmal möchte man sagen, dasselbe Bild, dem man schon anderwärts begegnet ist, werde nur in neuer Beleuchtung gezeigt. Ja, verschiedene Male gewinnt man den Eindruck, dass zu einem von anderswoher vorliegenden Resultat «nachträglich» der biblische Zugang mühsam gesucht wurde.

Das Menschenbild Barths ist nicht zu denken ohne den Existentialismus der neueren Zeit, wenn auch — das muss Barth zugute gehalten werden — Methode und Beweisverfahren für die Theologie als unzulänglich, unmassgebend und irreführend abgelehnt werden. Wenn Barth mit einer Eindringlichkeit ohnegleichen allem «merkwürdig leeren» Idealismus und aller abstrakten Metaphysik gegenüber immer auf den konkreten, lebendigen Menschen zugehen will, wenn er immer das Concretissimum Gottes und des Menschen betont, wenn er das Sein des wirklichen Menschen in der je sich vollziehenden Verantwortung vor Gott konstituiert sieht, wenn er das menschliche Sein als wesentlich geschichtliches Sein begreift (geschichtlich nun nicht im Sinne Hegels als des ewig Geschichtlichen, der geschichtlichen Entwicklung, sondern im Sinne der «Situation», die aus keiner Entwicklung ableitbar, die vielmehr stets neu aus dem Geheimnis der freien, gnädigen Wahl und Berufung Gottes hervorgeht und die je neue Entscheidung und Antwort des Menschen fordert), so sind das alles Elemente, die seit Kierkegaard, dem Vater des heutigen existentialistischen Denkens und dem mächtigen Inspirator des «Dialektikers» Barth, jede moderne Lehre über den Menschen stark beeinflussen.

Ebenso war es uns schon ein vertrauter Gedanke, was Barth auf so faszinierende Art über die Humanität des Menschen sagt: «Das Ich ohne Du ist kein Mensch». «Was nicht Mitmenschlichkeit ist, ist Unmenschlichkeit». Der religiös-philosophische Personalismus eines Ebner, Buber, Brunner hat immer schon die menschliche Existenz als Ich-Du-Existenz oder dialogische Existenz (in der Vertikalen als Ich-Du-Exi-

stenz von Gott und Mensch, in der Horizontalen als Ich-Du-Existenz von Mensch und Mitmensch) gesehen und beschrieben. — Barth hat seinerseits das Ganze ausschliesslich und auf überzeugende Weise von Christus her begründet und aufgebaut.

Man wird dankbar anerkennen, dass in diesem «existentiellen» Menschenverständnis wesentliche Dinge des menschlichen Daseins gesehen werden, die innerhalb der theologischen Systematik nicht immer recht zur Geltung kamen, für die man aber auch in der katholischen Theologie und Moral von heute wieder hellsichtiger geworden ist (Guardini, Steinbüchel, Tillmann, Feuerer, Schmaus, Przywara, Rahner, Mouroux). Es ist eine richtige Einsicht, dass der Mensch ein offenes Wesen ist. Faktisch wusste christliche Offenbarungsreligion und katholische Gnadenlehre immer, dass der konkrete, historische Mensch nicht ein geschlossener Wirklichkeitsblock oder eine aus sich selbst herausentwickelnde Gestalt ist, sondern dass er sein innerstes wahres Selbst nur in der Begegnung mit Gott findet. Der Mensch «wird» in dem Masse, als er erkennend und gehorchend und liebend das Du-Verhältnis zu Gott und zum Nächsten verwirklicht, wozu er geschaffen und erwählt ist. Sein wahres Selbst verwirklicht sich also nur in dem steten «Ueber-sich-hinaus». Der Mensch «ist» folglich nicht schon sein Wesen, sondern «wird» sein Wesen (J. Pieper). Dadurch aber, dass der Mensch nicht ein fertiges Wesen mit einem für allemal feststehenden Dasein ist, sondern sein Sein zu Gott hin in freier Entscheidung des Gehorsamwerdens je und je zu transzendieren hat, ist er wesentlich geschichtliches Sein. Geschichtlich nun verstanden in dem qualitativen Sinn von Barth. Der Mensch muss in der Tat (im Unterschied zum Leben einer Pflanze oder eines Tieres, die ihre Entwicklungsstufen schon ganz in sich tragen, so dass ein Stadium organisch aus dem andern folgt und jede folgende Situation aus der vorhergehenden immer schon überschaut werden kann), in immer neuer Entscheidung, in «absoluter Situation», die aus keiner früheren ableitbar ist, erst entscheiden, was er wirklich ist, mit andern Worten, der Mensch ist jenes Selbst, das eine Schöpfung ist aus dem individuellen Ruf Gottes (der freien persönlichen Erwahlung Gottes) und der freien Antwort des Menschen. Von dieser Schau her gesehen ist es richtig, dass der Mensch, so wie Gott ihn nun konkret historisch meint, nicht als Träger dieser und jener Eigenschaften und Begabungen schon der wirkliche Mensch ist, sondern erst in der Verwirklichung jener von Gott mit ihm inaugurierten Geschichte. — Diese Existentialität des menschlichen Daseins kommt eigentlich sehr schön in der Summa theologica des Thomas von Aquin zum Ausdruck, indem dort die *humanitas* in ihrer natürlich-übernatürlichen Seinsverfassung und Verpflichtung, in ihrem Ausgang aus Gott und in ihrem personalen sittlichen Rückbezug zu Gott in der Mitte des theologischen Systems, zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre steht (Steinbüchel).

Einer Gefahr, die konsequenterweise zur Auflösung alles «Wesens» in reine Existenz führen müsste, scheint Barth nicht ganz zu entgehen. Wenn der wirkliche Mensch nur noch Geschichte ist, d. h. wenn alles Zuständliche nur noch als reine, sozusagen unwichtige Modalität betrachtet wird, wenn des Menschen Selbstkonstituierung allein in der je sich ereignenden Entscheidung geschieht, so fehlt die unentbehrliche Kontinuität und Ordnungseinheit der menschlichen Existenz, die nicht nur Akt, sondern auch Gestalt, nicht nur dynamis, sondern auch Wesen ist. Die *actio* des Menschen, auch die erst in der Gnade mögliche *actio* ist keine freischwebende Funktion, sondern Funktion eines Etwas und zwar eines sehr bestimmten Etwas, eines Ich-selbst, das Täter ist, dessen Tat seinem Sein entspringt, die es darum verantworten muss, aber auch nur verantworten kann, weil es derselbe, mit sich seins- und wesenhaft identische Mensch ist.

Barth gesteht denn auch heute — im Gegensatz zu seinem «Römerbrief», dass das, was der Mensch in seiner Naturbeschaffenheit ist und als was er in den Bund Gottes gerufen wird, ein «unverlierbares», «unangreifbares Kontinuum» (III, 2, 58; 624) darstelle, dass also der Mensch derselbe bleibe in der Sünde und in der Gnade. Aber dieses kontinuierliche

¹⁾ Vgl. «Orientierung» Nr. 19, 20 u. 22/1950, S. 201, 216 u. 239.

Selbst wird in den konkreten Ausführungen dann wieder so unwichtig, dass es sozusagen untergeht unter dem rein Aktualen. Es kommt bei Barth auf jeden Fall nicht recht zur Geltung, dass innerhalb des Menschlichen die in der gegebenen Situation je gefällten Entscheidungen nicht nur nebeneinander geordnet sind, als Akte neben Akte, sondern auf das wesenhafte Selbst so zurückwirken, dass sie im Guten und im Bösen für dieses Selbst von formender und bleibender Bedeutung sind. Und doch müssten sich die beiden, Sein und Werden, gegenseitig durchdringen. Der Mensch tritt immer als der, der er aus der ganzen Vergangenheit ist, in die kommende Entscheidung und in dieser Entscheidung wächst ihm die Zukunft dessen zu, was er sein wird. So geht es in der jeweils geschehenden Geschichte immer auch um Wesenserfüllung oder Wesensverfehlung. Aber eben, Barth kennt den Menschen nicht jenseits des Aktes der Gnade in einem teilweise schon erreichten Begnadetsein (III, 1, 80; II, 2, 589). Es bleibt bei dem reinen Wort Gottes, das nie ein schöpferisches Wort in dem Sinne wird, dass es im Menschen etwas schafft, das sündige Wesen wandelt und den Menschen seinsmässig vervollkommnet. Es bleibt bei dem *semper peccator, semper justus* (II, 2, 846; III, 2, 737; I, 2, 643; Credo 173). Darum fehlt bei Barth der Begriff des Wachstums und der Vervollkommnung, wovon die Evangelien und Paulus doch so oft reden (Paulus z. B. kennt *nepioi* und *teleioi*: 1 Kor 3, 1; Eph 4, 14; Hebr 5, 13; 1 Kor 2, 6; 14, 20; Phil 3, 15; Kol 4, 12; cf. 2, Petr 3, 18; 1 Thes 3, 2; 4, 10; cf.: Der Sinn des kirchlichen Fortschrittes, Vortrag, abgedruckt in «Kirchenblatt für die ref. Schweiz», 1939, S. 66f.).

Die Stellungnahme zum Menschenbild K. Barths wird sich vor allem daran entscheiden, ob der eingeschlagene Weg der richtige ist.

2. Die christologische Grundlegung

Dass eine theologische Anthropologie letzte Norm und letztes Mass von Christus her empfängt, scheint uns unbestreitbar. «Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen... alles hat in ihm seinen Bestand» (Kol 1, 17). Und zwar als der Menschensohn ist Christus der «Erste und der Letzte», der Schlüsselträger von allem (Apoc. 1, 18f.). «Alles im Himmel und auf Erden ist in Christus als dem Haupte zusammengefasst» (Eph 1, 10). Wenn Adam das irdische Haupt und die materielle Wurzel des Menschengeschlechtes ist, so ist der Gottmensch durch den vor der Gründung der Welt verborgenen Plan seiner Fleischwerdung das himmlische Haupt. Jeder Mensch gehört noch in weit vollere und höherem Sinn diesem himmlischen Haupte an als dem irdischen, weil Adam selbst als natürliches Haupt des Geschlechtes Christus angehört und in ihm sein Oberhaupt anerkennen muss (Scheeben, *Mysterien des Christentums* 317). Die Enzyklika Pius' XII. «*Mystici corporis Christi*» sagt, dass Christus durch die Menschwerdung das Haupt aller Menschen wurde. Ist dem aber so: Ist Christus das Alpha und das Omega aller Schöpfung und Erwählung, hat «alles in ihm seinen Bestand», ist alles auf ihn hin erschaffen, so ist er der endgültige Sinn aller Dinge und Sinne dieser Welt. Dieser Sinn ist dann die endgültige Klammer, die sich um die *Universa*, also auch um die ganze Menschheit legt. Damit wird der natürliche Sinn des Geschöpfes ein vorletzter und von Christus her muss es sich sagen lassen, welches sein letzter, eigentlicher und definitiver Sinn ist. Alles naturhaft Menschliche kann und darf darum letztlich nur noch von Christus her verstanden und gedeutet werden.

Indem Christus der letzte Sinn der Menschheit ist, ist er aber auch der erste und alles begründende. Christus wurde in der konkreten Ordnung nicht erst «nachträglich» für ein schon festgelegtes Ziel als dessen Krönung bestimmt. Vor Grundlegung der Welt ist er faktisch zum Haupt aller erwählt worden. Daraus folgt, dass eben auch schon das Wirkprinzip, eben die *natura* des Menschen selbst, eine faktisch erhobene ist. «Wenn Gott dem Menschen ein übernatürliches Ziel gibt und dieses Ziel das erste «in intentione» ist, dann ist... der Mensch *eo ipso* immer und überall innerlich in seiner Struktur anders, als er wäre, wenn er dieses Ziel nicht hätte, anders also auch schon bevor er dieses Ziel teilweise... oder ganz... erreicht hat» (K. Rahner, cf. *Orientierung* Nr. 12/13, 1950, S. 142). Es gibt faktisch nirgends in dieser

Welt und in der konkreten geschichtlichen Ordnung einen bloss «reinen Menschen» im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffes des Menschen. Auch der Mensch, der die Gnade verweigert, bleibt in der einzig real existierenden Ordnung des übernatürlichen Sinnzieles.

Für die Erkenntnisordnung heisst das nun: Es gibt keine rein innerweltliche Anthropologie. Man kann das *Humanum* nicht ablesen aus einer zeitlosen Transzendenz. Was der Mensch in seinem wahren Wesen ist, lässt sich nur ablesen aus dem Mysterium der Menschwerdung Gottes (Origenes). Anders gesagt: der konkrete Mensch ist von der Erhöhung der Gnade und das heisst letztlich, von der «assumierten» Natur Christi her zu sehen (H. v. Balthasar, «Analogie und Natur» in *Divus Thomas* 23 [1945] 51). Hier sind faktisch die geltenden Masse zur Bestimmung des wirklichen Menschen und seines Geheimnisses gegeben. Klassisch formulierte schon Irenäus: Die Person des Menschgewordenen ist das *compendium generis humani*. Es war darum nur das Echo der Theologie eines Origenes und der ganzen Väterzeit, wenn Pascal später schrieb: «Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ».

Grundsätzlich ist darum Barth durchaus recht zu geben, wenn er die Anthropologie auf die Christologie gründet. Fragwürdig wird erst die genauere Interpretation. Wir können hier einige Bedenken aber nur kurz andeuten. Eine gründliche Auseinandersetzung müsste zu weit führende theologische Probleme abklären.

1. Es stellt sich die Frage: Kann Anthropologie nur Christologie sein? Gibt es nur ein reines «von-oben-nach-unten»? Eines steht fest: So sehr die Einheit geschichtlicher Wesenheit und Begnadigung in Jesus Christus den von Gott geplanten und also den wahren Menschen ausmacht, so dass Augustinus und mit ihm alle Väter, wie Cyrill in Ephesus, die Einheit von Natur und Gnade in Adam einfach Adams «Natur» nennen, so waren sie sich immer bewusst, dass die faktisch historische Menschennatur eine Einheit der Zweiheit ist, worin Gnade in keiner Weise Erfordernis oder Funktion oder logische Sinnfülle der Natur ist. Gnade ist Gnade für eine Natur, die eben Natur und nicht Gnade ist. Der Letztsinn der Gnade hebt den Sinn, den Natur als Natur hat, nicht auf.

Es sind in der Anthropologie Barths Ansätze da, der Natur dieses Recht irgendwie zugestehen. Aber in der ganzen Systematik, die nur ein reines «von-oben-nach-unten» kennt, lauert beständig die Gefahr, die Natur zu einer blossen Form der Gnade zu verflüchtigen. Alles Geschaffene wird nur Zeichen, Verheissung und Erwartung der Gnade. Selbst von protestantischer Seite wurde gegen Barths allgemeine Schöpfungslehre der Vorwurf erhoben, dass ein gewisser Schöpfungsdokektismus aufscheine, da alles nur noch eine Art Zeichensprache des Gottes-Bundes werde (Prenter; cf. III, 1, 75; 82, 175; III, 2, 344f.).

2. Barth geht in seiner christologischen Grundlegung von dem Satz aus: Urbildlich und ursprünglich ist die menschliche Natur in Jesus verwirklicht. Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung und in seiner Erwählung ist beschlossen, was der Mensch ist. Weil in Jesus aber der Schöpfer selbst Mensch geworden, ist die menschliche Natur Jesu die in ihrer ursprünglichen Gestalt «erhaltene und bewahrte Natur», denn in ihr steht die Macht des Schöpfers siegreich gegen alles Böse und Nichtiges. Von dieser Tatsache aus tut Barth den entscheidenden Schritt in der Grundlegung seiner Anthropologie. Er sagt: Indem die menschliche Natur in Jesus erhalten und bewahrt ist, ist das menschliche Wesen auch im Menschen überhaupt und im allgemeinen erhalten und bewahrt. Dieser Schritt ist Barth möglich auf Grund seiner Erwählungslehre und seines Rechtfertigungsbegriffes. Wie wir bereits einmal betont, steht in der Erwählungslehre Barths Jesus an der Spitze und an der Stelle aller Anderen als der Erwählte und zwar von Anbeginn, als erster Beschluss Gottes. Die Menschen insgesamt sind nur in ihm erwählt oder genauer gesagt, sie sind in ihm miterwählt, hinzuerwählt. Gott kennt uns von Ewigkeit her nicht anders als in Jesus, der uns zum Haupt und zum Vertreter gegeben ist (III, 2, 626f.; II, 2, 850). Sein Urteil über uns richtet sich «nach dem Urteil über diesen

Einen», in dem er «uns geliebt hat, liebt und lieben wird» (III, 2, 626f.) und so «findet er bei uns allen, was er bei ihm findet», der «reich genug ist, um für alles das, was uns Allen fehlt, aufzukommen» (III, 2, 626; 55). Indem Gott uns in Jesu Existenz kennt, so bedeutet das für unsere Existenz, dass Gott trotz unseres ständigen Abfalls sich «nicht irre machen lässt, sich zu uns als zu seinen Geschöpfen und Bundesgenossen zu bekennen» (III, 2, 626). Das besagt nach dem Autor nicht weniger, als dass «die von Gott gewollte und geschaffene Menschennatur . . . nicht aufgehört hat, wahr und wirklich zu sein» (III, 2, 627; 56), eben weil Gott in Jesus Christus, dem Anfang aller Wege und Werke Gottes, dem Satan, dem Bösen, der Sünde, Adams Sündenfall und jeder einzelnen Sünde jedes einzelnen Menschen von Ewigkeit her überlegen und siegreich entgegengetreten ist. Alles menschliche Nein ist immer schon von dem göttlichen Ja umschlossen. Lässt der Mensch Gott los, so lässt Gott ihn nicht los. Allein kraft des Freispruchs, der in Jesus erfolgt und der aktuellen Sünde immer schon vorausgeht, kann der Mensch mit seinem natürlichen Wesen rechnen. «Dieser Freispruch und Rechtspruch . . . ist der eigentliche Grund der theologischen Anthropologie» (III, 2, 56).

Abgesehen von der seltsamen Tatsache, dass K. Barth in seinen genaueren Ausführungen Schöpfung und Versöhnung so verkettert, dass die Versöhnung notwendig der Schöpfung folgen muss, weil die Schöpfung, um gut zu sein, die Versöhnung voraussetzt; so ist doch zu fragen: Wo findet Barth in der Bibel diesen allgemeinen Freispruch? Geschieht dieser Freispruch gleichsam bedingungslos, in einem Apriori zur Sünde? Was bedeutet dann aber noch die Glaubenswahrheit der Wiedergeburt in der Taufe (Jo 3, 3; Eph 5, 26; Tit 3, 5), das Wort von der Neuschöpfung (Gal 6, 15; Eph 4, 24; 2, 10; 2 Kor 5, 17; Jak 1, 18)? Was bedeuten Sätze wie: Der Mensch war wirklich einmal Feind Gottes und ist dann versöhnt worden (Rö 5, 10ff.) wie er einst Finsternis war und jetzt Licht im Herrn ist (Eph 5, 8); «Wir wissen, dass wir aus dem Tode zum Leben gelangt sind» (1 Jo 3, 14; cf. Rö 6, 13; Kol 2, 13). Soll es wirklich so sein, dass die Befreiung von der Sünde nicht eine «reale» in dem strengen Sinn des Wortes, sondern nur die Vermittlung der Erkenntnis ist, dass der Mensch realiter immer frei gewesen, wie P. Althaus in seiner Rezension der «Dogmatik im Grundriss» K. Barth vorwirft? Auffallend ist jedenfalls, wie Barth den Unterschied von Gläubigen und Ungläubigen an verschiedenen Stellen einfach dem Unterschied von Wissenden und Unwissenden gleichsetzt (Dogmatik im Grundriss 82; 108; 156; Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus 86; II, 2, 715; III, 2, 363; 561; 594), in der Taufe nur die Bestätigung der Zugehörigkeit zu Christus sieht (III, 2, 756).

Wo findet Barth endlich diesen allgemeinen Freispruch? Was besagt da noch eine Stelle wie: «Wer an den Sohn nicht glaubt, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt (menei) über ihm» (Jo 3, 36; cf. Rö 8, 9; Mk 16, 16; Hebr 6, 4-8).²

Aber selbst vorausgesetzt, es wäre alles so, wie Barth sagt: es bestünde der allgemeine Freispruch für alle Menschen, so dass auf ihm eine Anthropologie aufgebaut werden könnte, dann würde dennoch ein letzter, endgültig unüberbrückbarer Abgrund katholische Anschauung und die Lehre Barths trennen müssen: der Freispruch kann für Barth ja nur ein «forensischer» im radikalsten Sinn der protestantischen These sein (cf. III, 2, 627, 669; I, 2, 447f.).

Nach dieser Ablehnung des christologischen Weges im Sinne Barths, womit eigentlich seine ganze Anthropologie in Frage gestellt wird, wollen wir trotzdem noch zwei grundlegende Punkte seines Menschenbildes kritisch überprüfen: Die Lehre von Seele und Leib und die Auffassung der Gottesebenbildlichkeit.

3. Seele und Leib

Ganz allgemein darf vielleicht vermerkt werden: sobald man bei K. Barth auf die Einzellexegese einzugehen versucht,

so spürt man auf Schritt und Tritt, wie der «Theologe des Wortes» auch heute noch seinem Programm einer Schriftexegese folgt, die — nach dem Vorwort im «Römerbrief» — eine «Kritik des Buchstabens durch den Geist» sein soll und die sich das Recht nimmt «die im einzelnen Textwort gezogenen Linien stillschweigend oder ausdrücklich zu verlängern oder zu verkürzen, wo ein Stehenbleiben beim Wortlaut ein offenes Unterdrücken dessen, was zu Worte kommen möchte und muss, bedeuten würde» (XXII). In der Ueberzeugung, dass die Zeit noch nicht da ist, wo sich der Dogmatiker mit gutem Gewissen und Vertrauen auf die Ergebnisse seiner alt- und neutestamentlichen Kollegen beziehen kann, da manche es noch für einen Ruhm hielten, «hinsichtlich der dogmatischen Voraussetzungen und Konsequenzen ihrer Aufstellungen möglichst unbefangen, weil ahnungslos in die Landschaft hineinzureden», sucht Barth in der «ganzen Gefährdung des Nichtfachmanns» (III, 2, VII) sich den Schriftbeweis selber zu erarbeiten, wobei er nicht selten gegen den gesamten Chorus der zünftigen Exegeten zu stehen kommt! Aber eben weil Barth mit dogmatischem Interesse an die Schrift herangeht, weiss man oft nicht recht, nach welcher Regel der Text «gemeistert» wird. Gerade hinsichtlich von Seele und Leib weiss Barth einerseits genau, dass die biblischen Schriftsteller die Weltansichten des damaligen Orients im grossen und ganzen geteilt und das Anschauungs- und Begriffsmaterial der damaligen Naturwissenschaft, das heute vielfach überholt ist, übernommen haben, andererseits darf dann, um eine Anthropologie aus der Schrift zu gewinnen, die Sprache der Bibel nicht wieder als bloss bildlich verstanden werden (III, 2, 6; 8; 523).

Sachlich wird man Barth recht geben müssen, dass der biblische Leib-Seele-Begriff wesentlich anders aussieht als der griechische. Während der Grieche den Menschen mehr in seiner Statik und metaphysischen Schichtung betrachtet und dabei scharf das materielle Element, den Leib, abgrenzt gegen das höhere Element, die Seele, die den Leib in ihren geistigen Funktionen übersteigt und ihre wahre Entfaltung gleichsam in der Befreiung vom Leibe sucht und zu finden glaubt, sieht die Bibel den Menschen wesentlich dynamisch und existentiell. Der Mensch kann immer nur existieren aus dem Handeln Gottes an ihm, indem Gott seinen Lebenshauch gibt, wodurch er, der von der Erde genommen ist, zu einer «lebenden Seele» (*nepesch chajjah*) wird. «Seele» und «Leib» gehören innigst zusammen. Die vom göttlichen Lebenshauch erweckte Seele (Psyche) ist nur, indem sie im Fleische ist, das Fleisch ist nur, indem es beseelt ist (*Prat*). Der Leib kann darum nicht das «verächtliche» Ding sein, dessen man sich möglichst entledigen möchte.

Wenn wir der Argumentierung wegen in der biblischen Sprechweise bleiben wollen, so stellt sich in der Auseinandersetzung mit Barth die entscheidende Frage nach der Anteilnahme des Menschen am Pneuma Gottes und nach der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit menschlichen Wesens.

Zunächst wäre auf die Problematik der Methode Barths hinzuweisen. Ohne jeden Beweis wird der Satz aufgestellt: «Man hat sich das Verhältnis zwischen Geist und Mensch . . . im anthropologischen Sinn nach Analogie der im soteriologischen Zusammenhang gebrauchten Ausdrücke vorzustellen» (III, 2, 436; 432). Können wirklich Natur und Gnade so eingeordnet werden? Vor allem aber sind ernste Bedenken gegen den Pneumabegriff Barths anzumelden. Pneuma kann nach Barth nie ein Etwas bedeuten, das dem Menschen gegeben würde. Es ist immer nur göttliche Aktion, göttliches Verhalten. Wo vom Pneuma im Menschen die Rede ist, kann es nur eigentlich gemeint sein und nichts anderes als die durch den Geist, d. h. durch die göttliche Aktion lebende Seele (psyche) bedeuten (III, 2, 402). Es ist nun gerade der verdiente Bibeltheologe und Führer der Greifswalder-Schule, H. Cremer (Barth nennt ihn in seinen Ausführungen über Geist-Seele-Leib allein unter seinen Gewährsmännern), der in den von Barth benützten und zitierten Artikeln zu merklich verschiedenen Ergebnissen kommt. Paulus kenne auch ein Pneuma des Menschen. Es müssten sonst schon die Inkonsequenzen, wo Paulus von einem menschlichen Pneuma rede, durch gewaltsame Exegese beseitigt werden. Ebenso kommt neuestens R. Bultmann auf Grund rein exegetischer Analyse des Pneumabegriffes bei Paulus zu dem Ergebnis, dass die Vorstellung, wonach das Pneuma «eine dem Menschen dauernd zugeeig-

² Unsere Kritik berührt sich hier in etwa mit der «Hauptfrage» des Lutheraners Regin Prenter an die Anthropologie K. Barths: ob nicht der Gegensatz «alter Mensch» — «neuer Mensch» in der Bibel grundlegend sei? (Theologische Zeitschrift 6 (1950) 221/222.)

nete, in ihm gleichsam ruhende Kraft» ist, die seiner ganzen Lebensweise einen besonderen Charakter, seinem Wesen eine übernatürliche Qualität verleiht, die «gewöhnliche» sei und liege überall da vor, wo vom Geben oder der Gabe oder vom Ausgiessen des Geistes die Rede sei oder wo Geist mit sachlichen Grössen koordiniert werde oder wo Paulus von verschiedenen Gaben des Geistes spreche (Theologie des Neuen Testaments 155f.). Auf die Stelle Rö 8, 16, die in der Begründung wohl angeführt wird (III, 2, 439), geht Barth nicht genauer ein. Aber gerade da müsste er auf eine grosse Schwierigkeit stossen. Denn das ist sicher keine Aequivocation: der «Geist gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind». Der Geist, der Zeugnis gibt, ist sicher der Geist Gottes. Der Geist, dem dieses Zeugnis gegeben wird, ist sicher nicht unsere Psyche oder unser Verstand (siehe 1 Kor 14, 14), sondern wie Prät sagt: Es ist der neue Sinn, der durch den Geist uns gegeben wird, die himmlischen Dinge zu erreichen. Merkwürdig schillernd wird denn auch bei Barth der so wichtige Begriff des «Angeldes» und des «Unterpandes», der nach üblicher Auslegung eine Pneumabegabung bezeichnet.

Bei einer Stelle vor allem, in 1 Thess 5, 23, wo es heisst: «Der Gott des Friedens heilige euch vollkommen und Euer Geist möge vollständig und die Seele und der Leib tadellos bewahrt werden bei der Wiederkunft des Herrn Jesu Christi», muss Barth zugeben, dass sie für seine Interpretierung «hart klingt» (III, 2, 426; 436). Es wird letztlich die Lösung gegeben: Sollte hier vom Geist als einem Dritten neben Seele (Seele nun im Sinne der biblischen Psyche) und Leib die Rede sein, so würde sie im übrigen Alten und Neuen Testament ganz allein stehen. Heisst das, dass man sie deswegen ignorieren darf? Man möchte Barth an ein früheres Wort erinnern, wo für die Exegese des Dogmatikers gleichsam als Grundsatz aufgestellt wurde: «Wo bei der Auslegung der Schrift auch nur etwas übersehen wird, was eben auch geschrieben steht, wo man genötigt ist, zur Durchführung seiner Auslegung auch nur etwas, was auch geschrieben steht, abzuschwächen oder fallen zu lassen, da droht die Möglichkeit, dass die Auslegung das Eine, von dem die Schrift in ihrer Ganzheit zeugt, auch da, wo sie es gefunden zu haben meint, in Wirklichkeit verfehlt hat» (I, 2, 537).

Der letzte Grund, warum der Geist nie ein Teil des Menschen, ein Etwas des menschlichen Wesens sein kann, ist für Barth schlechthin der: der Geist ist unsterblich, der Mensch aber ist sterblich nach Leib und Seele (III, 2, 426).

Wir wollen nicht verschweigen, dass Barth heute eine «grosse Wolke von Zeugen» findet, die die Unsterblichkeit der Seele im Sinne des Katholizismus als griechisch-heidnischen Fremdkörper ablehnen (E. Brunner, R. Bultmann, P. Althaus, W. Koepf, Ph. Menoud etc.). Es sprechen aber doch wenige so negativ wie Barth. Ohne auf das Wie des Fortlebens einzugehen, nehmen doch die meisten Autoren eine wahre Existenz der menschlichen Person zwischen Tod und Auferstehung an. E. Stauffer und O. Cullmann, um nur zwei jüngste protestantische Zeugen anzuführen, halten einen solchen Zwischenzustand als klare Lehre Jesu und der Evangelien, dessen Tradition Paulus nur fortsetzt. Es überrascht, wie sehr Barth mit dem Alten Testament argumentiert (dabei die Makkabäerbücher und das Buch der Weisheit auf den 60 engbedruckten Seiten gar nicht erwähnt, obwohl sie doch von Luther als «nützlich und gut» in den Anhang seiner Bibelübersetzung aufgenommen wurden und ebenso von Calvin zitiert werden), auf das Problem der «Unsterblichkeit» im Neuen Testament aber kaum eingeht. Warum kommen Stellen wie Apok 6, 9; 20, 4; Hebr 12, 23; 1 Petr 3, 19; Apg 2, 26; Lk 23, 43 nicht zur Sprache? Die entscheidenden Stellen von 2 Kor 5, 1—10 und Phil 1, 23 werden gar nicht diskutiert, sondern — unter andern Zitationen verschwindend — einfach auf die Auferstehung in der Endoffenbarung des wiederkommenden Herrn oder auf das reine Sein im Glauben und in der Hoffnung auf Gott bezogen. Das erstere ist aber dadurch widerlegt, dass das «Ausziehen aus dem Leib» und das «Heimbeziehen beim Herrn» von Paulus als gleichzeitig gedacht ist aus der Antithese heraus: «Solange wir im Leibe weilen, so wallen wir ferne vom Herrn (2 Kor 5, 6. 8). «Abscheiden» und «mit Christus vereinigt werden» ist in Phil 1, 23, geradezu gleichbedeutend» (E. Stauffer) cf. Apoc 6, 9; 7, 9; 14, 3. Das Zweite (reines Sein in der Hoffnung) ist ausgeschlossen durch Phil 1, 21—23.

Wenn der Tod den Verlust des menschlichen Selbstbewusstseins, des geistigen Erfahrens nach sich zöge, dann hätte der Apostel schwerlich Lust, vor der Wiederkunft Christi abzuschneiden, um bei Christus zu sein. Dann wäre das Leben dem Tode ganz sicher vorzuziehen (cf. Cullmann, Christus und die Zeit, S. 211f.).

Wohl noch problematischer als das Leib-Seele-Verständnis ist Barths Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

4. Imago Dei

Theologiegeschichtlich betrachtet steht Barth mit seiner Erklärung der Imago, vor allem mit deren dogmatischen Ausdeutung unter Exegeten und Dogmatikern sozusagen allein da. Es müssten also ganz gewichtige Gründe und solide Argumente vorliegen, um eine neue Auslegung zu wagen.

Es ist auffallend, dass in den III, 2, 261—264 zur Bestimmung der Imago Dei bei Christus angeführten Texten die Hauptstelle 2 Kor 4, 4 überhaupt nicht steht. Kol 1, 15 und 3, 10 werden in ganz anderem Zusammenhang angeführt. Dafür wird mit johanneischen Stellen der Beweis zu erbringen versucht, in dem Verhältnis des Menschen Jesu zu seinen Mitmenschen das Abbild des Urbildes von Vater und Sohn in der Trinität aufzuzeigen. Man wird wohl die feinen Ausführungen mit Gewinn lesen, aber dennoch sich fragen müssen, ob darin der spezifische Sinn der Imago Dei — gemäss der Schrift — zum Ausdruck komme. Wer den «Theologen des Wortes» kennt, spürt zu schnell, worauf das ganze Interesse geht: In der ständigen Angst und Flucht vor einem Seinsbegriff und einer analogia entis wird nach reinen Relationen gesucht, und sicher werden auch solche gefunden, so dass das Endresultat heissen kann: «Gott ist in Beziehung; in Beziehung ist auch der von ihm geschaffene Mensch. Das ist des Menschen Gottebenbildlichkeit» (III, 2, 391). Dass für eine solche Lehre die ausdrücklichen Imago-Stellen der Schrift (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; 3, 10) wenig geeignet sind, liegt auf der Hand. Kittel bemerkt in seinem Theologischen Wörterbuch zu diesen Stellen richtig, dass in ihnen Jesus als das seinsmässige Abbild des Vaters gesehen werde (II, 394).

Oder will Barth etwa nur von dem äusseren Bild Gottes in Jesus Christus sprechen, wie die katholische Theologie es tut, die ein doppeltes Bild Gottes unterscheidet: ein inneres Bild Gottes, das da ist der Logos des Vaters als «Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens» (Hebr 1, 3) und ein äusseres Bild Gottes, in das der Logos in der Inkarnation eingegangen ist, um in demselben und durch dasselbe seine ganze innere Herrlichkeit nach aussen zu offenbaren und mitzuteilen (2 Kor 4, 4. 6). Im Schöpfungsband III, 1 wäre man geneigt, Barth auf Grund der dort zitierten Stellen von Kol 1, 15 und 2 Kor 4, 4 ähnlich zu interpretieren. Aber schon dort wird klar, dass Barth Jesus nur insofern als reales Bild Gottes betrachtet, als er «der Mann mit seiner Frau», der Christus seiner Gemeinde ist (III, 1, 229f.). Aus dem Ansatzpunkt heraus scheint es uns auch gar nicht möglich, dass der Autor Jesus in sich, als die zweite göttliche Person, Imago Dei nennen könnte. Wenn er nämlich definiert, dass die Imago in der Existenz im Gegenüber von Ich und Du, also in einer realen Unterscheidung und in einer realen Beziehung, in einem echten Gegeneinander und in einem einmütigen Füreinander bestehe (III, 1, 206f.), dann kann der Logos für sich nicht schon Imago Dei sein, sondern in der Existenz mit dem Vater ist er dann Urbild und erst in seiner Menschlichkeit, in seinem Gegenüber zum Du des Mitmenschen, in seiner Beziehung zur Kirche, kann er Abbild sein. Eine solche Lehre scheint aber eindeutig gegen die Schrift zu stehen.

Ebenso wenig überzeugt aber auch der exegetische Beweisgang für die Imago Dei im Menschen im allgemeinen. Schon die Uebersetzung: «Lasst uns den Menschen machen in unserem Urbild nach unserem Vorbild» (Gen 1, 26) muss Barth selber als «problematisch» bezeichnen, und K. L. Schmidt hält sie aus philologischen Gründen für nicht haltbar. Noch unsicherer ist die weitere Interpretierung, dass nur der Mensch als Mann und Frau Abbild des Urbildes Gottes sei. Schon die trinitarische (bei Barth eher duale) Deutung des «Lasst uns» in Gen 1, 26 und vor allem die Erklärung des 1. Satzgliedes von Gen 1, 27 («im Bilde Gottes schuf er ihn [den Menschen]») durch das zweite («als Mann und Frau schuf er

sie) dürften nicht durchschlagend sein. Geradezu gekünstelt erscheint die Exegese der übrigen Imagostellen, in denen bekanntlich von Mann und Frau nicht mehr die Rede ist. Nachdem in Gen 5, 1 nochmals die Schöpfungstatsache wiederholt wird: «Als Gott den Menschen schuf, erschuf er ihn nach seinem Bild und Gleichnis», wird von Seth, dem Sohne Adams gesagt, dass er gezeugt wurde nach «seinem (sc. Adams) Bild und Gleichnis» (Gen 5, 3). Jedermann möchte daraus schliessen, dass Seth selber Träger der Gottebenbildlichkeit ist, da er nach dem Bilde Adams, der selber nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, gezeugt wurde (cf. G. v. Rad in Kittels Theol. Wörterbuch II, 389). Weil aber nicht von Mann und Frau die Rede ist, sondern nur von einem Sohne gesprochen wird, darf dieser Text nach Barth «nicht einfach auf einer Linie» mit dem vorhergehenden Vers gesehen werden! (III, 1, 223). Der Autor möchte Adamsebenbildlichkeit und Gottebenbildlichkeit unterschieden wissen. Wie hinfällig diese Distinktion ist, beweist Gen 9, 6, wo das Verbot des Menschenmordes mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit jedes individuellen Menschen begründet wird. Auf die berechnete Frage, ob nicht der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur selbst auch einen Unterschied in Bezug auf das Bild Gottes begründe, und ob nicht bloss die Art der Natur Gottes, sondern auch der Unterschied der Personen in Gott im Menschen ein Abbild finde, können wir hier nicht mehr eingehen (cf. Scheeben, Dogmatik II, 136f.; 157).

Unsere Kritik mag die Anthropologie K. Barths in ein sehr

negatives Licht gestellt haben. Man könnte unsern Haupteindruck vielleicht in den Satz zusammenfassen: K. Barth ist ein Systematiker von seltenem Format — ja wir wüssten keinen in der protestantischen Theologie, der ihm gleichkäme — aber er ist nicht immer ein gehorsamer Hörer des Wortes. Dieser Vorwurf muss Barth umso schwerer treffen, als er nur «Theologe des Wortes» sein will. Dennoch möchten wir zum Schluss nochmals betonen, dass Barth in seiner Anthropologie berechnete Anliegen eines offenbarungsgemässen Menschenbildes anmeldet. Die Grundintention (die Christozentrik des Menschenbildes) möchten wir unter den gemachten Einschränkungen voll unterstützen. Ebenso dürfte die Wesensdefinition menschlichen Seins als Sein in der Begegnung mit Gott und mit dem Mitmenschen ausser Diskussion stehen. Verschiedene Einzelausführungen, die einen selten kritischen Geist, eine überraschende theologische Durchdringung und ein meisterhaftes sprachliches Können verraten, sind wahre Kostbarkeiten christlicher Dogmatik. Sie werden das säkularisierte Menschenbild eines liberalen Protestantismus und eines flachen Humanismus weithin erschüttern. Dem katholischen Theologen werden sie die ungeheure «Existentialität» des christlichen Menschenbildes aufzeigen können. Die wertvollen Anregungen aufnehmend, wird es katholischer Dogmatik vergönnt sein, ein noch weit leuchtenderes Menschenbild zu zeichnen als Barth, denn in ihrer Christologie allein wird letzter Ernst gemacht mit dem Niedertstieg Gottes in das Fleisch.

Dr. A. Ebner

Rainer Maria Rilke

I.

Entsicherte Welt

Unter den Dichtern der letzten deutschen Vergangenheit spielt im Bewusstsein unserer Zeit keiner eine solche Rolle wie Rainer Maria Rilke. Er gilt als einer der grossen Verdeutlicher unseres Selbst, als Stellvertreter einer allgemeinen Form des Daseins, der es vermochte, ein in uns tief Verborgenes an die Oberfläche zu holen und auszusprechen. Seine Wirkung ist weit intensiver als die Georges und nachhaltiger als die Hofmannsthal's. Aber jenseits der «Mode» befinden sich die tieferen Antriebe dafür, dass man sich so allgemein mit seiner Person und seinem Werk beschäftigt. Rilke ist in Wahrheit einer der beunruhigenden Geister unserer Zeit. Er gilt wie Nietzsche als «die offene Wunde der Epoche» (Holthusen), in ihm spiegelt sich «die entsicherte, gefährdete Lage» (Rehm) des sich selbst zur Frage gewordenen Menschen unserer Zeit. Dies gilt keineswegs für Deutschland allein. In den Ländern um uns herum rühmt man ihn mehr als jeden andern deutschen Dichter des Jahrhunderts, er besitzt Wirkung in die Breite und in die Tiefe, in England wie in Frankreich, wo er durch Maurice Betz, André Gide und Paul Valéry eingeführt worden ist. Ein bemerkenswerter Sachverhalt, wenn man bedenkt, dass einerseits praktisches Weltverhalten, andererseits der Hang zu klarer Rationalität sich mit einer dunklen, oft schwer deutbaren Sprache zu befreunden hat. Offenbar aber hat Rilke in Prosa und Vers einen Ton gefunden, ein Weltbekenntnis ausgesprochen, wodurch sich ein Zeitalter angedredet fühlt. Wie der andere grosse Prager, Franz Kafka, wird Rilke heute überall diskutiert; die über ihn erscheinende Literatur vermag auch der Fachmann kaum noch zu überschauen, gerade das Ausland bringt manchen wichtigen Beitrag über ihn und sein Werk. Er, der Einsame, der Unzugängliche und schwer Erschliessbare, ist eben derjenige Dichter, in dem sich der moderne Massenmensch — der Technik, der Wirtschaft, der politischen Ideologien — wiederfindet, ohne immer zu wissen, dass er sich dadurch nicht entrinnt, sondern bestätigt. Denn es war und ist Rilkes Sendung in seine Zeit, die Einsamkeit des neuzeitlichen Menschen ganz an sich zu erfahren und auszuhalten,

eine Einsamkeit, die sich begründet aus dem Verlust aller Ordnungen, vor allem der höchsten und letzten, der religiösen, und aus dem Innesein der vollendeten Heimatlosigkeit. Indem Rilke diese Einsamkeit, der fast alle zu entfliehen suchen, an sich vollzieht, vollbringt er eine Tat nüchterner und tapferer, ja heroischer Konfrontation mit dem Leben, wodurch er in die Lage versetzt wird, endgültige, seine Zeit umgreifende Aussagen zu machen.

Sein Dichtertum

Er macht diese Aussagen als Dichter, der sich eine eigene Sprache geschaffen hat. Wer immer sich seinem Werk nähert, steht unter dem Eindruck sprachlicher Erscheinungen, die ihn ebenso anlocken wie befremden. Mit Rilke betreten wir einen neuen Abschnitt dichterischer Ausdrucksmöglichkeiten. Wenn wir uns ein Gedicht Goethes oder Mörikes vergegenwärtigen, so befinden wir uns in einer vertrauten Welt. Die Welt draussen hat ihren festen Rahmen, die Welt in uns ist trotz aller Bewegtheit, Erschütterung und Sorge nicht ohne einen Boden, der uns letztlich trägt. In Rilkes Dichtung dagegen scheinen neue, sprachlich bisher nicht bewältigte Erfahrungen ausgesagt zu werden. Hier tun sich Bereiche des inneren Daseins auf, für die die bisherige Sprachwelt offenbar nicht ausreichte und sich neuen Entwicklungen, Prägungen und Schöpfungen unterziehen musste. Was an Lyrik bis in die Neuzeit geschrieben worden ist, auch George und Hofmannsthal eingeschlossen, lässt Rilke hinter sich, um in einer eigenen Sprache die dunklen Rätsel seines Herzens, die Herrlichkeiten und die Furchtbarkeiten der Welt und zuletzt seine Verkündigungen auszusprechen. Rilke schafft einen grossen Reichtum neuer Worte, eine blühende, quellende, nie versagende Bildsprache. Flutende Fülle und Anschaulichkeit verbinden sich mit Abstraktionen und reinen Denkgebilden, eine die Verse und Strophen überschwemmende Bewegtheit mit der Neigung zum Nomen und Partizip. Immer aber erscheint diese Sprache in ihrer Fremdheit neu, betörend neuen Dimensionen der Erfahrung zugewandt, aufgelockert, bereichert, einer unendlich verfeinerten Innenwelt angenähert und für sie brauchbar gemacht. Das

«Offene», das «Sägliche», das «Heilige» haben dabei eine ebenso spezifische Bedeutung im Sinne Rilkescher Gesamtaussage wie seine Symbole und Metaphern, die nicht nur über sein ganzes Werk verstreut sind, sondern es durchtränken wie eine farbige Flüssigkeit. Rilke betrachtete es als die oberste Aufgabe des Künstlers, die Welt ins Wort hinein zu verwandeln. Es gibt in der deutschen Dichtungsgeschichte nur wenige Beispiele für einen ähnlich grossen Fortschritt im sprachlichen Ausdruck. Es ist richtig, an Klopstock zu erinnern.

Diese Sprache aber sollte das Instrument werden zur Aussage wahrhaft ausserordentlicher Erfahrungen. Es ist das Bewusstsein, nach Einbusse aller Wirklichkeiten und Gewissheiten dem Menschen die ihm zugemessene Stelle im Kosmos zurückzugeben, der Welt in ihrer Totalität zu begegnen und vor ihrem Anspruch in Ehrlichkeit, Mut und unausweichlicher Konsequenz auszuhalten. Es ist Rilkes wie Nietzsches Auffassung, dass die alten Ordnungen uns nicht mehr tragen und nicht mehr gültig sind, dass wir aus den Erfahrungen unserer Zeit zu neuen Eroberungen schreiten, zu neuen Schlussfolgerungen gelangen, uns zu neuen Lebensordnungen durchfinden müssen. Für Nietzsches wie für Rilke gehört auch das Christentum zu denjenigen Erscheinungen der Geschichte, die vergangen sind, ohne sich bewährt zu haben. Dass die Frage nach der Seinsweise des Menschen im gesamten abendländischen Denken die Geister beunruhigt, weist auf die Tiefe der allgemeinen Erschütterung hin. Die ungeheure Energie aber, mit der der Stille und Einsame von Duino und Muzor zu seinen Lösungen vordringt, gibt nicht viele Möglichkeiten zu Vergleichen. Es bleibt eigentlich nur, an Sils Maria zu denken.

George als Gegenbeispiel

Dennoch kann man sich die Grundsituation Rilkes gut verdeutlichen, wenn man ihn in Beziehung setzt zu seinem grossen Antagonisten Stefan George. Gemeinsam ist beiden das Bewusstsein von der Einzigartigkeit des Menschen in aller Kreatur. Aber während der Sinn von Georges ganzem Lebenswerk darin besteht, den Menschen gegen die von aussen andringenden Mächte abzugrenzen und Feindschaft zu setzen zwischen menschlichem und aussermenschlichem Sein, ging Rilke den umgekehrten Weg: Für ihn ist das Ich nicht die einzige Gewissheit, sondern die einzige Ungewissheit im All, nicht das vollkommene Massbild, sondern die einzige Ungestalt, in der sich alle Sicherheiten und Gewissheiten in Frage gestellt sehen. Während George sein Werk zur Feier des grossen Menschen schrieb, waren für Rilke Bewusstsein und Geist jene Erscheinungsformen des Lebens, an denen sich das Ich zugrunde richtet; Freiheit des Willens und der Wahl sind für ihn das eigentliche Verhängnis des Menschen. So ergeben sich die tiefstgreifenden Unterschiede in der Grundposition der beiden Dichter, aber sie vermögen gerade aus der Tiefe ihrer Entgegensetzung zu verdeutlichen, bis zu welch extremen Lösungen eine Zeit gelangen konnte, die sich aus der Mitte entfernt hatte. In derselben radikalen Art, wie George den Menschen auf sich selbst verwies, zeigte ihm Rilke den Weg nach draussen, ins «Offene». George verlangte die Selbstabgrenzung des Menschen in der «Gestalt», Rilke verkündete ganz im Gegenteil die vollkommene Entgrenzung, die im Tod ihre höchste Verwirklichung erfährt. Für George ging das Ich in sich selbst auf und schirmte sich gegen die drohenden Mächte des «Anderen», die immer in unsere Welt einzubrechen bereit sind; Rilke dagegen verlangte die Selbstpreisgabe des Ich an das «Andere» und glaubte, es damit seiner eigentlichen Bestimmung zuzuführen. Gestalt und Tod sind die Gleichnisse dieses Gegensatzes. Jedoch beides, der Georgesche Wille zur Mitte und der Rilkesche Drang zur Entäusserung sind Zeugnisse für dieselbe Verlorenheit der menschlichen Existenz, die den Zusammenhang mit dem Ordnungsgefüge der Schöpfung eingebüsst hat und nun sich dazu verurteilt sieht, sich auf eigene Faust und auf jeden Irrtum hin selbst

auf den Weg zu machen und die Orientierung wiederzufinden. Die Selbstherrlichkeit der vergotteten Gestalt bei George und die hingebende Demut, mit der Rilke das Menschsein preisgab und dem Allgemeinen unterordnete, zeugen beide für die Anstrengung des Bemühens, den verlorenen Lebenssinn zurückzugewinnen und in die Gesamtwirklichkeit einzuordnen. Beide waren durchdrungen von der Rätselhaftigkeit der menschlichen Natur, aber sie liefen beide Gefahr, den Sinn der menschlichen Existenz von Anfang an zu verfehlen, der eine, weil er sie aus allen Bindungen löste und sie zur Mitte der Welt machte, ungeachtet aller Fragwürdigkeiten und allen Ungenügens, das dem Menschen mitgegeben ist; der andere aber, weil er eben dieses Fragwürdige und Ungenügende als die schwere Last des Daseins empfand, um deretwillen sich der Mensch von allem Vollkommenen, Heilen, den in sich selbst ruhenden Geschöpfen der Welt ausgeschlossen empfindet, wobei ihm keine andere Aufgabe bleibt, als den Weg zurück in das Ganze und Unversehrte mit eigener Hilfe anzutreten.

Der Weg nach innen

Rilkes Form der Weltbewältigung ist die der Versenkung. Des Novalis bedeutendes Wort: «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg» gilt für Rilke in keinem geringeren, vielleicht eher noch in strengem Sinn. Er wartete auf innere Stimmen, auf Offenbarungen des eigenen Herzens, auf Diktate, auf die Rufe aus der eigenen Tiefe, aus der die Geheimnisse aufsteigen. In einer schwer beschreibbaren Weise sensibel, vermochte er in sich selbst hinabzusteigen und das Rauschen verborgener Quellen zu vernehmen, die das Kommen strömender Bewegung ankündigen. Seine Briefe berichten davon an vielen Stellen. Es ist die Haltung des «weit aufgetanen» Herzens, die ihn das Leben hindurch kennzeichnet. Damit hängt zusammen das geduldige Wartenkönnen, die Demut des Sehens, Hörens und Empfangens, die unforcierte, auf Empfängnis eingestellte Bereitschaft. Aus seinen Briefen, besonders in Zeiten langer Trockenheit und schmerzlicher Pausen, spricht viel Selbstermutigung, die auf künftige Gnaden vorbereitet. Die Tugend der Geduld und des Wartens lehrte er auch andere beobachten, so den jungen Dichter Kappus, der durch die Briefe Rilkes berühmt geworden ist. Die schaffenden Kräfte des Ichs kann man nicht zwingen, sie bringen sich selbst hervor und führen von selbst zu Werk und Leistung. Auch in den ruhigsten Zeiten geschieht etwas; das Innere wächst, während das Ich tatenlos zusieht. «Trotz alledem scheint es mir, dass ich baue; am Unsichtbaren, Unsichtbarsten, an irgendeinem Fundament» (27). Die wesentlich passive Rolle, die er im eigenen Schaffensprozess spielt, verstärkt sich zu dem Bewusstsein, den inneren Mächten ausgeliefert zu sein. Er bekennt von sich, «dass es eigentlich keine Entschlüsse gibt. . . Denn wenn immer wieder so natürlich eins aus dem andern tritt, ungewaltsam, so bleibt kein Raum für einen Entschluss. Die Kette entrollt sich» (102). Daher auch das bereitwillige Ja zu den oft mit Mühe gehaltenen Wartezeiten, die ihm, obgleich sie grosse Perioden seines Lebens mit Trockenheit und Unfruchtbarkeit ausfüllten, doch als notwendig in der Ökonomie seines Schaffens erschienen; daher die Überzeugung, dass «alles scheinbare Verlassen sein nichts anderes sein kann, im natürlichen unverfälschten Dasein, als ein Nachinnenschlagen, was verloren und vergangen scheint. . .» (391). Die Bereitschaft des Empfangens drückt sich aus in der immerwährenden Aufforderung an sich selbst und an andere, zu lernen, bis die Stunde kommt. «. . . Ich bin in allem auf das Abwarten eingestellt, auf das Nichtvorsorgen. . . , die tägliche Arbeit, blindlings getan, willig, unter lauter Geduld».

Dieser Bereitschaft zu geduldiger Erwartung steht jedoch eine andere Eigentümlichkeit gegenüber, die nicht weniger kennzeichnend ist: die Unruhe. Schon dass er selbst die spezifische Form seiner Innerlichkeit mit «Intensität» benennt, weist darauf hin, dass die Passivität seiner Haltung verbunden war

mit einer starken Komponente treibender, bohrender Unruhe und Aktivität. Das Anlitz des Dichters, wie es sich in den wenigen uns bekannten Bildern dartut, lässt in den Zügen der Erwartung auch den Willen erkennen, für den Augenblick bereit zu sein, wenn der Gott sich naht. Der äussere Verlauf des Lebens vermittelt den Eindruck unruhigen Treibens. Schon der Wunsch, die äusseren Bedingungen für sein künstlerisches Schaffen herzustellen, zwingt ihn zum Ausweichen vor Störungen, zur Suche und zur Flucht. Bedrängenden Eindrücken, denen er nicht standzuhalten vermochte entzieht er sich, ohne doch die Unruhe der eigenen Seele bannen zu können. Bezeichnend sind seine vielen Reisen: er war im Grunde unterwegs nach einer Stätte, die ihm die ruhige Verborgenheit gab zur Geburt seiner Werke. Das Schicksal meinte es nicht schlecht mit ihm, es bereitete ihm im entscheidenden Augenblick das bequeme Lager.

Sein Stil

Sein Stil ist der zuverlässigste Zeuge für die innere Natur dieses Dichters. Er zeigt ihn in ständiger Bewegtheit, die sich auch den Dingen mitteilt, ihnen ihre Konturen nimmt und sie in ein dynamisches Strömen auflöst. Sucht man nach erhellen- den Vergleichen, so fühlt man sich am ehesten an Van Goghs Malerei erinnert, in der auch das Feste in strömendes Kreisen gerät. Georges unbewegliche Statik steht auf der anderen Seite. Sorgsame Analysen bietet die vorzügliche Untersuchung von Karl Josef Hahn. In Rilkes Gedichten zeigt sich die Erregung zum Beispiel an dem häufigen Vorkommen des Weges, des Gehens und Wanderns, Motiven, die dem Erlebnis der Bewegtheit entspringen. Auch das Göttliche offenbart sich in der Welt als ein dynamisches Prinzip, dem man sich in eigener Bewegtheit nähern muss. Es handelt sich bei all dem nicht etwa um vorübergehende Erscheinungen, sondern um eine die Gesamtstruktur bezeichnende Grundlage: Unendlichkeit des Weges, Ewigkeit der Wanderung, kosmische Unbegrenztheit von Bewegung und Raum. In diesen Vorstellungen lebte Rilke um so mehr, je älter er wurde.

Auflösung des Stufenbaus der Welt

Mit solchen Grunderscheinungen seiner Natur steht es im Einklang, dass er an den konkreten Spannungen des Lebens vorbeiging, sie nicht wahrnahm oder leugnete. Das Hinsinken in den «reinen Bezug», ins Ungenannte, Namenlose, die Auflösung des «Ich» in ein «Es», die Entschlossenheit zur entgrenzenden Hingabe gab dem Dichter nur ein einziges Gegenüber, den Weltgrund, dem er sich unmittelbar zugeordnet sah. Dies mag unglaublich klingen angesichts der Verherrlichung der Dingwelt, die wir in seinem Werke ausgebreitet sehen. Aber er löste die Beziehungen, die im geschaffenen Sein bestehen, indem er das Zueinander und das Verhältnis der Stufenordnungen in blosse Nachbarverhältnisse erweichte. So war es im menschlichen Bereich, so war es vor Gott. Darin liegt auch der tiefste Grund der Rilkeschen Einsamkeit. Rilkes Demut darf nicht missverstanden werden; sie hat nicht den Sinn eines festgerichteten, selbstbewussten Willens, die eigene Geschöpflichkeit vor dem Schöpfer dienstbar zu machen und sich im Angesichte einer unendlichen Majestät zu unterwerfen, sondern ist eine grenzenlose Willigkeit, sich an das Ganze dieser Welt zu verlieren. Gott ist nicht der felsenfeste Grund, auf den alles Menschendasein aufgebaut ist, auf den sich alles zurückbezieht; er ist nur eine «Richtung» der Liebe, die ziellos ins Unendliche geht.

Ablehnung der christlichen Lösung

Für das Verständnis von Rilkes Person und Werk ist es von Bedeutung, dass er die christliche Lösung der Widersprüche des Lebens nicht vollzog, sondern an ihr fremd und feindselig vorbeilebte. Beiderseitiges Versagen war daran schuld: bei

ihm die Disproportion seiner Natur zu den Grundanschauungen des Christentums, das gerade die Spannungen so betonte, die er leugnete; auf Seiten des Christentums offensichtlich die zeitbedingte Deformierung durch die Verbürgerlichung und Säkularisierung des Geistes, die seine Herkunft aus den Ursprüngen unkenntlich machte. Es stimmt jedoch ganz zu Rilkes Grundveranlagung, dass er an der Mittlerschaft Christi schweren Anstoss nahm und sich in Orpheus einen eigenen, ihm entsprechenden Mythos schuf. Es gehört zu den Grundlagen Rilkescher Eigenart, dass er sich in eine unmittelbare, selbständige Beziehung zum Absoluten setzen wollte. Dazu kam, dass ihm nichts fremder und auf die Dauer ärgerlicher war als der Gedanke an Schuld und Sühne, hierin durchaus in Übereinstimmung mit George. Seine «beinahe rabiate Antichristlichkeit» datiert er selbst seit seinem Aufenthalt in Cordoba (1. 12. 12), und später betont er des öfteren seine zunehmende Entfremdung vom Christentum (besonders Br. 341). Zwar muss es auffallen, dass er bei aller Abneigung gegen die Kirche und kirchliches Leben die Person Christi selbst von seiner Polemik verschont; sie hätte ihn vor eine Entscheidung gestellt, die er bereits getroffen hatte.

Dem scheint entgegenzustehen seine dichterische Befreundung mit der Welt der Kirche, sein Umgang mit den Heiligen, insbesondere mit Franz von Assisi, sein Gedichtzyklus der «Marienlieder», der Gebrauch von Termini, die der Übung des kirchlichen Frömmigkeitslebens entstammen. Aber es darf keinen Augenblick verkannt werden, dass keines seiner Worte, keine der von ihm angerufenen Gestalten ihr Leben aus christlichen Quellen erhalten, vielmehr umgedeutet und umgewertet zu Gleichnissen der Rilkeschen Daseinsform werden, um ihren eigenen Sinn gebracht, ihrer Substanz beraubt sind, psychologisiert und entkräftigt und darum nur Zeichen einer Denkform, die das Gegenteil von dem ist, was sie ursprünglich waren. Sie werden ihm Mittel zur Verdeutlichung seiner eigenen Daseinsverinnerlichung, seiner Weltfrömmigkeit, seines Lobes des «Hiesigen», weltfrohe Liebende eines allumfassenden, weltimmanenten Gottes.

Innerveltliche Mystik

So ist denn auch seine Mystik von anderer Art. Sie erwächst zwar aus denselben Quellen, denen jede Mystik entspringt: der Sehnsucht nach der unio mystica, der Aufhebung aller menschlichen Begrenzung in der Vereinigung mit dem Absoluten, der Verwirklichung des Ganzen, «Heilen» und Umverehrten, die uns auf der Erde kraft unserer Natur unerreichbar ist. Aber während der Mystiker des Christentums die Erhebung seines Ichs in der Bewegung nach oben erfährt und der seligen Erfüllung seines Wunsches in der Begegnung mit dem transzendenten Du inne wird, taucht Rilke unter in eine unterhalb des Bewusstseins gelegene Schicht, in der sich die Verbindung mit dem Allgemeinen vollzieht. Er dreht das Auge des Menschen, das der Zone des Geistigen zugewandt ist um, damit es die Richtung einnehme, die ihm zukomme, auf den Innenraum der Welt.

Es sind schwierige und unsicher zu deutende Worte, die sich uns als Ausdrücke spezifisch Rilkescher Mystik dartun. Das «Offene» und der «Weltinnenraum» sind die wichtigsten. In ihnen wiederholt sich der Vorgang der Naturmystik des Barocks auf einer späten Stufe der Entwicklung. Sie schliessen die Umkehrung der uns sonst geläufigen Ordnung der Welt ein: je weiter vom menschlichen Bewusstsein entfernt, je tiefer vom Allgemeinen umfasst, je weniger ichhaft und individualisiert, umso näher dem innersten Kern der Welt. Die Duineser Elegien sagen es uns an entscheidender Stelle. Es gibt mehrere Erlebnisse in seinen eigenen Berichten oder in solchen, die wir über ihn kennen, in denen er das Untertauchen unter die Schwelle des Bewusstseins in der Art einer mystischen Ent-rückung erfährt. Was dem Menschen nur in bevorzugten Augenblicken gewährt wird, glaubte er dem Tiere kraft seiner

Wesenheit zugebilligt: die Teilhabe an einem Allgemeinen, das durch keine Reflexion gestörte Wohnen im Zusammenhang der Welt. Die Tatsache, dass das Tier in der Einheit seines Lebensraumes sich befindet, macht es zum animal securum, wo hingegen der Mensch seine Geistigkeit um den Preis bezahlt, das animal insecurem zu sein. Es bleibt uns nichts übrig, als den Rückweg anzutreten und unter Preisgabe der Persönlichkeit und Selbstentäußerung fähig zu machen, dem «Offenen», uns Geistbegabten jedoch Verschlussenen zu begegnen.

Rilkes Entwicklungsgang lässt erkennen, wie er seinen zunächst rein privaten Erfahrungen immer mehr und manch-

mal mit einer gewissen Unerbittlichkeit den Charakter einer Verkündigung gab. Er hatte in den Jahren, in denen er eine umfangreiche Korrespondenz unterhielt, des öfteren Gelegenheit, davor zu warnen, seinen Weg als einen allgemeinen und nachahmenswerten aufzufassen. Er hatte weder Schüler noch einen «Kreis». Aber sowohl die Tatsache, dass er sein Werk, gerade in den höchsten Formen, als Eingebung eines fremden Genius verstand, wie die Überzeugung, dass es sich in seinen Verkündigungen um eine letztlich religiöse Erscheinung handle, veränderte seinen Ton und verlieh ihm einen höheren Anspruch.

Dr. W. Grenzmann, Bonn

(Fortsetzung folgt)

Ex urbe et orbe

Eine Denkschrift der Christlich-Demokraten aus Mitteleuropa an die UNO

Führende Mitglieder der Christlich-Demokratischen Union von Mitteleuropa haben im November dem Generalsekretär der UNO eine Denkschrift überreicht, in der sie die Vereinten Nationen auf die fortwährende Verletzung der UNO-Charta durch die Sowjetunion in ihren Beziehungen zu den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang aufmerksam machten. Wir sind in der Lage, den vollen Text des Memorandums zu veröffentlichen.

«An Herrn Trygve Lie, Generalsekretär der UNO.

Eure Exzellenz,

I. Die Christlich-Demokratische Union von Mitteleuropa — als Vertreterin der christlich-demokratischen Parteien, die gegen die Zwangsherrschaft der Kommunisten ebenso offen und entschieden kämpften wie früher gegen die «Neue Ordnung» der Nazi — ersucht achtungsvoll, aber dringend die Vereinten Nationen, die Lage der Länder hinter dem Eisernen Vorhang einer Untersuchung zu unterziehen.

Die Grundsätze der Vereinten Nationen, wie sie in der Charta zum Ausdruck gebracht sind, werden von der Sowjetunion in ihren Beziehungen zu den mitteleuropäischen Ländern dauernd verletzt. Dieser allgemein bekannte Zustand hält schon seit 5 Jahren an, obwohl er eine «Drohung für den Frieden» bedeutet und dem System der kollektiven Sicherheit deutlich widerspricht. Vertreter der mitteleuropäischen Marionetten-Regierungen sitzen in den Vereinten Nationen, trotzdem ihnen die Beglaubigung, die betreffenden Völker zu vertreten, vollständig mangelt.

Mit der Heraufbeschwörung des koreanischen Konfliktes bezweckte die Sowjetunion dasselbe, was sie in den mitteleuropäischen Staaten erfolgreich verwirklichte: Die Infiltration der Roten Armee ins Land, um das kommunistische Regime dem Volke aufzuzwingen.

Wir betrachten es für unsere höchste Pflicht, unserer Achtung Ausdruck zu geben, dass die Vereinten Nationen beschlossen haben, der jüngsten sowjetischen Aggression in Korea entgegenzutreten. Wir ehren all jene, die unter den Fahnen der Vereinten Nationen kämpfen und ihr Leben für die Freiheit opfern.

Zu gleicher Zeit halten wir es aber für unsere ebenso heilige Pflicht, Ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass die Lage, die man im Begriff war in Korea herbeizuführen, in Mitteleuropa bereits seit geraumer Zeit andauert, — im geraden Gegensatz zu den Grundprinzipien der Vereinten Nationen.

Das Vorgehen der Vereinten Nationen in der koreanischen Affäre berechtigt und ermutigt uns, zu verlangen, dass die Generalversammlung der Vereinten Nationen in Erwägung zieht, was für Schritte getan werden sollen, um die Anwendung der Grundsätze der UNO-Charta und der Allgemeinen Er-

klärung der Menschenrechte auf die Nationen Mitteleuropas zu erzwingen.

II. Die Grundsätze der UNO-Charta werden in den mitteleuropäischen Staaten systematisch übergangen:

1. Die Völker hinter dem Eisernen Vorhang sind durch die Sowjetunion ihrer souveränen Rechte beraubt worden, was Art. 2, § 1 der Charta klar widerspricht.

2. Die Völker hinter dem Eisernen Vorhang können weder das Selbstbestimmungsrecht ausüben noch die Form der Regierung, der Verfassung, oder die Aussenpolitik selber bestimmen. Das verstösst gegen Art. 2, § 2 der Charta.

3. Die Einwohner der mitteleuropäischen Länder sind — auf dem politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Gebiete — der Herrschaft eines grausamen Terrors unterworfen (Furcht und Armut sind die Grundpfeiler des kommunistischen Systems), was wiederum den Zielen der Vereinten Nationen, wie sie im § 2 der Einleitung der Charta niedergelegt sind, widerspricht.

4. Dieser Zustand ist die Folge des Druckes, den die Sowjetunion auf die Länder hinter dem Eisernen Vorhang ausübt. Die Sowjetunion verletzt dadurch Art. 2, § 4 der Charta.

III. Die Verhältnisse hinter dem Eisernen Vorhang stehen in direktem Widerspruch zu den Zielsetzungen der UNO-Charta wie sie im Art. 1, § 3 ausgesprochen sind und zu den Grundsätzen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte:

1. In Verletzung von Art. 1 der Erklärung der Menschenrechte zielt das kommunistische Regime auf die Unterdrückung der menschlichen Würde, es beraubt die Menschen ihrer angeborenen Rechte und zwingt sie zu einer menschenunwürdigen Existenz, wo gegenseitiger Hass, Angeberei und tierische Furcht als proletarische Tugenden dargestellt werden.

2. Die soziale Stellung des Menschen wird ausschliesslich durch seine Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei, oder seine Haltung gegenüber dem Kommunismus bestimmt. Das widerspricht Art. 2 der Erklärung.

3. Entgegen Art. 3 ist niemand gesichert vor despotischer Verhaftung. Das Leben der Menschen hängt von der Willkür der kommunistischen Behörden ab, und persönliche Sicherheit gibt es überhaupt nicht.

4. In Verletzung von Art. 4 haben die Menschen keine Bewegungsfreiheit. Auch die freie Wahl des Arbeitsplatzes ist eingeschränkt. Jedermann ist dem ausbeuterischen System der Arbeitswettbewerbe (Arbeitsnormen) unterworfen. Ferner hat das System der Einheitsgewerkschaften diese Organisationen in der Tat zu Mitteln des Staates zur Bezwingung der Arbeiterschaft herabgewürdigt. All das hat eine Art von «moderner Sklaverei» geschaffen.

5. Im Widerspruch zu Art. 5 werden in den Gefängnissen körperliche und seelische Torturen verwendet, sowie grausame ärztliche Experimente an Gefangenen ausgeprobt. Poli-

tische Gefangene werden oft in Vernichtungslager nach der Sowjetunion verschleppt.

6. Entgegen Art. 8 gibt es keinen Appell an die Gerichte zum Schutz der Freiheitsrechte.

7. Im Gegensatz zu Art. 9 kann jedermann von der geheimen Polizei willkürlich verhaftet und gefangen gehalten werden. Diese Möglichkeit zwingt etliche Bürger der kommunistisch regierten Staaten ins Exil.

8. In Verletzung von Art. 10 und 11 werden die Gesetze nicht gemäss den Begebenheiten des Streitfalles, sondern nach der politischen Farbe der Streitparteien angewendet.

9. Entgegen Art. 12 ist weder die Unverletzlichkeit des Heimes noch das Briefgeheimnis gewährleistet. Die menschliche Würde ist nicht geschützt, es werden im Gegenteil verbrecherische Mittel, wie z. B. die «öffentlichen Selbstgeständnisse» in Anspruch genommen, um den Charakter der Menschen zu brechen.

10. Im Gegensatz zu Art. 13 ist die Bewegungsfreiheit innerhalb des kommunistischen Machtbereiches beschränkt und eine Reise ins Ausland nur patentierten Kommunisten gestattet.

11. Im Widerspruch zu Art. 15 werden oft Bürger von kommunistischen Staaten ihrer Staatsbürgerschaft gesetzwidrig verlustig erklärt.

12. Im Gegensatz zu Art. 16 untergraben die Gesetze systematisch die Familie. Das wirtschaftliche System zerstört das Familienleben, indem es alle erwachsenen Mitglieder zur Arbeit zwingt. Zum gleichen Ergebnis führt die in den Schulen angewandte familienfeindliche Propaganda.

13. In Verletzung von Art. 17 finden regelmässig Enteignungen ohne Entschädigung statt. Verschiedene Formen des Kollektiveigentums werden verwirklicht, was zur systematischen Beseitigung des Privateigentums der Bauern, Gewerbetreibenden, Handelsleute und Industriellen führt.

14. Entgegen Art. 18 gibt es keine Gedanken- und Meinungsfreiheit. Die leiseste Kritik am Kommunismus, an Sowjetrußland oder an den kommunistischen Regierungen wird als schweres Verbrechen behandelt. Die Religionen, insbesondere die katholische im westlichen und die orthodoxe im südöstlichen Teil Mitteleuropas sind stark verfolgt, der Klerus terrorisiert und von Vernichtung bedroht.

15. Entgegen Art. 19 fehlt es an Presse- und Informationsfreiheit. Statt dessen wurde das Informationsmonopol der Regierung errichtet, das ermöglichen sollte, die Bevölkerung zum Hass gegen alles Westliche zu erziehen.

16. Im Widerspruch zu Art. 20 gibt es keine Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit.

17. Im Gegensatz zu Art. 21 sind alle unabhängigen Parteien verboten worden. Obwohl es in einigen Ländern noch Schein-Parteien gibt, die den Namen von alten historischen Parteien tragen und an den Wahlen teilnehmen, sind diese Wahlen lediglich gemeine Schwindel, deren Ergebnisse zum vorneherein bestimmt werden.

18. Entgegen Art. 22 werden alle sozialen Probleme den Parteidogmen gemäss gelöst. Mitglieder der kommunistischen Partei erfahren eine Sonderbehandlung, die ihrer Stellung in der Parteihierarchie entspricht. Nicht-Kommunisten werden nach dem Grade ihrer Sympathie oder Antipathie, die sie der kommunistischen Partei gegenüber bezeugen, behandelt.

19. Im Gegensatz zu Art. 23 wird den Arbeitern durch die Organisation des Arbeitseinsatzes und durch das System der Einheitsgewerkschaften die freie Wahl des Arbeitsplatzes und das Recht zur gleichen Entlohnung der gleichen Arbeit entzogen. Die Entlohnung der Arbeiter sichert ihnen und ihrer Familie keine menschenwürdige Existenz.

20. Wie im Zusammenhang mit Art. 20 bereits erwähnt wurde, ist die Gründung von freien Gewerkschaften verhindert.

21. Im Widerspruch zu Art. 24 wird das Recht des Einzelnen zur Ruhe und Muße nach seiner politischen Überzeugung geregelt (mittels des Systems, das wir bei Art. 22 geschildert haben).

22. Im Gegensatz zu Art. 25 ist Armut ein Grundelement des kommunistischen Systems und seine Hauptwaffe ist die Verringerung des Bereiches der Privatinteressen und der Möglichkeiten der Menschen, das ihnen aufgezwungene politische System zu kritisieren und zu bekämpfen.

23. Entgegen Art. 26 ist die Erziehung nicht frei und sie betrachtet als ihre Aufgabe die Kommunistisierung der Jugend durch das Verbreiten von falschen und irreführenden Informationen.

24. In Verletzung von Art. 27 gibt es keine freie Wissenschaft und Kunst. Alles muss sich dem kommunistischen System anpassen.

25. Art. 28 der Erklärung der Menschenrechte stellt fest, dass «jedermann auf eine soziale und internationale Ordnung Anrecht hat, in der die in dieser Deklaration kundgetanen Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können». Im gleichen Sinne sieht Art. 7 vor, dass «jeder auf einen gleichen Schutz gegen die Verletzung dieser Deklaration Anspruch hat». — Demgegenüber werden die Grundsätze dieser Deklaration in den Staaten hinter dem Eisernen Vorhang durch die kommunistischen Herrscher dauernd verletzt. Diese Herrschenden sind in der Tat die Emissäre der Sowjetunion, mit Ausnahme von Jugoslawien, wo sie Titos Knechte sind.

Unter diesen Verhältnissen bleibt den Völkern hinter dem Eisernen Vorhang zur Erzwingung der zitierten Art. 7 und 28 der Erklärung der Menschenrechte keine andere Möglichkeit übrig, als sich an die Vereinten Nationen zu wenden.

IV. Auf Grund der Bestimmungen von Art. 6 der UNO-Charta sollte die Generalversammlung der Vereinten Nationen die von der Sowjetunion in den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang geschaffene Lage sorgfältig prüfen und in einer Resolution beschliessen, was für Schritte zur Erzwingung der Bestimmungen der UNO-Charta zu unternehmen sind.

V. Die gegenwärtige ernste Lage in Korea zwingt uns, die Möglichkeit ähnlicher Vorgänge auch anderswo in Erwägung zu ziehen.

Es ist durchaus möglich, dass die Völker Mitteleuropas gegen ihren Willen gezwungen werden, Krieg gegen Völker zu führen, denen sie sonst in aufrichtiger Freundschaft gegenüberstehen. In solchem Falle dürfen die machtlosen Werkzeuge fremder Herren nicht als Angreifer betrachtet werden. Als tatsächlicher Angreifer muss die lenkende Hand genannt werden. Folglich dürfen die mitteleuropäischen Nationen, die über ihr eigenes Schicksal nicht verfügen, keinesfalls als Angreifer gebrandmarkt werden. Der wahre Angreifer ist die Sowjetunion, die ihre Aussenpolitik den unterdrückten Nationen aufzwingt.

VI. Es ist unsere tiefste Überzeugung, dass die mitteleuropäischen Völker nichts anderes wünschen als die volle Freiheit und die Gelegenheit, an der internationalen Zusammenarbeit teilzunehmen, die auf der Charta der Vereinten Nationen beruht und die Errichtung des dauernden Weltfriedens bezweckt.

Wir bitten Eure Exzellenz, diese Denkschrift unter den Delegierten der Mitgliedstaaten zirkulieren zu lassen.

Empfangen Sie, Exzellenz, den Ausdruck unserer Hochachtung».

Vertreter der ungarischen, polnischen, tschechischen, slowenischen und litauischen christlich-demokratischen Parteien.

Obschon die meisten Einzelheiten, die in diesem Schriftstück genannt werden, schon früher aus vielen Einzelnachrichten bekannt waren, bildet diese Zusammenstellung doch ein erschütterndes Dokument und einen rüttelnden Aufruf, diese Völker und das Geschehen im Osten nicht zu vergessen — selbst dann nicht, wenn nicht die unmittelbare Kriegsgefahr für uns alle droht. Pflichten der Völkergemeinschaft stehen hier auf dem Spiel, deren Verletzung nicht bloss einen Verrat an der Solidarität und Hilfspflicht der Menschen untereinander, sondern gerechter Weise zugleich eine tödliche Bedrohung aller bedeutet.

Das Dokument ist so recht geeignet, uns den Unterschied zwischen der Lebensform, die heute dem Osten aufgezwungen wird, und unserer eigenen westlichen wieder einmal lebendig vor Augen zu führen. Es wäre zu wünschen, dass jene westlichen Intellektuellen, die immer wieder von gewissen Propagandareden sich blenden und von verheissungsvollen Umwandlungen sich locken lassen, zumal auch in Frankreich und England, sich dies möglichst klar zum Bewusstsein bringen. Und wenn sie dann trotzdem dies alles in Kauf zu nehmen bereit sind, weil sie vom neuen System persönlich zu profitieren hoffen, so verdienen sie als Verbrecher verhaftet zu werden, weil sie bereit sind und nicht selten dazu mithelfen, Freiheit und Menschenwürde ihrer Mitbürger gewaltsam zu vernichten.

Der Menschentyp, der in einem solchen «östlichen» System herangebildet wird, muss notwendig entweder ein gewalttätiger Typ sein, der alle Mittel anwendet, um den Mitmenschen zu versklaven und seine Freiheit unter ein System zu beugen, das seine Selbstbestimmung vernichtet, oder Typ dessen, der sich selber allem beugt und auf jede eigene Bestimmung wenigstens nach aussen verzichtet — das was man etwa aus dem Eroberungszeitalter in den Kolonien oder aus der Zeit des absolutistischen Zarentums in Russland kennt, nun alles in die moderne Zeit des Rationalismus, Maschinismus und Materialismus übersetzt. Auch wer den westlich hochgezüchteten individualistischen Menschentyp für überholt und nicht erhaltenswert hält, wird doch vor einer solchen Zukunftsvision zurückschrecken.

Das obige Dokument bietet uns aber noch zu einer andern Überlegung Anlass.

Die Charta der UNO und die Erklärung der Menschenrechte, die Klagen der unterdrückten Völker und ihre Forderungen nach hilfreicher Intervention haben nur dann ihr volles Gewicht und die Kraft einer verbindlichen Forderung, wenn sie nicht bloss auf «westliche Lebensart» oder Mehr-

heitsbeschluss oder stärkere Macht, sondern auf das Naturrecht gegründet sind: auf jenes Recht, das alle Menschen bindet und von allen, ob im Osten oder im Westen, anerkannt werden muss, wenn sie überhaupt den Anspruch auf Menschsein erheben. Nur von diesem Boden aus lässt sich das Recht einer vergewaltigten Minderheit gegenüber einer Mehrheit an Zahl oder Machtmitteln geltend machen. Der Westen muss sich leider sagen, dass er allzuviel dazu beigetragen hat, diese Fundamente zu untergraben, und dass im Osten vielfach nur die Konsequenz dessen gezogen wird, was durch Jahrzehnte gegen alle Warnungen im Westen gelehrt worden ist. Der Bankerott des Positivismus ist hier offenkundig.

Interventionsrecht und Interventionspflicht, wie sie von der katholischen Soziallehre selbst im Zeitalter des Individualismus immer festgehalten wurden, werden durch ein solches Dokument ins rechte Licht gerückt. Sie lassen sich nur dort rational begründen und gegen scheusslichen Missbrauch schützen, wo an eine wahre Solidarität der Völker, an die Pflicht des Starken den Schwachen zu schützen, und an absolute Normen geglaubt wird, die ihrerseits der Macht des Starken, sei sie hilfreich oder böswillig, jene Schranken setzen, in denen sich der Kleine sicher fühlen kann. Wer aber seinerseits darauf verzichtet, solchen ewigen Rechten und Normen Nachachtung zu verschaffen, auch dort wo es um die Haut des andern geht, der gibt das feste Fundament auf, auf dem er selber steht.

Das haben die Amerikaner in Korea richtig erfasst. Wer der Gewalttat nicht widersteht, so viel er kann, der gerät — und darauf beruft sich die Denkschrift mit vollem Recht — selbst unter die Räder. Der Ernst der Denkschrift besteht darin, dass dies nun nicht mehr ein abstrakter Satz, sondern eine unmittelbar sichtbare Bedrohung ist: Man sieht, wie in China die dem Bolschewismus ausgelieferten Massen sofort und zwangsläufig zu Söldnern für die Expansion des Systems gemacht werden. Was heute in China der Fall ist, kann morgen in Ostdeutschland, in der Tschechoslowakei, in Ungarn, in Bulgarien geschehen. Es ist nun handgreiflich soweit, dass ein Unrecht irgendwo in der Welt zur realen, explosionsbereiten Drohung für die ganze übrige Welt wird.

Dieser Bedrohung gegenüber ist es mit Proklamationen nicht mehr getan. Nur die reale Tat, die Ausmerzungen der Ungerechtigkeit in den eigenen Reihen (wobei die so dringende und immer wieder verschleppte Agrarreform nicht bloss in Südamerika, sondern auch in gewissen europäischen Ländern eigens genannt sein soll), und der unbedingte Wille, das Recht mit dem Einsatz auch grösster Opfer zu schützen, kann hier helfen. J. Dd.

Notizen

1. Modernes sowjetisches Fremdwörterbuch

Der ‚Staatliche Verlag‘ in Moskau hat kürzlich ein neues Fremdwörterbuch herausgegeben, in welchem 20 000 nicht-russische Bezeichnungen ‚volkstümlich‘ erklärt werden — auf sowjetische Art natürlich. In Nachstehendem einige besonders charakteristische Definitionen in gekürzter Form.

Religion: Ein phantastischer, jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrender Glaube an Götter, Engel, Geister usw. In der Verfallszeit des antiken Sklaventums entsteht das Christentum. Die Religion wird im Interesse der reaktionären Kreise unterstützt und gefestigt. Sie dient zur Unterdrückung der Werktätigen und zum Ausbau der Macht ausbeuterischer bürgerlicher Klassen. Die Liquidierung der bourgeoisien Gesellschaft und die Schaffung des kommunistischen Systems vernichtet die Grundlage der Religion und stellt die Gesetze der Naturwissenschaften an die Stelle der raffiniert ausgeklügelten Lügen, die von allen Religionen propagiert werden. Die kommunistische Erziehung der Werktätigen, die aktive Beteiligung an einem freien, sozialistischen Lebensaufbau, die tiefe Erkenntnis und wort-wörtliche Aneignung der wissenschaftlich fundierten Lehren des Marxismus und Leninismus haben den Aberglauben der überlebten Religionen überwunden.

Bibel: Eine Sammlung phantastischer Legenden ohne wissenschaftliche Begründung. Voll dunkler Andeutungen, geschichtlicher Fehler und Widersprüche. Dient als Machtfaktor der Kirchen, um das unwissende Volk zu unterjochen.

Humanismus: Eine im Zeitalter der Renaissance entstandene Bewegung, die Weltanschauung der damaligen Bourgeoisie widerspiegelnd. Der moderne Humanismus steht im Dienst der kapitalistischen Ausbeuter und soll die Versklavung der arbeitenden Klassen verewigen. Der proletarische Humanismus, der als die einzig folgerichtige, revolutionäre, sozialistische Bewegung unser Volk durchdringt, hat das Ziel, die Werktätigen aller Nationen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu erlösen und die individuelle Freiheit wieder einzuführen. In den Sowjet-Republiken ist die Ausbeutung der arbeitenden Klassen längst niedergeschlagen und somit alle Voraussetzungen zur freien Entwicklung der Einzelnen gegeben. (11)

Philosophie: Die Wissenschaft über die allgemeine Entwicklung des Seins. Es gibt zwei philosophische Richtungen: die materialistische, welche die fortschrittlichen Ideen umfasst und die reaktionäre, die in den veralteten Theorien bürgerlicher Ideologien stecken geblieben ist und jede freie Entwicklung des Individuums hemmt. Die einzig fördernde, befruchtende und daher richtige Philosophie ist der dialektische Materialismus, d. h. die unserer Zeit des Fortschritts entsprechende Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei, die eine machtvolle Waffe bildet in dem Kampf der Arbeiterklassen für den Sieg des Kommunismus.

2. «Im Rahmen des Ueblichen»?

Von den verschiedensten protestantischen Zeitschriften wird die Meldung kolportiert, dass bei der Heiligsprechung der Maria Goretti im «päpstlichen Hoforgan», dem «Osservatore Romano», die Hoffnung ausgesprochen wurde, die Fürsprache der neuen Heiligen «möge sich für die katholische Kirche als wirksamer Schutz gegen die drei schlimmsten Laster unseres Zeitalters erweisen: gegen die erotische Unsittlichkeit, gegen den Kommunismus und gegen den Protestantismus». Aus persönlichen Zuschriften und aus Zeitungskommentaren entnehmen wir, dass die Meldung weite protestantische Kreise («in heisse Entrüstung stürzte», «zu tiefst beleidigte», «aufs schwerste schockierte»). Der sonst etwas kampfswillige «Protestant» kommentierte gelassen: Wenn die Katholiken die Protestanten «mit den Kommunisten in einen Topf werfen, so ist das zwar sehr betrüblich, fällt aber nicht aus dem Rahmen des Üblichen und darf von uns kühl lächelnd zur Kenntnis genommen werden» (Nr. 16, 1950, S. 63).

Sorgfältige Nachforschungen von Dr. Püntener¹⁾ haben ergeben:

1. Die zitierte Stelle stand weder im «päpstlichen Hoforgan», dem «Osservatore Romano», noch — wie eine andere Quelle berichtete — im Haupt-Organ der katholischen Aktion «Azione cattolica», die es nach den eingezogenen Informationen gar nicht gibt.

2. Es scheint sicher zu stehen, dass es sich in der strittigen Sache nur um eine Sonderausgabe der illustrierten Familienzeitschrift «Il Crucifisso» handelt, wie denn auch der Sonderkorrespondent der Neuen Zürcher Zeitung von einem «Extrablatt» spricht.

3. Der in Frage kommende, von Luigi Gedda verfasste Artikel spricht weder von den «drei schlimmsten Lastern» unserer Zeit, noch werden Kommunisten und Protestanten auf gleiche Ebene gesetzt. Nach einem Lob auf die heilige Maria Goretti spricht Luigi Gedda von einem dreifachen Angriff (assalto) auf die Jugend von heute. Feind Nr. 1 sei die Unsittlichkeit. Nach einer Ausführung im Detail geht der Verfasser zu einer «anderen Gefahr» (altro pericolo) über, «die Werbetätigkeit der Protestanten, die in vielen Gegenden Italiens ein zum Aufsehen mahnendes Ausmass» annähmen. Wiederum nach einer genaueren Ausführung dieses zweiten Punktes macht Luigi Gedda auf eine «noch furchtbarere, weil noch allzuwenig erkannte oder wenigstens zu wenig ernst genommene Bedrohung» (minaccia) aufmerksam, auf die «wohl organisierte Kampagne der kommunistischen Partei». Es wird also weder von einem oder gar drei Lastern gesprochen (der bereits zitierte Römer-Korrespondent der NZZ spricht auch nur von einer dreifachen «Gefährdung») noch werden Immoralität, Protestantismus und Kommunismus «in einem Atemzug» genannt und einander gleichgestellt. Obige Pressenachricht ist darum eine verantwortungslose Entstellung der Tatsachen, die umso verwerflicher ist als sie von «Brüdern in Christo» kolportiert wird, die Wahrheit und Liebe zu «ihrer Waffenrüstung» gewählt haben.

Zur Beurteilung des Passus über die Protestanten muss man übrigens wissen, dass der Kampf nicht gegen die angestammten protestantischen Minderheiten in Italien (Waldenser, Methodisten, Lutheraner) geht, sondern vielmehr gegen die «in jüngerer Zeit aus Nordamerika ins Mutterland des Katholizismus gekommenen evangelischen Sekten, die vor allem in Südtalien eine zum Teil turbulente Missionstätigkeit entfalten» (Adventisten, Pfingstmission, Zeugen Jehovas usw.). (E. M.: «Die Protestanten in Italien», NZZ Nr. 1651, 1950). Selbst die Waldenser, führt der protestantische Römer-Korrespondent wörtlich aus, wären «nicht erfreut über ihre sektiererischen Brüder», die sich so gebärden, «dass die scharfe Reaktion der Behörden eines überwiegend katholischen Landes nicht völlig verwunderlich ist» (ebd.).

¹⁾ «Schaffhauser Zeitung», Nr. 218 und 227, 1950.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 1, Auf der Mauer 13.

Abonnements und 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-Luxemburg: Jährl. Bfr. 140.—. Bestellungen durch Administration «Orientierung», Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Comptes 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: Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c No. 86047, Strasbourg.

Buchbesprechungen

Steinbüchel, Theodor: Annette von Droste-Hülshoff. Nach hundert Jahren. (Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main.) 1950.

Zum 100. Todestag der Annette von Droste (1948) wurde der Vortrag geschrieben, der aus dem Nachlass des inzwischen verstorbenen Tübinger katholischen Theologen und Philosophen erschienen ist: eine sorgfältig abwägende, eindringende und scharf konturierende Studie von dichtem Gehalt und sympathisch verehrender Haltung. Es ist nicht die Arbeit eines Philologen und in der ästhetischen Beurteilung der Drosteschen Dichtung ist Steinbüchel unsicher und unkritisch gewesen. Poetische Trivialitäten (und solche finden sich im Werk der Droste mehr als genug) und Kostbarkeiten werden unbefangen nebeneinander erwähnt. Aber wen das nicht stört, der findet hier eine Deutung des Menschen Annette, die wesentlich anders und richtiger ist als in den landläufigen Literaturgeschichten und Romanbiographien. Steinbüchel ging es um Charakter und Temperament der einsamen, verschlossenen Westfälin, dieser zarten, kränklichen Frau, die zu scheu war, um hingebend lieben zu können und die doch geahnt hat, was ihr geholfen hätte: das amor tollit timorem.

Ihr vielberufener Realismus war eine Art von Beschwörung, ihr Gottvertrauen ein hartes Willensproblem, ihre etwas starre Katholizität ein Wall gegen Gefahren. Denn sie war eine gefährdete Natur. Das hat Steinbüchel genau gesehen. Innen in ihr waren Traum, Angst, Melancholie und eine gefährliche Affinität zu den unteren Mächten, zum Dämonischen und zu den Toten unter der Erde. Sie liebte das kühle Licht des Mondes, die Nacht, die scheuen Tiere, Schlangen und Echsen, das Gewürm im Gemäuer und den Moderduft des Moores. Aber in ihr waren auch uner-schütterliche Wahrhaftigkeit und ein grosser Mut zum Dennoch. Am Ende aber fehlen bei Steinbüchel die feineren Distinktionen. Er versteifte sich auf die Parole: denn sie war unser, überschätzte die forcierte Religiosität des «Geistlichen Jahres» und übersah die Perlen ihrer reifsten Poesie. Statt das herrliche Gedicht «Im Grase» zu erwähnen, zitierte er belanglose und nicht immer genießbare Verse aus dem Misslungenen, die zwar sehr fromm sind, aber schwach. . . Bert Herzog

Stockums, Wilhelm, Dr. theol., Weihbischof von Köln: Das christliche Tugendleben. Eine praktische Anleitung. 348 S. Herder, Freiburg.

Ein aussergewöhnlich reifes Buch; der Verfasser ist als Priesterseelsorger bekannt; seine Kompetenz in dem hier vorliegenden Sachgebiet steht zum vornherein fest für jeden, der den Verfasser aus den bisher veröffentlichten Werken kennt: 1933 Das Priestertum, 1934 Der Beruf zum Priestertum, 1938 Priestertum und Ascese. Besonders wohlthuend empfindet man die klar und prägnant durchgeführte Entwicklung der Tugendlehre von Sokrates über Plato, Aristoteles, Augustinus bis zu den Scholastikern.

Zunächst bietet der Verfasser durch dieses Buch eine umfassende Darstellung der christlichen Tugendlehre. Dem praktischen Zweck entsprechend sind alle überflüssigen theoretischen Erörterungen beiseite gelassen, was sehr zu begrüssen ist. Es wäre höchstens zu wünschen, um letzte Unklarheiten in der Deutung des Tugendbegriffes aufzuheben, dass gezeigt würde, wie der Wortsinn von «Tugend» in der deutschen Sprache sich nicht genau deckt mit dem lateinischen «virtus» und dem griechischen «arete».

Das Buch ist aber, wie schon der Titel sagt, mehr als Tugendlehre, es ist Anleitung zum christlichen Tugendleben. Auch diesem Zweck entspricht das Buch in bester Weise. Wegen der allseitigen Behandlung des Stoffes wirkt das Buch überdies anregend und drängt dem besinnlichen Leser manche noch offene Fragen auf, wo die traditionelle Tugendlehre durch Ergebnisse der modernen Psychologie wertvoll ergänzt werden könnte. Das Kapitel «Anlage und Erziehung zur Tugend» wäre vielleicht der Ort, wo mit Vorteil die von Lindworsky entwickelte Vertiefung der scholastischen Willentheorie und Habituslehre eingebaut würde. Beim Kapitel «Sittliche Anlagen» könnte mit grossem Nutzen hingewiesen werden auf die Wichtigkeit der Erziehung oder genauer «Dressur» des Kleinkindes in den ersten Wochen, Monaten und Jahren des Lebens im Hinblick auf gewisse natürliche Grundlagen und Voraussetzungen des Tugendlebens; die neuere Psychologie hat da viel Wertvolles gezeigt, das immer noch zu wenig beachtet wird; viel früher, als man oft ahnt, ist da wertvollste Arbeit schon geleistet oder verpasst. Die Lösung für das geheimnisvolle Rätsel, dass gute oder schlechte sittliche Anlagen da sind oder fehlen, wäre doch in vielen Fällen hier zu suchen. Es wird ferner im Kapitel «Wesen und Arten der Tugend» sehr richtig gezeigt, wie christliche und natürliche Tugend zwar einen gemeinsamen Begriff haben und in vielem übereinstimmen, aber doch wesentlich verschieden sind. Es wäre darum wünschenswert, wenn gerade dieser Punkt in der Darlegung der übernatürlichen Tugenden einmal ganz konsequent durchgeführt würde. Ziel, Masstab, Motiv und Orientierung der christlichen Tugend ist nicht edle Menschlichkeit oder eine humane harmonische Lebensordnung, sondern Nachahmung der Eigenschaften Gottes, Nachfolge Christi und eine Vollkommenheit, die über alle Natur hinausstrebt und dadurch die gefallene Natur immer wieder ordnet und heilt; edle Menschlichkeit und Harmonie des Lebens wird immer die normale Frucht und Wirkung der übernatürlichen Tugend sein. F. X. W

Rationalisierung der Arbeit auch bei Ihnen!

Die moderne Seelsorge beansprucht mehr und mehr auch technische Hilfsmittel, um rasch und rationell arbeiten zu können. So ermöglicht Ihnen z. B. eine ADREMA-Adressiermaschine, die Mitglieder Ihrer Pfarrei für die verschiedensten Zwecke zu erfassen. Sie können schon mit dem kleinsten ADREMA-Modell, das nur Fr. 280.— kostet, 500—700 Pfarrblätter in der Stunde adressieren. Dort wo Sie die Kirchensteuer selbst eintreiben müssen, lassen sich die Steuerformulare, wie auch die Mahnungen mit Hilfe der Adressiermaschine verschicken. Auch Einladungen an die verschiedenen Vereine Ihrer Pfarrei lassen sich mit dem ADREMA-System rationell und fehlerfrei erledigen.

Verlangen Sie bitte Prospekt O oder den Besuch unseres Fachberaters.

ADREMA AG., ZÜRICH

Talstrasse 11 Telephon (051) 25 86 25
Basel Bern Genf

BURCH — KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte



VENTILATOR AG. Stäfa zh

Telephon (0.51) 93 01 36

KIRCHENHEIZUNGEN
RAUMLÜFTUNGEN

Schweizerische Spar- & Kreditbank

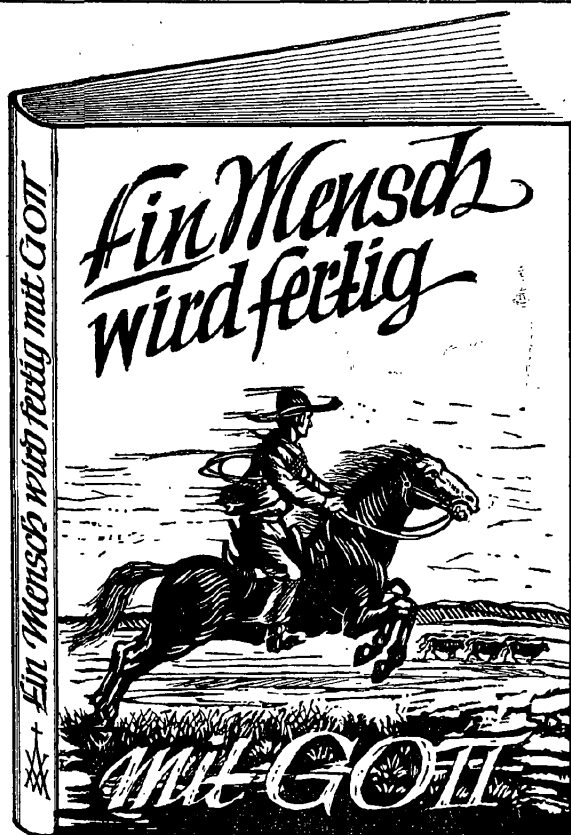
St. Gallen Zürich Basel Genf

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

Kassa-Obligationen

Spareinlagen (gesetzlich priv. legiert)

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig



Durch jede Buchhandlung,
Schweiz, Alleinauslieferung:

CHRISTIANA-VERLAG

ZÜRICH 11/52
Tel. (051) 46 27 78

M. Raymond: **Ein Mensch wird fertig mit Gott**
140 S. Ln. Fr. 5.20.

Die Geschichte eines jungen Amerikaners, feurig von Natur, stolz und willenshart, der in heissem Ringen mit Gott seine Reife und Vollendung findet. Vom Cowboy zum Trappisten! «Wenn er in verletztem Stolz seinem Vater die Tabakscheune anzündet, wenn er sich dann neun Jahre als Cowboy in Texas herumtreibt, wenn er im Kloster noch in seiner Wut nach der Heugabel greift, wenn er dem Abt mit dem Rasiermesser die Kehle durchzuschneiden droht, dann — aber bitte, lesen Sie die Geschichte selbst.»

John A. O'Brien: **Gott lebt** 570 S. L. Fr. 12.80.

Nachdem dieses neue Werk des Autors von *Der Glaube der Millionen* (in 18 Sprachen übersetzt) in den USA in einem Jahr 5 Auflagen erlebte, wird es auch in Europa furore machen. Unter Verwertung der neuen Forschungsergebnisse der Naturwissenschaft bringt O'Brien eine *allgemeinverständliche* und *interessante* Darstellung der Gottesbeweise, deren Logik sich niemand entziehen kann. Ein Buch, das in unserer gottentfremdeten Welt eine Mission zu erfüllen hat!

Emiel van Hemeldonck: **Agnes**

Geschichte einer Liebe — Roman — 287 S. Ln. Fr. 9.—.
Mit diesem Meisterwerk avanciert van Hemeldonck in die Spitzenklasse der katholischen Romanciers. Wie Timmermans und Claes wurzelt er tief in der flandrischen Erde. — Ein unendlich feines und zartes Buch, das überall mit wärmster Sympathie aufgenommen wird.

Wilhelm de Vries SJ:

Christentum in der Sowjetunion

240 S. Halbn. Fr. 9.70.
Die lebendigen und dabei auf authentischen Quellen beruhenden Berichte geben wohl erstmalig ein nahezu lückenloses Bild der Lage des Christentums unter den roten Machthabern. Ausserordentlich aufschlussreiche und ganz neuartige Erkenntnisse werden an den Leser herangetragen. Die absolute Sachlichkeit und Genauigkeit der Schilderung machen das Buch zu einer erregenden und zeitgemässen Lektüre.

LEONARD VON MATT ROM

Ein zweibändiges Standardwerk in Grossformat mit zusammen 600 Bildseiten,
16 Farbtafeln und 300 Seiten Text

BAND I
DIE KUNST IN ROM

BAND II
PAPSTTUM UND VATIKAN
DAS HEILIGE JAHR

STANDARDAusGABEN

Die nachstehenden Preise für das Gesamtwerk gelten nur noch bis Ende 1950,
nachher ist der Preis höher.

Bei Bestellung des Gesamtwerkes (zwei Bände mit zusammen 600 Bildseiten,
16 Farbtafeln und 300 Seiten Text)

Leinen : Fr. 60.— pro Band, oder in sechs Monatsraten à Fr. 11.—.

Halbpergament : Fr. 100.— pro Band, oder in sechs Monatsraten à Fr. 18.50.

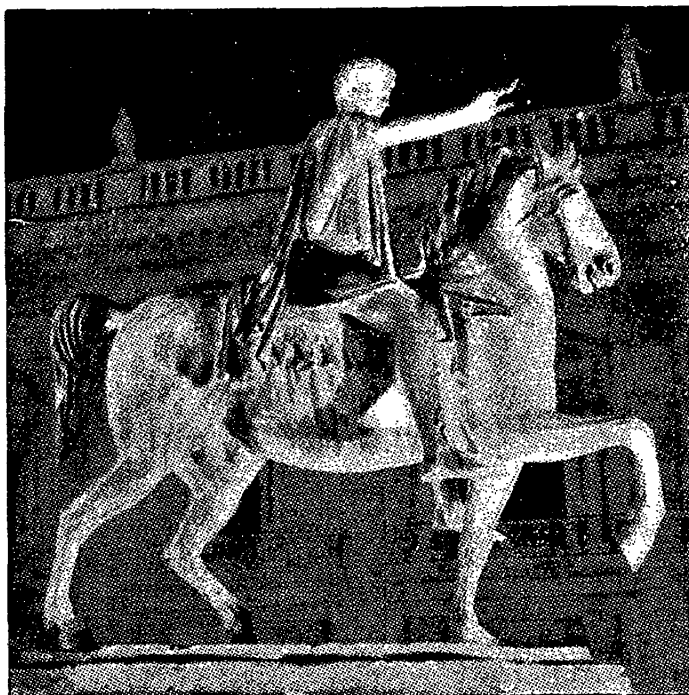
EINZELBÄNDE

Leinen : Fr. 66.—, oder in sechs Monatsraten à Fr. 12.20.

Halbpergament : Fr. 111.—, oder in sechs Monatsraten à Fr. 20.50.

Die Umsatzsteuer ist in den Preisen nicht inbegriffen.
Verlangen Sie den ausführlichen, reich illustrierten Gratisprospekt.
Durch alle Buchhandlungen.

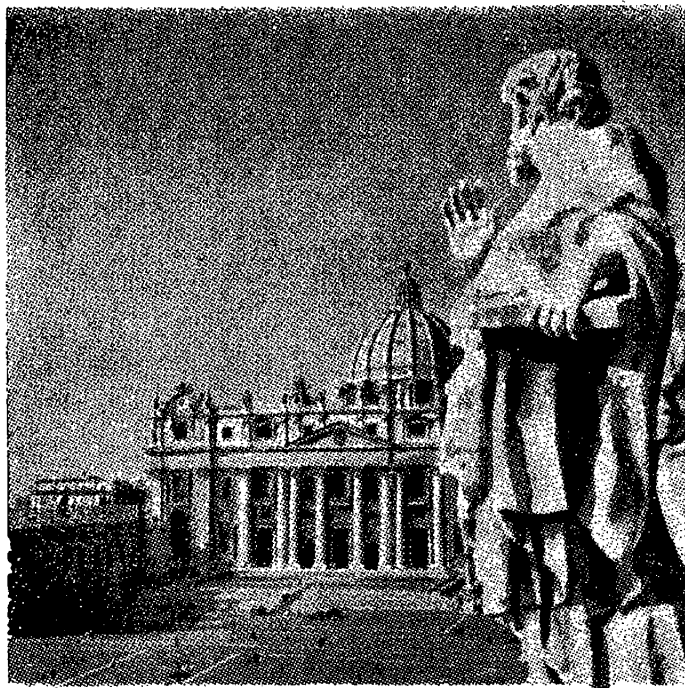
NZN VERLAG ZÜRICH



LEONARD VON MATT

DIE KUNST IN ROM

NZN VERLAG ZÜRICH



LEONARD VON MATT

PAPSTTUM · VATIKAN

NZN VERLAG ZÜRICH

BAND II
WIRD JETZT AUSGELIEFERT

Sehon manches Buch ist diesem unerschöpflichen Thema gewidmet worden, keines aber hat das künstlerische Antlitz der Tiberstadt so grossartig erfasst. Der Hauptwert der Publikation liegt jedoch zweifellos in den herrlichen Aufnahmen, die, jede antikisierende Studierstubeatmosphäre bewusst und sorgfältig vermeidend, ein ungewöhnlich geschultes Künstlerrauge verraten. Der Bund

So bietet das prachtvolle Werk in Bild und Text einen glänzenden Führer durch Rom's Geschichte und Kunstgeschichte vom Altertum bis zum Barock. Basler Nachrichten

Es sind erhabenste Gedanken der Menschheit und der Christenheit, um deren Verständnis es in diesem Werk geht, und die ihren Ausdruck, ihre Inkarnation in der Kunst dieses Werkes, das selber eine künstlerische Leistung ist, gefunden haben, ein wirklicher splendor veri! Schweizerische Kirchenzeitung

Ein schöneres Geschenk kann sich das christliche Haus nicht wünschen. Es bereichert die Familie auf ein halbes Jahrhundert hinaus. Nidwaldner Volksblatt

Das grosse und würdige, einmalige Geschenk eines abendländischen Verlages an die Rompilger und Rom selbst, an den Geist des christlichen Abendlandes überhaupt.

Chefredaktor der Zeitschrift «Erdkreis»

Das eben im ersten Band erschienene Photobuch Leonard von Matts nötigt uns nicht bloss Anerkennung, sondern helle Begeisterung, Staunen und Bewunderung ab. Denn Leonard von Matt hat, was schon hundert- und tausendmal aufgenommen wurde, derart neuartig, kühn, geistvoll und mit selten künstlerischem Blick auf seine Platte gebannt, dass seine Bilder den Romkenner verblüffen und entzücken, dem Unvertrauten aber einen umfassenden Begriff von der Herrlichkeit der Siebenhügelstadt vor die Augen zaubert. Die Ostschweiz

Man weiss nicht, was mehr zu bewundern ist: die unerhörte Fülle des Inhaltes, die erlebte Kunst des Photographen, die sorgfältige Auswahl der Bilder, die technische Wiedergabe, der überlegte, sorgfältig geschriebene Text. Der Franziskanische Weiz

BAND I
IST ERSCHIENEN