

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 2

20. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. Januar 1956

Zeiterscheinung

Wundererscheinungen in aller Welt (zu den Erscheinungen Papst Pius XII.): 1. Das Sensationsbedürfnis und die Propaganda mit Erscheinungen religiös gesehen — Psychologische Erklärung in unserer Zeit naheliegend — «Körperhafte» Visionen und die Lehre der mystischen Theologie — 2. Die Erscheinungen des Papstes: Behauptungen der Presse — Ein römischer Theologe, der dem Papst sehr nahe steht, sagt: a) Geschäftstüchtigkeit einiger Leute soll erschwert werden — b) Ein Vertrauter des Papstes wurde anscheinend überrumpelt — c) Gesundheit des Papstes eine ungewöhnliche Gnade — d) Von «Material für eine spätere Heiligsprechung» kein Gedanke — e) Der «alternde» Papst — f) Verdrehungen einer gewissen Presse — g) Kardinal Ottaviani: «Bietet nicht den Gegnern des Christentums das Schauspiel ungesunder Schwärmerei».

Theologie

Vom Glauben zum Unglauben: Katholischer Dogmatikprofessor wird Atheist — Zeugnis für untadeligen *Lebenswandel* — Echtheit der Berufung zum Priestertum — Durchleuchtung des *Unbewussten* — Individualistisches Vorurteil — Rationalistisches Missverständnis des Selbstbesitzes — Glaube an die *Inspiration* als Naivität vorwissenschaftlichen Denkens — Veräusserlichtes Gottesbild — *Gottesbeweise* sind nicht stichhaltig — Falsche Ansprüche an die Gottesbeweise — Hypostase der Vernunft — Entscheidendes Motiv für Glauben an die Existenz Gottes — Mangelhafte Theologie führt zu Glaubensschwierigkeiten.

Politik

Diagnose der französischen Politik (eine Analyse der Wahlkampagne): 1. *Die Lage*: Vielheit der Parteien als Symptom der Stabilität der Wähler — Zwei Gesichtspunkte: Bejahung oder Verneinung der Demokratie; Politische Konzeption der Parteien — *Die Verneiner der Demokratie*: zur Rechten — zur Linken (eine anhaltende linksorientierte öffentliche Meinung) — *Die Bejaher der Demokratie*: ihre Uneinheit — 2. *Erklärung aus der Seele des Volkes*: Einsatz für eine Idee oder einen Menschen — Gegen die Wirklichkeit — Im Einzelnen: alle grossen Bewegungen der Gegenwart vertreten — Das Palais Bourbon als Mikrokosmos des Weltparlamentes — 3. *Prognose*: Auf dem Weg zu einem neuen Menschen.

Juden

Die Karäer: ein tausendjähriger Bann lebt fort — Was sind die Karäer? — Rückgriff auf die reine Hl. Schrift — Ihre Geschichte und Zahl — Ihr Unterschied zu den Juden.

Geschichte

Georg Schurhammer: Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit: Vorarbeiten des Verfassers — Charakter des Buches — Inhalt des ersten Bandes — Kritische Bemerkungen — Die wertvollsten Abschnitte: Gründung des Ordens, nicht gegen den Protestantismus — Die ersten Jesuiten sogar selbst für Protestanten gehalten.

«Wundererscheinungen in aller Welt»

Die Menge visionärer Erscheinungen unserer Tage wirkt in dem Masse auf das Sensationsbedürfnis weiter Schichten, als der Glaube nicht tief in der christlichen Theozentrik wurzelt. Die Propaganda mit solchen Erscheinungen hat mit dem urchristlichen Zeugnis und der Sendung der Kirche für das Reich Gottes sehr wenig zu tun und ist nicht ohne Gefahr, Gefühlserregungen als Ersatz für den redlichen Dienst der Gottes- und Nächstenliebe zu begünstigen.

Psychologisch lässt es sich leicht verstehen, dass in Zeiten der Not und Angst die Menschen besonders anfällig für Heils- und Unheilsprophezeiungen aller Art, für okkulte Phänomene und greifbare Tröstungen oder Drohungen des Himmels sind — aber der Gedanke an Projektionen der Sehnsucht und Angst legt sich nahe. Es ist die Überzeugung der massgebenden Lehrer der mystischen Theologie, dass «körperhafte» Visionen seit den Erscheinungen des Auferstandenen an die Apostel nicht anzunehmen sind, und dass die sogenannten imaginativen Erscheinungen wohl einen echten Kern, etwa eine Gnade zur

Heilung von körperlichen Leiden oder zur seelischen Erleuchtung mit entsprechenden Antrieben, enthalten können, dass aber alles, was dabei in die Sinne fällt, Gestalten und Stimmen, als unbewusstes Erzeugnis der Vorstellungskraft erklärbar ist. So unterscheiden Johannes vom Kreuz und Kardinal Newman auch bei *echten* visionären Erlebnissen den göttlichen und menschlichen Anteil — ganz zu schweigen von den zahlreichen rein subjektiven Erlebnissen, die heute wohl jedem Seelsorger begegnen, und die in schweren Zeiten wie Pilze aus dem aufgelockerten Boden schießen. Das eigentlich Bedenkliche aber ist die Sensationslust der breiten Massen und in ihrem Dienst die Verantwortungslosigkeit gewisser Pressereporter.

«Die kirchliche Sensation unseres Jahrhunderts» ist nach einer Zeitung, die sich «das führende Weltblatt für alle Fragen der kommenden Entwicklung» nennt, die Tatsache der Erscheinungen, die Papst Pius XII. hatte: seine angeblichen Muttergottes-Erscheinungen in den vatikanischen Gärten, Oktober/November 1950, und die Christusvision vom Dezember

1954, die durch eine römische Indiskretion dem «Oggi» bekannt wurde und von offizieller Seite bestätigt wurde.

Ich teilte einem dem Papst sehr nahestehenden römischen Theologen die Bestürzung und das Bedauern vieler Katholiken mit, welche durch die Indiskretion eines päpstlichen Vertrauten hervorgerufen wurde, und sandte ihm einige Illustrierte französischer und deutscher Herkunft, in welchen zum Teil von katholischen Autoren in respektvoller Weise über das Ereignis berichtet wurde, zum Teil aber auch in sehr fragwürdigem Geschreibsel behauptet wurde, die Vision des Papstes sei die einzige objektive Erscheinung, deren seit Paulus ein Mensch gewürdigt wurde und sei, angeblich nach «kompetentem» römischem Urteil, eine geeignete Grundlage für die Heiligsprechung Pius' XII. Dazu eine Reihe von Bildern, von intimen photographischen Aufnahmen bis zu willkürlichen Phantasieprodukten – all das in mondänen Zeitschriften neben Darstellungen von Filmdiven und «Bildern der Woche». Mein Gewährsmann schrieb mir dazu: «Das ist nicht Schuld des Vatikans, sondern – Geschäftstüchtigkeit einiger Leute, die nicht weiter denken als an den materiellen Gewinn. Ferner ist es die Raffinertheit von Journalisten, die solche Gelegenheiten benutzen, um ebenfalls ein gutes Geschäft zu machen. Ich bin aber sicher, dass ihnen dies in Zukunft sehr erschwert werden wird.»

Etwas anderes ist nach dem römischen Gewährsmann die Frage, wie die Vision in die Öffentlichkeit gekommen ist. «Darüber wird sehr viel geredet, weil man sehr wenig darüber weiß.» Keinesfalls entsprach es dem Sinne des Papstes, daß jemand von den ganz wenigen, denen er im Zusammenhang seiner unerwarteten Heilung von der Christuserscheinung sprach, zu andern davon rede. Offenbar hat sich einer der Eingeweihten von dem Berichterstatter des «Oggi» überrumpeln und so geschickt aushorchen lassen, daß dieser sein Blatt mit der Sensation bedienen konnte. «Nachdem die Sache nun einmal unbefugterweise in die Öffentlichkeit gekommen war, konnte Pius XII. sie nicht dementieren, ohne gegen sein Gewissen zu handeln. Wenn er überzeugt ist, daß ihm Christus erschien, so kann er nicht sagen, an der Nachricht sei kein wahres Wort. Er konnte auch nicht einfach schweigen, weil auch dies praktisch eine Negation gewesen wäre. Und so hat er sich in höchst schlichter Form zu dem, was er als Wohltat Gottes empfunden hatte, öffentlich bekannt. Er ist, was Psychologie angeht, auch keine tabula rasa. Wir können also seinem Wort, obwohl es nur ein menschliches Wort ist, nur Ehrfurcht und Vertrauen entgegenbringen.»

Für das Urteil derer, welche die jetzige Gesundheit Pius XII. mit der früheren vergleichen, ist die Heilung der Krankheit «ein Wunder, das bis heute anhält, mögen die Ärzte sagen, was sie wollen» (selbstverständlich ist niemand im Namen des kirchlichen Glaubens verpflichtet, dieses Urteil zu teilen). Der Katholik weiß sehr wohl, daß sein Glaube nicht auf der Christusvision des Papstes oder ähnlichen mystischen Erfahrungen frommer Menschen gründet; aber er wird auch nicht überrascht sein, wenn ein Mensch eine ungewöhnliche Gnade von Gott empfängt, um so mehr, wenn dieser Mensch zugleich der Oberhirte der Kirche ist.

«Der Gedanke, Material für eine spätere Heiligsprechung zu sammeln», so schreibt der römische Theologe, «ist abwegig. Jedermann weiß, daß Wunder und Visionen, die zu Lebzeiten stattfanden, überhaupt nicht zählen, und eine solche Intention bei der Sache zu suchen, ist ganz verfehlt.»

Man hat in diesem Zusammenhang vom «alternden» Papst gesprochen. Dazu schreibt der Gewährsmann: «Ich kenne den Heiligen Vater seit über 30 Jahren und kenne ihn heute wohl besser als die allergrößte Mehrheit derer, die über ihn urteilen. Ich möchte nur jedem Siebzigjährigen die geistige Frische, Regsamkeit und Beweglichkeit wünschen, die Pius XII. hat. Wer spricht von dem ‚alternden‘ Adenauer? Wer ein so mässiges und geordnetes Leben führt wie Pius XII., kann seine geistigen

Kräfte leicht auch im Alter wachhalten, und wird nicht auch hierin über dem Stellvertreter Christi eine besondere Vorkehrung walten?»

Um nun auf die Bilder und Artikel in dem «Führenden Weltblatt» zurückzukommen (von manchen anderen gilt ähnliches), so ist dort in einer Weise über die Visionen des Papstes, die angeblichen Marienvisionen des Jahres 1950 und die Christusvision des Jahres 1954, gesprochen, dass man um der Wahrheit willen zu erstem Widerspruch verpflichtet ist. Es heisst da zu einem Bild, das neben der Christusvision auch die angeblichen Muttergottes-Visionen vom Jahre 1950, letztere aus reiner Phantasieerfindung, darstellt: «In allen Fällen wurde der Papst verpflichtet, sich noch eindringlicher als bisher für die Erhaltung des Friedens einzusetzen und mit Nachdruck vor dem totalen Atombombenkrieg zu warnen.» Unwillkürlich kam mir der Verdacht, die ganze Aufmachung stehe im Dienst der östlichen Propaganda. Doch ist es nicht meine Sache, dem Eindruck weiter nachzugehen. Es folgt die theologisch sinnlose und willkürliche Behauptung, zum ersten Mal seit rund 1900 Jahren sei einem Menschen wieder Christus erschienen, und der Höhepunkt der Deklamationen ist die grossartige Ankündigung des Autors¹ gegenüber Skeptikern: «Ihnen wird im Laufe der nächsten Zukunft durch *neue Himmelsbotschaften* bewiesen, dass ihre Skepsis falsch am Platze ist. . . Warten wir ab, bis der Wortlaut der Friedensbotschaft, welche Jesus Christus Papst Pius XII. übermittelte, der Öffentlichkeit bekanntgegeben wird. Die Menschheit wird dann eine neue Sensation erleben.»

Nun steht aber fest – durch ausdrückliche Erklärung des Papstes –, 1. dass er in den vatikanischen Gärten wohl das bekannte Sonnenphänomen erlebte, welches aber keineswegs mit einer Erscheinung der Heiligen Jungfrau verbunden war, 2. dass die Christuserscheinung am Krankenlager des Papstes von keiner Botschaft Christi begleitet war. Die Freiheit, mit welcher man über kommende Offenbarungen des Himmels bereits verfügt, erweckt einige Zweifel an dem religiösen Ernst solchen Bedürfnisses nach neuen Sensationen.

In derselben Nummer des erwähnten Blattes schreibt ein anderer Autor (Albert Laurent): «Von kirchlicher Seite wird betont, dass die zunehmenden Wundererscheinungen in aller Welt nicht anders gedeutet werden können denn als mahnende Manifestation höherer Mächte. Alle Botschaften, die damit verbunden sind, laufen gemeinsam auf die Mahnung hinaus: ‚Der Weltfriede ist bedroht, rettet den Weltfrieden!‘» – Meint etwa der Verfasser bei der Berufung auf das Urteil «von kirchlicher Seite» den Leitartikel des «Osservatore Romano», der keinen Geringeren als den ersten Vertreter des Heiligen Offiziums, Kardinal Alfr. Ottaviani, zum Verfasser hat und folgendermassen lautet (4. 2. 1951): «Siate, Cristiani, a muoverti più gravi! . . . Wir sind nicht Rationalisten, wenn wir die Gläubigen vor Leichtgläubigkeit warnen hinsichtlich übernatürlicher Vorkommnisse, die den Glauben an wirkliche Wunder verflachen. . . Man hätte vor fünfzig Jahren kaum geglaubt, dass eine Flut von angeblichen Visionen und Wundern von Land zu Land die Gemüter erregen werde: vor fünfzig Jahren musste man überhaupt die Möglichkeit des Wunders verteidigen. Heute muss man umgekehrt vor Leichtgläubigkeit warnen. Wir beobachten von Jahr zu Jahr eine fragwürdige Steigerung der Volksleidenschaft für das Wunderbare. Scharen von Gläubigen laufen angeblich wunderbaren Ereignissen nach und hören wenig auf die christliche Verkündigung. . . Das religiöse Gefühl bedarf des Zügels der Vernunft, der Erleuchtung der Gnade, der Führung der Kirche. Heute erleben wir seltsame Ausbrüche des religiösen Gefühls, die weder von Vernunft noch von übernatürlicher Führung etwas wissen wollen. Der Zeitgeist schwankt zwischen offenem Unglauben

¹ Louis Emrich, der Verfasser von «Alte und neue Prophezeiungen über den Weltkrieg der Zukunft» 1933 und «Europa 1975», Mitglied der Académie Latine, Paris, ist nicht zu verwechseln mit dem unter dem Pseudonym Edgar Alexander bekannten politischen Schriftsteller Alexander Emmerich.

und beschränkter, blinder Frömmigkeit. Der rechte Christ gibt sich Rechenschaft, dass die wahre Religion auf dem Glauben an die Offenbarung Christi ruht, die mit dem Tode der Apostel abgeschlossen ist. Wir haben alles, wenn wir es nur verwirklichen. Nichts Heilsnotwendiges ist darüber hinaus an Offenbarungen zu erwarten. . . Wer statt auf das Wort Gottes mehr auf Vorkommnisse von zweifelhafter Bedeutung gibt, liebt

mehr die Welt als Gott. . . Sehr viele Phänomene gehören vielleicht der Naturreligion an, sind aber nicht christlich und geben denen einen erschreckenden Vorwand, die dem Christentum und besonders der Katholischen Kirche wirksame Einflüsse des Aberglaubens zuschreiben möchten. . . Wie können wir den Gegnern des Christentums das Schauspiel der Torheit oder ungesunden Schwärmetrie bieten?» Dr. Otto Karrer

Vom Glauben zum Unglauben

Das Leben von Prosper Alfarc ist eine Entwicklung vom Theologen zum Atheisten. Mit Unterbruch von einem Jahr, während dessen er das Noviziat der Sulpicianer machte, war er von 1898—1904 Professor für Philosophie im Priesterseminar von Bayeux. Hierauf wurde er zum Professor für Theologie ernannt und dozierte in Bordeaux und Albi. Im April 1910 hat er den Bruch mit der Kirche vollzogen.

Wie ist eine solche Entwicklung möglich? Welcher Art waren die Schwierigkeiten, die Alfarc aus dem einmal eingeschlagenen Lebensweg hinausgeworfen haben? Handelt es sich um Nöte rein persönlichen Charakters wie etwa den Zölibat, an dem andere Apostaten neuesten Datums gescheitert sind? Oder haben wir es mit einer Not zu tun, die ihre Wurzeln in der Mentalität einer Epoche hat? Weist also die Entwicklung von Alfarc Züge auf, die seine Zeit ebenso charakterisieren wie ihn selbst?

Antwort auf diese Fragen finden wir in der Selbstbiographie von Alfarc. Sie ist einen Monat nach seinem Tode, dem 28. März 1955, unter dem Titel: «De la foi à la raison» erschienen.¹

Persönliches

So sehr die Selbstbiographie eine intellektuelle Rechtfertigung seines Abfalles ist, so handelt es sich doch nicht um eine nachträgliche Konstruktion, die der Verdeckung eines sittlichen Konfliktes diene. Eine affektive Bindung an eine Frau scheint in den entscheidenden Jahren der Krise nicht vorgelegen zu haben. Alfarc kann den Brief eines ehemals befreundeten Oratorianers zitieren, der einige Monate nach dem definitiven Bruch mit der Kirche geschrieben wurde. Darin heisst es: «Es liegt mir daran, Ihnen zu sagen, dass alle, die mir von Ihnen gesprochen haben, es mit viel Sympathie getan haben. Natürlich haben sie Ihren Schritt überaus bedauert. Aber kein einziges Mal habe ich ein Wort gehört, das Ihr Verhalten in sittlicher Hinsicht in Frage gestellt hätte» (S. 253).

Wenn man bei der Lektüre der Selbstbiographie zu diesem Briefe kommt, so überrascht sein Inhalt in keiner Weise. Er fügt sich harmonisch in das Bild ein, das die vorausgegangenen Seiten entworfen haben. Hierbei fällt die Schilderung des Austrittes aus der Kirche entscheidend ins Gewicht. Der Dogmatikprofessor von Albi ist nicht einfach bei Nacht und Nebel verschwunden. Als er feststellte, dass seine geistige Entwicklung zum vollständigen Verlust des Glaubens geführt hatte, wandte er sich an die zuständige kirchliche Autorität, um in Übereinstimmung mit ihr seine äussere Situation mit seiner inneren Überzeugung in Einklang zu bringen. Die Besprechungen mit dem Generalvikar erstreckten sich über mehrere Monate. Im Verlaufe dieser Aussprachen hat Alfarc sich bereit erklärt, den Austritt aus der Kirche in einer Form zu vollziehen, die vom Generalvikar vorgeschlagen wurde und die beabsichtigte, alles Aufsehen zu vermeiden. Aus dem Seminar zog Alfarc sich zurück, ohne dass seine Schüler von seinem seelischen Zustand Kenntnis hatten. Die ersten Monate nach

Ablegen der Soutane verbrachte er auf Wunsch des Generalvikars in Genf.

Wir haben es hier mit äusseren Fakten zu tun, die für die Zeitgenossen dieser Ereignisse nachprüfbar sind. Diese Feststellung scheint uns deshalb von Bedeutung zu sein, weil jedermann, der die Selbstbiographie eines Mannes, den er nicht persönlich gekannt hat, liest, sich die Frage stellt, inwieweit es dem Autor gelungen ist, sich von einer rein subjektiven Schau der Dinge frei zu machen.

Würden sich die Drittpersonen, die in der Selbstbiographie zur Darstellung kommen, in diesen Schilderungen wiedererkennen? Wir können diese Frage nicht direkt beantworten, sondern nur nach indirekten Kriterien suchen. Ein solches Kriterium erblicken wir eben in den Modalitäten des Austrittes aus der Kirche. Sie bedeuteten für Alfarc ein Opfer. Dass er in dieses Opfer eingewilligt hat, zeugt nach unserer Ansicht von Vornehmheit und Takt.

Angesichts eines solchen Falles stellt sich die Frage nach der psychologischen Erklärung einer solchen Entwicklung vom Dogmatikprofessor zum Atheisten.

Alfarc schildert seine Kindheit und Jugendzeit wie sie ihn zum Priestertum führte. Es ist richtig, dass diese Schilderung aus der Perspektive des späteren Atheisten geschrieben ist. So finden sich darin manche ironische Bemerkungen, die die Reflexionen des Atheisten widerspiegeln. Trotzdem liegt keine solche Verzeichnung vor, dass wir uns nicht ein Bild vom Werdengang dieses Mannes machen könnten. Alle Momente, die Alfarc anführt, lassen uns die Berufung zum Priestertum psychologisch begreifen. Er ist in einer Familie geboren, die religiös gesinnt war und hat die Primarschule bei Schulbrüdern absolviert. Der Pfarrer des Dorfes war eine Persönlichkeit, die Achtung und Autorität und Vertrauen genoss. Seine Kindheit spielte sich also in einem Milieu ab, das dem Erwachen des priesterlichen Ideals günstig war. Ein Druck wurde von keiner Seite auf ihn ausgeübt. Man hat also den Eindruck, dass die Berufung zum Priestertum echt war, soweit wir Menschen uns überhaupt ein Urteil über die Echtheit einer Berufung bilden können. Es wäre höchstens denkbar, dass wenigstens unbewusst der Bildungshunger eine ebenso grosse Rolle spielte wie eigentlich religiöse Motive. Aber selbst dieses Moment möchten wir nicht allzu sehr in den Vordergrund stellen. Denn soweit es von ihm abhing, hat er sich für ein Seminar gemeldet, das ausschliesslich für die Ausbildung zukünftiger Missionare bestimmt war. Die Anmeldung hat er einzig auf Grund eines Rates seines Pfarrers zurückgezogen, der ihn darauf aufmerksam machte, dass er auch eine Verpflichtung habe gegenüber seiner Familie, die in einer materiell äusserst schwierigen Situation lebte.

So scheint es, dass die Gründe, die zur Glaubenskrise und schliesslich zur Apostasie führten, nicht in der Berufungsgeschichte zu suchen sind. Auch beim Empfang der höheren Weihen liegen keine Anzeichen von Angst oder Unsicherheit vor. So glauben wir, dass wir es bei Alfarc wirklich mit einer Krise zu tun haben, die intellektueller Natur war.

¹ «Publications de l'Union Rationaliste», Paris, 1955, 293 Seiten.

Theologisches

Alfaric selbst unterscheidet zwei Etappen in seiner Entwicklung. Die erste führte ihn, wie er sagt, vom Traditionalismus zum Modernismus, und die zweite vom Modernismus zum Unglauben.

Unbewusste Motivwelt

Mit diesen Stichworten ist der Inhalt der Krise, in die Alfaric hineingeriet, klar umschrieben. Da es sich in diesen Stichworten um theologische Begriffe handelt, könnte man meinen, die geistige Entwicklung des Theologen sei ein Prozess gewesen, der sich ganz auf der Ebene des Bewusstseins abgespielt habe, wo in sachlicher Distanz Gründe und Gegengründe erwogen werden. Ein Interesse dieser Selbstbiographie liegt nun gerade darin, uns erkennen zu lassen, wie Alfaric trotz seiner Hellsichtigkeit ein entscheidendes Motiv seiner Wandlung entgangen ist. Das ist um so auffälliger, als er sehr wohl um die Bedeutung unbewusster Motivbildung wusste. Wir ersehen das aus der Art, wie er die Situation eines seiner Freunde beschreibt:

«Mein ausgezeichnete Freund war die letzte Stütze, der einzige Trost, die alleinige Hoffnung eines alten Vaters und einer alten Mutter, beide schwer geprüft. Sie hingen zutiefst am Glauben der Ahnen. Der bloße Gedanke, darauf zu verzichten, hätte sie erschreckt. Das war für ihn kein verstandesmäßiger Grund, am Glauben festzuhalten. Ganz instinktiv, ohne dass er sich dessen bewusst wurde, sträubte sich sein ganzes Wesen gegen den blossen Gedanken einer Abkehr vom Glauben, die seine Eltern bestürzt hätte, die ihnen den Todesstoss versetzt hätte» (S. 181/182).

Diese Analyse der unbewussten Motivwelt zeigt, dass Alfarics Rationalismus nicht von der landläufigen, vulgären Art war. Er sieht, dass das Denken im ganzen Menschen verwurzelt ist und aus der Gesamtheit der Erlebniswelt eines Menschen seine Nahrung bezieht. So anerkennt er, dass auch seine Krise von der Konkretheit seiner Existenz mitbedingt ist: Hätten seine Eltern noch gelebt, so hätte vielleicht auch bei ihm so wie bei seinem Freunde die unbewusste Bindung an sie schon das Aufkommen des Gedankens an einen möglichen Bruch mit der Kirche verhindert.

Hier hat Alfaric einen Zusammenhang gesehen, der den statistischen Erhebungen der Religionssoziologie zugrunde liegt: Der Glaube des Menschen wird getragen von seiner Umwelt. Die soziale Entwurzelung bedeutet eine Gefährdung des Glaubens. Aber während die Religionssoziologie Möglichkeiten erforscht, wie das Milieu gestaltet werden kann, dass auch der Glaube des Menschen davon wieder mitgetragen wird, scheint Alfaric in der Lösung der sozialen Bindungen einen Wert zu sehen. Denn die Aufhebung einer solchen Bindung, die durch den Tod seiner Eltern eingetreten ist, hat sein Denken befreit. Vorher war sein Denken in einem Nährboden verwurzelt, der selbstständig bestimmte Verbindungen auflöste und neuformte. Dieser Nährboden der sozialen Bindung wirkte wie ein Filter, der gewisse Gedanken nicht einmal in das Unbewusste hineinliess, also in unserem Fall den Gedanken an einen Bruch mit der Kirche.

Diese Einstellung Alfarics umfasst zwei Momente. Es ist richtig, die Aufgabe des Denkers darin zu sehen, die unbewusste Verwurzelung der Überzeugungen ins Bewusstsein zu heben. Aber in dieser Bewusstmachung erschöpft sich die Aufgabe des Denkers nicht. Sie ist bloss eine erste Etappe. Denn jetzt stellt sich die Frage, ob die festgestellte Verwurzelung einer Überzeugung berechtigt ist oder nicht. Ist die Bindung an die Eltern, die Alfaric im krisenfesten Glauben seines Freundes wirksam sieht, etwas Minderwertiges? Handelt es sich in dieser Bindung nicht um etwas, das ich selbst nach ihrer Bewusstwerdung bejahen kann? Darf die soziale Bindung nicht auch ein Moment sein, das meine Glaubensüberzeugung mitbegründet?

Diese Fragen hat Alfaric überhaupt nicht gesehen. Mit dieser Feststellung wollen wir nicht sagen, dass durch sie allein das Glaubensproblem von Alfaric gelöst worden wäre. Uns geht es nur darum, zu zeigen, dass auch in der Entscheidung Alfarics Motive vorliegen, die er nicht ins Bewusstsein gehoben hat. Denn wenn für ihn zum vornherein feststeht, dass die soziologische Verwurzelung des Menschen etwas Minderwertiges ist, so hat das seinen Grund in einem bestimmten Menschenbild. Das Ideal ist der autarke Mensch, der niemandem etwas schuldet, sondern nur aus sich selber lebt. Der einzelne Mensch ist in sich selbst und durch sich selbst ein geschlossenes Ganzes. In dieser einseitigen Schau erkennen wir das Menschenbild des Individualismus. Er hat nicht gesehen, dass menschliche Existenz wesentlich ein Mit-Sein ist. Das Selbstbewusstsein erwacht erst in der Begegnung mit dem Du. Nur in der lebendigen Beziehung zur Gemeinschaft entfaltet sich die menschliche Persönlichkeit. Deshalb muss eine Überzeugung, auf der das Leben aufgebaut werden soll, die Dimension der Gemeinschaft mitumfassen.

Das war bei der Glaubensüberzeugung von Alfarics Freund der Fall, obwohl ihm selbst die Gemeinschaftsbezogenheit als Motiv seiner Überzeugung nicht bewusst geworden ist. Sie hat also der Überzeugung, auf die Alfaric sein Leben gründen will, das voraus, dass sie der Struktur des Menschen entspricht. Aber auch in bezug auf die Durchleuchtung der unbewussten Motivwelt erweist sich Alfaric als ebenso begrenzt wie sein Freund. Nur das, was die Grenze des Bewusstseins konstituiert, ist verschieden. Bei Alfarics Freund war die Gebundenheit an die Eltern vorreflexiv, bei Alfaric die Bindung an den Zeitgeist. Nur weil Alfaric nicht bewusst geworden ist, dass er mit seiner Zeit aus einem einseitigen Menschenbild lebte, hat er sich eine Überzeugung aufgebaut, die zwar mit diesem zeitbedingten Menschenbild in Einklang stand, nicht aber mit der Wirklichkeit des Menschen.

Das auslösende Moment der Krise

Die bisherige Analyse hat gezeigt, wie Alfaric sich die Tatsache zurecht legte, dass gewisse Schwierigkeiten seinen Glauben zu erschüttern vermochten, nicht aber den seines Freundes. Welcher Art waren denn diese Schwierigkeiten? Wer die Zeit kennt, während welcher Alfaric Professor in den Priesterseminarien war, ist nicht überrascht, in der Aufzählung Alfarics hauptsächlich auf Fragen der Exegese zu stossen wie zum Beispiel Abfassungszeit des Buches Daniel, des Deutero-Isaia, Autorschaft des Pentateuch und so weiter. Alfaric beschliesst diese Aufzählung, die im Rahmen eines Gespräches mit seinem Freunde erfolgte, mit der Bemerkung:

«Stellt man fest, dass man in bezug auf so und so viele Punkte, worunter einige besonders schwerwiegende, getäuscht worden ist, so fragt man sich, ob man nicht auch in bezug auf den zentralen Inhalt des Glaubens getäuscht worden ist, ob man nicht überhaupt einen falschen Weg gegangen ist» (S. 180).

Dass exegetische Schwierigkeiten zu einer solchen Vertrauenskrise führen konnten, mag uns heute erstaunlich vorkommen. Aber vielleicht müssen wir doch bedenken, dass vor fünfzig Jahren gewisse Unterscheidungen noch nicht so geläufig waren wie heute. Wir denken da einmal an die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Glaube. Das klassische Beispiel hierfür ist der Fall Galilei. Damit, dass die Bibel in der Alltagssprache der Menschen von Sonnenaufgang und -untergang redet, tritt sie noch nicht in Gegensatz zur Wissenschaft, die dasselbe Phänomen in einer anderen Sprache zum Ausdruck bringt. Der Bibel geht es nicht um naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern um religiöse Belehrung und Erbauung. Ähnlich löst sich das Problem, über das Alfaric nicht hinwegkam. Autorschaft und Abfassungszeit der Schriften der Bibel sind Gegenstand der literarkritischen Untersuchung. Der Fortschritt in diesen wissenschaftlichen Arbeiten gefährdet in keiner

Weise unseren Glauben an die Inspiration. Denn die Einflussnahme Gottes auf das Zustandekommen dieser Schriften hängt nicht davon ab, ob wir bereits eine endgültige Klarheit haben darüber, wer der menschliche Autor dieser oder jener Schrift gewesen ist. Unser Wissen um die Tatsache der Inspiration beruht auf der Offenbarung. Deshalb ist die Anerkennung dieser Tatsache ein Akt des Glaubens, ein aus der Freiheit kommendes Ja zu Gottes freiem Einwirken auf die erwählten Verfasser der Bibel.

Da Alfáric diese Unterscheidungen offenbar nicht gegenwärtig waren, meinte er, der Begriff der Inspiration umfasse wesensmässig auch die Authentizität (die eindeutige Feststellung des Verfassers). Wenn also zum Beispiel der Pentateuch, so wie er uns heute vorliegt, nicht von Moses geschrieben war, dann war er in der Auffassung Alfárics auch nicht inspiriert, also nicht Wort Gottes. So wurde für ihn die Authentizität, die eine Frage der Wissenschaft ist, zu einer Frage des Glaubens. Fühlt sich ein Mensch in dieser tiefsten Schicht seines Wesens getroffen, so begreift man, dass sein Vertrauen wenigstens vorübergehend erschüttert wird.

Hinzu kam, dass Alfáric eine sehr veräusserlichte Vorstellung von der Inspiration hatte. Spricht er doch «von den inspirierten Autoren, die unter dem Diktat des Heiligen Geistes schrieben» (S. 179). In dieser Auffassung wird der menschliche Verfasser zu einem mechanischen Instrument, etwa wie die Feder in der Hand des Schreibers. Die menschliche Persönlichkeit des Verfassers spielt überhaupt keine Rolle. Sie ist in ihrer Individualität ganz ausgelöscht. Diese Vorstellung von der Inspiration musste natürlich zu neuen Konflikten zwischen Glauben und Wissenschaft führen. Parallelen, die die vergleichende Religionsgeschichte zu manchen Stellen der Bibel in religiösen Texten nicht-israelitischer Völker entdeckt hatte, schienen ein Beweis zu sein für die natürliche Entstehung der Schriften der Bibel. Hatte der Verfasser diese Texte fremder Religionen nicht auf irgend welche Weise gekannt und verwertet? Wozu brauchte es dann noch eine Inspiration? War sie nicht einfach ein naiver Erklärungsversuch vorwissenschaftlichen Denkens?

Wird auf diese Weise Gott überflüssig in einem Bereich, in dem sein Wirken früher als wesentlich erschien, so ist das wiederum eine Glaubenskrise. Gewiss ist es für uns heute ein Leichtes, zu sehen, dass es sich bei Alfáric nur um eine Verwechslung von Theologie und Glaube handelte. Der Glaube bezieht sich auf die Tatsache der Inspiration und die theologische Erklärung auf das Wie der Inspiration. Es hätte genügt, den theologischen Begriff der Inspiration so zu fassen, dass er auch die Ergebnisse der positiven Forschung umschloss. Dass Alfáric dies nicht versucht hat, scheint eine tiefere Ursache gehabt zu haben.

Der französische Katholizismus des 19. Jahrhunderts stand trotz der Verurteilung des Traditionalismus unter dessen Einfluss.² Mittelpunkt seiner Lebensauffassung war die Autorität. Persönliches Ringen um die Wahrheit war verfehlt. Die Fähigkeit hiezu wurde dem Menschen abgesprochen. Er hatte nur zu gehorchen, indem er sich unter die Wahrheiten beugte, die Gott in der Uffenbarung mitgeteilt hatte. Diesem Menschenbild entsprach natürlich auch ein bestimmtes Gottesbild. Gott war der Gebieter, der dem Menschen von aussen her befiehlt. So waren das Göttliche und das Menschliche zwei getrennte Wirkbereiche, die sich nur im Gehorsam des Menschen berührten. Für einen solchen Extrinsezismus gab es beim Problem der Inspiration nur extreme Lösungen: entweder Gott oder der Mensch. Optierte der Theologe für Gott, so verschloss er sich gegenüber der literarkritischen Forschung. Optierte er für die positive Forschung, so schien kein Platz mehr zu sein für Gott. Allerdings, so müssen wir hinzufügen, für den Gott des Traditionalismus war kein Platz. Denn diese Irrlehre hat das Gottesbild des heiligen Augustinus zugedeckt, jenes Gottesbild,

wonach Gott mir innerlicher ist als das eigene Ich. In dieser augustinishen Gottesauffassung wird die menschliche Persönlichkeit durch die Inspiration nicht unterdrückt; vielmehr wird ihre ganze Tätigkeit von innen heraus gesteigert und über die engen Grenzen des eigenen Ichs hinausgeführt. Da werden die menschlichen Faktoren, die die literarkritische Forschung bei der Untersuchung der Texte der Bibel entdeckt, zu einer Selbstverständlichkeit.

Das Gottesbild des Traditionalismus führte auch zu einem Scheitern in der Dogmengeschichte. Alfáric sah nicht, wie in der Entfaltung des Dogmas geschichtliche Faktoren und göttlicher Einfluss zusammenwirken konnten. So blieb ihm nur der Ausweg der Relativierung der Dogmen, der Degradation der Dogmengeschichte zu einer blossen Ideengeschichte. Damit war auch seine Krise auf ihrem Höhepunkt angelangt. Die einzelnen Dogmen spielten keine Rolle mehr. Es blieb nurmehr die eine Frage: gibt es einen Gott?

Höhepunkt der Krise

So begann Alfáric, sich mit den traditionellen Gottesbeweisen zu beschäftigen. Hierbei kam er zu dem Ergebnis: «Ich stellte fest, dass keines dieser Argumente den Beweis für die Existenz Gottes erbrachte» (S. 198).

Diesem negativen Ergebnis liegt eine ganz bestimmte Auffassung von den Gottesbeweisen zugrunde. Alfáric erwartete von ihnen eine zwingende Evidenz nach Art der mathematischen Beweise. Das ist nun ganz und gar nicht die Art und Weise, wie der heilige Thomas die Gottesbeweise versteht, auf den sie doch schliesslich zurückgehen. Als Thomas seine Gottesbeweise formulierte, hat er seine Glaubensgewissheit nicht beiseite geschoben. Ihm ging es nicht darum, zu erproben, wie weit die menschliche Vernunft auch ohne den Glauben komme. Auch hatte er keine Glaubenszweifel, die er dann mit Hilfe der Gottesbeweise zu überwinden gesucht hätte. Seine Glaubensgewissheit war vielmehr der Ausgangspunkt seiner Reflexion. Er wollte aufzeigen, dass die Vernunft durch den Glauben nicht ausgeschaltet oder vergewaltigt wird. Es ist nicht unvernünftig zu glauben, das ist die Erkenntnis, zu der die Gottesbeweise führen. Wenn Alfáric von den Gottesbeweisen etwas anderes erwartete, so lag das wiederum am Gottes- und Menschenbild des Traditionalismus. Natur und Übernatur, Vernunft und Glaube standen völlig unverbunden nebeneinander. Sie kamen nur in der Autorität Gottes und im Gehorsam des Menschen miteinander in Berührung. Das war eine völlige Abkehr von der scholastischen Theologie des Mittelalters. Für sie waren Natur und Übernatur durch den freien Schöpfungsakt Gottes aufeinander hingeordnet. Deshalb kam es zu den klassischen Formulierungen: *fides quaerens intellectum*³ und *credo ut intelligam*⁴. Die Gottesbeweise waren einfach ein Beispiel, an dem die Kontinuität von Glaube und Vernunft aufgezeigt wurde. Das war eine Perspektive, die im Traditionalismus des 19. Jahrhunderts nicht existierte. Da gab es nur den Glauben; die Vernunft wurde nach Möglichkeit ausgeschaltet. Als dann Alfáric auf Grund des ausserkirchlichen Zeitgeistes die Vernunft entdeckte, da war es eine Vernunft, die nicht, wie es ihrem schöpfungsmässigen Sein entspricht, zu Gott hin geöffnet war, sondern eine Vernunft, die sich bewusst auf sich selbst zurückgezogen hatte.

Von diesem Vernunftstandpunkt aus hat Alfáric nach der Existenz Gottes gefragt. Diese Art der Fragestellung ist aber nicht voraussetzungslos, wie ein naiver Rationalismus uns vormachen möchte. Denn dieser tut so, als ob die menschliche Vernunft ein absolut übergeschichtliches Erkenntnisprinzip wäre, das wie eine Lichtquelle über der Geschichte schwebte und sie beleuchten würde, ohne selbst von ihr beeinflusst zu sein. So sehr

² Cf. Jean Lacroix: «Traditionalisme et Rationalisme», «Esprit» 1955, S. 1913-1927.

³ Der Glaube, der um Einsicht ringt.

⁴ Ich glaube, um Einsicht zu gewinnen.

nun die Vernunft objektiver Erkenntnis fähig ist, so existiert sie doch immer in einem konkreten Menschen, verbunden mit den andern Fähigkeiten und verflochten in die Leidenschaften des Menschen. Die Verkennung dieser Tatsache ist eine der Voraussetzungen, die Alfarcic daran hinderten, zur Erkenntnis Gottes vorzustossen. Er reduziert den Menschen auf die blosser Vernunft. Die Fähigkeit des Menschen, zu lieben, verantwortlich zu sein, gehört nach den Rationalisten offenbar nicht zum Wesen des Menschen. Da verstümmeln sie erst den Menschen, hauen ihm gleichsam die Beine ab und dann behaupten sie, er sei nicht fähig, zu Gott zu gehen. Nehmen wir aber den Menschen in seiner Ganzheit, so wie wir ihn oben bereits charakterisiert haben: ein Wesen, das nur im Du zur Selbsterkenntnis kommt, das nur im Wir sich entfaltet und das den andern nur in der Liebe erkennen kann, dann haben wir einen Ausgangspunkt, von dem aus es nicht unmöglich ist, zur Gewissheit über Gottes Existenz zu kommen.

Das scheinen Klarstellungen zu sein, die zu Beginn unseres Jahrhunderts nicht Allgemeingut waren. Denn Alfarcic gibt Gespräche wieder, die er mit dem Bischof und dem Erzpriester der Kathedrale führte. Darin wird über Voraussetzungen und Wesen der Gottesbeweise überhaupt nicht reflektiert. Es werden nur die einzelnen Argumente durchgegangen. Hierbei ist der Bischof einverstanden mit Alfarcics Kritik am Anselmschen Gottesbeweis, der von der Idee eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz schliesst; ebenso wenig hält er den Beweis aus der Universalität des Glaubens wie den aus der Notwendigkeit eines sittlichen Gesetzes und damit eines höchsten Gesetzgebers für schlüssig. Aber er findet, dass sich die Ordnung der Welt nicht begreifen lasse ohne die Annahme eines Gottes: das Funktionieren der Uhr setzt einen Uhrmacher voraus. Gerade dieses Argument hält der Erzpriester für schwach. Ihn

überzeugt vielmehr der moralische Gottesbeweis, den der Bischof verworfen hatte.

Wenn nun der Bischof darum weiss, dass der von ihm für schlüssig gehaltene Gottesbeweis von seinem Erzpriester verworfen wird und umgekehrt das Gleiche auf den Erzpriester zutrifft, was Alfarcic ausdrücklich bestätigt, dann folgert er mit Recht, dass ihr Glaube sich nicht auf die Gottesbeweise stützen könne. Wie erklärt sich aber dann ihr Glaube? Alfarcic führt einige Gründe rein soziologischer Natur an, wie wir sie schon oben mit Bezug auf seinen Freund kennengelernt haben. Nur den entscheidenden Grund für ihren Glauben sieht er nicht: Sie haben in der katholischen Kirche Gott tatsächlich gefunden. In dieser Begegnung mit Gott finden alle geistigen Tendenzen der Person ihre Erfüllung. Das führt zu einer Gottesgewissheit, die sich auch rational auseinanderfalten lässt, obwohl im Empfinden des gläubigen Menschen den Gründen, die man für die Existenz Gottes anführt, nicht jenes Gewicht zukommt, das sie für den im Unglauben Versinkenden haben mögen. Kümmerst sich etwa ein Mensch, der einen andern liebt, um die Motive, auf die Drittpersonen seine Liebe zurückführen mögen?

Überblicken wir Alfarcics Weg vom Glauben zum Unglauben, so scheint uns der Ausgangspunkt dieser Krise seine Theologie gewesen zu sein, die den neuen Problemen exegetischer und dogmengeschichtlicher Forschung nicht gewachsen war. Den wesentlichen Mangel seiner Theologie sehen wir darin, dass sie keinen Blick hatte für das geheimnisvolle Zusammenwirken von Gott und Mensch in der Geschichte. Deshalb war der Versuch französischer Theologen, das Verhältnis von Natur und Übernatur in der Konkretheit menschlicher Existenz zu sehen, ein Beitrag zur Überwindung des Modernismus, der dessen eigentliche Wurzeln traf.

M. Brändle

Diagnose der französischen Politik

Für die Analyse der politischen Situation eines Landes gibt eine Wahlkampagne noch bessere Anhaltspunkte als selbst die Ergebnisse der Wahl. Was Frankreich anbetrifft, so bietet der Wahlkampf vom Ende des letzten Jahres geradezu ideale Voraussetzungen für eine solche Analyse. Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, die vorzeitige Auflösung der Nationalversammlung – eine Massnahme, die, obwohl verfassungsmässig, seit 1876 nie mehr ergriffen wurde – habe ein gesteigertes Interesse für die Politik des Landes hervorgerufen. Dazu dürften ausserdem die Persönlichkeit von Mendès-France und der Propagandafeldzug, den er nach seinem Regierungsexperiment (Juni 1954 bis Februar 1955) im ganzen Lande geführt hatte, beigetragen haben.

Wenn die Abgeordneten einmal gewählt waren, verlor sich die Auseinandersetzung zwischen den Parteien und Gruppen immer in solchen Spitzfindigkeiten, dass sie nur noch für den Eingeweihten einen Sinn hatte. So war es der grosse Vorzug der Wahlperiode, dass sie den Graben zwischen Volk und Parlament überbrückte. Deshalb muss der Versuch einer Diagnose von diesen Wahlwochen ausgehen, von den Programmen und Versprechungen, vor allem aber von der Taktik und dem Stil, die sich darin abzeichnen. So möchten wir im folgenden nicht eine politische Chronik bieten, sondern eine Diagnose der französischen Politik.

Wucherung von Parteien

Eine Tatsache, die sich während der ganzen Dauer der Legislatur verhängnisvoll auswirkte, ist die Vielzahl der politischen Parteien. Diese Vielheit hat sich gleich zu Beginn des

Wahlkampfes erneut bestätigt. In gewissen Departementen beispielsweise warben für fünf zu vergebende Sitze elf Gruppen um die Stimmen der Wähler. Noch eindrücklicher wird diese Vielzahl, wenn man die Wahlresultate betrachtet. Zehn verschiedene politische Gruppen werden offiziell als Teile des Parlamentes anerkannt. Es sind folgende (die Zahlen in Klammern beziehen sich auf das Mutterland, ohne die überseeischen Gebiete): Kommunistische Partei (145), Sozialisten SFIO (88), verschiedene Linke (4), Radikale der Richtung Mendès-France (54), UDSR¹ (4), Radikale der Richtung Faure (15), MRP (70), Unabhängige (97), Sozialrepublikaner (16), Poujadisten (52).

Diese Mannigfaltigkeit der Parteien ist nichts Neues. Sie bestand schon vor dem Kriege. Gleich nach der Befreiung schien sie zu verschwinden, weil die traditionelle Rechte – kompromittiert durch die Vichy-Regierung – vorerst nicht wieder auf der Bildfläche erschien. Auch war es das Bestreben der bestehenden Bewegungen, die Vielzahl der Parteien auf einige gut organisierte zu reduzieren: auf die Kommunisten, die SFIO und das MRP. Hiedurch sollten dem Parlament grössere Stabilität und höheres Verantwortungsbewusstsein gesichert werden. Hatte doch der Atomismus der Vorkriegszeit die Zugänglichkeit für Erpressung und Bestechung viel mehr gefördert als das Einstehen für die Interessen der Nation.

Dieses Bemühen um die Reduktion der Zahl der Parteien wurde von den Gemässigten heftig kritisiert und war nicht von Dauer. Ist das nicht ein Zeichen, dass die Mannigfaltigkeit von Gruppen zum politischen Temperament des Franzosen

¹ UDSR: Demokratisch-sozialistische Union der Widerstandsbewegung.

gehört? Seit 1946 zehren kleine radikale oder gemässigte Gebilde am Dreiparteien-System. Später fiel dieselbe Krankheit die Linke, die sich in weitere Gruppen aufspaltete: Neue Linke, Progressisten, Junge Republik (linksstehende Katholiken, Anhänger der Volksfront).

Eine andere Feststellung drängt sich somit auf: Diese Vielfalt politischer Etiketten verdeckt eine grosse Stabilität der französischen Wählermassen. Weit davon entfernt, darin eine Entartung der Demokratie zu sehen, muss man vielmehr versuchen, darin das Aufbaugesetz zu erblicken, das die französische öffentliche Meinung charakterisiert. Diese Gegebenheit muss der Ausgangspunkt unserer Reflexion sein und nicht das theoretische Ideal des Zweiparteien-Systems.

Diese öffentliche Meinung kann im Lichte der letzten Wahlen unter zwei sich ergänzenden Gesichtspunkten beschrieben werden.

Als erstes Kriterium bietet sich uns die Stellung zum parlamentarischen Regime an. Hierbei ergibt sich folgendes Bild:

Die Gruppe der «Kommunisten und ihrer Verbündeten» mit 25% der Stimmen und 150 Deputierten von insgesamt 607. (Nicht gezählt sind hier die bekanntlich noch nicht gewählten 70 algerischen Abgeordneten.)

Die nationalistische Opposition, die 1951 gaullistisch war und 20% aller Stimmen sowie 120 Deputierte hatte, ist 1956 «poujadistisch» geworden,² und hat noch 11% der Stimmen und 52 Sitze.

Der Rest, der sich von den Sozialisten bis zu den Gemässigten über die Radikalen und das MRP erstreckt, umfasst 400 Deputierte.

Unter diesem Gesichtspunkt haben wir eine grosse Zahl von Abgeordneten, die dem traditionellen, republikanischen Regime treu bleibt, – das «Zentrum» im weiteren Sinn – ihre Position wird jedoch durch die Wogen von links und rechts ins Wanken gebracht. Da nun eine dauerhafte Verbindung der beiden extremen Bewegungen undenkbar ist, bleibt das republikanische Regime zwar bestehen, ist aber doch empfindlich geschwächt.

Der zweite Gesichtspunkt ist komplexer. Er bezieht sich nicht einfach auf die Stellung zum republikanischen Regime, sondern umfasst die politischen Konzeptionen der verschiedenen Parteien. Hierbei zeigt sich, dass selbst das «Zentrum» in zahlreiche Gruppen aufgesplittet ist.

Extremistische Opposition

Die Opposition zur Rechten verfißt keine eigentliche politische Doktrin. Sie begnügt sich damit, «gegen» das zu sein, was existiert, gegen das «System», wie de Gaulle mit Verachtung sagte, gegen die «Fäulnis», wie Poujade jetzt proklamiert. Diese Opposition hat nur zwei Möglichkeiten: entweder kehrt sie ins «System» zurück und verliert damit ihr Gift, oder sie geht an ihrem unfruchtbaren Negativismus zugrunde. Trotzdem gewinnt diese Opposition mit ihrer traumhaften Vision von einer wunderbaren Verwandlung des Staates durch die Brüderlichkeit der Menschen guten Willens bei jeder Volksbefragung einige Millionen Stimmen, angefangen beim PSF des Obersten de la Roque im Jahre 1936 über das gaullistische RPF bis zu Poujade.

Die Opposition der Linken, die Kommunisten, hat zwar ein politisches Programm, aber es liegt nicht auf der gleichen Ebene wie das der andern Parteien. Damit steht sie ebenso im Gegensatz zum Regime wie die Opposition der Rechten. Die kommunistischen Abgeordneten sitzen nicht im Parlament, um eine Auseinandersetzung oder eine Zusammenarbeit mit den andern Gruppen zu versuchen. Sie verfolgen ein ganz anderes

² Poujade, Chef seiner Bewegung, ist Kleinhändler in Tarn. Diese Bewegung ist zwei Jahre alt und gibt vor, unpolitische, rein berufliche Interessen zu verfolgen. Sie ist eine «Erhebung» der kleinen Leute, Händler, Handwerker, Bauern gegen den Fiskus.

Ziel, nämlich die Erschütterung der Grundlagen des Staates, um auf diese Weise der proletarischen Revolution zu dienen. Sie sind im Parlament, ohne zum Parlament zu gehören... Trotzdem kann man nicht so tun, als ob sie nicht existierten! Die Konstanz der kommunistischen Vertretung ist noch bemerkenswerter als die der extremen Rechten. Trotz des leichten Rückschlages (von 26% der Stimmen im Jahre 1945 auf 25,6% in diesem Jahre, und von 180 auf 145 Deputierte) erwies sich der kommunistische Block sowohl in der Nationalversammlung als auch im Lande selbst gegenüber den Schwankungen des politischen Lebens gefeit. Diese Beständigkeit erklärt sich aus der Entstehung und Struktur der kommunistischen Partei. Dennoch ist es wichtig, festzustellen, dass ihre 5,5 Millionen Stimmen nicht besagen, es gebe 5,5 Millionen Franzosen, die mit dem leninistischen oder stalinistischen Kommunismus sympathisieren. In einem gewissen Sinn handelt es sich einfach um den Überdruß am sozialen und politischen Regime, der bei links eingestellten Wählern dem Kommunismus zustatten kommt, während er bei den rechts orientierten im Gaullismus oder Poujadismus sein Ventil hat. Für viele dieser Franzosen – Arbeiter, Bauern und sogar Handeltreibende oder kleine Unternehmer –, die kommunistisch stimmen, bedeutet diese Partei die einzige Hoffnung, dass die Verhältnisse sich ändern und Wohlfahrt und Gerechtigkeit und Frieden auch den kleinen Leuten zugute kommen. Die Kommunisten erhielten schon 1936 14% der Stimmen. Krieg, Besetzung und Widerstandsbewegung liessen in noch breiteren Schichten der Bevölkerung die Meinung aufkommen, dass alles faul sei, und nur energische, antifaschistische Männer der Linken die notwendige Revolution herbeiführen könnten. Man wird allerdings nicht so ohne weiteres sagen können, die kommunistischen Stimmzettel seien einfach ein Ausdruck der vorhandenen sozialen Not. Denn in den letzten zwei Jahren ist der Lebensstandard des Arbeiters, abgesehen von den Wohnverhältnissen, unzweifelhaft verbessert worden. Trotzdem verlieren die Kommunisten sowohl in ihrer Gewerkschaft CGT als auch in der Partei nicht einmal ein Prozent der Stimmen. Infolgedessen müssen wir die Erklärung für die kommunistischen Stimmen anderswo suchen, nämlich im Vorhandensein einer eigentlich links orientierten öffentlichen Meinung. Das wird insofern bestätigt, als die Gesamtheit der sozialistischen und kommunistischen Stimmen schon vor dem Krieg ungefähr den gleichen Prozentsatz ausmachte wie heute. Wir haben es also jetzt nur mit einer Verschiebung nach der extremen Linken zu tun, wobei auch der Proporz vielmehr zu ihren Gunsten spielte als das alte System nach Wahlkreisen.

Zerbrechliches «Zentrum»

Verbleibt noch das «Zentrum». Im grossen und ganzen ist es, wie wir bereits gesehen haben, durch das Festhalten an den republikanischen Strukturen der parlamentarischen Demokratie charakterisiert. Es bildet tatsächlich die einzige politische Grösse Frankreichs, die das parlamentarische Spiel wirklich bejaht. Deshalb finden wir bei ihr die klassischen politischen Einteilungen der andern Länder: Arbeitende Linke (gauche travailliste), Liberalradikale, Christlichdemokraten, traditionalistisch Gemässigte. Das würde ausreichen für die Bildung eines Parlamentes! Viele andere Nationen begnügen sich damit. Praktisch ist übrigens dieses «Zentrum» seit 1947 an der Regierung. Zuerst in Koalitionen nach Art der Dritten Kraft³, dann als «Rechtes Zentrum»⁴, nachdem die Springflut des RPF im Jahre 1951 den parlamentarischen Gleichgewichtspunkt nach rechts verschoben hatte.

³ Dritte Kraft: Koalition der Sozialisten, Radikalen und des MRP, die vorgab, zwischen den Kommunisten und der reaktionären Rechten die Waage zu halten.

⁴ «Rechtes Zentrum»: Koalition der Radikalen, des MRP und der Gemässigten. Ihr Name stammt von den Sitzreihen her, die diese Gruppen im halbkreisförmigen Saal des Palais Bourbon, dem Sitz der Nationalversammlung, innehatten.

Die Uneinheitlichkeit dieses «Zentrums», in dem die einzelnen Parteien das, was sie trennt, viel mehr betonen als das, was sie eint, ist der eigentlich neuralgische Punkt der französischen Politik. Diese Zerbrechlichkeit der Zentrums-Koalition wird noch erhöht durch das Vorhandensein der beiden bereits erwähnten Oppositionen. Diese sind auf Grund ihrer Ziele von der Regierung ausgeschlossen. Aber bei einer Meinungsverschiedenheit unter den Zentrumsparteien, von denen jede nur mit etwa 100 Stimmen manövrieren kann, vermögen die Stimmen der beiden Extremen den Sturz der Regierung herbeizuführen. Deshalb muss jede der aufeinanderfolgenden Regierungen zum vornherein auf kühne Reformen oder auf die Durchsetzung eines klaren Programms verzichten. Die Verfassung von 1946 hat die Zerbrechlichkeit der Regierung zur Institution erhoben; denn die verfassunggebende Versammlung hat sich trotz der nur zu klarschenden Kritik General de Gaulles für eine «Parlaments-Herrschaft» (gouvernement d'assemblée) entschieden, die in einer viel zu ausschliesslichen Weise die Exekutive der Legislative unterordnete. Die ganze Macht ruht in den Händen der absolut souveränen Nationalversammlung. Trotz der seither vorgenommenen unbedeutenden Verbesserungen hat der Senat nur eine beratende Funktion.

Unter diesem Gesichtspunkt scheinen die Resultate des 2. Januar Chrustschew recht zu geben, wenn er im vergangenen Dezember erklärte: «Mögen die Franzosen auch Wahlen abhalten, es wird doch nichts anders werden.» Aber anstatt zu klagen und anzuklagen, ist es wohl vernünftiger, die Situation so ins Auge zu fassen, wie sie sich aus den allgemeinen Wahlen ergibt: Trotz der bei der Befreiung gemachten Anstrengungen, das politische Leben neu zu organisieren, scheint die Zersplitterung, die schon vor dem Kriege vorhanden war, auch weiterhin die eigentliche Struktur des politischen Lebens Frankreichs auszumachen. So stellt sich die Frage, was für Elemente des französischen Nationalcharakters dieser Struktur zugrunde liegen.

Zwei-Parteien-System, die ideale Lösung?

Die Vielfalt der Parteien – des Zentrums und der Extremen – entspricht der Seele des Volkes. Aller kleinste Gruppen erhalten Stimmen, und, nach 1945, noch bevor sich alle von den Kriegsnoten erholt hatten, hörte man häufig die Klage, die Monopolstellung der drei Parteien erzeuge einen unerträglichen Druck. Später, nach 1951, kritisierte man scharf den «Schwindel» der Wahlbündnisse⁵, denen ein Wahlgesetz zugrunde lag, dessen eigentliche Absicht war, die Kandidaten und Wähler neu zu gruppieren, indem man den verbündeten Listen, die die Mehrheit erlangen, eine starke Vorrangstellung gab. Leider aber finden sich die Parteien, nachdem ihre Vertreter einmal gewählt sind, nicht mehr zu einer dauerhaften Zusammenarbeit, weder in einem Bündnis noch in einem Regierungsprogramm. Hierin muss man unbedingt einen charakteristischen Zug des französischen Temperamentes sehen, der auch im Alltag in Erscheinung tritt. Wir meinen den leidenschaftlichen Einsatz für eine Idee, einen Menschen und die Ablehnung jeden in der Erfahrung gründenden Kompromisses. Eher als die Notwendigkeiten des Alltages anzuerkennen, zieht es der Franzose, ob Deputierter oder Familienvater, vor, mit viel Intelligenz eine imposante Theorie zu ersinnen, die ihn in wundervoller Weise rechtfertigt: Die Wirklichkeit hat nicht ihn bezwungen; er ist es, der sie gemeistert hat durch den Geist, wenn auch auf die Gefahr hin, die eigentlichen Aufgaben zu vergessen. Vielleicht ist das der Kern der Debatten

⁵ Wahlbündnis: Zwei oder mehr Kandidatenlisten verbinden sich und gehen ein Wahlbündnis ein. Dieses tritt in Kraft, sobald die Parteien das Bündnis offiziell bekanntgegeben haben, selbst wenn ihre Programme im Gegensatz zueinander stehen. Bei der Stimmzählung werden die Stimmen der Verbündeten zusammengerechnet. Erreichen diese die Mehrheit, so fallen ihnen alle Sitze des betreffenden Departementes zu, die unter ihnen selbst nach dem Proporz verteilt werden.

um die EVG. – Die französische Aristokratie hat es vorgezogen, lieber auf ihren Gütern zu verhungern oder die Offizierslaufbahn einzuschlagen, als sich einer so armseligen Tätigkeit hinzugeben, wie es der Broterwerb ist. Und wenn sie es trotzdem einmal getan hat, so durfte es nach aussen hin nicht sichtbar sein. Auf einer anderen Ebene jagt der französische Arbeiter dem gleichen abstrakten Ideal nach, wenn er nicht die Lohn-erhöhung erstrebt, sondern Gerechtigkeit und Abrüstung! Mag es echte Überzeugung oder blosser Rhetorik sein, der Franzose führt jedenfalls immer seine Taten mit leidenschaftlicher Überzeugung auf einen universellen Wert oder auf eine Weltanschauung zurück. Er ist sogar bereit, sich dafür töten zu lassen, aber leider auch zu töten. Das hat man während der Besetzung gesehen, wie heute in Nordafrika.

Diese leidenschaftliche und starre Grundsätzlichkeit erklärt das Verhalten der beiden extremistischen Oppositionen, die alles über den Haufen werfen wollen, um unbeschwert von der Wirklichkeit voranzugehen. Sie erklärt aber auch das Zerbröckeln des Zentrums, wo jede Tendenz oder Neben-Tendenz sich lieber absondert und Grüppchen bildet, selbst auf die Gefahr hin, sich dadurch zu schwächen, als auf Kosten ihrer Prinzipien und politischen Konzeptionen Kompromisse zu schliessen. Ebenfalls wegen dieser kompromissfeindlichen Grundsätzlichkeit kommt auch das Zwei-Parteien-System, das dem politischen Leben vieler Länder die so segensreiche Stabilität verleiht, für Frankreich nicht in Frage. Denn die Regierung der Mehrheitspartei, überzeugt von der absoluten Gültigkeit ihrer Konzeption, würde der Minderheitspartei ihr ganzes Programm ohne jeden Abstrich einfach aufzwingen; ein Vorgehen, das einer Diktatur gefährlich nahe käme. Das «fair-play» der Mehrheit ist eben eine englische Erfindung. Der Franzose kennt nur die offene Leidenschaft, die bis zum Äussersten geht.

«Permanente Revolution»?

Wenn wir jetzt, nachdem wir das nationale Temperament im Mechanismus der französischen Politik erkannt haben, die Ideologie der einzelnen Parteien untersuchen, so ist man überrascht, die Ideen aller grossen Bewegungen der Gegenwart darin wiederzufinden.

Ganz offenbar ist das beim Kommunismus. Kaum weniger deutlich ist es für den Nationalismus der Rechten, dessen ganze Art, sowohl was das Staatsprogramm wie dessen strohfeuerähnliche Propaganda betrifft, alle Faschismen nachäfft. Zu diesen gesellen sich der Arbeiter-Sozialismus (socialisme travailliste), die Christliche Demokratie, ein Liberalismus, der das Aufgeben jeder metaphysischen Begründung für eine Verjüngung hält, die konservative Rechte, ja sogar die mehr oder weniger rasch verrauchende Begeisterung für den «grossen Mann», in den man mehr Vertrauen hat als in die Institutionen, heisse er nun Pétain, de Gaulle, Poujade oder Mendès-France.

Bei einem solchen Dschungel von Parteien, alle leidenschaftlich und total in ihren Konzeptionen, immer bereit, für sie zu kämpfen und begierig nach Macht, um ihre Doktrin zu verwirklichen, ist Frankreich das vollkommene Abbild dessen, was die doktrinären Marxisten «die permanente Revolution» genannt haben, das heisst ein wesentlich labiler Zustand, in dem die Idee, weit davon entfernt, sich auf langsam wachsenden, fruchtbaren Konstruktionen auszulasten, um von der ganzen Negativität des Wirklichen durchtränkt zu werden, unaufhörlich über die Wirklichkeit stolpert und sie zurückweist, um sich in jungfräulicher Ungeteiltheit zu gefallen. Von hier aus erscheint das Palais Bourbon – Spiegelbild Frankreichs – was die letzten Wahlen bestätigt haben, als Mikrokosmos eines Weltparlamentes, wo jede politische Bewegung zu Worte kommt, möge sie nun Kirchturmpolitik betreiben oder die grossen Probleme unserer Zeit anpacken, wie überseeische Völker, Europabewegung...

Das Problem, auf das sich die vergangene Legislaturperiode von Anfang an in auswegloser Verfahrenheit versteift hat,

scheint vielen nur eine Frage der Subvention von 15 Milliarden für die katholischen Schulen (*Enseignement libre*) gewesen zu sein. Die meisten Länder, darunter auch protestantische, haben diese Frage schon lange, und zwar reibungslos gelöst. In Frankreich dagegen hat sie tragischerweise die Allianz zwischen den Christlichdemokraten und den Sozialisten gesprengt. Hierbei geht es nicht so sehr um die fünfzehn Milliarden, als vielmehr um den Gegensatz zweier Auffassungen vom Menschen, die dann auch bei den Debatten als unvereinbare Positionen aufeinander prallten. Wohl gelang es der zahlenmässigen Mehrheit, die Subventionierung durchzusetzen; aber überzeugt hat sie den Gegner nicht. Ja, sie erreichte nicht einmal, dass die Minderheit sich mit dem Mehrheitsbeschluss abfand. Man glaube nicht, das Problem sei durch politische Taktik künstlich aufgebläht worden. Es stellte sich im Lande selbst. Dasselbe gilt von den andern grossen Debatten über die EVG oder die Autonomie der überseeischen Völker.

Auf dem Weg zu einem neuen Menschen

Muss man nun an einem Parlament verzweifeln, das sich so wenig an die Regeln des demokratischen Spieles hält? Soll man angesichts einer so wankelmütigen Nationalversammlung und eines so zerbrechlichen Staates alle Hoffnung fahren lassen? Das wäre ein Kurzschluss. Denn nicht weniger wahr, als was wir oben ausgeführt haben, ist die Tatsache, dass Frankreich weiterhin wertvolle Menschen zu formen versteht. Seit der Befreiung hat dieses Land auf den verschiedensten Gebieten bemerkenswerte Leistungen aufzuweisen. Und zwar nicht nur dort, wo die Weltmeinung ihm gern eine Überlegenheit zuerkennt, also in den Künsten, dem literarischen Geschmack und insbesondere in der Lebenskunst, sondern auch auf jenen Gebieten, die viel weniger im Blickfeld der Öffentlichkeit liegen, wie die Technik, der Ausbau der Industrie und die Produktion; ja sogar auf politischer Ebene ist Frankreich mit sehr kühnen und realistischen Initiativen hervorgetreten. Sind etwa die Idee der europäischen Einheit und die Montan-Union nicht Schöpfungen des französischen Geistes?

Was ergibt sich nun hieraus? Etwa, dass man zwischen dem «eigentlichen Frankreich» und dem Byzantinismus seiner Politik unterscheiden muss? Die Wahlergebnisse lassen solche Sophismen nicht zu. Wir müssen vielmehr mitten im scheinbaren Durcheinander die Verheissungen der Zukunft sehen.

Die Franzosen, die am 2. Januar an die Urnen gingen, waren sich bewusst, dass ihre Stimme über ihre Wohlfahrt, über die Gesundheit von hunderttausenden von Familien, die in ärmlichen Wohnungen hausen, über das Schicksal jener, die als Muselmanen, Siedler und Soldaten in Nordafrika leben, entscheiden würde. Trotzdem, oder vielmehr gerade wegen der grossen Bedeutung der zu lösenden Probleme war die Stimme, die einer Partei gegeben wurde, viel mehr als die Unterstützung einer Partei. Sie war das Bekenntnis zu jenen Werten, denen er sich verpflichtet weiss, und in bezug auf die er nicht mit sich markten lässt. Die Lösung der Schwierigkeiten Frankreichs ist darum nur möglich durch die Erarbeitung eines neuen und umfassenderen Menschenbildes, woraus eine neue politische Wirklichkeit erwachsen wird, die das Gültige all der vielen gegeneinander stehenden Meinungen assimiliert, um daraus eine Synthese zu schaffen, die die Menschen dieses Landes wirklich in freier Einmütigkeit wieder zusammenschliesst. Weder äusserer Zwang, der nur zur Revolte führt, noch blosser Empirismus, der dem Franzosen widerstrebt, vermögen hier zu helfen. Nur ein freies Zusammenspiel sowohl der Geister und der Herzen, wie auch legitimer Interessen, kann zu dieser organischen Einheit führen.

Das ist eine Aufgabe, deren Lösung viel Zeit und Geduld erfordert und deren Gelingen über die Weiterexistenz des Landes entscheidet. . . Frankreich den kranken Mann Europas nennen, ist heute eine abgegriffene Redensart. Gewiss ist es krank; aber gerade darum möchte es nicht von Freunden, die mehr Eifer als Weitsicht besitzen, herumgestossen werden. Seine wahren Freunde sollten ihm vielmehr helfen, eine politische Gesundheit, wie sie ihm bekömmlich ist, zu erlangen. Dann wird Frankreich seinerseits einen originellen Beitrag zur Lösung der Weltprobleme, deren Dringlichkeit es so lebhaft spürt, leisten können.

E. Vandermeersch

Die Karäer

(Israels Juden minderen Rechts)

Die israelische neutrale Presse hatte vor kurzem im Rahmen der Diskussionen über die geplante Reform der Ehegesetze mit einer Tages-Sensation aufzuwarten. Ein im letzten Jahr eingewanderter Jude, der zuvor in seinem Heimatland Ägypten seines Judentums wegen verfolgt und eine Zeitlang eingesperrt worden war, wurde vom Oberrabbinat in Tel Aviv, als er eine israelische Jüdin heiraten wollte, abgewiesen, weil er der Sekte der Karäer angehöre – ja mehr noch, Oberrabbiner Toledano, den er daraufhin um Aufnahme ins offizielle Judentum bat, lehnte auch dies ab, weil über den Karäern ein tausendjähriger Bann liege, der es verbiete, sie wieder in die Synagoge aufzunehmen. Gegen diesen Bescheid wurde sowohl von liberaler als auch von religiöser Seite protestiert. Die Liberalen äusserten erregt, es sei ein Unding, dass ein Jude, der einer Sekte entstamme, die in bezug auf die Sitten- und Sabbathgebote konsequenter sei als das orthodoxe Judentum, in seinem Lande Israel keine Jüdin heiraten dürfe, während die Rabbiner tausende nicht praktizierende und ungläubige Juden ohne Schwierigkeiten trauen, wenn nur die äussere Form gewahrt bleibe; die Religiösen bezogen sich auf ein Gutachten Professor Goiteins in der Zeitung «Haarez», nach welchem Eheschliessungen zwischen Karäern und Anhängern des offiziellen Juden-

tums (Rabbaniten) schon im 12. Jahrhundert unter Hinzufügung einer besonderen Abmachung über die religiösen Sonderrechte der beiden Ehepartner möglich gewesen sind.

Wie ist nun der historische Tatbestand überhaupt? Die Karäer sind in etwa die Protestanten innerhalb des Judentums. Ihre Sekte entstand auf Initiative eines Nachkommen aus dem davidischen Königsgeschlecht, Anan Ben-David, im Jahre 760 in Babylon. Anan, Anwärter auf den Thron eines jüdischen Fürsten in der Verbannung, fühlte sich als Neuerwecker der sadduzäischen Überlieferungen aus der Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem: die Sadduzäer hatten die Gesetze der Heiligen Schrift strenger gehalten und sich jeder Ausdeutung durch die Pharisäer entgegengestellt. Die Anan Sekte setzte sich aus den Anhängern verschiedener antirabbinischer Strömungen seiner Epoche zusammen. Er wurde auf Anklage der Rabbaniten in Bagdad eingekerkert; in der Haft machte er die Bekanntschaft eines mohammedanischen Theologen Abu Hanifa, der sich innerhalb des Islams in ähnlicher Weise für die Rückkehr zur Heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle und gegen die Anerkennung religiöser Zutaten und mündlicher Traditionen eingesetzt hatte. Auf Abu Hanifas Rat hin arbeitete Anan nun eine Verteidigungsschrift für seine Lehre aus: es gehe nicht um

eine ketzerische Version der rabbinischen Religion, sondern um eine neue Religion. Das wurde in Bagdad anerkannt und Anan konnte das Gefängnis als Oberhaupt der nun approbierten Sekte verlassen. Er siedelte sich, um der Verfolgung durch die rabbinischen Juden im Exil zu entgehen, mit einer kleinen Gruppe der Seinen in Jerusalem an.

Die Karäer, deren Name von «Mikra», dem Kanon der 24 Bücher der Heiligen Schrift (des Alten Testaments) kommt, waren noch zu Beginn dieses Jahrhunderts vor allem in Ägypten, aber auch in Litauen und in der Krim in einer Gesamtzahl von etwa 15 000 ansässig. Während man sie in Ägypten zu den Juden zählte, wurden sie im zaristischen Russland als eigene Religionsgemeinschaft geführt und waren von den damaligen Diskriminierungsmassnahmen gegen die Juden ausgenommen. In Jerusalem selbst stand ihre kleine Gemeinde lange unter Acht und Bann der übrigen jüdischen Bevölkerung; sie besaßen in der (jetzt von Jordanien okkupierten) Altstadt ihre Synagoge, unter deren Treppe sie Schriften ihres schärfsten rabbinischen Gegners Maimonides vergraben hatten, damit jeder Besucher ihres Bethauses diese Schriften mit Füßen trete – und nach der Sage soll darum ein Oberrabbiner im Mittelalter über diese karäische Synagoge einen besonderen Fluch ausgesprochen haben, es möge ihr immer an Männern fehlen, um die für den Gottesdienst notwendige Zehnzahl zusammenzubringen. Der Hass schwelte durch Jahrhunderte fort.

Die karäische Lehre lehnt den Talmud ab und gestattet, ja

empfeht das freie protestantische Prinzip der Auslegung der Schrift. Das Sabbathgesetz ist bei den Karäern asketischer (Verbot ehelichen Verkehrs, des Essens warmer Speisen usw.), doch ist es zum Unterschied vom rabbinischen Judentum, das jedes Schreiben am Sabbath untersagt, dem Karäer gestattet, Spenden in der Synagoge auch am Sabbath aufzuschreiben. Ausarbeitung von Kalendern ist als Astrologie untersagt. Die Karäer knien beim Beten; ihre Schlacht- und Fastenvorschriften sind strenger, doch unterscheidet sie vom jüdischen Speisegesetz erleichternd, dass sie Milch- und Fleischnahrung zusammen einnehmen. Dogmatisch anerkennen sie die Seelenwanderung und die Auferstehung. Jesus und Mohammed werden von den Karäern als inspirierte Lehrer der nichtjüdischen Menschheit angesehen. In Israel leben heute etwa 1500 Karäer, vor allem im Gebiet von Ramleh.

Der israelische Laientheologe Schalom Ben-Chorin, der die Karäerfrage in der Tageszeitung «Jedioth Chadaschoth» und in der Wochenschrift «Hakidmah» einer genauen Untersuchung unterzog, meint abschliessend: «Die Karäer sind im nationalen Sinne Juden wie alle anderen auch und loyale Israelbürger. Es muss ihnen volles Recht werden. Das Oberrabbinat befasst sich nun mit diesem Fragenkomplex. Kann es sich nicht positiv entscheiden, so muss eben auch in diesem Fall eine standesamtlich-bürgerliche Instanz den Karäern das Recht zur Eheschließung gewähren, das ihnen das Rabbinat nicht gewährt.»

F. G.

Bücher

Georg Schurhammer S. J.: «Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit»

(Erster Band: Europa, 1506 bis 1541. Verlag Herder, Freiburg i. B. 1955, XXX/743 Seiten)

Der lang erwartete, nun vorliegende Band, der die Lebensschicksale des zukünftigen Missionars und Heiligen während seiner europäischen Zeit (1506–1541) darstellt, ist der erste eines auf acht Bände berechneten xaverianischen Gesamtwerkes: zwei Bände Leben, ein Band Briefe, je ein weiterer über Wunder, Kult, Bibliographie und zwei über Ikonographie.

Vorarbeiten

Der Plan des Verfassers, ein auf erste Quellen zurückgehendes Xaveriusleben zu schreiben, geht schon auf das Jahr 1910 zurück. 1916–1917 begannen die ersten Veröffentlichungen Georg Schurhammers über Franz Xaver. Die erste mir bekannte handelt über Xavers Reisewege durch die Schweiz. Von da an reist die Folge von Artikeln, Besprechungen, Abhandlungen, kleineren und grösseren Büchern in verschiedenen Ländern und Sprachen, die das grosse Lebenswerk vorbereiten, nicht mehr ab bis zur Gegenwart. So erschienen Studien über die Basken, die Universität von Paris, die Anfänge des Römischen Generalarchivs der Gesellschaft Jesu, über Criminali und Barzaeus (Xavers Mitarbeiter in Indien), die Bekehrung der Paraver, die Thomaschristen, die Entdeckung Japans, über Miyako und über Xaverius' Aufenthalt in Japan. 1925 konnte das sogenannte «mittlere» Xaveriusleben herausgegeben werden, 1928 folgten wichtige Forschungen über Ceylon (1539 bis 1552), 1932 das grundlegende Werk «Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538–1552)» und endlich 1944–45 die sehr gründliche Einleitung und Kommentierung der kritischen Ausgabe «Epistolae S. Francisci Xaverii (Bd. 67–68 der Monumenta Historica S. J.)», um nur diese zu nennen.

Der Verfasser arbeitete jahrzehntelang die gesamte einschlä-

gige Literatur durch, angefangen von den ältesten Biographien bis zu den modernsten, sowie zahlreiche Archive und Bibliotheken, in denen auch nur irgendetwas zu finden war, das sich auf Xaver und seine Zeit bezog. Die Ordensleitung zeigte für das Anliegen des Verfassers weitgehendes Verständnis, so dass er sowohl in Europa wie in Indien die Reisewege und Arbeitsfelder Xavers persönlich besichtigen konnte. In den nahezu vier Jahrzehnten, die er sich nun der Xaveriusforschung widmet, erfreute er sich auch einer widerstandsfähigen Gesundheit. Selbst die zwei Weltkriege, die so manches wissenschaftliche Werk unbarmherzig vernichteten, konnten seinen Arbeiten keinen Abbruch tun.

Charakter des Buches

Als Ergebnis der ausgedehnten Forschungen liegt nun dieser Band vor. Gleich am Anfang stehen lange Verzeichnisse der benützten Archive, Handschriftensammlungen, der öfters zitierten Drucke und Handschriften (S. XIII–XXX), am Ende der sorgfältig ausgearbeitete Index. Sie geben dem Leser zu verstehen, dass er hier keine alltägliche, für die breiten Massen berechnete Biographie vor sich hat. Es handelt sich vielmehr um ein wissenschaftliches Werk ersten Ranges. Das bestätigen überdies die zahlreichen Anmerkungen, die mindestens ein Drittel des Buches füllen und eine Erudition zeigen, die fraglos alles Bisherige in den Schatten stellt.

Inhalt

Der Band umfasst fünf Bücher. Diese Einteilung ergibt sich fast von selbst aus den einzelnen Lebensstadien Xavers.

Der erste und kürzeste behandelt Xavers Jugend, über die man nicht gerade viel erfährt. Sie fiel in die Zeit, als das König-

reich Navarra 1512 erobert und das Schloss Xaver 1516 zerstört wurde, weil die Brüder des Heiligen auf Seite des Königs von Navarra (aus der französischen Familie Albret) kämpften und in langem Ringen gegen die Spanier schliesslich unterlagen. Also eine harte und bittere Jugend war Francisco beschieden. Doch beeinflusste das seinen Charakter nicht nachteilig.

Mit 19 Jahren kam der hoffnungsfrohe junge Mann nach Paris. 11 Jahre (1525 bis 1536) verbrachte er dort an der Universität. Hier lauerten für die in der behüteten Häuslichkeit aufgewachsenen und mit dem Leben der Grosstadt nicht vertrauten Navarresen ernste Gefahren für Sittlichkeit und Glauben. Den einen entging er durch die üblen Folgen des Lasters, die er an anderen sah; vor den falschen Bahnen des Glaubens aber warnte ihn Inigo de Loyola. Leider ist hier nicht recht klar, worin im Einzelnen diese Glaubensgefährdungen für Xaver bestanden. Der Student machte den üblichen Studiengang durch und erhielt 1530 den Titel eines Magister Artium. Darauf gab er selber den Kurs der Philosophie und studierte nebenbei Theologie, ohne jedoch dieses Fach abzuschliessen.

Überaus anschaulich wird das Pariser Studenten- und Professorenleben geschildert, das auch durch Ereignisse des Königshofes belebt und durch die rührige Tätigkeit der Humanisten (Einfluss des Erasmus) und der Glaubensneuerer (Calvin) in Gärung versetzt wurde.

Während der ehrgeizige Xaver auf einen guten Kanonikersitz hin arbeitete und sich um das dafür notwendige Adelsdiplom bemühte, kam Inigo de Loyola in seine Nähe und gewann ihn nach zähem Ringen als Jünger: die Exerzitien seines Meisters im Innenleben gaben ihm nun Ziel und Festigkeit. Mariä Himmelfahrt 1534 legten Ignatiüs (so hiess er etwa von 1532 an) und die bis dahin gewonnenen Gefährten das Gelübde ab, ins Heilige Land zu ziehen, oder, wenn das nicht möglich wäre, sich dem Hl. Vater zur Verfügung zu stellen.

In den Jahren darauf, bis 1538, beherrschte nun diese Pariser Magistri die Idee Loyolas, das Land zu besuchen, wo unser Herr gewirkt hatte. Ende 1535 zog die kleine Schar von Paris über Lothringen, die Schweiz (von Basel bis Konstanz), den Arlberg und Brenner nach Venedig, um sich dort einzuschiffen. Wegen der gespannten Lage mit der Türkei gelang der Plan jedoch nicht. So folgte eine Zeit des Wartens und der Unsicherheit. In ihr empfing Xaver die Priesterweihe und wirkte an verschiedenen Orten Nord- und Mittelitaliens (3. Buch).

Als sich jede Hoffnung auf eine Überfahrt zerschlug und der Papst die Gefährten bald da bald dorthin schickte, beschlossen sie, durch ein geistiges Band sich zusammenzuhalten. So entstand allmählich die Gesellschaft vom Namen Jesu (1538 bis 1540). Im Jahre 1539 wurde die Formula Instituti, die Grundlage der späteren Ordenskonstitutionen aufgesetzt, die Papst Paul III. zunächst mündlich approbierte. Eine harte Geduldsprobe bedeutete der Widerstand des massgebenden Kardinals *Ghinucci*, der den werdenden Orden lange nicht billigen wollte. In dieser Zeit des Harrens und Zagens erledigte Xaver die ein- und auslaufende Post (1539–1540) für die römischen Gefährten. Man hat ihn deshalb etwas emphatisch den «ersten Sekretär der Gesellschaft» genannt. Eine ordensrechtliche Stellung, wie sie später mit diesem Amt verbunden war, hatte er jedoch gewiss nicht.

Damals bemühte sich auch der missionseifrige portugiesische König Johann III. um Priester für die Neubekehrten in Indien. Die ehemaligen Pariser Magistri wurden ihm dafür empfohlen. Seinem Gesandten in Rom gelang es, zwei zu erhalten: den Portugiesen Rodriguez und den Spanier Bobadilla. Dieser traf jedoch so krank und erschöpft von Süditalien in Rom ein, dass er als Begleiter des Gesandten für die lange

Landreise nach Portugal nicht in Frage kam und so trat fast buchstäblich in letzter Stunde Xaver an seine Stelle. Sehr eingehend erfährt nun der Leser, wie man damals durch Italien, Frankreich, Spanien und Portugal reiste (eine Karte hätte hier wie anderswo von Nutzen sein können). Bei der Ankunft in Lissabon war aber die jährliche Indienflotte schon abgefahren und so arbeiteten Rodriguez und Xaver in der Wartezeit am königlichen Hof (z. B. als Beichtväter der Pagen) und im Gefängnis der Inquisition. Dieses Kapitel schildert die Inquisition und die Lebensschicksale der damaligen Häftlinge recht anschaulich. Ein weiterer Abschnitt berichtet sehr ausführlich über die Missionslage und die Verhältnisse Äthiopiens, das Xaver als Apostolischer Nuntius besuchen sollte. Die letzten Monate in Portugal verliefen nicht ohne wichtige Ereignisse (Tod des D. Duarte, des Bruders des Königs; Belagerung und Fall der portugiesischen Festung Gué in Afrika). Auf Wunsch des Königs blieb schliesslich Rodriguez in Portugal zurück. Er sollte besonders durch Gründung von Niederlassungen und Ausbildung der jungen Leute für den Missionsnachwuchs sorgen. Xaver aber zog fünfunddreissigjährig mit einigen wenigen Mitarbeitern im April 1541 in den Osten, um dort die ihm von der Vorsehung bestimmte Sendung zu erfüllen.

Kritische Bemerkungen

Ohne damit das so hervorragende Werk schmälern zu wollen, sei es gestattet, nun noch einige kritische Wünsche anzufügen, die dem Werk zur vollen Rundung verhelfen können. Die Lesung dieses Buches erfordert weit mehr als ein durchschnittliches «Heiligenleben». Eine derartige Fülle von Details (die zuweilen auch den Stil beeinträchtigen) ist hier angehäuft, dass die Gestalt Xavers mehr als einmal in den Hintergrund gerät. Das Bemühen, möglichst das gesamte, irgendwie erreichbare gedruckte und ungedruckte Material hineinzuverweben war – möchte es scheinen – grösser, als die Hauptperson in ihrer Entwicklung psychologisch zu erfassen. Es zeichnen sich zudem hier schon mystische Phänomene ab, die in Xavers späterem Leben eine nicht unwichtige Bedeutung haben. Vielleicht aber wird dieses Gebiet im kommenden Band ausführlich und zusammenhängend behandelt werden.

Man mag sich ferner fragen, ob eine derart ausführliche Beschreibung der Reisen Xavers so ganz gerechtfertigt ist, wenn man bedenkt, dass er vorwiegend auf das Asketische eingestellt war und, soweit man feststellen kann, für die Natur wenig Sinn besass. Sein Brief nach der Ankunft in Portugal bestätigt das (S. 569).

Etwas mehr Masshaltung hätte man endlich auch gewünscht in der Berichtigung dessen, was als «irrig», «falsch» und dergleichen bezeichnet wird (manchmal auch sachlich mit zu strengem Urteil), da ja genügend bekannt ist, dass über Xaver und seine Zeit im Verlauf von vier Jahrhunderten manche Irrtümer unterlaufen sind. Peinlich wirkt es, wenn praktisch nur das «Irrige» bei manchen sonst verdienten Autoren vermerkt wird.

Die Monographie ist weitgehend in der Vorstellungswelt des 16. Jahrhunderts geschrieben, da sich der Verfasser möglichst eng an die Quellen halten will (das tritt zum Beispiel in der Behandlung der Glaubensneuerer, Türken, Mohammedaner und der Inquisition in Erscheinung). Manchmal wäre eine grössere Distanzierung vielleicht doch angezeigt gewesen (etwa bei der Reliquienverehrung) wie auch eine allseitigere Beurteilung mancher Persönlichkeiten (Cisneros, Kardinal Carafa). Das Pontifikat Pauls III. und das für Xaver und die Missionen so wichtige portugiesische Pádroado hätten im Rahmen dieser Monographie mit Nutzen zu eigenen Abschnitten ausgebaut werden dürfen.

Überaus wertvoll sind die Abschnitte über die Gründung der Gesellschaft Jesu. Sie überholen an Gründlichkeit und Allseitigkeit alle bisherigen Arbeiten. Ganz eindeutig wird klar,

dass der Orden nicht gegen den Protestantismus gegründet wurde, obwohl die Pariser Magistri sowohl in der französischen Hauptstadt wie in verschiedenen Städten Italiens gelegentlich mit den Neuerern in Konflikt kamen und sogar selbst als solche gehalten wurden. Der Sinn des Gründers und seiner ersten Gefährten ging nicht dahin, in Paris, wo die Reformation kräftig an der Arbeit war, zu bleiben und hier dagegen zu wirken, noch in die verschiedenen von der Glaubensneuerung schon tief erfassten germanischen Länder zu ziehen, sondern allen Ernstes ins Heilige Land zu pilgern und dort sich niederzulassen. Erst als dieser Plan sich als undurchführbar erwies, stellten sie sich in Rom dem Papst zur freien Verfügung.

Mit grösstem Interesse erwarten wir nun den zweiten Band, der Xavers Leistung und heiliges Leben während seines elfjährigen Aufenthaltes im Osten (1541 bis 1552) zur vollen Geltung bringen wird.
J. Wicki, Rom

Zur Fastenzeit erscheint soeben:

Jakob Brummet

Das über alles ragende Zeichen

3 Zyklen für die Fastenzeit
Reihe «Dienst am Wort», Band VI
128 Seiten, kart. S 38.—, sfr 6.80

Zuerst werden die Stationen der Passion des Herrn in sich betrachtet und dann hineingestellt in die Leidenserfahrung des heutigen Menschen. Der zweite Schritt erhellt in einer entgegengesetzten Bewegung durch zahlreiche Beispiele die Nöte der Gegenwart im Lichte der Passion, während im dritten die Sakramente in ihrer Beziehung zum Leiden und Sterben des Herrn betrachtet werden.

In allem, was hier ein erfahrener Priester niedergeschrieben hat, spürt man ein lebendiges Wissen um das abgrundtiefe Leid des Menschen in einer gefallenen Zeit.

Durch jede gute Buchhandlung

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN

Die Muttergottes von Syrakus hat geweint

Die erste offizielle, reich dokumentierte Darstellung von Kanonikus Dr. O. Musumeci

Geleitwort des Erzbischofs von Syrakus. 260 S. 50 Bilder. Kart. Fr. 9.30, geb. Fr. 11.45

Im September 1953 ging durch die Weltpresse die Nachricht, dass ein Madonnenbild in Syrakus während vier Tagen vor einer ungeheuren Menschenmenge und buchstäblich unter den Händen einer Untersuchungskommission von Chemikern, Aerzten, Polizeikommissaren und hohen Offizieren geweint habe. Dieses Buch bringt die erste offizielle Darstellung mit 50 authentischen Aufnahmen und dem Prüfungsmaterial der kirchlichen Instanzen, wie chemisch-technologischen und ärztlichen Gutachten; auch Zeugnisse über die erstaunliche Zahl der einsetzenden Heilungen — innerhalb eines halben Jahres bereits 600, also eine stärkere Entwicklung als Lourdes! —, sowie eine Fülle von Augenzeugenberichten und eidlichen Aussagen, nicht zuletzt aber die amtliche Stellungnahme des Sizilianischen Episkopates und die Rundfunkansprache Pius XII. Die Gründlichkeit der Untersuchungsmethoden hebt es weit hinaus über ähnliche Literatur dieser Art und macht es besonders für solche geeignet, die grössere Anforderungen stellen und wirkliche Beweise verlangen. Ein Werk, das vorbildlich erscheint, den Ruf der «Weinenden Muttergottes» auch in unser Volk zu tragen. Es bedeutet einen neuen Durchbruch des Uebernatürlichen in unseren Tagen.

Schweizerische
Generalauslieferung:

CHRISTIANA-VERLAG

ZÜRICH 11/52

Telephon (051) 46 27 78

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 11.60; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährl. bFr. 170.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218.505. — Deutschland: Vertrieb und Anzeigen, Kemper Verlag, Heidelberg, Postfach 474, Postcheckkonto Karlsruhe 78739. Jährl. DM 11.60; halbjährl. DM 6.—. Abbestellungen nur zulässig zum Schluss eines Kalenderjahres, spätestens ein Monat vor dessen Ablauf. — Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. f.Fr. 680.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. — Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 128.571 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 46.—.

«Es war ein grossartiges Erlebnis»

so urteilen die Teilnehmer an den

STUDIENREISEN ins HEILIGE LAND

Im Frühling 1956 werden folgende zwei Palästinafahrten durchgeführt:
1. vom 1. bis 17. April 1956 (unter der Leitung von Herrn Erwin Sutz, Pfarrer an der Kreuzkirche, Zürich);
2. vom 8. bis 24. April 1956 (unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Herbert Haag, Luzern).

Reiseziel: 17 Tage, wovon 15 Tage im Orient.
Maximale Teilnehmerzahl: je 32 Personen.
Anmeldeschluss: 15. Januar 1956. Kosten, alles inbegriffen: Fr. 1980.—.

Die Reisen erfolgen ab Zürich—Kloten mit den bequemen viermotorigen Ueberseemaschinen der Swissair DC-68 mit Hochdruckkabinen. Sie gehen von Beirut aus durch Libanon (Baalbek), Syrien (Damaskus), über Amman, der Hauptstadt Jordanien, nach Jerusalem (dasselbst Aufenthalt von 7 Tagen mit Exkursionen nach allen wichtigen biblischen Stätten) und von dort nach Israel, mit einer Fahrt durch den Negev an die Südspitze des Toten Meers nach Sodoma und zu einem mehrtägigen Aufenthalt in Galiläa.

Diese Heiliglandfahrten werden veranstaltet vom Interkonfessionellen Komitee für Biblische Studienreisen.

Auskünfte, Programme und Anmeldeformulare von der Geschäftsstelle: Eugen Vogt, St. Karliquai 12, Luzern.

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich