

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 14/15

15. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. Juli 1951

INHALT: Korea: Beginn einer neuen Taktik?

Die soziale Frage nach P. Lombardi: Die Thesen P. Lombardis: Der Werdegang der heutigen Lage: Liberalismus — Marxismus — Die jetzige Lage: Die Frage des Eigentums — Bemerkungen zu diesen Thesen.

Apologetische Wirkungen katholischer Soziallehre (Das Soziale bei heutigen Konvertiten): Neue Aktualität eines uralten Argumentes — Frohbotschaft und Familie — Kulturformende Kräfte — Sozialpolitisches Denken.

Extra Ecclesiam nulla salus (Zur «Frage Simone Weil» in Frankreich): Das Interesse an Simone Weil als Symptom der religiösen Lage in Frankreich — Der Weg und die geistige Welt Simone Weils — Eine soziale Heilige? — Gnade ausserhalb der Kirche?

Zu einem Roman von Stefan Andres: Nachdenkliches zu einem Roman eines Katholiken.

Ex urbe et orbe: Belgien: Die Krise des Sozialismus — Der Film auf der Suche nach dem Menschen.

Buchbesprechungen: Zum Pfarreiprinzip: Schrott — Grass — Noppel — Rahner K.; Lunn — Merton — Clarke — Firkel.

Korea

Waffenstillstands-Verhandlungen! Da sieht man einmal wieder, dass die Stalinisten gar nicht so übel sind. Sie lassen ihre Stockholmer Friedenstaube nicht nur durch alle Länder fliegen, sondern auch gurren. Malik gurrte in New York; der russische Oberkommandierende in Berlin kam gar mit seinem ganzen Taubenschlag zur Feier des amerikanischen Nationalfeiertages (was bisher nie geschah!); die russischen Botschafter von London und Paris sind plötzlich von einer bestrickenden Liebenswürdigkeit geworden; kurz die Friedenstaube von Picasso wurde zu einem Wundervogel, neben der die weisse Taube des Heiligen Geistes wie gerupft aussieht. Freilich: in einer Welt, wo soviel gegen jeden Geist, nicht nur gegen den Heiligen, verstossen wird, wo man vor lauter Friedensgurre nicht mehr das Stöhnen der Millionen von Märtyrern hört, die gefoltert oder auf sonst irgendeine vor Friedensliebe tiefende Weise ihrer letzten Menschenwürde beraubt werden, wie kann es da anders sein? Moskau meint, Taube bleibe Taube und die von Picasso gefällt ihm nun einmal besser.

Sollen wir also den Frieden in Korea — wenn er zustande kommt — nicht begrüßen? Sollen wir also nicht zu Gott beten, dass das Hinmorden von Millionen von Menschen dort und anderswo endlich aufhört? Dass dieses unglückliche, verwüstete Land nicht mehr das Versuchsfeld aller modernen Waffen bleibt? Sollen wir uns nicht mit allen Menschen des weiten Erdenrundes freuen, dass es endlich mit dem bisher unversöhnlichen Feind unserer christlich-westlichen Zivilisation zu Gesprächen kommt, die uns vom Alpdruck eines neuen Krieges erlösen?

Wir wären keine Christen, wir würden allen unseren täglichen Gebeten entgegenhandeln, wenn wir diese Fragen verneinen würden. Aber gerade weil Gott für uns die grösste, die ewige Realität ist, haben auch wir Realisten zu sein und uns, «damit dir nicht etwas Schlimmeres begegne» (Joh. 5) zu fragen, was diesen plötzlichen Szenenwechsel verursachte. Wir haben uns dies ganz nüchtern zu fragen, da wir es ja mit einem Gegner zu tun haben, der nicht von Gott, sondern nur von sich und aus seinem Geist heraus denkt und handelt.

Einem Gegner, der überall seine Feuer anzündete und anzündet: in Indochina, in Malesien, in Persien, in Afrika und in jedem der Länder, die bisher so stolz auf ihre eigene Zivilisation waren.

* * *

Korea ist lediglich ein Symbol für die Art des Vorgehens von Moskau, das ja «offiziell» mit dem Kriege in Korea gar nichts zu tun hatte, auf dessen Befehl hin aber über Nacht Korea und das hinter ihm stehende verwandte China sich zu Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen bereit erklärten.

Schon einmal sahen wir, dass Moskau sowohl der Blockade in Berlin, wie dem Bürgerkrieg in Griechenland ebenfalls von heute auf morgen ein Ende machte. Warum? Weil sie in keinem Verhältnis mehr zu dem eingegangenen Risiko standen und zu kostspielig wurden. Denn eines geht aus allen militärischen und politischen Handlungen Moskaus hervor: zum mindesten vorläufig scheut es das Risiko eines neuen Weltkrieges. Wäre dem nicht so, dann hätte es mit dem niederwalzenden Übergewicht seiner Divisionen längst alle Papierfronten überrannt und der Gegenseite nicht Zeit gelassen, ihre schönen Pläne auch nur teilweise zu verwirklichen. Sowie Moskau sah, dass man ihm energisch gegenübertrat und sogar die Möglichkeit eines Krieges mit ihm kalt in Rechnung stellte, zuckte es zurück. Eine bewundernswert geschmeidige politische Taktik hilft ihm dabei, dieselbe Taktik, mit der es sich auch stets von jedem Engagement mit dem politischen Gegner zu lösen wusste. Seit 40 Jahren kann man dieses Phänomen immer wieder beobachten und Moskau würde sich heute mit einem Peron ebenso verbünden, wie seinerzeit mit Hitler, wenn es zu seinem Vorteil wäre. Mit anderen Worten: es gab und gibt für Moskau keinen Vertrag, der nicht morgen gebrochen wird, wenn es sein Interesse erheischt. Nichts in der bisherigen kommunistischen Geschichte kann das Gegenteil beweisen — nichts!

Aber was liegt in seinem Interesse? Erstens: sein innerer Aufbau, aus dem es seine materielle Kraft zieht. Wir haben seit Jahren die eigenen Statistiken und Angaben Moskaus

Die Diskussion um das neue Mariendogma hat Dr. Mario Galli in einem Sonderheft der «Orientierung»,

«Maria, des Erlösers hohe Gefährtin»

zusammengefasst und neu bearbeitet.

Wir senden dieses Heft unseren Schweizerabonnenten zum Sonderpreis von Fr. 2.— (statt Fr. 2.50) demnächst zur Ansicht zu. Alle Abonnenten ausserhalb der Schweiz können diese Schrift direkt bei der Administration «Orientierung», Auf der Mauer 13, Zürich 1, bestellen. Sonderpreise: Deutschland DM 2.25, Oesterreich Sch 8.—, Frankreich fFr. 160.—, Benelux bFr. 18.—.

verfolgt und analysiert. Wir verglichen sie mit den weltbekanntesten englischen und amerikanischen Analysen. Die Erfolge, die festgestellt wurden, waren enorm. Die durch den Krieg hinterlassenen Ruinen aber auch. Und die notwendige Verlegung wichtigster Industriezentren nach dem sicheren Osten des Reiches fordert gewaltige Mittel. Man kann also, der Wahrheit ziemlich nahekommend, behaupten, dass alle nicht zu unterschätzenden Erfolge noch auf längere Zeit nicht genügen. Das Risiko eines Weltkrieges würde für Moskau heute bedeuten, seine ganze Existenz auf das Spiel zu setzen. Diese Tatsache wird noch durch zwei weitere erhärtet: einmal dass nach eigenen Kritiken, die in dieser Hinsicht in der «Prawda» ziemlich heftig sind, die Qualität der hergestellten Fabrikate sehr zu wünschen übrig lässt; des andern durch die Übermacht Amerikas hinsichtlich der Atombombe, durch die im Kriegsfall die russischen Industriezentren ausserordentlich gefährdet würden.

Diese Lage führt zweitens zu einer Politik, deren Hauptziel die Aufrechterhaltung der Ohnmacht der militärischen Räume Europas und Asiens ist. Von hier aus gesehen bekommt der seit langem sichtbare Wunsch Moskaus nach einer «Fünfer-Konferenz» seine ganze Bedeutung. Da es offensichtlich ist, dass der «Westen» auf keine Landerobungen ausgeht und nur ein Ziel hat, den Frieden herzustellen, zu dem ihn schon seine demokratisch erzogenen Völker drängen, kann es sich bei einer solchen Konferenz nur darum handeln, vor allem das militärische Niemandsland Europas, ganz besonders aber Deutschlands aufrecht zu erhalten. Sollte der Westen dafür nur mit Bedingungen, die Sowjetrussland nicht zu erfüllen gewillt ist, zu haben sein (internationale Kontrolle der Rüstungen etc.), so würde man durch diese Verhandlungen und durch eine eventuelle Zwischenlösung immerhin Zeit gewinnen, in der man durch den «kalten Krieg» weiter an

der Zermürbung der geistigen Widerstandskraft des Westens arbeiten kann. Bekommt doch dieser «kalte Krieg» erhöhte Bedeutung durch die Stärkung der militärischen, europäischen Front, die eine Schwächung des sozialen Unterbaues und der einzelnen Staatsfinanzen unvermeidlich zur Folge haben wird. Dies wiederum ist umso gefährlicher für die westliche Welt, weil sie sich immer weniger auf Grund ihrer aus dem Christentum hervorgegangenen eigenen Prinzipien verteidigt, sondern auf Grund des Sowjetrussland eigenen, zentralisierenden, kollektiven Prinzips, das schon im Friedenszustand mehr oder weniger diktatoriale Massnahmen erfordert. Diese Angleichung der Systeme ist besonders in Amerika sichtbar, wo die Regierung immer umfassendere Vollmachten erhält.

* * *

Wenn nun der durch Moskau befohlene politische Szenenwechsel mit den Waffenstillstandsverhandlungen von Korea zusammenfällt, so ist dies nur eine Bestätigung der aufgezeigten Entwicklung. War doch die erste ernsthafte Enttäuschung Moskaus der unerwartet feste Widerstand Amerikas bzw. der Vereinigten Nationen in Korea, den man nach der Abberufung MacArthurs gebrochen glaubte. Dass Amerika die Politik MacArthurs auch ohne ihn fortsetzen würde und sogar, wie er es forderte, die chinesische Einfuhr blockierte, erwartete man nicht. So musste man, da man militärisch selbst kein Risiko auf sich nehmen wollte, politisch eine andere Taktik anwenden. Schliesslich und endlich kann ja auch der Friede in Korea nützlich werden: Wer könnte z. B. etwas dagegen einwenden, wenn anstelle der Million getöteter Nordkoreaner «chinesische Brüder» bei der Wiederaufbauarbeit helfen? Man kann doch keinem Bauern verbieten den Acker zu pflügen! Dass er damit gleichzeitig die Meinung der Koreaner umpflügt ist eine natürliche Nebenerscheinung, die gewiss vorteilhaft sein kann für — das nächstmal.

* * *

Jeder einzelne Friedenstag ist eine Gnade für die Menschheit. Aber unter der einen, unabdingbaren Bedingung, dass man ihn aufrecht zu erhalten weiss. In der Welt, in der wir leben, kann das nur durch grösste Opfer geschehen. Nicht nur der Krieg, sondern auch der Friede erfordert sie! Nicht nur der Krieg, sondern auch der Friede verlangt Standhaftigkeit in einer Welt, in der der Antichrist nicht zu einer bloss geistigen Macht wurde! Zwischen ihm und Christus kann es nur den schärfsten Kampf geben. Dass dieser nicht in Krieg übergeht, dafür hat der Christ nur zwei Waffen: eine charaktervolle, unerschütterliche Haltung und das Gebet.

Hans Schwann

Die soziale Frage nach P. Lombardi

Die Unzufriedenheit P. Lombardis¹ mit der Gegenwart und seine Hoffnung auf ein neues christliches Zeitalter erstreckt sich zwar keineswegs ausschliesslich, aber doch wesentlich auf die sozialen Verhältnisse. Wenn man bedenkt, dass er seinen Kampf im Italien des Krieges und der Nachkriegszeit geführt hat, also in einem Volk, das durch schwerste soziale und wirtschaftliche Krisen und Erschütterungen hindurchging und noch mitten drin steht, wenn man weiterhin berücksichtigt, dass er vor allem dem in Italien starken Kommunismus als Hauptfeind gegenübersteht, ist das verständlich. Da aber sein Werk nicht nur einem neuen Italien gilt, sondern den Titel trägt «Per un mondo nuovo», müssen wir seine sozialen Thesen doch in grösserer Perspektive sehen. Darum ist eine Auseinandersetzung mit ihnen auch auf breiterer Basis nötig.

¹ Cf. Orientierung No. 12/13, 1951, S. 133.

Versuchen wir zuerst, die Darlegungen des Verfassers zu verstehen.

1. Der Werdegang der heutigen Lage. Die Menschheit hat sich von Gott losgelöst, um ihr Leben und nicht zuletzt das Zusammenleben nach eigenen Ideen und aus eigener Kraft zu gestalten. Zwei grosse Versuche standen sich gegenüber.

Der Liberalismus wollte ein Maximum von Freiheit des Einzelnen und ein Minimum von Intervention des Staates. Im Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft und die Autonomie menschlichen Willens soll der Einzelne sein Leben und damit auch sein Wirtschaften in voller Freiheit gestalten können. Der Staat ist nur dazu da, diese Freiheit zu schützen und zu überwachen. Es ist der «stato spettatore, stato carabinieri». Unleugbar hat dieses System eine uner-

hörte Initiative der Einzelnen zur Entfaltung gebracht, zu grossen Fortschritten der Wissenschaft, Technik und Zivilisation geführt und dem wirtschaftlichen Leben unerhörten Auftrieb gegeben. Aber die schrankenlose Freiheit des Einzelnen hat auch den wirtschaftlichen Egoismus geweckt, hat durch die ungehinderte Konzentration des Besitzes in den Händen Weniger die kapitalistische Wirtschaft zur Folge gehabt und durch sie die Entstehung der beiden Klassen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die sich in unversöhnlichem Kampf gegenüberstehen. Diktatur der Unternehmer und Versklavung der Arbeiter, Konzentration des Reichtums Weniger und Verarmung der Massen war die Folge.

Der Marxismus wollte dem steuern, indem er dem Staat nicht nur eine Zuschauerrolle zuwies, sondern ihm die eigentlich entscheidende und bestimmende Aufgabe zuteilte. Der Staat ist demnach Eigentümer der Produktionsmittel und Verteiler der Produktionsergebnisse. Das Kollektiv ist alles. Damit war ein Aufstieg der Arbeiterschaft, die Befreiung des Proletariates gegeben, aber zugleich die Vernichtung der Freiheit. Denn die staatliche Intervention erfolgt nun auf allen Gebieten. Es gibt, wenn man den Kollektivismus zu Ende denkt, keine privaten Lebensbezirke mehr. Infolgedessen wird die Religion, die der Liberalismus noch als Privatsache geduldet hatte, auch in dieser letzten Sphäre nicht mehr anerkannt. Der Marxismus ist wesentlich atheistisch.

Wir stehen also vor dem Ergebnis, dass das Banner der Freiheit zur Ungerechtigkeit und zur Vergewaltigung der Massen führt und dass umgekehrt das Banner kollektiver Gerechtigkeit die Zerstörung der Freiheit mit sich bringt. Daher das Suchen nach einem neuen Weg. Es ist der Weg der Freiheit in der Solidarität, dessen Formel lauten muss: Soviel Freiheit, als mit wirklicher Solidarität vereinbar ist, und soviel Solidarität, als mit Freiheit vereinbar ist. Es ist die Lösung, die das Christentum anstrebt. Es ist Gegner des Liberalismus, weil jede Form des Egoismus dem Christentum im Innersten fremd ist. Es ist aber ebenso Gegner des Marxismus, weil die Menschenwürde der Einzelnen als Kinder Gottes die Freiheit fordert. So drängt die geschichtliche Entwicklung der Dinge förmlich zur christlichen Lösung.

2. Die jetzige Lage ist dadurch erschwert, dass die beiden Systeme des Liberalismus und Marxismus sich in zwei mächtige politische Blöcke verfestigt haben, in der politischen Welt des Ostens unter der Führung von Sowjetrussland, und der politischen Welt des Westens unter angelsächsischer Führung. Beide Blöcke stehen sich unversöhnlich gegenüber. Zwei Welten, zwei Fronten, zwei Programme. Die Methoden des Ostblocks sind so grauhaft, dass, aufs Ganze gesehen, dem Westen unbedingt der Vorzug gegeben werden muss, weil in ihm Moral und Religion und die Entfaltung des Christentums noch möglich sind. Trotzdem ist festzuhalten, dass in den Ideologien beider Mächte Wahrheitselemente stecken und dass infolgedessen auch von da aus gesehen sich der Ruf nach einer dritten Front erhebt, in welcher die berechtigten Forderungen beider Ideologien verwirklicht werden. Also auch hier als Lösung ein Drittes: Das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft nach den Forderungen der christlichen Moral, mit einem Wort: ein soziales Christentum.

Geht man diesem Werdegang und der daraus hervorgegangenen jetzigen Lage auf den Grund, so stellt sich als zentrale Frage der Forderungen und Bestrebungen die Eigentumsfrage.

3. Die Frage des Eigentums ist darum genauer zu studieren. Lombardi entwickelt folgende Gedanken:

An sich ist die Erde mit allen Schätzen, die sie birgt, für das ganze Menschengeschlecht da. Nun sind aber tatsächlich die Reichtümer äusserst ungleich verteilt. Diese Tatsache ist umso bedrückender, da sie eine Rechtsfrage darstellt. Denn

der Reichtum soll die Frucht der Arbeit sein, folglich gehören die Reichtümer von Rechts wegen den Arbeitern der Hand und des Geistes. Das ist aber weithin nicht der Fall. Es ist somit eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit, hier ordnend einzugreifen. Drei Grundsätze sind dabei festzuhalten:

1) Es gibt ein Recht auf Privateigentum. Dieses Recht hat seine Wurzel in der geistigen Natur des Menschen. Er lebt nicht wie ein Tier, sich von Tag zu Tag mit dem begnügend, was er findet, sondern hat den Willen und das Recht, für die Zukunft Vorsorge zu treffen und infolgedessen sicheren Besitz zu haben. (Man könnte hier beifügen, dass auch die Freiheit des Menschen Eigentum fordert, denn ohne ein solches ist der Mensch völlig von andern abhängig und ihnen restlos ausgeliefert.) Auch das Gemeinwohl hat vom privaten Eigentum grosse Vorteile. Denn das Recht auf Besitz ist ein Ansporn zur Arbeit. Es wird mehr produziert und entsprechend dann auch mehr konsumiert und so kommt das ganze Wirtschaftsleben intensiver in Gang. Diese Überlegungen gelten in gleicher Weise für das Eigentum an Produktionsgütern.

2) Jeder Mensch hat ein Recht auf ein menschenwürdiges Dasein. Das ergibt sich aus der personalen Würde des Menschen und findet seinen Ausdruck im Selbsterhaltungstrieb. Dieser bewirkt, dass keiner zufrieden ist, bis er eine Existenz hat, die seiner Würde entspricht. Es muss infolgedessen für alle die Möglichkeit geboten sein zu arbeiten und durch die Arbeit Lebensunterhalt und Wohnung für sich und ihre Familien zu erwerben.

3) Wenn zwischen dem privaten Eigentum einzelner und einem nichtvorhandenen menschenwürdigen Dasein anderer ein Konflikt besteht, ist es Pflicht des Staates, einzugreifen. Denn es besteht der Grundsatz, dass vom Einzelnen rechtmässig all das gefordert werden kann, was für das Gemeinwohl notwendig ist, wie es Pius XI. in der Enzyklika *Divini Redemptoris* ausdrücklich formuliert hat. Dabei ist festzuhalten, dass das Recht auf Existenz grösser und wichtiger ist als das Recht des andern auf Eigentum.

Daraus ergeben sich weitgehende Befugnisse des Staates. «Er kann von industriellen oder landwirtschaftlichen Unternehmungen verlangen, dass sie noch mehr Arbeitskräfte einstellen, damit die Arbeitslosigkeit vermindert werde. Er kann weiterhin die Entlassung von Arbeitern verbieten, es sei denn, dass irgend eine Schuld vorliegt. Kann durch hohe Steuern regulierend eingreifen, Aufteilung von Grossgrundbesitz fordern, wenn es sich darum handelt, dem Hunger zu begegnen. Kann die Monopolbildung verhindern, vor allem bei den anonymen Aktienkapitalien, die nur allzu leicht zu einer Wirtschaftsdiktatur der Unternehmungen führen», usw. (S. 108). Freilich darf er nicht so weit gehen, dass dadurch Unternehmungen völlig ruiniert würden, denn man darf einen Baum nicht so beschneiden, dass er eingeht. Lombardi stellt hier sehr weitgehende und kühne Forderungen auf. Er äussert sich in diesem Zusammenhang selbst dahin, dass er sich des revolutionären Charakters dieser Thesen bewusst sei (S. 112).

Merkwürdigerweise stellt er diese sozialen Forderungen als Forderungen des Evangeliums und Forderungen Jesu hin. Das ist kühn formuliert. Man wird doch richtiger sagen müssen, dass die Eigentumsfragen nicht unmittelbar vom Evangelium her gelöst werden können, sondern dass hier weitgehende Forderungen des Naturrechts und dadurch des Schöpfers dieses Naturrechts vorliegen. Und dass weiterhin durch das kirchliche Lehramt die katholische Sozialdoktrin entfaltet worden ist. Das Evangelium Jesu bietet wohl Anhaltspunkte, fordert soziale Gesinnung, sagt aber wenig über die Gestaltung des Institutionellen.

Soviel als Darlegung der Auffassungen Lombardis. Es seien dazu ein paar Bemerkungen gestattet.

Der geschichtliche Werdegang ist nur in grossen Linien gezeichnet und darum ohne die weitere, an sich wünschens-

werte Differenzierung. P. Lombardi weiss selbstverständlich, dass es auch Zwischenformen gibt, etwa den gemässigten Neo-Liberalismus auf der einen Seite, und auf der andern einen Sozialismus, der sich weitgehend von den marxistischen Ideologien gelöst hat. Lombardi ist wesentlich Redner und stellt darum die Dinge etwas vereinfachend dar. Das gilt auch für die Zeichnung der beiden Gegenwartsfronten. Denn es ist doch festzuhalten, dass zum Westblock auch Staaten und Völker gehören, die sich keineswegs der liberalen Wirtschaftsordnung verschrieben haben, man denke an das gegenwärtige Grossbritannien und andere.

Das entscheidende Kapitel der sozialen Ausführungen ist dasjenige über das Verhältnis von Eigentum und Leben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier die Blickrichtung des Verfassers etwas zu einseitig auf Italien beschränkt ist, wo der Gegensatz zwischen einer Unternehmerschaft mit grossem Gewinn und einer verarmten Arbeiter- und Bauernschaft noch besonders gross ist, und wo es noch immer brachliegende Güter gibt, während kleine Bauern darben. In andern Ländern sind die Unterschiede schon wesentlich ausgeglichener.

Inhaltlich will es uns scheinen, dass die konkreten Forderungen Lombardis keine sicheren Lösungen bieten. Und zwar sowohl wirtschaftlich nicht, wie auch formalorganisatorisch nicht.

Wenn beispielsweise ein Unternehmen gezwungen wird, vermehrte Arbeitskräfte einzustellen, muss es entweder mehr produzieren oder die Arbeitszeit verkürzen. Beides sind aber Massregeln, die zu ernststen wirtschaftlichen Spannungen und Schwierigkeiten führen und somit in sich noch keineswegs eine Lösung bilden. Wenn es sich um ausbaufähige Betriebe handelt und eine Sicherung des Absatzes gegeben ist, hat ein gewisser Druck von Seiten des Staates bei bestehender Arbeitslosigkeit eine gewisse Berechtigung. Wichtiger wäre in dieser Frage neue Arbeitsbeschaffung auf breiter Basis, wenn nötig durch den Staat. Wenn P. Lombardi weiterhin die Monopolbildung sehr scharf angreift, so hat er insofern recht, als diese zweifellos zu willkürlichen Preissteigerungen und einer Art Wirtschaftsdiktatur führen kann. Aber die Erfahrung zeigt, dass blosse Verbote schwer durchführbar sind, weil die Unternehmer viele Möglichkeiten haben, solche zu umgehen.

Die jüngste Entwicklung, vor allem im Nachkriegsdeutschland, zeigt ausserdem, dass die Eigentumsfrage nicht oder nicht mehr die zentrale Frage der Wirtschaftsordnung ist. Es bestehen zur Zeit grosse Unternehmungen, Kohlengruben usw., die überhaupt keinen Eigentümer haben und trotzdem in voller Entfaltung arbeiten. Es zeigt sich mehr und mehr, dass die Hauptaufgabe der sozialen Problematik darin besteht, die Arbeiterschaft aktiv ins Unternehmen miteinzubeziehen durch Mitverantwortung, Mittragen und Mitanteil am Ergebnis. Das Unternehmen müsste so gestaltet werden, dass Unternehmer, geistige Arbeiter (Direktoren, Ingenieure usw.) und Handarbeiter und auch Konsumenten bei der Gestaltung und Entwicklung mitbeteiligt sind. Dadurch wird neben der politischen Mündigwerdung des Volkes in der Demokratie eine Mündigwerdung der Arbeiterschaft in der Wirtschaft und im Sozialen herbeigeführt und durch eine solche Schicksalsgemeinschaft aller Mitbeteiligten wird grössere Sicherung und Sicherheit geschaffen als durch staatliche Bestimmungen über eine neue Verteilung des Eigentums. Es kann hier das Problem und die Richtung, in welcher die Lösung zu suchen ist, nur angedeutet werden.

Aber auch formal könnten die Vorschläge Lombardis wenigstens in dem Sinn ergänzt und modifiziert werden, dass

es nicht nur um den Arbeiter auf der einen Seite und den Staat auf der andern geht, sondern dass wichtige Zwischenglieder in Funktion treten können und müssen. Man denke etwa an die Betriebs- und Berufsgemeinschaften. Wenn diese ihre wohl-durchdachten, die Interessen aller Beteiligten berücksichtigenden Gesamtarbeitsverträge aufstellen, kann der Staat sie als allgemein verbindlich erklären und dadurch ein gesundes Wirtschaftsleben ermöglichen. Auf solche Weise werden die Einzelnen, die sozialen und wirtschaftlichen Zwischenglieder und die staatliche Autorität zu einer Zusammenarbeit gebracht. Diese Art von Lösungsversuchen scheint sich mehr und mehr zu bewähren. Die horizontale Aufspaltung des Volkes in Klassen, mit dem Klassenkampf als Ergebnis, wird durch eine vertikale Gliederung aller am Unternehmen und an der Wirtschaft überhaupt Beteiligten zu einem organischen Ganzen führen und den Kampf in Zusammenarbeit umwandeln. Die soziale Revolution wird dadurch zu einer sozialen Evolution. Es ist Sache der Wirtschaftler und Soziologen, über die Einzelheiten dieses ganzen Fragenkomplexes zu urteilen.

Sind somit einzelne konkrete Forderungen Lombardis fragwürdig, so verdient andererseits die Grundtendenz seines Buches überzeugte und ernste Zustimmung, nämlich die Forderung eines sozialen Christentums, d. h. einer Reform des Geistes und der Institutionen.

Reform des Geistes an erster Stelle. Lombardi widmet ihr ein eigenes Kapitel: Ricostruire l'amore. Die Institutionen sind wichtig, aber sie genügen nicht. Sie sind nicht einmal das Erste. Denn wichtiger ist der Geist. Die Gesinnung, die Lombardi fordert, steht im Widerspruch zu Marxismus und Liberalismus. Der Marxismus will nur vom Recht und dem Rechtsanspruch etwas wissen. Der Liberalismus ist in seinem individualistischen Wesen egoistisch und redet nur von Almosen. Liebe dagegen besagt Wohlwollen, das heisst der ernste Wille, das Wohl aller, der Einzelnen sowohl wie der Gemeinschaft, also das *bonum privatum* und das *bonum commune*, zu wollen. Wo nur um Rechte gekämpft wird und nur vom Organisatorischen her Erneuerung versucht wird, da wird eine grundlegende und dauernde Erneuerung nie erfolgen. Das Christentum war wesentlich eine Revolution des Geistes und der Herzen. Als solche muss es sich heute betätigen.

Dann erst, dann aber notwendig, muss auch die Reform der Institutionen einsetzen. Das Christentum muss erdhafter werden. Es darf den Problemen nicht ausweichen und vor Entscheidungen nicht zurückschrecken. Darf auch nicht durch Rückzug in den sakralen Raum oder durch Sublimierung in reine Geistigkeit das von Gott losgelöste Saekulum sich selbst überlassen und damit die Saekularisierung indirekt unterstützen, sondern es muss das Saekulum zu Gott zurückführen, indem es seine Fragen zu beantworten, seine Aufgaben zu lösen sucht. In der Mitte des Christentums steht die Inkarnation. Seitdem gehört Gott wesentlich ins Fleisch. Ein Christentum, das nicht die Welt mit dem Göttlichen zu durchdringen sucht, ist kein Christentum.

Die Sendung Lombardis ist nicht das Aufzeigen von Einzelösungen, sondern das Aufwecken der Christen, das Aufrütteln der Massen. Nach allen Seiten hin will er furchtlos die Forderungen stellen, die Führung nicht mehr andern überlassen das Saekulum umgestalten, damit die von Gott abgefallene Welt wieder zu Gott heimgeholt werde. Der Kampf geht somit um die Verchristlichung der neuen Zeit: *per un mondo nuovo*.

Damit ist aber auch schon die Frage der Methode und der taktischen Vorgehens gestellt. Sie erfordert eine eigene Behandlung.

Dr. R. Gutzwiller

Apologetische Wirkungen katholischer Soziallehre

(Das Soziale bei heutigen Konvertiten)

Neue Aktualität eines uralten Argumentes

In seiner Streitschrift «Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti» aus dem Jahre 397, will Sankt Augustinus zunächst absehen von jenem lautersten, reinsten Erkennen, zu welchem in diesem Leben nur die Geistlich-gesinnten — ihrer sind wenige — hingelangen. Er will seinen Gegnern die katholische Wahrheit nur zum geringsten Teil, jedoch immerhin mit Gewissheit vorführen: ut ex minima quidem parte, sed tamen sine dubitatione cognoscant; und so führt er denn die vielen und sehr guten Gründe an, die, wie-wohl den zutiefst entscheidenden nachgeordnet, in ihrer Art doch auch geeignet sind, den Gläubigen im Schosse seiner Kirche festzuhalten. Da ist die Autorität dieser Kirche, zuerst erwiesen durch Wunder, dann durch Liebe gemehrt, durch Alter bekräftigt; — da ist die lückenlose Reihe der Bischöfe, vom Apostel Petrus bis zum derzeit regierenden Bischof; — und da ist der Name der katholischen Kirche, dieser Name, den einzig die wahre Gemeinschaft der Christgläubigen erhalten hat, mit der Wirkung, dass zwar sämtliche «Häretiker» sich gern katholisch nennen möchten, und dennoch: da ist keiner, der einem Fremden, der ihn nach dem Versammlungs-ort der Katholiken befragt, sein eigenes Haus zu nennen wagte.

An die Spitze seiner Argumente jedoch stellt der Bischof von Hippo eines, durch das er sich zugleich als wahrer Römer, als römischer Patriot erweist, und das mehr noch als die übrigen unser Interesse zu erwecken geeignet ist; es hält ihn in seiner Kirche fest, so bekennt er, die durch ebendiese Kirche ermöglichte harmonische Einmütigkeit der Staaten und Völker, consensio populorum atque gentium.

Machen wir uns, um den Vollgehalt dieser Worte zu verstehen, zunächst deutlich, dass populus das politische Ganze meint, das rechtlich organisierte Staatsvolk, sämtliche Bürger, also Patrizier wie Plebejer, und an der Spitze beider steht der Senat: «Senatus populusque Romanus»; der nicht so sehr rechtliche als vielmehr geschichtliche Begriff der gens hingegen lenkt unseren Blick auf die gemeinschaftlichen Ursprünge: Er meint Völkerschaft, Völkerstamm und ist daher sinnverwandt mit dem enger umgrenzten natio.

Sodann ist zu fragen: Was hat der Kirchenvater zu seiner Zeit vor sich gesehen an «harmonischer Einmütigkeit der Staaten und Völker»? Wieviel von diesem Ideal war damals politisch, geschichtlich-gestalthaft verwirklicht? — Man mag das Kaisertum Theodosius' des Grossen, des Begründers der katholischen Reichskirche, nach seiner Idee und seinen konkreten Zielsetzungen noch so hoch einschätzen: seine sozialen und administrativen Massnahmen sind nur zum Teil durchgeführt worden. Denn da war ein nur schwerfällig funktionierender Beamtenapparat, die Beamten häufig korrupt, mit inneren oder äusseren Reichsfeinden heimlich verbündet; da war unheilvoll anwachsende soziale Zerklüftung: Ein ländliches und ein städtisches Proletariat bedrohten die Klasse der Reichen; Handel und Gewerbe schrumpften, schon kam man auf primitive, naturalwirtschaftliche Formen zurück. Die bisher nur als provisorisch errichtete Reichsteilung ist zur dauernden Institution geworden: Zwei Kaiser regieren, einer in Rom, der andere in Konstantinopel, beide in ihren Entschliessungen bestimmt durch ehrgeizige Feldherren und listige Ratgeber, beide bedrängt von immer neuen Schüben kriegerischer Germanenstämme: Die Völkerwanderung brandet wider die östlichen und nördlichen Grenzen des Reiches.

Wenn Augustinus dennoch, und voll inbrünstigen Eifers, von harmonischer Einmütigkeit der Staaten und Völker redet, so ist dies daraus zu erklären, dass er nicht als pragmatischer Historiker spricht, der Erreichtes lediglich festzustellen hat, sondern als Theologe, der über Wert und Unwert vorhandener und wirkender Prinzipien zu urteilen ex professo verpflichtet ist; und dies auch dann, ja gerade dann, wenn in unserer argen Welt vorerst nur kümmerliche, nur krüppelwüchsige Verwirklichungen jener Prinzipien zu gewahren sind.

So vernommen, ist das Argument der durch die katholische Kirche verbürgten consensio populorum atque gentium heute wieder von erregender Aktualität: Es ist, als respondierte dem Bischof von Hippo ein Chorus Neubekehrter¹⁾ aus allen Ländern der Welt.

Frohbotschaft und Familie

Durch Jesus Christus, den Vollender des mosaischen Gesetzes und den Wiederhersteller der menschlichen Würde, ist auch in die Ehe eine neue, zuvor noch nie gekannte Heiligkeit eingezogen. Ihrem ursprünglichen Adel ist die Ehe zurückgegeben worden, und mit der Ehe die Familie. Diese aber ist die Pflanzschule des staatlichen Gemeinwesens. Wie Papst Leo XIII. bemerkt, wachsen die Menschen keineswegs als isolierte Individuen, sondern durch die Vermittlung ihrer Familien in den Staat hinein. Daher beginnen wir unsere Übersicht sinngemäss mit der Betrachtung von Beispielen, wie die katholische Familie durch ihren wesenseigenen, sei es einfach-hin dargelebten, sei es auch lehrmässig vorgetragenen Sinngehalt die Gemüter fernöstlicher Heiden zur Annahme der Frohbotschaft geneigt zu machen vermag.

John Tsching Hsiung Wu, derzeit National-Chinas Vertreter beim Vatikan, wird im Geiste des Konfuzius erzogen. Als Siebenjähriger liest er das Buch «Die vierundzwanzig Vorbilder ehrfürchtiger Menschenliebe». Später werden Texte aus Konfuzius und Menzius auswendig gelernt. Konfuzius aber ist ihm nicht allein der grosse Ethiker des Fernen Ostens, immer wieder scheint er ihm über die bloss ethische Sphäre hinauszudeuten. Wo Konfuzius «Himmel» sagt, so deutet Wu, da meint er «Gott». An das Wort: «Ein Mensch, der die Liebe besitzt, dient seinen Eltern so, wie er dem Himmel dient; und er dient dem Himmel so, wie er seinen Eltern dient», knüpft Wu die Betrachtung: «Unglücklicherweise haben die Konfuzianer diese wesentlichen Punkte im Gedankengut ihres Meisters nicht erfasst. Sie predigen nur ehrfürchtige Elternliebe, vergessen aber gänzlich die ehrfürchtige Kindesliebe Gott gegenüber. So ist in der Obhut der Konfuzianer der erwachende Theismus des Konfuzius zu einem verarmenden Pantheismus ausgeartet. Es gibt in der chinesischen Geschichte kaum einen grösseren Mann als Konfuzius, weil kaum einer für Gott eine so kindliche Liebe besass. Konfuzius ist uns Ausgangspunkt, um zu Christus zu gelangen. Ich bin überzeugt, dass dies der einzige Weg ist, der unsere Nation zu einer geistigen Wiedergeburt führen wird.»

Indes, dies ist nur einer der durch Reflexion erarbeiteten theoretischen Aspekte. Psychologisch betrachtet weist auch diese Bekehrung, wie so manche, zurück auf früheste, auf kindliche Dinge. Zehnjährig, hat Wu seinen Vater sterben gesehen. «Während mehrerer Stunden schien er in Ekstase zu sein. Von Zeit zu Zeit richtete er seine Blicke gegen die Fenster und sagte: „Seht da! Acht Busa“²⁾, um mich in den Himmel zu führen. Welch eine Herablassung! Ich bin deren so ganz unwürdig! Ein überweltliches Lächeln spielte in seinem Antlitz. So gab er seinen Geist auf. Wahrlich, ich sah nie mehr ein so schönes Sterben wie das meines Vaters.» Von Stund an zweifelt der Knabe nicht mehr am Dasein einer höheren Welt. Häufig wird er den Gedanken erwägen: Wenn es schon so beglückend ist, Sohn eines guten Menschen zu sein, wer kann dann das Glück der Gotteskindschaft fassen? Endgültige Antwort auf solches Fragen gibt ihm weder die Methodisten-gemeinde amerikanischer Prägung — in dieser empfängt der Achtzehnjährige die Taufe —, noch irgendeine andere der vielen christlichen Sekten, die der noch zwanzig Jahre lang Suchende und Ringende eine nach der anderen befragen wird.

¹⁾ Die nachfolgenden Beispiele sind sämtlich entnommen dem Werk: «Sie hörten seine Stimme. Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. Gesammelt und mit einem Schlusswort herausgegeben von Bruno Schafer.» 2 Bde., Verlag Raber, Luzern, 1949 u. 1950.

²⁾ Vergöttlichte Menschen.

Endgültige Antwort gibt ihm die katholische Kirche: «Immer, wenn ich jetzt als Katholik von der Kommunionbank zurückkehre, wende ich die Worte meines Vaters an: 'Welch eine Herablassung! Wie bin ich ihrer so unwürdig!' So ist der Herr der Heerscharen, der König der Könige selbst gekommen, um sich mit seinem armseligen Geschöpf aufs innigste zu vereinigen.»

Auch Paul Kwang-tsien Sih ist Konfuzianer. Sein Weg zur katholischen Kirche führt ihn über die Oxfordbewegung, deren moralische Forderungen, so scheint es ihm, genau denen der Kirche entsprechen. Des zum Beweis wird eine Stelle aus «Ta Hsüeh» angeführt: «Unsere Altvordern haben aus dem Wunsche heraus, mit ihren strahlenden Tugenden die Welt zu erleuchten, damit angefangen, zuerst ihr Land in Ordnung zu bringen. Aus dem Bestreben heraus, ihre Familien zu ordnen, begannen sie damit, an sich selbst zu arbeiten. Denn ist einmal die Person vervollkommen, wird auch die Familie harmonisch gestaltet. Herrscht Harmonie im Familienleben, dann steht es gut ums Vaterland. Und ist das Vaterland wohlgeordnet, dann wird die ganze Welt ruhig und glücklich sein.» Später wird die Frömmigkeit des zum katholischen Christen Gewordenen noch immer die durch das angestammte konfuzianische Leitbild der Familie geprägten Züge aufweisen. Die Heilige, die er am innigsten versteht und verehrt, ist Therese von Lisieux, dies wohlbehütete Kind frommer Eltern, das sich, mit der ihm verliehenen religiösen Genialität, aus der im frühesten Lebensalter erfahrenen irdischen Kindschaft späterhin emporleitete liess zu immer spiritualeren Erfahrungen himmlischer Kindschaft.

Hoang Tschang-Fong meint, dass alle Chinesen, welcher Religion sie auch angehören mögen, über den Geist der Familie und der Gesellschaft restlos übereinstimmen: «Einsatzbereitschaft für die Heimat und ehrfürchtige Elternliebe! Konfuzius war der Auffassung, dass bei Erfüllung dieser beiden Pflichten die Spannungen unter den Menschen vermieden werden könnten, und es wäre dann der Menschenfamilie vergönnt, in Eintracht und Frieden zu leben.» Vom so verstandenen Familienwesen her bestimmt sich denn auch bei ihm die erste, ihn allgemach an die christliche Wahrheit heranleitende Frage. Der Sechzehnjährige nämlich liest in seinem Geschichtsbuch von den ersten Missionaren, die nach China gekommen, und vom heldenmütigen Verhalten der Katholiken im Jahre 1900, während den Boxeraufständen. Er wird die Frage nicht mehr los: «Wie konnten diese Katholiken ihre Kirche verteidigen bis zur Preisgabe selbst ihrer Familien?» und er gewahrt allmählich, dass katholische Religion tiefst Liebe meint: die Verpflichtung, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, und dass es keine grössere Liebe gibt, als sich für denjenigen hinzuopfern, den man liebt. Aus der Liebe Gottvaters zur Menschheit wird diesem Konvertiten die Hingabe Seines eingeborenen Sohnes licht, dessen blutiger Tod am Kreuz, und schliesslich die unblutige Wiedervergegenwärtigung des Kreuzopfers Christi: die heilige Messe.

Fröbtschaft und kulturformende Kräfte

Es ist kein Zufall, dass Papst Pius XI. in seinem Rundschreiben «Quadragesimo anno» auf jene nicht eigentlich naturrechtlich gebotenen, wohl aber naturgemässen und darum höchst wünschbaren Gemeinschaftsformen zu sprechen kommt, die den weiten gesellschaftlichen Raum zwischen den einzelnen Familien und dem Staat mindestens dann erfüllen, wenn das Gesellschaftsganze gut in Form sein soll. Es ist auch kein Zufall, dass gerade an dieser Stelle der Papst auf das einst blühend und reichgegliedert in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete Gesellschaftsleben des hohen Mittelalters, also des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, zu sprechen kommt. Nicht anders als dem Papst ergeht es vielen unserer sozialen und politischen Neubekehrten, und zwar sowohl im alten Europa wie in Amerika und Asien: Es ist die Sozialstruktur des Hochmittelalters, welche die nach neuer Ordnung ausspähenden Blicke auf sich zieht.

John Lorne Campbell, Laird of Canna, aufgewachsen in der schottischen Episkopalkirche, in anglikanischer, mit calvinischen Einflüssen stark durchsetzter Umwelt, gewinnt wissenschaftliches und ästhetisches Interesse an der nationalen

Kultur Schottlands; er studiert die jakobitische Vergangenheit seiner Heimat; alte Bräuche zeichnet er auf; aus mündlicher wie schriftlicher Überlieferung sammelt er schottische und gälische Volkslieder. Aus solchen Bemühungen heraus nährt sich zunächst eine Art schöngestiger Zuneigung zum Katholizismus — «für einen schottischen Nationalisten nichts Ungewöhnliches». Im Laufe der Jahre erwächst grösserer Ernst, tiefere Indignation: Vor den Aussagen ungedruckter Quellen, deren unser Forscher habhaft wird, vermögen die Lügen der offiziellen Geschichtsbücher nicht mehr zu bestehen. Es sind indes zunächst nicht die Glaubenssätze katholischer Theologie, die diesen Erzliberalen — er glaubt an den unbegrenzten natürlichen Fortschritt und die natürliche Perfektibilität der Menschheit — in ihren Bann ziehen, sondern die katholischen Soziallehren. Seiner Landsleute volklich-staatliche Wohlfahrt liegt ihm am Herzen: «populi consensus», mit den Worten Augustins. Und da findet der Laird of Canna die ihm genügenden Antworten nirgendwo anders als in den neuesten Lehrkündgebungen der katholischen Kirche, in den Enzykliken «Rerum novarum» und «Quadragesimo anno», die ihm von jenseits des Atlantik her die Genossenschaftsbewegung Canadas vermittelt. Alsdann entfacht der zweite Weltkrieg ein unabweisliches Verlangen nach einheitlicher, in sich geschlossener religiöser und philosophischer Anschauung. Gottes Gnade bleibt nicht fern; endlich gewahrt der zur Konversion Gereifte die Kirche Gottes nicht mehr nur «minima ex parte»: Geist, Wahrheit, Leben werden ihm in Fülle zuteil.

Neben den schottischen Laird of Canna dürfen wir einen Japaner vornehmer Abkunft stellen, den Architekten Imai Kenjy, den sein Weg vom Buddhismus über den Atheismus zur katholischen Kirche führt. Noch Student, liest er aus Neugierde eine Lebensgeschichte der heiligen Klara von Assisi. So wird er mit dem Poverello selber bekannt und auch dessen Vaterstadt Assisi taucht auf, in weiter Ferne. Indes, lange Jahre bevor er John Ruskins Schriften studieren wird, und als Staats-Stipendiat auf einer Studienreise Europas Sakralbauten, zumal die in Assisi, anschauend bewundern wird; lange Jahre bevor er, noch Heide, eine katholische Christin heiraten wird, versucht dieser Asiate einen Sozialgedanken des katholischen, europäischen Mittelalters in seiner Heimat zu verwirklichen, den Gedanken der Bauhütte: «Ich fand auf dem Bauplatz eine Gemeinschaft zusammengesetzt aus Zimmerleuten, Maurern, Metallarbeitern, Bauführern und Handlangern, junge und alte Leute, Männer und Frauen, und aller Denken und Trachten galt dem einen Ziel: dem Bau. Auch ich war also einer unter diesen Arbeitern. Doch machten sich in dieser kleinen Gemeinschaft, wie in der grossen Welt unserer Tage, Lieblosigkeiten und Härten bemerkbar. Oft und oft widerstand ich diesen Härten, dieser unsozialen Stimmung. Ich trug in mir die Überzeugung, dass meine besondere Aufgabe als Architekt in einem Zurückgreifen auf das Mittelalter bestehe, in welchem die alten Kirchen und Kapellen entstanden, und dass ich meine Auffassungen dem modernen Baubetrieb beibringen müsse.»

Wie man sieht durchdringen sich, wie im Fall des Laird of Canna, auch hier wieder das Ästhetische und das Sozialethische, das Schöne und das Gesellschaftlich-Sittlich-Gute in klarer Harmonie. Hier aber finden wir beides noch aufs innigste durchseelt von der Liebe einer frommen Ehefrau, einer Verehrerin der Therese von Lisieux. «Meine Vorliebe zum Studium mittelalterlicher Baukunst» — sagt uns der Neubekehrte — «liess mich eine Katholikin heiraten und brachte mich mit vielen Katholiken und Priestern in Verbindung. Im täglichen Leben der Gattin erkannte ich den Wert der Religion. Letzter Grund meiner Bekehrung war die Einsicht, dass ihr Glaube im Leiden nur noch wuchs und dass ihre Liebe und ihr Friede im täglichen Leben nur Vorbereitung eines ewigen Lebens nach dem Tode sein müssen. Es war mir, als wäre die Gattin durch die Gnade Gottes in die Fremde gekommen, zu mir und zum Sohne, um in der Erfüllung ihrer Pflicht uns Gott zuzuführen. Dann sei sie im Frieden wieder zu Gott heimgegangen.» Diese Bekenntnisse weisen wiederum in eine europäische und katholische Sphäre, den mittelalterlichen Sakralbauten nahe, nämlich in die dichterische Sphäre der Donna angelica, der Beatrice in Dantes Vita nuova.

Wesentlich gleiche Aspekte ergeben sich aus den Lebenserzählungen des Chinesen Francis Yeh und des Finnen Jarl

Gallén, eines Patrioten, Offiziers und Historikers, der das Wirken der katholischen Kirche, vorab des Dominikanerordens, im mittelalterlichen Nordeuropa erforscht. Die gesellschaftlichen Einrichtungen und Zustände längst abgelebter Zeiten werden mit modernster Sozialproblematik geistvoll in eins geschaut auch von einem amerikanischen Konvertiten, dem Historiker Henry S. Lucas. Auf vielfachen Wegen sieht dieser Gelehrte die Kraft des katholischen Glaubens fruchtbar geworden: Im Leben der Wüstenheiligen und der benediktinischen Väter, im Franziskanertum, im Geiste der Kartäuser und der Theatiner, in den Montes pietatis. Dem Modernismus wird (mit Recht!) vorgeworfen, dass er, trotz selbstgefälliger Betonung gerade des «sozialen Evangeliums», die wahren Grundlagen kirchlichen Wirkens und die weiten Einzugsgebiete, auf die es sich erstreckte, verkannt hat. In den grossartigen Rundschreiben Leos XIII. erkennt Lucas eine Weiterführung dieser Tätigkeit der Kirche. Besonders «Rerum novarum» und alsdann die Enzykliken «Quadragesimo anno» und «Divini redemptoris» von Pius XI. verkünden die lebendigen Prinzipien einer Soziallehre, die allein fähig ist, das geistige Elend unserer Tage wirksam zu bekämpfen und den Menschen auf eine Ebene emporzuheben, auf der er sich als menschliches Wesen betätigen kann.

Als *Acies ordinata*, als geordnete Schlachtreihe preist unsere heilige Liturgie die Gottesmutter Maria. Mit Jesu Mutter aber ist zugleich gemeint die Mutter der Gläubigen, die Kirche. *Acies ordinata*! Ist es nicht, als kämpften in dieser Schlachtreihe zu jeder Zeit alle Zeiten mit, selbst die fernsten? Dem ist so. Der sozial-caritative Weltstadtpostel Carl Sonnenschein hat es mit untrüglicher Sicherheit gewusst. Er erkannte, dass es im modernen Berlin nicht einfachhin darum ging, den katholischen Glauben zu lehren wie in irgendeinem seit uralters heidnischen Missionssprengel, sondern ebendiesen Glauben in seiner Qualität als «Glauben der Väter», der, nach vier Jahrhunderten der Häresie, wieder heimisch gemacht werden muss. Eigens hierzu gründete Sonnenschein den Märkischen Geschichtsverein, dessen Aufgabe es war, Berlins katholische Jahrhunderte wiedererstehen zu lassen aus den Urkunden der Archive; und eigens hierzu unternahm er mit der Schar seiner Getreuen ungezählte Sonntagsexkursionen zur Besichtigung all der noch vorhandenen (und wären's Ruinen!) katholischen Monumente, vorab zisterziensischen und prämonstratensischen Ursprungs. «Er, der besessenen modernen Mensch, wusste, dass von der Technik der Mensch nicht leben kann, dass seine Seele verdorrt ohne Bodentiefe, dass der Berliner Katholizismus innerlich feste altkatholische Substanz haben müsse», bemerkt einer seiner Biographen.⁸⁾

Frohbotschaft und sozialpolitisches Denken

Bedeutsame apologetische Wirkungen übt die katholische Soziallehre auch auf jene Naturen aus, deren Sinnen und Trachten primär auf ein staatsdienstliches oder politisches Wirken geht.

Ein wichtiger Repräsentant dieses Typus unter unseren «sozialen» Konvertiten ist der Right Honour Sir Henry Slessor, Privy Councillor, der nach jahrzehntelangem Ringen, als fünfundsechzigjähriger Mann, im Jahre 1948 zur Kirche heimfand. Die Konversion dieses Inhabers höchster Ämter im Dienste des United Kingdom wie der Church of England ist von ihrer natürlichen Seite her zu erfassen aus drei Anliegen, die dem «staatlichen» Menschen besonders dringlich sind: dem Verlangen nach Autorität, nach Gemeinschaft und nach Verwirklichung.

Es ist lediglich natürlich und daher mit Sicherheit zu erwarten, dass der Diener des Staates dann, wenn Glaubensfragen für ihn dringlich werden, im Raum von Christentum und Kirche ebendieselbe Frage stellt, ohne die er im Raum seines Berufes, seines Amtes nicht einen Tag bestehen und wirken könnte: «Welche Autorität hat die Dinge so geordnet?» Die Antwort, welche Slessor von seiner Religionsgemeinschaft vernahm, war diese: «Die Church of England ist ein Zweig der katholischen Kirche, ebenbürtig und gleichwertig den Kirchen von Rom und Konstantinopel.» Gebet und Studium, vorab geschichtliches und theologisches Studium, führen den eindringlich Fragenden dazu, den anglikanischen

Anspruch auf Katholizität schliesslich abzuweisen und allein den römisch-katholischen anzuerkennen: Primat und Unfehlbarkeit des Apostolischen Stuhles. Darin aber, dass sich Slessor — der übrigens bescheiden bekennt, er trete lediglich in die Fusstapfen von Newman, Manning, Knox, Chesterton — so sehr auf geschichtliche Studien beruft, mag man wiederum einen spezifisch staatsmännischen (freilich auch national-englischen) Wesenszug erblicken: Herrschen kann einer nur dann, wenn er das zu Beherrschende in seiner Gewordenheit verstanden hat. Soll aber der im Bereich des Staates zu herrschen Gewohnte im Bereich der Kirche sich unterwerfen, dann wird er, jeder gefühligen Voreiligkeit abhold, nach der Gewordenheit auch dieser Kirche intensiv zu fragen keinesfalls unterlassen.

Dem Verlangen nach Autorität ist zugeordnet das nach Gemeinschaft. Das *Bonum commune*, das Gemeinwohl zu verwirklichen ist der Staatsdiener zuhöchst verpflichtet; ihn besorgt das harmonisch-erspriessliche Zusammenwirken sämtlicher Glieder des Sozialkörpers; und es scheint, dass auch dieses Anliegen eine besondere Disposition schafft zur Annahme gewisser dogmatischer Wahrheiten, wie der *Communio sanctorum*. «Daneben», bekennt Henry Slessor, «bleibt noch ein anderer Punkt von grosser Tragweite, der oft übersehen wird. Die Kirche von England vermag das endgültige Ziel des Menschen, der erlöst wurde um zur seligen Gottesschau zu gelangen, nicht genügend zu würdigen. Sie sieht eine Schwierigkeit in der Fürbitte der Gottesmutter und der Heiligen und weigert sich, für die Verstorbenen zu beten. Dadurch zieht sie in irriger Weise den Trennungsstrich zwischen der streitenden Kirche auf Erden und der triumphierenden Kirche im Jenseits. Tatsächlich bleibt ihr Gebet für die Kirche absichtlich auf jene Kirche beschränkt, die «hier auf Erden» ist. Die anglikanische Kirche bleibt so, wenn sie der materialistischen Welt entgegentritt, der Fürbitte und Hilfe der heiligen Jungfrau, der Heiligen und lieber Verstorbenen beraubt, die uns doch eine endgültige Zuversicht verleihen können.»

Zu den besonderen Wesenszügen des Staatsmannes gehört endlich das, was das von Newman geliebte und häufig verwendete Wort «to realize» besagt: Verwirklichung. Was wäre ein Staat, der nur Staatstugend lehrte, jedoch zu handeln unterliesse? Was wäre eine bloss lehrende, nicht auch streitende Kirche? Der Anspruch auf Katholizität birgt in sich, so formuliert Slessor, nicht allein lehrmässige Gewissheit, sondern auch eine spezifische Haltung gegenüber den aktuellen Fragen internationaler, wirtschaftlicher und politischer Natur. Wegen ihrer Zerrissenheit, die jedes zielstrebig einmütige Vorgehen unmöglich mache, versage die Church of England auch hier, während die katholische Soziallehre, geistesmächtig grundgelegt durch Thomas von Aquin, die Wege zu weisen vermöchte.

Den Typus des «staatlichen» Menschen nicht in seiner beamtlichen Form, nicht als Diener des Staates, wie Slessor, sondern in seiner unbeamtet politischen Form, verkörpert ein ehemaliger Untertan des Britischen Weltreiches, der indische Nationalist B. S. Gilani, heute Sekretär des Verteidigungsministers Sardar Baldev Singh.

Von bereits christlichen Eltern protestantisch erzogen, erglüht der Student für die Eigenstaatlichkeit seines Vaterlandes und da kommen ihm, wie er für einen fernen, unbekannten König beten soll, für einen König «der, soweit wir wussten, für unsere politische Sklaverei eintrat» — die ersten Zweifel am Wahrheitsanspruch des Protestantismus. Er studiert die Geschichte der christlichen Völker des Abendlandes, die Auflehnung Luthers und die Heinrichs VIII., die konfessionelle Aufspaltung Europas. «Ich forschte nach dem Grund des beharrlichen Schweigens unserer Lehrbücher, wenn es galt, irgendetwas in der katholischen Kirche anzuerkennen, nach dem Grund des Schweigens über deren Heilige, über deren vielgestaltige Geschichte. Auch fragte ich mich, wieso die katholische Kirche gegen jeglichen Kompromiss mit dem Protestantismus war, trotz aller Macht, trotz des Ansehens und des Glanzes protestantischer Nationen.» Durch Zufall gerät Gilani in den Besitz der päpstlichen Sozialrundschreiben; jene Zweifel verschärfen sich; eindringliches Studium des katholischen Glaubens erscheint geboten. Gleichzeitig geht

⁸⁾ Thrasolt, Ernst: Dr. Carl Sonnenschein. München, 1930, p. 319.

der politische Kampf weiter; 1925 beginnt ein Prozess mit den britischen Behörden, Gilani verliert ihn und wird 1929 «wie ein gemeiner Verbrecher» eingekerkert. Im Kerker empfängt er die Taufe durch einen belgischen Kapuziner.

1934 entlassen, gründet Gilani in Allahabad die Wochenzeitung «The Social Order», ein die katholischen Gesellschaftslehren verbreitendes Blatt, das grosses Interesse findet, jedoch im zweiten Weltkrieg — 1942 — mit den britischen Behörden in Konflikt gerät, vorab wegen seiner antibolschewistischen Haltung. Als Ergebnis seines Wirkens bucht Gilani: «Meine indischen Landsleute wussten jetzt, dass die katholische Kirche nicht so ist, wie sie in den britischen Lehrbüchern dargestellt wird; dass ihre Lehren den Idealen sehr ähnlich sind, die unser hervorragender Führer Mahatma Gandhi empfiehlt; dass die Päpste die Freunde der niedergehenden und leidenden Klassen sind, und dass wir in den sozialen Lehren der katholischen Kirche ein Mittel haben, um in Indien dem Kommunismus mit Erfolg Einhalt zu gebieten.»

Die hier vorgeführte Reihe von «sozialen» Konvertiten ergibt ein tröstliches Bild; zumal dann, wenn man bedenkt, dass hinter jedem, der seine Stimme erhebt, noch viele stehen, die schweigen.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass überall, sowohl in unserer europäisch-amerikanischen Welt, wie in den uns jetzt so nahe gerückten, uralten Kulturwelten des Fernen Ostens typische geistseelische «Ansprechbarkeiten» bestehen, fragend ausschauende Geisteshaltungen, denen die katholischen Soziallehren ihrerseits «entsprechen», d. h. entgegenkommen mit Antworten, die, als wahr befunden, den Fragen den alsdann weiterzuleiten vermögen zur gläubigen Annahme der vollen katholischen Wahrheit, der Frohbotschaft; — oder, um nochmals die Worte Sankt Augustins zu gebrauchen: Das Argument von der «durch die Kirche Christi verbürgten harmonischen Einmütigkeit der Staaten und Völker» hat an Durchschlagskraft nichts eingebüsst. Auf dem ganzen Erdenrund übt es heute seine Wirkung aus.

Dr. Willi Stadler, Küsnacht

«Extra Ecclesiam nulla salus»

(Zur «Frage Simone Weil» in Frankreich)

Vorbemerkung der Redaktion: Der folgende Aufsatz ist nicht «Orientierung», wie wir diese hier sonst verstehen. Er bietet weder genügende Klärung noch Lösung der aufgeworfenen Probleme. Wenn wir ihn trotzdem veröffentlichen, dann deshalb, weil er die Situation gewisser Kreise in Frankreich scharf beleuchtet. Er zeigt die ganze Unruhe, die bald in einer Überbetonung des Sozialen, bald in einer völligen Abkehr davon sich kundgibt, eine Unruhe, die auch vor der Frage der Kirche nicht Halt macht. Dass alle Fragen noch ineinanderspielen, erhöht die Problematik, deren Echtheit bei manchen wir nicht in Zweifel ziehen möchten, wenn sie auch für andere mehr den Reiz und den Trost des Pikanten hat.

Der Name Simone Weil ist in den letzten anderthalb Jahren in allen religiös bewegten Kreisen Frankreichs oft zitiert worden; seine Trägerin gehört heute vielleicht zu den am meisten umstrittenen Persönlichkeiten der letzten Generation. Selbst unter den Katholiken erscheinen die Meinungen über die Person und die Bedeutung Simone Weils, deren Leben die schmale Zeitspanne zwischen 1909 und 1943 umschliesst, ausserordentlich geteilt. Einem Gustave Thibon und einem Père Perrin, die sich eben in den letzten Jahren um die posthume Herausgabe ihrer Aufzeichnungen verdient machten, stellt die Autorin eine Art neuen Typ moderner Gottsuche, wenn nicht geradezu moderner Heiligkeit dar; anderen wieder, so etwa ihrem ehemaligen Mitarbeiter Marcel Moré, erscheint die junge, jüdischer Familie entstammende Intellektuelle, die trotz ihrer tiefgehenden Christusgläubigkeit bis zu ihrem Tode die Taufe und damit die äussere Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zurückwies, als Verwirrte und aus Hochmut Irrende, für die Moré in einer gründlichen Studie, die kürzlich in der Zeitschrift Gabriel Marcel's «Dieu vivant» veröffentlicht wurde, ausserordentlich harte Worte findet. Zu erweisen, auf welcher Seite das Mehrgewicht an Wahrheit liegt, überstiege weit den Rahmen einer Artikelstudie. Hier soll einzig versucht werden, das «Problem Simone Weil» und dessen weitgehende Verzweigungen in Kürze aufzuzeigen.

In diesem Zusammenhang lässt sich sagen, dass die Interessen an Simone Weil zunächst ein Zeichen für die Krise des Katholizismus im heutigen Frankreich darstellt. Krise soll hier nicht mit Krankheit verwechselt werden. Wir wollen vielmehr der Meinung Ausdruck geben, dass der französische Katholik, vielleicht früher als seine Glaubensgenossen anderer Länder, an einem Wendepunkt der Selbstbesinnung angelangt ist, der ihn täglich und stündlich vor neue Realitäten des Gewissens stellt. Die Krise, auf einfachste Formeln gebracht, rotiert um die Fragen: Anpassung der Kirche? oder: Anpassung an die Kirche?, um schliesslich in der Spitzenfrage zu münden: «Gestaltung einer neuen Gläubigkeit, eines neuen Kirchentums?»

Hiebei ist es symptomatisch für Frankreich, dass nicht etwa versucht wird, neue Sekten oder ausserkirchliche Gemeinschaften zu gründen, sondern dass von fast allen religiös bewegten Kreisen getrachtet wird, die Bindung mit der Kirche nicht zu zerreißen, sondern sie womöglich noch zu verstärken.

Hier einige Beispiele zur Erläuterung der Spannungen im Rahmen des katholischen Lebens Frankreichs:

Die «offiziellen» Katholiken der letzten Generation sinken im Kurs, wenn man so sagen kann. So ist, wie jedermann weiss, Paul Claudel seit einiger Zeit ständigen Angriffen von katholischer Seite ausgesetzt, die nicht so sehr seinen dichterischen Wert als vielmehr seine Rechtgläubigkeit in Zweifel stellen. Erschien doch vor kurzem eine Broschüre mit dem bezeichnenden Titel: «Ist Paul Claudel ein katholischer Schriftsteller?» — Die grosse Hoffnung vieler Katholiken, die sich um das Werk von Abbé Godin, die «Mission de Paris», mit anderen Worten um die Schaffung eines neuen Seelsorgetyps, des «Arbeiterpriesters» in Werkstatt und Fabrik, gruppierten, ist in der letzten Zeit, wenn nicht untergegangen, so doch verdüstert worden; praktisch ist es so, dass zwar die «Mission de Paris» weiterbesteht, jedoch, wie es heisst aus Gründen der Klugheit, in ihrem Nachwuchs nicht gefördert wird, was von vielen Katholiken, namentlich vom Kreise «Esprit» des verewigten Emmanuel Mounier, schmerzlich empfunden wird.

Ein Beispiel des «Aus-der-Reihe-Tretens», vielleicht das einzige dieser Art, stellt der tragische Gewissensfall des Abbé Boulrier dar, der, nach Meinung seiner kirchlichen Oberen allzu stark in der kommunistischen Parteipropaganda für den Appell von Stockholm engagiert, auf die Interdiktions mit einem lutherischen «Hier stehe ich, ich kann nicht anders» reagierte und bis heute auf seinem Standpunkt verharrte.

Umgekehrt sehen wir mit Erstaunen den seinerzeit stark links engagierten «existentialistischen» Pater Bruckberger seine Position wechseln und, nicht ohne gewisse Rigidität, sich als Apologisten des «Syllabus» bekennen. Desgleichen haben die Fastenpredigten von Notre-Dame de Paris des Jesuitenpeters Riquet ihr politisch-soziales Profil der letzten Jahre völlig aufgegeben, um sich auf die rein biblische und dogmatische Sphäre zurückzuziehen. Demgegenüber steht wiederum eine Reihe von Versuchen und Manifestationen, die bezeichnend für die «Unruhe des Herzens» des katholischen Frankreichs sind, das sich im gegenwärtigen Augenblick nicht mit blosser Anpassung an die überkommenen Formen und Formeln zufrieden geben kann.

Es fällt uns auf, dass selbst das breite, sogar das «nicht praktizierende» katholische Publikum mit leidenschaftlichem Interesse Bühnen- und Filmwerke verfolgt, die Beziehung zu Gewissens- und Glaubensfragen haben. So hält bereits seit über zwei Jahren Gabriel Marcel's «Ein Mann Gottes» (Gewissenskonflikt und Gottsuche eines Pastors) die Zuschauer eines Pariser Theaters in Atem; Filme wie «Dieu a besoin des hommes», oder das verfilmte «Tagebuch eines Landpfarrers» von Georges Bernanos gaben Gelegenheit zu leidenschaftlichen Debatten in Versammlungen, Filmklubs und in der Presse. Hier noch ein persönliches, in seiner Art jedoch bezeichnendes Beispiel für die Bereitschaft und Unruhe des Herzens; die wir heute in Frankreich antreffen: Als der Verfasser dieses Aufsatzes vor kurzem in einer rein literarischen Pariser Zeitschrift einen Aufsatz über Werk und Gedankenwelt des genannten Père Teilhard de Chardin veröffentlichte, erhielt er eine wahre Flut von Briefen aus Leserkreisen, die Zustimmung, Unruhe und seelischen Wissensdurst verrieten. Die von uns seinerzeit an dieser Stelle betonte starke Anteilnahme Frankreichs am Werke Graham Greenes gehört auf dieselbe Linie. Beispiele dieser Art liessen sich mühelos den bereits genannten anfügen. Damit gelangen wir zu dem hier in Frage stehenden, das heisst zur Bedeutung Simone Weils im Rahmen des französischen Katholizismus unserer Tage.

Nach dem Gesagten erklärt sich verhältnismässig leicht, weshalb die Gedankenwelt einer Nicht-Christin, die jedoch anderseits ständig und unablässig, wie ein Planet um die Sonne, um die christliche Zentralsubstanz und namentlich um den Katholizismus kreist, Anreiz bildet und Anklang erhält. Gerade das Unpräzise und Nicht-Gebundene bietet mehr Chancen, von einem grösseren Kreise gehört zu werden, als eine feste Formulierung, die als Ganzes angenommen oder abgelehnt werden müsste. Das goethe'sche Wort: «Wer vieles bringt, wird jedem etwas bringen» lässt sich unserer Meinung nach auf die Wirksamkeit Simone Weils anwenden.

Jedermann, der irgendwie religiös bewegt ist, kann sich hier ein Element aneignen, das ihm zusagt: sei es die allgemeine religiöse Stimmung (die noch nicht Religion ist), welche die Schriften Simone Weils ausatmen, sei es die abgründige, geradezu existentialistisch zu nennende Trostlosigkeit und Rücksichtslosigkeit, in welcher unsere Autorin das Christentum erlebt; so glaubt sie nicht an ein persönliches Fortleben nach dem Tode und misstraut den Erdendingen bis an ihre Wurzel: der einzige Weg, aus der Erdschwere zur Gnade zu kommen sei, sich zu «ent-schaffen» (se décréer), da die Schöpfung durch ihre blosser Existenz bereits sich von Gott löse und damit in die Sünde falle. Es ist kein Zufall, dass Simone Weil in ihren historischen Studien stark beeindruckt war von der Doktrin der Katharer und Albigenser, die (gleich den Manichäern oder Kierkegaard und den Jansenisten) die «Welt» als vom Bösen kommend betrachten und in einem schmerzlichen, schroffen Dualismus verhaftet bleiben.

Hiebei ist die Frage nicht von der Hand zu weisen, ob nicht etwa die weltabgewandte Haltung Simone Weils («Unsere Existenz ist nur aus der Erwartung Gottes und aus unserer Zustimmung gemacht, nicht zu existieren») damit zusammenhängt, dass unsere Autorin, wie es bezeugt wird, völlig physischen Reizes ermangelte und damit zu einem Verzicht von vornherein gedrängt wurde, der immer mehr in ihre Natur hineinwuchs. Im übrigen unterstrich sie noch dazu durch ihre Kleidung und Gebarung das Unfräuliche an sich: sie trug gerne Männerkleidung und liebte es, während ihrer freiwilligen Arbeitsperioden in der Fabrik oder auf dem Lande, die burschikosen Manieren ihrer Arbeitskollegen anzunehmen. Damit gelangen wir zu einem weiteren Zug jener eigenartigen Persönlichkeit, der einen guten Teil ihrer Aureole ausmacht: wir meinen die eigenwillige und selbstlose Lebensführung Simone Weils, die nicht ohne Verantwortung an ihrem vorzeitigen Tode ist. Einer französischen Arztfamilie entstammend, ge-

langte Simone Weil frühzeitig zum Abschluss ihrer Studien und zum Mittelschullehrerberufe, den sie jedoch alsbald verliess, um sich ganz in die soziale Realität zu versenken. Von schwacher Körperlichkeit, leistete sie harte Arbeit in der Fabrik und späterhin auf dem Lande. Durch die rassische Verfolgung in Mitleidenschaft gezogen, emigrierte sie mit ihrer Familie, um schliesslich in England zu landen, wo sie selbst die ihr zustehenden Über-Rationen an Nahrung zurückwies, um wenigstens auf diese Weise an den Leiden des besetzten Frankreich teilzunehmen; ihr physisches Erlöschen im Sanatorium von Ashford am 24. August 1943 ist auf allgemeine Kräftererschöpfung zurückzuführen.

Diese Art freiwilliger Selbstaufgabe erinnert uns einiger-massen an die soziale Deutung, die J.-P. Sartre (in freilich einseitiger Weise) dem Typus des Heiligen gibt, der es vorziehe, im Schatten reicher Gelage zu verhungern und durch langsame Selbstzerstörung in den virtuellen Besitz jener Güter zu gelangen, auf die er verzichtet. Damit wollen wir ausdrücken, dass unserer Meinung nach Simone Weil trotz ihres restlosen Aufgehens im Sozialen an der Seite der Bedrückten und Bedrängten keineswegs als eine Persönlichkeit im Sinne sozialen Schöpfungstums anzusprechen ist, wie etwa Vinzenz von Paul oder Louise de Marillac. Selbst das soziale Erlebnis, zu welchem sie durch eine Art «Bekehrungsepisode» gelangt, hervorgerufen durch die Begegnung mit Arbeitslosen, die zur Erhaltung ihrer staatlichen Unterstützung Steine klopfen müssen, dient ihr gewissermassen nur als Vehikel ihrer eigenen «Entschaffung», d. h. der Vernichtung ihres «Ich». Es scheint uns, als hätten die Bewunderer Simone Weils, die in ihr eine Art soziale Heiligengestalt unserer Tage sehen, nicht genügend auf diesen Aspekt ihres Seelenlebens geachtet, der notwendigerweise die Deutung ihres Denkens und Lebens verschoben muss. Nicht, als ob dadurch die innere Anteilnahme an der menschlichen Not entwertet würde; sie wird jedoch von der spontanen Hingabe als Selbstzweck zu einem Mittel umgebogen; Beweis dafür ist ihre an sich zwecklose Selbstaufopferung, die das Mit-Leiden akzeptiert, jedoch nicht eigentlich daran denkt, an der Verminderung und, soweit es menschlich möglich ist, an der Abschaffung des Leidens aller zu arbeiten. Das Leiden ist, so gesehen, als eine statische, invariable Grösse angesehen, die vom ersten Augenblick der Schöpfung an gegeben ist und aus der es nur einen Ausweg: den «Tod des Ich» gibt. Damit schliesst sich der Gedankenkreis, von dem wir ausgegangen sind: der düstere seelische Hintergrund der religiösen Welt Simone Weils ist, so hart dies auch manchen klingen mag, die manichäische Verneinung der Erlösung im Rahmen der Welt; Erdschwere und Gnade sind nicht aufeinander in dem Sinne aufgebaut, dass letztere die erstere durchleuchtet, ohne sie zu vernichten, sondern beide bleiben ewig unüberbrückbare Gegensätze: Wir glauben nicht, dass Simone Weil in der ganzen Tragweite den Satz des heiligen Augustinus annimmt, mit welchem dieser die Überwindung seines ursprünglichen manichäischen und damit welt-feindlichen Gedankenerbes fixiert: «Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde».

Auf alle Fälle erscheint uns wichtig, bei der Autorin der «La Pesanteur et la grâce» zwei Dinge auseinanderzuhalten: Einerseits ihre soziale Haltung und anderseits die gedankliche und seelische Grundlage, aus welcher diese Haltung erwächst.

Aus den nachgelassenen Schriften Simone Weils sind uns bisher vier Bücher bekannt geworden: La pesanteur et la grâce (Erdschwere und Gnade), L'enracinement (Verwurzelung), Attente de Dieu (Erwartung Gottes) und La connaissance surnaturelle (Die übernatürliche Erkenntnis). Im bisherigen Verlaufe unseres Artikels haben wir versucht, unsere Autorin räumlich und menschlich durch Hinweise auf einzelne ihrer Züge zu situieren. Im weiteren obliegt es uns, zum min-

desten im grossen, ihre religiöse Situation soweit zu umreissen, als dies zur Erklärung ihrer Wirkung bis weit in katholische Kreise Frankreichs nötig erscheint. Bei einer derartigen Betrachtung darf nicht vergessen werden, dass es sich nicht um eine Katholikin, sondern um eine Nicht-Christin handelt, der gegenüber der «Vorwurf» falscher Interpretation des Christentums nur bedingt anwendbar ist. Ihr Biograph und Herausgeber Père Perrin schrieb zutreffend: «Man verlangt vom Bergführer, in der guten Richtung zu marschieren, nicht aber angekommen zu sein.» Es liesse sich dabei schwer leugnen, dass, wie oben gesagt, einer der Hauptanziehungspunkte Simone Weils gerade für viele Katholiken auf ihrer ungenauen Stellungnahme und unpräzisen Ausdrucksweise beruht, die ein Ventil für vielerlei Unbefriedigtheit und Unruhe öffnen. Wir glauben jedoch nicht, dass es sich dabei nur um oberflächliche Sensationen handelt, sondern vielmehr um die Grundfrage des seelischen Heiles, die heute die Menschen zutiefst bewegt.

Im Falle Simone Weils spitzt sich letzten Endes das Problem zur brennenden Frage zu, ob und wie weit die Gnade ausserhalb der Kirche möglich ist.

Zunächst eine Vorerklärung: Es handelt sich natürlich keineswegs darum, zu wissen, ob und wie weit in der Seele unserer Autorin die Gnade (im kirchlichen Sinne) wirksam geworden ist. Nach der Lehre der Kirche darf kein Mensch ohne weiteres von sich behaupten, im Stande der Gnade zu sein. Um wieviel weniger — so dürfen wir schliessen — sind wir also berechtigt, von einem Mitmenschen auszusagen, er befinde sich im Gnadenstande oder nicht. Worum es uns also im Falle Simone Weil geht ist, zu ergründen, ob der von ihr begangene Weg zu Gott allgemeine Gültigkeit haben kann oder nicht.

Das religiöse Erlebnis Simone Weils baut sich vor allem auf individueller Grundlage auf. Ihr Weg zu Gott umgeht geflissentlich jede gemeinschaftliche Bindung einer Kirche. So sehr unsere Autorin innerliche Distanz gegenüber dem Judentum hielt, aus dem sie zwar stammte, das sie jedoch in kategorischer Weise verleugnete, so sehr vermeidet sie andererseits, sich durch Annahme der Taufe an eine sichtbare «Ecclesia» zu binden. Über diese Weigerung darf man sich keinen frommen Illusionen hingeben. In ihren Briefen an Père Perrin erklärt Simone Weil ausdrücklich, sie habe von Gott keinen Befehl erhalten, in die Kirche einzutreten, sein Wille sei es, sie an ihrem gegenwärtigen Platze zu wissen. «Soweit die Kirche eine soziale Angelegenheit ist, gehört sie dem Fürsten dieser Welt an», heisst es an einer Stelle.

Anderseits jedoch treffen wir auf Ausdrücke und Worte, die nur durch ein inniges Gott-Erleben erklärbar sind. So etwa, wenn es in der «Attente de Dieu» (Seite 49) heisst:

«Man muss die Wirklichkeit und die Gegenwart Gottes durch alle äusseren Dinge ohne Ausnahme hindurchfühlen, ebenso klar wie die Hand die Festigkeit des Papiers durch den Federhalter und die Feder hindurch fühlt... Gott belohnt die Seele, die an ihn mit Aufmerksamkeit und Liebe denkt, er belohnt sie, indem er auf sie einen strengen Zwang ausübt, der mathematisch proportional dieser Aufmerksamkeit und Liebe entspricht...»

Das eben genannte Zitat, eines unter vielen, die anzuführen wären, leuchtet den Weg Simone Weils ab. Wir denken dabei an den gewichtigen Ausspruch, der letztes Jahr einem Bühnenstück des Vieux Colombier Theaters seinen Titel gab, nämlich, dass sich Gott «jedem gemäss seinem Hunger» gibt und sich dem Menschen nach dem Mass seiner inneren Aufgeschlossenheit eröffnet. Damit gelangen wir zum grossen Thema der Mitarbeit des Menschen an der Inkarnation Gottes und am «heimlichen Wirken» Gottes in den Seelen, das oft nicht konform mit äusseren Gebärden und religiösen Übungen geht. In der Literatur unserer Generation wird dieses Thema namentlich in den Romanen seelischer Tiefenforschung immer wie-

der angeschlagen. Denken wir an die «Schlüssel zum Königreich» von Cronin, an die «Kraft und Herrlichkeit» sowie an den «Grund des Problems» von Graham Greene, denken wir (bei aller Reserve) an Paul Claudel... «Selbst die Sünde ist nützlich», heisst es im «Seidenen Schuh». Überall finden wir, dass das Leben weitergeht und dass sich alles so abspielt, als gäbe es keinen absoluten, gemeinsamen Nenner in der sichtbaren Welt. «Gute Werke» und «böse Werke» im traditionellen Sinne werden durchleuchtet und als äusserst fraglich hingestellt. Der atheistische Doktor im «Keys of the Kingdom» ist in Wirklichkeit dem Himmelreich näher als eine ganze Sippe guter Durchschnittschristen. Im «Heart of the Matter» Graham Greenes haben wir den Eindruck eines Autors, der von seinem eigenen Problem überrannt ist. Seine Sympathie gehört dem (krass ausgedrückt) ehebrecherischen, sakrilegischen Selbstmörder Scobie, der bis zum letzten Augenblick keine Zeit und Möglichkeit findet, zu bereuen und der dennoch — dies ist anzunehmen — gerettet wird, da der Eindruck besteht: «Der liebe Gott wird es schon machen».

Mit den genannten Beispielen geht jene Tendenz konform, die wir so stark bei Simone Weil empfinden und deren bester Ausdruck vielleicht mit den Worten: «Attente de Dieu» gegeben ist. Ausrichtung des seelischen Apparates zur «Erwartung» Gottes, keine Werkheiligkeit als «letztes Mittel» zur Erreichung des Heiles, sondern, wie es Meister Eckhart ausdrückte: «Der Mensch soll nicht auf sein Werk schauen, sondern auf sein Sein; denn wenn sein Sein gut ist, wird auch sein Werk gut sein». Bei solchen Erwägungen müssen wir uns allerdings bewusst bleiben, dass wir auf äusserst heiklem Terrain schreiten, in welchem jedes Wort vieldeutig sein kann und zu ungeahnten Folgerungen verleiten könnte. Wir bewegen uns an der Grenze des «libre arbitre», d. h. einerseits der höchsten Selbstverantwortlichkeit des Menschen, anderseits einer frei steigenden Religiosität, die unter Umständen zur Ablehnung allen Mitteltums und damit auch aller Kirchlichkeit führen kann.

Man mag uns entgegenhalten, viele der christlichen Mystiker seien diesen Weg gegangen; der direkte Aufstieg zum Göttlichen setze nicht notwendig eine konformistische Bindung voraus, die von den Sakramenten bis zum Besprengen mit Weihwasser gehe: die Eremiten der Wüste und andere hätten viele Jahre lang ohne Kirchenbesuch und Sakramentsempfang gelebt und hätten dennoch in sich die «Unio mystica» verwirklicht. Wenn also Simone Weil die äussere Kirche ablehnt, weil sie es «als eine Pflicht», wie sie sagt, empfindet, ausserhalb dieser zu bleiben, obwohl sie an Christus glaubt und tiefbewegte Worte für die Eucharistie findet, so bedeute dies (wenigstens nach Ansicht mancher Katholiken) kein Ausschluss aus der grossen Gemeinschaft des Corpus mysticum.

So gesehen, verwischen sich leicht alle Konturen und ein Wort letzter Weltskepsis des Neuen Testaments taucht vor uns auf: «Was ist Wahrheit?» fragte Pontius Pilatus...

Es scheint uns notwendig, aus dem Kreuzfeuer der hier kurz skizzierten Gedankengänge, die für das heutige Denken Frankreichs bezeichnend sind und die auch die derzeitige «Simone-Weil-Konjunktur» erklären, einige Folgerungen zu ziehen, die möglicherweise einen Weg in die Zukunft weisen können.

Zunächst steht es ausser Zweifel, dass die gegenwärtige Gewissenskrise, die nicht das eine oder andere Dogma, sondern die Frage der Kirche als solche in die Waagschale wirft, in ihrer ganzen Tiefe besteht und nicht abzuleugnen ist.

Weiterhin scheint uns, als seien ihre Ursachen aufs innigste mit den sozialen Umformungen und mit den neuen Gegebenheiten verbunden. Ein Teil der Katholiken fühlt sich heute in einer Art «Niemandland» einer Welt gegenüber, auf welche die überkommenen Formeln und Institutionen immer weniger Wirkung haben. Aus dieser Einsicht ergeben sich zwei Einstellungen: entweder der Versuch, mit allen Mitteln der «Tech-

nik» im weitesten Sinne des Wortes das schwankende Gebäude zu stützen oder aber, «den Tempel verfallen zu lassen» und einen neuen Weg zur Erreichung des Göttlichen zu suchen: dieser Weg führte im Falle Simone Weil zu einer «Verwendung» christlicher Baumaterialien, die jedoch, aus der Nähe gesehen, eher Paraphrasen zum christlichen Thema gleichen als einer kontinuierlichen Konstruktion. Dies schliesst jedoch nicht, wie wir nochmals betonen müssen, die abgründige Tiefe der Gottessehnsucht unserer Autorin aus, die zu leidgeborenen Formulierungen führt, deren Wahrhaftigkeit und Grösse uns als endgültig erscheint.

Möglicherweise schliesst der Weg Simone Weils eine Ausrichtung in die Zukunft in sich; vielleicht ist es möglich, zwischen den beiden Pfeilern: Aufgehen im Sozialen und Selbstvernichtung in Gott ein neues seelisches Gebäude aufzurichten, in welchem das Wort «Kirche» seinen vorzüglichen Platz einnehmen könnte. Alles Tasten und Ringen, von dem wir sprachen, beweist uns nämlich eines: jenes erstaunliche «Nicht-loskommen-Können» von Gott und von der Kirche,

das wir bis zu den Grenzen des äussersten Materialismus immer wieder feststellen müssen. Dies soll nicht heissen, dass die leidende Kirche von heute morgen eine Ecclesia triumphans sein wird.

Worauf wir jedoch hoffen dürfen, ist dies: Dass jenes selbst in den düstersten Perioden der Kirche immer noch lebendige «Phylum» (wie es Teilhard de Chardin nennt), kirchlich ausgedrückt: die Leitung durch den Heiligen Geist gerade aus den Spannungen und unerträglich empfundenen Gegensätzen unserer Zeit etwas Neues erwachsen lässt, in welchem das innere Leben, die gnadenhafte Führung des Menschen zu Gott hin gewährleistet wird, und dass damit der Name der «una sancta catholica» wiederum von vitalem Inhalt beseitigt werde.

Auf diesem Wege steht der Name Simone Weil, nicht von einem Heiligenschein umleuchtet, aber auch nicht wie der Schatten einer «Ungläubigen», sondern als Zeuge für die kompromisslose Hingabe auf der Suche nach Gott und nach innerer Wahrhaftigkeit. François-Albert Viallet, Paris

Zu einem Roman von Stefan Andres

Es wird immer wieder spürbar, dass Stefan Andres von der katholischen Literaturkritik nur mit Vorsicht angefasst wird. Offenbar weiss man noch immer nicht, wen man eigentlich vor sich hat und verhält sich dilatorisch. Man nimmt ihn zwar ernst, denn er ist zweifellos eine literarische Begabung (auch wenn er hin und wieder überschätzt zu werden scheint, denn es fehlt ihm eine gewisse Ökonomie der ästhetischen Mittel), aber man traut ihm nicht ganz über den Weg und hat mitunter den nicht angenehmen Verdacht, von seiner Satire und Ironie ein wenig düpiert zu werden.

Zum Beispiel: Es ist nicht ohne weiteres einzusehen, warum der «Hitler» seines neuen Romans¹⁾ ein Professor der katholischen Dogmatik sein muss, ein Whisky-Säufer und Knabenliebhaber mit bröselndem Bass und salbadernden Sprüchen, ein seelisch ziemlich verkommenes Individuum, das aber immerhin für gut genug befunden wurde, noch ein wenig Pastoraltheologie zu dozieren und Spiritual an einem Knabenkonvikt zu werden, obwohl der ganze Mensch vom Scheitel bis zur Zehe völlig profan ist und zu jenen widerlichen Figuren gehört, die nicht angenehmer werden, wenn sie in einer Sou-tane daherkommen. Andres versichert uns zwar, unbeeinflusst von dem historischen Geschehen seine Personen gewählt zu haben; sein Professor Dr. Alois Moosthaler sei mehr als eine blosser Analogie zu einem bestimmten deutschen oder ausländischen Diktator und mit ihm sei der Versuch gemacht, über eine bestimmte historische und vom flackernden Licht der Meinungen unwaberte Gestalt hinauszugelangen in jenen Raum, wo ausschliesslich durch die Mittel der Ästhetik eine Gestalt geschaffen wurde. Aber das wurde dann doch nicht erreicht, denn Moosthaler gleitet sehr rasch, nach einigen eigenen Anfängen, in die Hitlersche Schablone zurück und nimmt die Allüren des pathologischen Braunauers an, ja streckenweise, gegen den Schluss hin, nähert sich die Analogie sogar bedenklich der Identifikation: Andres gewöhnt seinem Whisky-Säufer nicht nur den Alkohol ab, er lässt ihm auch die berühmte Strähne wachsen und ändert seinen Namen in Jörg Retter; dann fängt dieser Moosthaler an Uniformen, Embleme und den parteiapprobierten Schnickschnack zu erfinden und brüllt im Diskant zwischen halluzinatorischen Erregungszuständen und zynisch kalter Grausamkeit. Schliesslich passiert nur noch das, was zur jüngsten historischen Vergangenheit gehört und von einer frei erfundenen Figur kann keine Rede mehr sein.

Der Roman wird zur Zeitreportage. Wie gesagt, man sieht nicht ein, warum dieser nur leicht chiffrierte Hitler ein Professor der katholischen Dogmatik sein muss, wenn es am Ende doch nur auf den Schickelgruber hinauskommt und seine Biographie exzerpiert wird.

Man erwägt darum die Möglichkeit, ob hier eine Bosheit vorliegt, ein antiklerikaler Komplex oder etwas dergleichen. Denn man stellt schliesslich auch fest, dass die christlich gemeinten Gestalten des Romans fast ausnahmslos nur Aussen-seiter sind, vom «heiligen Idioten» Don Evaristo über den Mäler Natters bis zum «barberinischen Faun», dem noch sehr zwielichtigen Theologiestudenten Guttman, während die kirchliche Hierarchie zweiten und dritten Grades, soweit sie in Erscheinung tritt, aus Opportunisten, Karrieremachern, Beziehungsmeiern und Nepoten besteht. Und schliesslich fällt noch ein Licht auf Zeisig, das «böse Kaninchen», den «Chef der Kartothek», der wie Moosthaler einem dick katholischen Milieu entstammt. Er «dichtet Polizei» und legt jene geheimen Dossiers an, in denen jeder mögliche Freund oder Feind der Partei seine Karte hat und seine Formel, zusammengestellt aus Informationen über Bestechlichkeit, Vermögenslage, dunkle Vergangenheit, Schweinereien und Vorstrafen und eben allem, was eines Tages nützlich sein kann, um einen Mann in die Zange zu nehmen und zu erpressen. Zeisig, dieser Karteichef der Moosthalerschen Menschenbeherrschungsmaschine entwickelt in einem Gespräch seine Idee vom Werkzeugtyp. «Zwar soll jeder Genormte», meint er, «ein Werkzeug in der Hand des Normers sein, aber es gibt auch das Werkzeug, mit dem man Werkzeuge herstellt. Das müssen Menschen sein von höchster Präzision, Zuverlässigkeit, Unbestechlichkeit, ja Unverführbarkeit. Un-Menschen möchte ich sagen, insofern als sie auf nichts mehr hereinfallen, was für den üblichen Genormten noch eine Gefahr bedeutet.» Worauf dann Moosthaler ihn fragt: «Mein Gott, Zeisig, wenn ich mich recht erinnere, ist das unser erstes Gespräch! Sind Sie — ja, unheimlich! — Jesuitenzögling?» Und Zeisig verbessert: «Nein — es waren Redemptoristen. Aber das hat nichts zu sagen.» Und das soll wohl heissen: das kommt auf dasselbe hinaus...

Was liegt also vor, da die offizielle Kirche und das geistliche Personal des Romans in offensichtlich peinlicher Beleuchtung erscheinen? Die kleine Revanche eines Abgesprungenen, der nun sein Mütchen kühlt (denn Andres hat einmal katholische Theologie studiert und wollte Priester werden)? Eine anti-römische Verklemmung? Denn der Theologiestudent Lorenz

¹⁾ Stefan Andres: «Die Sintflut — Der erste Roman: Das Tier aus der Tiefe» (Piper, München, 1949).

Guttmann sagte zu Natters in Rom: «Die Theologen in dieser Stadt reden über die Theologie oder Politik oder Archäologie oder Beförderungen oder die offenen und verborgenen Schwächen ihrer Konfratres, darüber allerdings am meisten... Aber, wo ist Er? Ja, Herr Philippus, wir möchten Jesum sehen!... Wo ist Er denn bestätigt, verherrlicht worden? Auf Golgatha? In Sankt Peter? In den Missionen, wo man Neophyten kauft, damit man taufen und bekehren kann?... Wissen Sie, mein Lieber, was man dem Bürschlein Glauben, meinem Glauben, sagte, als er in San Giovanni im Lateran seine Zweifel im Beichtstuhl bekannte: ‚Surrexit et non est hic‘. Mein Glaube kann nämlich Latein... Ja also: er ist auferstanden und nicht hier. Gut, sagte ich, genau das habe ich sagen wollen, er ist nicht hier... Ich könnte Gott mein Augenlicht anbieten, wenn er mir dafür den sehenden Glauben gäbe! Aber Gott ist kein Geschäftsmann, wenn man auch in dieser santa bottega manchmal auf diese Vorstellung verfallen möchte... Denn die Zeugen des Kreuzes sind selten geworden, und was bekommen wir zu sehen: Gerichtsvollzieher Gottes, Heilsorganisatoren, kirchliche Sittlichkeitspolizei, Seelenhändler, Tempelkapitalisten, Sakristeizwerge, Weihwassergläubige, pensionierte Ewigkeitsanwärter.»

Und das sind keine seltenen Stellen. Was liegt also vor? Glaubt Andres ein zweiter Bloy zu sein oder ein Georges Bernanos? Oder verfolgt er mit solchen Sottisen einen bestimmten Zweck, der nicht ohne weiteres erkennbar ist, aber der Anlage des Romans entspringt und von dorthin zu verstehen ist? Das könnte immerhin sein. Es könnte sein, dass hier noch etwas mehr im Spiel ist als der Antiklerikalismus und der Aufklärer eines Pfaffenhassers, der ein wenig Dostojewskis Legende vom Grossinquisitor paraphrasiert hat. Wir sind vielleicht etwas zu rasch indigniert, wenn Whisky-Priester und geistliche Psychopathen und dergleichen in Romanen auftauchen und wittern zu rasch nur Unrat (obwohl ich nicht bestreiten möchte, dass indirekt und unbewusst auch solche Stösse von hinten her in diesem Roman zu spüren sind). Aber ich könnte mir denken, dass einiges mit der Vorstellung vom Antichristus zusammenhängt, der sich Andres anzuschliessen scheint. Das ist allerdings keine Auffassung, die allgemein ist und man wird sich darüber klar sein müssen, dass sie durchaus kontrovers bleibt und wegen ihrer östlichen Herkunft auch verdächtig.²⁾ Aber es gibt eine Theorie, wonach der Antichrist aus der Kirche selbst hervorgehen werde, wonach das Tier aus der Tiefe mitten aus der Ekklesia aufsteigt, um sie zu verwüsten. Und nach dieser Theorie erscheint das satanische System nur als eine höllische Nachahmung des himmlischen Jerusalems. Das entspricht dem Prinzip von den symbolischen Ambivalenzen und Andres will offenbar sagen: es kommt auf das Vorzeichen an, und so gut es eine Hierarchie und Ordnung des Heiligen gibt, so gibt es auch eine Hierarchie und Scheinordnung des Unheiligen, des Satans und der Dämonen, und der Teufel bedient sich der heiligen Ordnung, um sie in ihr satanisches Gegenteil zu verkehren.

Wenn er aber so meint, und wir können das einmal annehmen, dann gehört es nur zu den symbolischen ambivalenten Konsonanzen, wenn er den «Normer» aus der Kirche selbst hervorgehen lässt, um sie zu korrumpieren, dann ist sein Antichristus zunächst mit Fug und Recht (symbolisch gesprochen) ein katholischer Professor der Dogmatik, dann ist er das Tier aus der Tiefe, das aus der Ekklesia heraufsteigt: Und dann ist Moosthalers teuflische Welt der «Norm» eine Spiegelverkehrung der Kirchenwelt. Was hier links liegt, das liegt dort rechts, was hier unten ist, das ist dort oben. Dann ist Alois Moosthaler als Apostat, chiffrierter Hitler und blonde Bestie, als apokalyptisches Tier aus der Tiefe keine bloss antiklerikale Sottise, sondern das Sinnbild der Travestie, die hier ihr endzeitliches Vorspiel treibt. Denn dieser abgesprungene Theologe hat

durchaus ein Gespür dafür, was aus der Kirche zu machen wäre, wenn man ihr den Heiligen Geist austreibt und dafür den Teufel in die Mitte setzt, wenn man, wie Hugo Ball³⁾ einmal in bezug auf ein ähnliches politisches System geschrieben hat, «jede Art Mystik, jede Art Religion, jede Regung des Seelenlebens und der menschlichen Sehnsucht, alles was dem Menschen heilig ist, in raffiniertester Weise benützt, um den Menschen zu fassen und gefügig zu machen; wenn an die Stelle des Ablasses der Aderlass tritt, an die Stelle der Ohrenbeichte die Detektivpolizei. Das klerikale Collegium de propaganda fide ist ersetzt von einem journalistischen de propaganda bello, und die Freude und der Stolz, mit denen man diesem verwerflichen System dient, geben die Beleuchtung zu einem infernalischen Totentanz, in dem die Reste (menschlichen) Wesens in Verwesung übergehen.»

Ist es wohl so? Ist es der Sinn eines «Hitlers» als Dogmatikprofessor, uns die Kehrseite des Heiligen zu zeigen, die Teufelskirche, die auf den Kopf gestellte Ekklesia? Zu zeigen, was daraus wird, wenn man das Vorzeichen wechselt?

Nun, es gibt ein Wort in diesem Roman und es steht an einer entscheidenden Stelle, in einem Zusammenhang, der um das Zentrum gravitiert. Ein Anhänger Moosthalers sagte zu Natters auf der Fahrt nach Rom: «Ich bin davon überzeugt, dass die ‚Norm‘ der neue Katholizismus ist. Wir schlucken Rom und alle Kirchen. Friedlich — oder — nun ja, die Kirche hat sich ja auch nicht nur mit Predigen ausgebreitet und mit Märtyrerblut. Märtyrerblut brauchen wir natürlich auch, und Predigt, das heisst Presse, Rundfunk, Propaganda! Aber dahinter muss die Macht stehen, ähnlich wie beim Papsttum im Mittelalter, nur grösser. Auch wir sind letzten Endes übernational.» Der das zu Natters sagte, hiess Klein und wurde eines Tages beseitigt, weil er zu viel wusste, aber Klein erzählte Natters nur, was Moosthaler gesagt hatte, der Professor der katholischen Dogmatik, der «Normer», das Tier aus der Tiefe... Und der «Normer» sagte noch etwas, anlässlich der Besichtigung eines Benediktinerklosters inkognito. Er sagte: «Wir Genormten müssen uns an ihnen ein Beispiel nehmen.» Und er sprach von einem Orden innerhalb der Genormten und von der zukünftigen Erziehung der Norm-Elite. «Statt Himmel müssen wir Genormte Erde einsetzen, statt Christus den Übermenschen, statt Kirche den Staat, statt Orden die Normkameradschaft, statt Liturgie und Gottesdienst das politische Fest und den Sozialdienst, statt Kutte die Uniform, statt Kommunion Gemeinschaftsabende, und so weiter. Alles übrige, wie Hierarchie, Ordnung, Disziplin, Gehorsam, Selbstaufgabe müssen wir frisch und ganz übernehmen...» Worauf der christliche Natters nur sagte: «Das könnte ihm passen, diesem Schwein!»

Man wird sich also mit der Möglichkeit vertraut machen müssen, dass gewisse Sottisen durchaus in den Zusammenhang gehören, sozusagen unumgänglich sind, der symbolischen Substanz dieses seltsamen Romans verhaftet bleiben, der ein apokalyptisches Problem in die Literatur einführt, das bisher noch ausserhalb der Gestaltung geblieben war. Und das Problem ist brennend genug, um es ernst und umsichtig zu prüfen. Seien wir also nicht zu empfindlich, auch wenn die Gefahr, düpiert zu werden, immer noch gross ist, denn der aggressive, kaustische Stil von Stefan Andres mit seinen Zwei- und Dreideutigkeiten, seiner Ironie und seinen zynischen Aphorismen ist ein etwas glattes Parkett. Es steckt ein Stück Voltaire in diesem Romancier, aber er ist offenbar mit sich selbst noch nicht im Reinen, und der Skeptiker kämpft noch mit dem Moralisten, der Moralist mit dem Theologen, und gelegentlich kämpfen alle drei miteinander über- und durcheinander hindurch. Es ist also kein Wunder, dass man noch immer nicht weiss, wen man eigentlich vor sich hat und geneigt ist, den Fall Stefan Andres noch eine Weile dilatorisch zu behandeln.

Bert Herzog.

²⁾ Josef Piper erwähnt sie auch bezeichnenderweise *nicht* in seiner geschichtsphilosophischen Meditation «Über das Ende der Zeit» (Kösel, München, 1950).

³⁾ Hugo Ball: «Zur Kritik der deutschen Intelligenz» (Der Freie Verlag, Bern, 1919), Seite 17.

Ex urbe et orbe

Belgien: Die Krise des Sozialismus

Die Krise des Sozialismus in Belgien zeigte sich schon — wie übrigens die Krise des gesamten kontinentalen Sozialismus — im Werke des grössten sozialistischen Denkers der Gegenwart, in Henri De Mans Werk mit dem bezeichnenden Titel: «Jenseits des Marxismus». Es gibt im Sozialismus seit langem einen immer noch wachsenden Riss zwischen den wenigen, die klar sehen, und die sich bemühen, die Gegenwart im Lichte der marxistischen Quellen neu zu überdenken, und der grossen Masse von Ministern, Gewerkschaftsführern und Journalisten, die unreflektiert in gewohntem Geleise ihren Sozialismus praktizieren. Das deutlichste Symbol dieses Risses ist die Trennung zwischen Paul Henri Spaak und Henri de Man kurz vor dem zweiten Weltkrieg. Diese Trennung liegt wie eine schwere Hypothek auf dem belgischen Sozialismus. Der letzte Sozialistische Kongress hat überklar gezeigt, wie das Fehlen einer Doktrin die ganze Partei auf die Dauer in einen Pragmatismus zu versenken droht, der sich damit begnügt, einige Ideen der englischen Labour-Party zu übernehmen, und gleichzeitig die antiklerikalen Slogans monoton zu repetieren, die vor einem halben Jahrhundert gezogen haben mochten. Der Sozialistische Kongress, der sich in ausserordentlicher Sitzung am 14. und 15. April in Brüssel versammelt hatte, beschäftigte sich fast ausschliesslich mit der Schulfrage. (Wir haben in «Orientierung» Nr. 23/24, 1950 darüber eingehend berichtet.) — Ein ernsthafter Erneuerungsversuch einer jungen, unabhängigen Gruppe schien zunächst vielversprechend. Aber schon nach einem Jahre entpuppte sich ihr Organ «Les Cahiers Socialistes» als fanatisch antiklerikal. Die philosophischen Grundlagen wurden zwar nicht mehr beim Marxismus ausgeliehen, dafür aber aus einem reichlich oberflächlichen amerikanischen Pragmatismus geschöpft. So setzen auch die jungen Sozialisten Belgiens die überlebte alte Parteilinie fort und enttäuschen die Hoffnung auf eine neue theoretische Besinnung.

Die Stärke der belgischen Sozialisten-Partei beruht nicht auf der Ideologie, sondern in jener Tradition einer Arbeiter-Mystik, die in der Seele eines grossen Volksteiles tiefe Wurzeln geschlagen hat — vor allem in Wallonien und gewissen Industriezentren. Tatsächlich hatte das Volk in dieser Partei erstmals eine kräftige, wirksame Vertretung seiner Interessen gefunden. Das Bewusstsein davon ist beim arbeitenden Volke bis heute geblieben. Die stürmischen Juli-Tage 1950, die mit der Abdankung Leopolds III. endeten, haben aufs neue bewiesen, wie sehr der belgische Sozialismus sich auf zwei Konstanten stützen kann: auf «L'absence d'arguments» und auf die Macht irrationaler Motive.

Versuchen wir die Position des belgischen Sozialismus genauer zu beschreiben, indem wir seine Doktrin darlegen, den Typ des belgischen Sozialisten zeigen und die Taktik beschreiben.

1. Die Doktrin. Bis zu seinem Tode war Emile Vandervelde der Doktrinär des Sozialismus. Die Partei richtete sich geschmeidig nach den Veränderungen der sozialen Situation. Nach dem ersten Weltkriege schlug Vandervelde eine Revision des Marxismus vor in seinem Werke: «Le Socialisme d'Après Guerre». — Nach ihm wurde sehr rasch Henri De Man der unbestrittene Chef. In seinem deutsch erschienenen Buch «Zur Psychologie des Sozialismus» versuchte er das ganze Problem des Marxismus neu zu überdenken. Im Mittelpunkt seines «neuen» Marxismus steht nicht mehr die Wirtschaft, sondern der Mensch. De Man war auch der Autor des berühmten De-Man-Planes, einer Art Versuch einer belgischen Planwirtschaft. — Alle übrigen Sozialistenführer, selbst Paul

Henri Spaak, lebten im Schatten De Mans. Heute lebt De Man, wegen Kollaborationismus mit den Deutschen, exiliert in der Schweiz; die übrigen sozialistischen Doktrinäre von Format aber sind tot. — Man hat den Eindruck, der Sozialismus Europas sei gegenwärtig in einem Stadium der Ermüdung und Desorientierung, ja in einer Aufsplitterung begriffen, die man mit den zahllosen protestantischen Sekten vergleichen kann.

2. Der Typ des belgischen Sozialisten. Die sozialistische Erziehung bleibt immer noch eng beschränkt auf die Bildung diesseitiger, rationalistischer Menschen. Ein genussüchtiger Hedonismus bei den Führern — wenig Idealismus bei den Mitgliedern. Es ist bezeichnend, dass man bei den Sozialisten am meisten Argumente gegen die Verteidigung und die Wiederaufrüstung Europas hört — trotz der Reden von Paul Spaak in Strassburg. Das zivile Leben wird durch neo-malthusianische Ideen beherrscht, weshalb es uns nicht verwundert, dass die Geburtsziffer Belgiens die niedrigste ganz Europas ist — obwohl das Land eines der reichsten des Kontinentes geblieben ist. — Die Haltung zum Staate bleibt schwankend. — man kopiert das christlichsoziale Programm und fügt ihm einige Postulate zugunsten der mittleren Klassen und landwirtschaftlichen Kreise hinzu.

3. Die Taktik. Die sozialistische Strategie beruht im wesentlichen auf einem blinden und fanatischen Antiklerikalismus. Diese Haltung wirkt sich besonders verhängnisvoll auf dem moralischen Gebiete aus: man kann keine wache und begeisterte Jugend heranbilden, die bereit ist, Opfer zu bringen und die menschliche Würde zu achten, wenn man ihr nur das Ideal eines Bourgeois und eines Früh-Pensionsberechtigten vor Augen hält. Die Folgen dieses Materialismus machen sich auf allen Gebieten bereits sehr betrüblich bemerkbar.

Dazu kommt ein merkwürdiger Widerspruch: Die Presse greift unaufhörlich den Staat und seine Autorität an, bekämpft den vaterländischen Sinn und das Verantwortungsbewusstsein. Gleichzeitig aber fordert sie eine fast völlige Verstaatlichung auf den Sektoren der Wirtschaft und der Erziehung. Der Separatismus in Wallonien stützt sich vorzüglich auf die sozialistische Partei.

Zusammenfassend muss gesagt werden, dass der belgische Sozialismus, der sich als Protagonist der Demokratie betrachtet, nur allzuoft ein praktischer Gegner der Demokratie ist. Das Fair-Play, wie es in England zwischen den grossen Parteien selbstverständlich ist, fehlt in Belgien. Selbst jene belgischen Sozialisten, die in Paris und New York Vorkämpfer eines christlichen Abendlandes sind, gebärden sich in Belgien selbst als Sektierer, die die angestammte Religion Flanderns und Walloniens ausmerzen wollen. Es muss freilich offen gesagt werden, dass der Grossteil der Sozialisten ehemalige Katholiken sind, die heute ausserhalb der Kirche stehen. Vielleicht muss die Ursache dieser Abständigkeit, ja Gegnerschaft in manchen Fällen in einem allzu bürgerlichen Katholizismus gesucht werden, der die sozialen Forderungen der eigenen Kirche nicht ernst genug nimmt. Viele Wunden der Gegenwart sind durch die Fehler der Vergangenheit entstanden.

J. Kerkhofs, Löwen.

Der Film auf der Suche nach dem Menschen

Vor kurzem erschien von katholischer Seite das erste Heft einer «Internationalen Film-Revue». Das reichhaltige, gediegene Heft bietet interessante Einblicke in das Filmwesen auf der ganzen Welt. Darüber hinaus sucht es in ein-

zelen Beiträgen zu einem tieferen Verständnis des Films als Kunst und als Faktor zur weltanschaulichen Meinungsbildung beizutragen. Wir geben im Folgenden zunächst einen Abschnitt aus einem Brief von Harald Braun, und dann eine Statistik über die Filmproduktion der Welt, von Pierre Autré, die wir beide diesem ersten Heft der neuen Revue entnehmen.

Es ist kein Geheimnis, dass die Filmproduktion in aller Welt (und vor allem in Europa) vor schwer überwindbaren geschäftlichen Schwierigkeiten steht. Filme, die man auf Grund jahrzehntelanger Erfahrungen als «sicher» ansah, haben plötzlich keinen Erfolg mehr. Filme, vor denen die alten Filmexperten warnten, füllen überraschend die Theater. Es scheint also, dass die übernommenen Massstäbe nicht mehr ausreichen. Das Publikum, so sagt man, sei völlig unberechenbar geworden.

Stimmt das? Oder liegt die Filmkrise nur darin begründet, dass man das Publikum nicht ernst genug nimmt? Dass man nicht gründlich genug danach fragt, wie der Mensch von heute beschaffen ist? Man ist in der Produktion und in der Presse oft genug sehr erstaunt darüber, dass heute weder die äusserlich-attraktive Funktion, noch die delikate künstlerische Funktion eines Films auszureichen scheinen, um das nötige Echo zu finden. Ein Erstaunen, das unberechtigt erscheint. Denn diese beiden Funktionen, aus denen der Film seit Jahrzehnten seine Antriebe genommen hat, scheinen heute seltsam unmodern geworden zu sein. Sie setzen eine gewisse Sättigung des Publikums voraus, einen einigermaßen gefüllten Geldbeutel und eine einigermaßen gesicherte innere Existenz. Aber das heutige Publikum ist nicht mehr gesättigt. Es ist beunruhigt, es ist ungeborgen, es ist in hohem Masse neuralgisch geworden. Es will anders angesprochen werden als bisher. Menschlicher, wenn Sie wollen, existentieller, verpflichtender.

Stimmt dies aber, dann verlangt die veränderte menschliche Situation des Kinobesuchers auch vom Filmschaffenden eine veränderte, oder wenigstens zusätzliche Einsicht.

Die Einsicht nämlich, dass der heutige Film nicht nur als Kapitalanlage oder als Kunstausdruck anzusehen ist, sondern dass er sich darum bemühen müsste, auch Aussage zu sein. Aussage eines Erlebnisses oder eines Weltbildes, die den zuschauenden Menschen dazu bringt, die eigene Situation besser zu überblicken, sie durchsichtiger zu sehen und mit seinem schweren Leben etwas leichter fertig zu werden.

Nun, das sind grosse Worte, und es ist leicht, sie misszuverstehen. Denn es könnte scheinen, als wäre damit eine pädagogische oder gar evangelisierende Forderung erhoben worden.

Sie wissen, dass mir nichts in der Welt verdächtiger ist als der moralisierend erhobene Zeigefinger oder jene berufsmässige «Wärme» und Gesicherheit, die auf jede Frage die Antwort parat haben. Und Sie haben es mir aus Ihrer eigenen seelsorgerlichen Arbeit bestätigt, wie empfindlich der heutige Mensch, besonders der heutige deutsche Mensch reagiert, wenn er fühlt, dass er «geführt» werden soll. Er will, so scheint es, nichts anderes, als in seiner Vereinsamung in Ruhe gelassen zu werden. Es ist schwer, ihn «anzusprechen», — aber es ist nötig, mit ihm ins Gespräch zu kommen. Dies ist etwas anderes, denn es setzt voraus, dass man sich mit ihm auf die gleiche Ebene stellt, dass man seine Verlorenheit und Ausgesetztheit genau so auf der Haut und im Herzen spürt, wie er selbst.

Dieses menschliche Gespräch zu schaffen — vielleicht ist das das Äusserste, was ein Film heute anstreben und erreichen kann.

* * *

Statistische Angaben über die Filmproduktion in der Welt sind und bleiben trotz allem immer nur annähernd. Wenn man in den europäischen und amerikanischen Ländern über ziemlich genaue Zahlen verfügt, so beruhen diese in andern Ländern oft genug auf Schätzungen und Rückschlüssen.

Am genauesten ist immer die Zahl der gedrehten Filme, wenigstens die der Langfilme. Man weiss, dass die Gesamtzahl der Hauptfilme im Laufe des Jahres 1949 rund 1800 erreicht hat. (Unter Hauptfilmen sind die abendfüllenden Filme zu verstehen, die über eine Länge von 2000 Metern hinausgehen.) Im Augenblick liegen die entsprechenden Ergebnisse aus dem Jahre 1950 noch nicht vor, ausser vielleicht in den Vereinigten Staaten, in Frankreich, Grossbritannien, Italien und Spanien. Aus diesem Grunde sahen wir uns gezwungen, dem folgenden statistischen Überblick die Zahlen des Jahres 1949 zugrunde zu legen.

1949 wurden 1800 Filme in der Welt gedreht

Die etwa 1800 Hauptfilme, die 1949 in der Welt gedreht wurden, verteilen sich auf ungefähr 50 Herstellungsländer. Mehr als die Hälfte — 1072 — wurden von nur 5 Ländern produziert; diese sind:

Vereinigte Staaten	409 Filme
Indien	250 »
Japan	200 »
Mexiko	110 »
Frankreich	103 »

Es folgen 6 Länder, von denen jedes 50 bis 100 Filme fertiggestellt hat; sie ergeben zusammen 363 Filme:

Italien	81 Filme
Grossbritannien	66 »
Deutschland	59 »
Ägypten	57 »
China	50 »
Philippinen	50 »

Die übrigen 374 Filme wurden von 36 Ländern hergestellt, an deren Spitze die folgenden stehen: Birma mit 46, Argentinien mit 45, Spanien mit 38, Oesterreich mit 25, Schweden mit 24, Ungarn mit 24, die Tschechoslowakei mit 20, die Türkei mit 20, Brasilien mit 19, Finnland mit 15, Dänemark mit 9, Griechenland mit 7, Marokko mit 7 Filmen usw.

Über die Filmproduktion der UdSSR sind nur sehr ungenaue Zahlenangaben bekannt. In ihrer letzten Veröffentlichung in der «World Communication» schätzt die UNESCO die Zahl der in der UdSSR im Jahre 1949 hergestellten Hauptfilme auf 14. Es ist anzunehmen, dass diese Zahl sehr weit unter der wirklich erzielten Produktionsleistung liegt. Wenn man von den abendfüllenden Filmen über Wissenschaft und Kultur absieht, so kann man, wie es einzelne amerikanische Statistiken tun, mit etwa 20 langen Unterhaltungsfilmen rechnen. Wir geben diese Zahlenangaben jedoch mit grösstem Vorbehalt.

Buchbesprechungen

Beiträge zum Pfarrprinzip

1. **Schrott Alois S. J.: Seelsorge im Wandel der Zeiten.** Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstitutes. 236 S. Graz 1949, Styria.
2. **Grass Franz: Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols.** 206 S. Innsbruck 1950, Tyrolia.
3. **Noppel Constantin S. J.: Aedificatio Corporis Christi.** Aufriss der Pastoral. 2. verbesserte Auflage. 258 S. Freiburg i. Br. 1949, Herder.
4. **Rahner Karl: Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip.** Zeitschrift für kath. Theologie 1948, S. 169—198.

Alois Schrott hat in seiner wertvollen, jedem Geistlichen zu empfehlenden Schrift «Seelsorge im Wandel der Zeiten» (1) ein besonderes Augenmerk auch dem Pfarrinstitut zugewendet. Klar tritt da hervor, dass das Pfarrinstitut von Anfang an das tragende Fundament der allgemeinen Seelsorge war und es durch allen Wandel die Jahrhunderte lang geblieben ist. Es hat sich auch in neuester Zeit noch als krisenfest erwiesen: Klöster wurden aufgehoben, Vereine unterdrückt, das kirchliche Leben nach aussen eingeeengt — die Pfarrei konnte weiterbestehen und weiterwirken.

Eigentliche Pfarreien entstanden und entwickelten sich erst, als die Seelsorge aus der Stadt, wo die Bischofskirche bis in spätere Zeiten hinein die alleinige Seelsorgskirche war, auf das Land trat. Sie organisierten sich dort im engsten Anschluss an die weltlichen Verwaltungssprengel, weshalb diese Pfarreien oft einen recht grossen Umfang hatten. In der spätmrovingischen und karolingischen Zeit bekam die Pfarrei durch das Zehnten- und Pfründenwesen einen mehr rechtlich-wirtschaftlichen Charakter und die Seelsorge den einer Gegenleistung des Pfarrers. Eine planmässige, auf bewusstes, selbständiges christliches Leben hinzielende Seelsorge war das nicht. Wie die Herrscher des Landes, so hielten sich auch die Gemeinden des Landes für berechtigt, die kirchlichen Angelegenheiten zu überwachen, und für verantwortlich, dass die Leute ihre Christenpflichten erfüllten. Das staatlich-wirtschaftliche Leben und das religiöse Leben bildeten eine Einheit. Wie weit und tief diese Einheit von Pfarrei und Gemeinde, von bürgerlichem und kirchlichem Leben ging, und wie dadurch ein bürgerlich geregeltes Brauchchristentum entstand, das wohl den ganzen Handel und Wandel erfasste, aber auch eine tiefere Verlebendigung des Christentums verhinderte, das tritt uns mit geradezu plastischer Deutlichkeit entgegen in der auf reinem Quellenmaterial und auf einer umfassenden Literatur fussenden Studie von Franz Grass, «Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols» (2). Kapitel darin wie: Pfarraufsicht der Gemeinde, Der Gesellpriester, Der Mesner und die Glocken, Der Kirchpropst, Das religiöse Leben der Gemeinde, zeigen uns diesen starken Einfluss der Gemeinde auf die kirchlichen Angelegenheiten.

Die Verinnerlichung und Vertiefung der Seelsorge kam nicht von pfarrlichen, sondern von ausserpfarrlichen Kräften: Es waren vor allem die Orden, die Bettelorden und dann zu Beginn der Neuzeit die Reformorden, die die Seelsorge aus ihrer Starrheit herausrissen und ihr neue Antriebe, neue Ziele und neue Methoden gaben. Dadurch wurde der Boden für die Reformdekrete des Trienter Konzils vorbereitet, das mit aller materiell-wirtschaftlichen Auffassung des Pfarrinstitutes brach und die Seelsorge nicht bloss als Erfüllung einer Pflicht, sondern mehr als ein ideelles übernatürliches Herzensanliegen sehen liess. Es bezeichnete den Bischof als den Seelsorger seiner Diözese und an zweiter Stelle den Pfarrer. Damit eine gedeihliche Seelsorge möglich werde, sollten die Pfarreien nicht zu gross und ausgedehnt sein; und wo dies der Fall sei, sollten die Pfarreien geteilt und neue gegründet werden. Aber die Reformdekrete wirkten sich zunächst noch nicht im Pfarrinstitut aus, da Teilungen und Neugründungen von Pfarreien unterblieben und die Dekrete vielerorts nicht beachtet wurden. Deshalb blieben die Bannerträger der Reform auch weiterhin die jungen Reformorden, die nun eine vielgestaltige Seelsorge entfalteten. Vor allem waren es die Marianischen Kongregationen der Jesuiten, die Exerzitien und die Volksmissionen, die zur Neugestaltung des religiösen Lebens im Volke mächtig beitrugen.

Erst die Aufklärungszeit brachte, so sehr sie auch durch irrige theologische Auffassungen und Verordnungen schadete, dem Pfarrinstitut heilsame Reformen; Reformen, die schon seit dem Trienter Konzil auf Durchführung warteten, die aber erst jetzt, zwar nicht im Geiste und aus dem Geiste des Tridentinums, aber doch durchgeführt wurden, so die Errichtung zahlreicher neuer Seelsorgestellen und die Teilung übergrosser

Pfarreien, sowie die Betonung des Pfarrgottesdienstes und der Pfarrpredigt und der Katechese als Schulfach. Als dann im 19. Jahrhundert die Aufklärung im katholischen Denken überwunden war und eine fortschreitende Vertiefung der religiösen Verkündigung einsetzte und die Vereinsseelsorge mithalf, die breitesten Kreise des Volkes zu erfassen und gegen die Ansteckung des Unglaubens zu schützen und die Welt wieder heimzuholen, war der Weg geebnet, auf dem im 20. Jahrhundert die Pfarrei zu einer sakramentalen Lebensgemeinschaft emporwachsen und die Katholische Aktion den grossen Rahmen für die Mitwirkung der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche schaffen konnte. Und es war nun auch möglich, einen so umfassenden und geschlossenen Aufbau der Pfarrseelsorge zu geben, wie wir ihn in Noppels «Aedificatio Corporis Christi» vor uns haben (3). Schon der Name des Buches verkündet die neue Schau der Pfarrei als der Grundzelle im Aufbau der Kirche und damit auch des Leibes des Herrn.

Ein solch einheitlicher Aufbau der Seelsorge von der Pfarrei aus, wie er Noppel als Ideal vorschwebt, lässt sich nur dort durchführen, wo, wie im Mittelalter, Gemeinde und Pfarrei zusammenfallen und die Pfarrangehörigen ein geschlossenes soziales Ganzes bilden. Auf dem Lande trifft dies auch heute noch bisweilen zu. Da stehen alle in einem gemeinsamen Lebens- und Arbeitsraum und die gleichen Interessen und Bestrebungen schliessen sie zu einer Einheit zusammen und erzeugen ein gemeinsames Bewusstsein, ins Kirchliche hinein ein Pfarrbewusstsein. Aber diese Einheit des Lebensraumes und der umweltlichen Lebensbedingungen fehlt heute in den Pfarreien unserer grossen Städte. Die Pfarrkinder gehören hier den verschiedensten Berufsgruppen und Ständen an. Nun aber ist es gerade die Berufs- und Standeszugehörigkeit, die die Menschen miteinander enger verbindet und zu einer Einheit auch in ihrem Bewusstsein zusammenschliesst. Eine weitere einigende Kraft geht von der Arbeitsstätte aus. Die mittelalterliche Pfarrei konnte wegen der Sesshaftigkeit der Seelsorgebefohlenen diese dort ansprechen, wo sie standen und arbeiteten. Und das ist auch der naturgewesene Weg der Seelsorge: Die Religion soll ja das ganze Leben durchdringen und gestalten und deshalb muss die Seelsorge den Menschen dort aufsuchen und angehen, wo er lebt und arbeitet und seelisch zu Hause ist. Für den heutigen Stadtmenschen aber ist die Pfarrei nicht mehr der einzige Ort, wo er sich mit seinen Beziehungen und Interessen beheimatet fühlt. Das Kapitel bei Schrott «Die Seelsorge des 19. Jahrhunderts» lehrt uns auch, dass die Vertiefung und Verlebendigung des religiösen Lebens in den Städten damals nicht in erster Linie von der Pfarrei aus geschah, sondern mehr in Vereinen und Kongregationen und Bündnissen erfolgte, die vielfach überpfarrlich organisiert waren und von ausserpfarrlichen Kräften betreut wurden.

Die totalitären vergangenen Jahrzehnte haben diese Organisationen unterdrückt und die Seelsorge auf den rein pfarrlichen und kirchlichen Raum zurückgedrängt. Und die Notzeit konnte eine echte Gemeinschaft nur vom Altare aus erzeugen und eine gewisse pfarrliche Autarkie fördern. Als die Freiheit wieder gewonnen war, nach 1945, glaubte man vielfach, man könne das Pfarrprinzip in dieser Form beibehalten. Aber die Entwicklung der Seelsorgelage lässt eine solche Selbstbescheidung nicht mehr zu. Das Pfarrprinzip zeigt sich als ergänzungsbedürftig. Es kann weder die Pfarrgeistlichkeit allein die Vielfalt der Aufgaben, die die Gegenwart an die Seelsorge stellt, bewältigen, noch können die Aufgaben innerhalb der Pfarrei ausschliesslich durchgeführt werden. Es braucht ausserpfarrliche Kräfte und überpfarrliche Organisationen, es braucht soziale Gliederung und Querverbindungen. Karl Rahner hat dies in seinem so klärenden Aufsatz «Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip» (4) von verschiedenen Seiten her überzeugend dargelegt.

Und diese Erkenntnis setzt sich auch immer mehr durch. Schon Noppel hat in der vorliegenden zweiten Auflage seines Pastoralaufrisses, die er noch kurz vor seinem im Juli 1945 erfolgten Tode fertigstellen konnte, dem Wandel der Zeit Rechnung getragen. Unter dessen ist aber das Problem des Pfarrprinzips noch mehr gereift. Besonders für die Jugend betont man wieder die Notwendigkeit einer übergreifenden und weitergreifenden Seelsorge. So erklärte Kardinal Frings bei einer Jugendkundgebung, jede echte Erziehung knüpfe an die Lebensgewohnheiten, die berufliche Situation und die Standesprobleme der zu Erziehenden an, und auch die Seelsorge müsse auf diese Bedingungen Rücksicht nehmen. Deshalb verwarf er den Versuch, alle Jugendlichen in einem Bunde zusammenzufassen, als Utopie. Aber ähnliches gilt auch für andere Sektoren der Seelsorge.

Prof. J. Miller, Innsbruck

Lunn Arnold, Fels der Wahrheit. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Paul Hagmann. Luzern, Rexverlag 1950. 311 Seiten. Fr. 9.20.

Dass ein Konvertit auf die Frage, ob er den Frieden gefunden habe, erklärt: «Gott sei Dank, nein», mag überraschen. Aber diese Antwort scheint irgendwie charakteristisch für die Eigenart des Konversionsweges, den Lunn (als Verfasser von Schriften über Alpinismus und früher von Kampfschriften gegen den Katholizismus bekannt) im ersten Teil dieses spannenden Buches (englisch: Now I see — Jetzt sehe ich) sehr lebendig schildert, um im zweiten Teil seinen Weg zum Glauben theoretisch-apologetisch zu begründen. Man hat Lunn neben Newman gestellt. Das wird ein wenig übertrieben sein, schon weil der Freund des scharfpolemischen, allerdings immer fairen Kampfes ein anderer Typ ist als der Kardinal. Was aber einen Vergleich zwischen beiden nahelegt, ist die ausgesprochen intellektuelle Art des von Lunn geschilderten Weges zur Kirche. Ohne die emotional-religiösen Werte geringzuschätzen, hat er doch eine wahre Scheu vor allem, was nach blosser Erlebnis- und Gefühlsreligiosität aussehen kann, und sein Weg war der eines rationalen Suchens und Unterbauens seiner Glaubensbereitschaft. Auch darin liegt ein aktueller Zeit-Wert seines Buches.

Prof. A. Willwoll.

Merton Thomas, Verheissungen der Stille. Luzern, Räber 1951. 215 Seiten. Fr. 9.—.

Der Verfasser von «Berg der sieben Stufen» bietet in diesen kurzen religiösen Skizzen ein Geschenk aus der beschaulichen Zelle des amerikanischen Trappisten. Er will nicht eine systematische Theorie von Ascese und Mystik entfalten. Diese setzt er voraus und er erörtert nur, in aufgelockerter Form, in quellschmelzender zeitnaher Sprache, einzelne Fragen des religiösen Lebens, um zuletzt bis vor das «helle Dunkel» mystischer Gebetsvereinigung mit Gott zu leiten. (Beim Letzteren wird recht deutlich, dass Mystik Kreuzwegtreue zum Sichaufgeben, nicht gefühlswohlendes Sichergehen im Rosengärtlein besagt.) Die literarische Eigenart der «Aphorismen», wie der Verfasser das Büchlein allzu bescheiden nennt, mag es mit sich bringen, dass gelegentlich Dinge nur von einer Seite her gesichtet werden, z. B. wenn es beinahe scheint, als sei in mystischem Gebet die Eigenpersönlichkeit ausgelöscht. Aber Merton macht selbst darauf aufmerksam und gleicht andernorts die Einseitigkeiten aus. Wer das Buch im Sinn seines Verfassers langsam liest, wird ihm Köstliches entnehmen.

Ww.

Clarke R. F., Geduld. Luzern, Räber, 1951. 99 Seiten. Aus dem Englischen übersetzt von Robert Egloff.

Die 31 Kurz-Betrachtungen sprechen zu Menschen, die im Glaubensleben stehen, wohlthuend schlicht und fromm über die ebenso anspruchslose wie allen nötige Tugend der Geduld in Prüfungen, Rätseln, Kämpfen und Versagungen des Lebens; über Vorbilder der Geduld und über deren Früchte: Friede, Hoffnung und Freude. Es wird einem dabei klar, und auch das ist ein Wert des Büchleins, dass alles problembelastete Suchen nach dem «Wesentlichen» christlichen Lebens schliesslich im «Einfachen» münden muss.

Ww.

Firkel Eva, Briefe an Bedrängte. Wien, Herder, 1951. 192 Seiten. Fr. 8.60.

Firkel Eva, Frömmigkeit des Sünders. Innsbruck, Tyrolia 1951. 187 Seiten.

Mancher wertreiche, aber schwer gepanzerte Band über «Aszetik» kommt «Weltchristen», die im übersetzten Tempo der Zeit mitleben müssen, wie ein Buch mit sieben Siegeln vor, das wohl «nur für Klosterleute» wie für Wesen einer anderen Zeit und Welt geschrieben sein könne. So ist der Wunsch nach einer ebenso ins heutige Leben «in der Welt» übersetzbaren wie ernst christlichen Weltascese seit Jahren laut geworden, und E. Firkels feinsinnige Bücher stellen sich in den Dienst dieses Wunsches. Die *Briefe an Bedrängte in Lebens-, Liebes- und Glaubensnot* sind nicht fingierte Briefe, sondern aus wirklich geführter Korrespondenz ausgewählt, Antworten einer erfahrenen Frau an Frauen, die aus wirrem Zeit- und Lebensschicksal sich zu einem festen religiösen Boden hinstützen müssen. Dem entspricht die Eigenart der Briefe, die sich der religiösen Aufnahmefähigkeit der des Anstieges noch Ungewohnten persönlich anpassen und dabei doch das Ziel christlicher Lebensmeisterung klar im Blick behalten. Man spürt dem Büchlein die psychotherapeutische Kenntnis der Verfasserin an, die, über ihrem Wissen stehend, dieses im Dienst der Wegweisung zum Religiösen hin aufgehen lässt. — Die *Frömmigkeit des Sünders* bietet mehr theoretische Erörterungen der seelischen Situation moderner Menschen, die durch Zeitschicksale aus allen Wolkenidealen herausgerissen und gegen alle grossen Worte und eleganten Lösungen von Lebensproblemen kritisch geworden sind. Der Aufweis ihrer besonderen Erlösungsbedürftigkeit gehört zum Schönsten des Buches, zusammen mit der Geradheit, mit der das «Ja zum Christuskreuz im Leben» als der einzige Weg gezeigt wird, der «Erlösung des Chaos» verspricht, aus dem es keinen natürlichen «Lösungsausweg» gibt.

Ww.

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.

BURCH — KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte

Photoapparate - Reparaturen

aller Fabrikate — Zentral- und Schlitzverschlüsse — Blitzlichtsynchronisationen — Einbau neuer Balgen — Totalrevisionen

O. BUSCH Spezialwerkstätte für Photoreparaturen u. Feinmechanik

Zürich 1 — Rennweg 20 — Telefon (051) 27 90 04

FERIEN UND ERHOLUNG IM TESSIN

HOTEL ORSELINA LOCARNO

Neu renoviert, modern, aber heimelig. In unmittelbarer Nähe der Wallfahrtskirche Madonna del Sasso. Gut eingerichtet für Gesellschaften und Vereine. Sorgfältig geführt durch

A. Amstutz-Borsinger, Inh.

Verlangen Sie Prospekte oder telefonische Auskunft durch: Locarno: (093) 7 12 41 — Bürgenstock: (041) 6 83 06 — Thalwil (051) 92 06 03.

SCHLOSS-HOTEL LOCARNO

Das gediegene, komfortable Familienhotel, 45 Betten, mit allem modernen Komfort. Locanda Ticinese aus dem XV. Jahrh. Lift. Grosser Garten. Garage. Zeitgemässe Preise.

Tel. (093) 7 23 61

Leitung: F. Helbling-Zwald, Inh.

TERRASSE-HOTEL «AL SASSO»

Orselina-Locarno

bei Madonna del Sasso. Auch für kurzen Aufenthalt geeignet. Hochzeiten, Vereine.

Tel. (093) 7 34 54

Verlangen Sie Prospekte

J. Bolli-Jost's Erben