

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 12/13

20. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 30. Juni 1956

Zum Ignatius-Jubiläum

Ignatius - Leben im Rahmen der Hagiographie: Der heutige Sinn für das «Heilige» im Geschichtlichen — *Wandel der Ignatius-Biographien:* ein historischer Ueberblick vom «Tugendschema» bis zur Quellenforschung — Es fehlt die Darstellung des «sesshaft gewordenen Ignatius» — Diese Lücke nur ausfüllbar auf Grund der «Korrespondenz» — In diesem Rahmen der Briefwechsel mit Frauen von Hugo Rahner — Texte und ihr Kommentar — Ein vollständiger Ausschnitt — der «menschliche» Ignatius — *Der Ertrag dieses Kommentars:* Die Zeit, in die Ignatius wirkte, wird lebendig — Ignatius selbst wird «konkret» — Leib und Seele werden sichtbar — Ignatius und ein heiliges Leben «in der Welt» — Die Majestät der Tatsachen.

Hl. Schrift

Zur Diskussion um die Handschriften vom Toten Meer: Nicht nur die Fachleute, auch die Laien diskutieren über die Funde vom Toten Meer — Eine Frage, die Aufsehen erregt hat: Ähnlichkeit zwischen Jesus von Nazareth und dem essenischen «Lehrer der Gerechtigkeit» — Der wesentliche Unterschied.

Theologie

Die Toleranz des Staates: Drei Pole — Die *katholischen Theologen zur Toleranz:* 1. Der «katholische» Staat — sein Unterschied vom totalen Staat — These und Hypothese — das «doppelte Mass» — 2. Aus der Natur des Glaubensaktes — die Freiheit der Gewissen — 3. Der «weltliche» Staat — Die *Stellung des Papstes:* Prinzipielles — Anwendung auf das Gemeinwohl der Völker — Eine Lage, die nicht mehr ändert — Der Sonderfall Spanien.

Politik

Das Wahlergebnis in Holland eine Ueberraschung: Für Ausländer kaum veränderte Lage — Der Holländer sieht einen Erd-rutsch — Lage vor den Wahlen: *Dreiparteiensystem* — Nach den Wahlen: Aussicht auf *Zweiparteiensystem* — *Begründung:* Katholiken wachsen aus zwei Gründen — Trennung von Sozialisten vollzogen — Partei der Arbeit verliert Katholiken, aber gewinnt noch weit mehr Protestanten — Der protestantische Block geht seiner Auflösung entgegen — Miss-trauen der Protestanten gegen Katholiken ein bedauerlicher Faktor.

Bücher

Schmidt-Eglin Paul: *Le Mécanisme de la déchristianisation.* Zum Problem der Entchristlichung.

Hagiographie als Zeugnis christlicher Wahrheit

Hagiographie ist oft schon beides gewesen: Zeugnis und Hindernis der katholischen Wahrheit. Hindernis war sie in der griechischen Phantasie spätantiker Martyrerlegenden, in den unergiebigsten Tugendschemata der mittelalterlichen Heiligen-leben und noch in dem barocken Prunk mancher Lebensge-schichten neuerer Heiliger aus dem 17. oder 18. Jahrhundert. Zeugnis ist sie, wenn ihr als oberstes Gesetz die Erforschung und Mitteilung der ganzen, erreichbaren Wahrheit des geschicht-lichen Werdens eines heiligen Menschen vorschwebt. Das klas-sische Vorbild dafür ist die wissenschaftliche Arbeit, die seit mehr als 300 Jahren von den Bollandisten geleistet wird.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, dass in unseren Tagen das Verständnis für die wahre, unverzeichnete und lauterer Quel-len entnommene Geschichte heiliger Menschen immer leben-diger wird. So etwa (um nur einige Beispiele anzuführen) in dem Interesse an den klassischen Dokumenten der altchrist-lichen Märtyrergeschichte¹, an den sorgsam gearbeiteten Briefausgaben wie etwa derjenigen der heiligen Teresa von Jesus,² an dem historisch unvergleichlichen Material, das uns neuestens Georg Schurhammer zum Leben des heiligen Franz

Xaver vorgelegt hat.³ Selbst das lebendige Echo, das die Bü-cher von Walter Nigg (bei allen Vorbehalten, die wir dazu hier und dort zu machen hätten) gefunden haben, deutet in die gleiche Richtung: der Mensch von heute mit seinem oft fast überfeinen Sinn für das Echte, das Beweisbare, das Mensch-liche, das quellenmässig genau Unterbaute ist offener denn je auch für das jenseitige Zeugnis, das eigentlich «Heilige», das sich erst enthüllt, wenn das Menschentum der Heiligen histo-risch echt und psychologisch begreifbar dargestellt wird.

Man könnte nun auch anlässlich des 400. Todestages des heiligen Ignatius von Loyola am 31. Juli 1956 an Hand der Biographien, die dieser grossartigen und bis heute umstrittenen Gestalt gewidmet wurden, die Entwicklung des hagiographi-schen Ideals zeichnen. Die ersten Versuche zu einer Lebens-darstellung des Mannes aus Loyola (Layne, Polanco, Wid-manstadt) stehen noch ganz, man möchte sagen, naiv unter dem persönlich erlebten Eindruck dieses sein christliches Zeug-nis unmittelbar ausstrahlenden Lebens. Aber schon das erste offizielle im Druck erschienene Leben des Ignatius, das Pedro de Ribadeneira 1572 herausgab, ist bei all seinem aus intimster Kenntnis geschöpften Zeugniswert doch auch schon geschrie-ben unter dem Einfluss der damals einsetzenden Bestrebungen

¹ Vgl. H. Rahner: «Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts» (2. Aufl.), Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1953.

² Briefe der hl. Teresa von Jesus (= sämtliche Werke, Band III und IV, herausg. von A. Alkofer). München 1936 und 1939.

³ G. Schurhammer: «Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, I». Ver-lag Herder, Freiburg i. Br., 1955.

zur Kanonisation seines Helden: das «Erbauliche» (hier übrigens noch im besten Sinn des Wortes) überwiegt, das Tugend-schema dominiert. Die Unmittelbarkeit des Berichtes, wie er uns in den von Ignatius selbst an Luis Gonzalves da Càmara diktierten «Lebenserinnerungen» noch so ergreift,⁴ tritt hier und etwas später in dem humanistisch feinen Latein der Vita des Gian Pietro Maffei (1585) zurück hinter eine Gestaltzeichnung, die weniger das «Heiligwerden» als vielmehr die fast starre Form des «Heiligseins» aufweist. Von der Heiligsprechung (1622) ab mündet dann die Hagiographie des Ignatius kulturgeschichtlich gesehen in die Barockzeit, und die Lebensbeschreibungen dieser Zeit (Nieremberg 1631, Lucas 1633, Bartoli 1650, Nolarci 1680, Bouhours 1679, Fluvia 1735) haben das Bild des Heiligen so gezeichnet wie die Kunst ihrer Tage im Prunk des Grabmals und der Gemälde zu San Ignazio in Rom. Aus ihrer Mitte ragt nur als quellengeschichtlich bedeutungsvolles Monument hervor, was der Bollandist Pien (1731) im siebten Juliband der Acta Sanctorum an damals erreichbaren Dokumenten zum Leben des Ignatius zusammengetragen hat.

Es war indessen nicht nur der hagiographische Zeitgeschmack, der den Zugang zu der eigentlich menschlichen und also historisch greifbaren Gestalt des Ignatius erschwerte. Es lag dies auch an der mangelnden Kenntnis der Quellen. Von den Exerzitien und den Konstitutionen abgesehen, waren die meisten Schriften des Heiligen lange in den Archiven des Ordens und in aller Welt verborgen geblieben. Eine Art von Ersatz für die dadurch nicht greifbar gewordene Erkenntnis des Inneren dieses Lebens bildeten manche Sammlungen von Sprüchen und Apophthegmata, die man meist aus zweiter Hand, also aus den barocken Biographien sammelte, soweit sie nicht in einer oft schwer kontrollierbaren mündlichen Ordensüberlieferung umgingen. Das für lange Zeit klassische Büchlein dieser Art sind die «Scintillae Ignatianae» des ungarischen Jesuiten G. Hevenesy (Erstausgabe Wien 1705). Das begann sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts langsam, aber unaufhaltsam zu ändern. 1804 erschien die erste, noch dürftige Sammlung von Briefen des Ignatius (ed. Menchaca), 1874–1889 die sechs Bände der Madrider Ausgabe der «Cartas de San Ignacio», und seit 1911 liegen uns in den zwölf Bänden der zu den Monumenta Historica Societatis Jesu gehörigen Briefedition nicht weniger als 6813 im Wortlaut oder im Regest erhaltene Briefe und Instruktionen des Heiligen vor. Aus diesen drei Daten allein lässt sich abnehmen, dass von nun an alle Biographien, von den ersten nicht eben geglückten Anfängen an bis zu der heute erreichten Höhe (Genelli 1848, Nieuwenhoff 1891, Clair 1891, Stewart Rose 1891, Michel-Bartoli 1893, Gothein 1895, Boehmer 1914, Van Dyke 1927, Kolb-Hathey 1931, Huonder 1932, Dudon 1934, Blunck 1937), sich in ihrer Güte oder Fragwürdigkeit geradezu messen lassen an der Kenntnis und Verwertung der Briefe und der übrigen Quellen, die uns bis 1955 in den 76 Bänden der Monumenta Historica zur Verfügung stehen. Dazu kommen die zum Teil fundamentalen Einzelforschungen der neuesten Zeit, vor allem diejenigen des Ignatiusforschers Pedro de Leturia.⁵ Auf ihnen beruhen auch die in diesem Jubiläumjahr erschienenen Biographien von Giorgio Papasogli, Ricardo Garcia Villoslada und James Brodrick.

Nun ist aber in all diesen Versuchen, ein Leben des Ignatius zu zeichnen, ein gemeinsamer Zug festzustellen: alle befassen sich (von Nieuwenhoff abgesehen) zwar ausführlich mit der Geschichte des Ignatius bis zum Jahre 1540, also bis zur Gründung der Gesellschaft Jesu, und also bis dorthin, wo die romantisch bewegten Lehr- und Wanderjahre des «Pilgers» einmünden in die stille römische Zeit von 1540 bis zum Tode 1556. Dieser sozusagen sesshaft gewordene Ignatius ist bio-

graphisch auf den ersten Blick nicht so lockend wie der Mystiker von Manresa, der Pilger von Jerusalem, der Student von Paris und der Missionar von Azepeitia. Und so begnügt man sich meist, die letzten sechzehn Jahre seines Lebens in einige mehr thematische Kapitel zusammenzufassen, etwa über das Werden der Ordenssatzungen, die Regierungsweise, das Gebetsleben, die Missionspolitik des Ordensgenerals. Unter dem Raster dieser sachlichen Schemata geht dann wohl allzusehr das Einmalige, das Werden, der bunte Alltag und das Menschliche gerade dieser wichtigsten Periode verloren, in der Ignatius erst eigentlich in seine kirchenhistorische Bedeutung hineinwächst – also eben das «Geschichtliche» an diesem Leben, an dem allein man das Metahistorische, das Heilige ablesen und erfassen kann. Das Menschliche an dem Ignatius seiner reifen Altersjahre ist bisher nicht vollwertig dargestellt worden. Man hat sich allzusehr daran gewöhnt, ihn von 1540 ab sozusagen als vollendet zu sehen und darin das eigentliche Lebenswerk fast nur als korrolarische Auswirkung zu werten. Dabei übersieht man dann vor allem seine geistliche und mystische Entwicklung, die in noch ungemessene Weiten ging, so sehr, dass er die «Urkirche» seiner mystischen Erfahrung von Manresa später seine «Kinderschule» nennen konnte. Man erschwert sich so das genetische Erfassen seiner erstaunlich behenden Anpassung der seelsorglichen Zielsetzung des Ordens von der Kinderkatechese der Urzeit von 1539/40 bis zur Übernahme von Universitäten, von der Spitalspflegearbeit bis zum Hofbeichtvateramt. Die dunklen Seiten dieses Lebens werden zu stark überlichtet, man hört wenig von den Grenzen im Charakter des Ignatius, wenig von seinen Misserfolgen und Enttäuschungen. Und die Übungen seiner wahrhaft heroischen Tugend, vorab der alltäglichen Geduld und einer schier übermenschlichen Klugheit, verlieren irgendwie den Glanz und die bezeugende Kraft, wenn nicht dargestellt wird, genau, nüchtern und rein auf der Kenntnis der ungezählten Quellen aufgebaut, in welchen konkreten Umständen dieser Mensch Ignatius ein Heiliger geworden ist.

So steht denn fest: dies alles liesse sich hagiographisch verantwortbar und christlich zeugnissgebend nur darstellen in einer streng genetisch aufgebauten Biographie der letzten 16 Jahre des Ignatius. Das aber ist nur möglich auf Grund einer genauen Kenntnis der kritisch gesichteten und ausgewerteten Briefkorrespondenz des Heiligen. Dabei verstehen wir das Wort «Korrespondenz» im Vollsinn: das heisst, es müsste der Versuch gewagt werden, die Bedeutung des Ignatius, die Fülle seiner weltweiten Beziehungen, seinen Charakter und sein christliches Sein, nicht nur seinen eigenen Briefen zu entnehmen, sondern auch in vollem Ausmass die Briefe heranzuziehen, die Ignatius in diesen 16 Jahren aus aller Welt erhalten hat, also die in den Monumenta Historica veröffentlichten fünf gewichtigen Bände der «Epistolae Mixtae» und die bis 1556 reichenden vier Bände der sogenannten «Epistolae Quadrimestres», der Viermonatsberichte, die Ignatius von allen seinen Mitbrüdern verlangt hat. Nicht, als ob so eine Biographie des Heiligen auch zur Urgeschichte seines Ordens werden dürfte – in diese Gefahr begaben sich viele seiner Biographen –, wohl aber, weil aus diesen Tausenden von Briefen auch das Charakterbild und die Lebensarbeit des Ignatius in einem Reichtum der Farben, der Begebenheiten und Beziehungen greifbar werden, der weit hinausgeht über die matte Unergiebigkeit der üblichen Tugendsschemata.

In den Dienst des hagiographischen Ideals einer kommenden Ignatiusbiographie, die sich auf der Korrespondenz des Heiligen aufbaut, wollte sich nun das Buch stellen, das den Anlass zu den hier vorgelegten Reflexionen bildet.⁶ Wir hatten zwar früher (1942) schon den Versuch gemacht, die erstmals (1922) von Otto Karrer herausgegebenen «Geistlichen Briefe» des

⁴ Neueste deutsche Ausgabe: «Der Bericht des Pilgers», übersetzt und erläutert von B. Schneider, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956.

⁵ Vgl. J. Juambelz: «Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de San Ignacio de Loyola (1900–1950)», Madrid 1956. – G. Papasogli: «Sant' Ignazio di Loyola», Rom 1955, S. 487–511 (Bibliografía).

⁶ H. Rahner: «Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.» Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1956 (XXIV u. 648 S.).

Ignatius durch reicheren Ausbau der jedem Brief vorangeschickten historischen Einführung zu einer Art von biographischer Skizze zu gestalten. Die neueste, auf den Stand der heutigen Forschung gebrachte Ausgabe dieses Werkes zeitigte, so möchten wir meinen, darin einige weitere Fortschritte.⁷ Allein, jede «Auswahl» ist immer nur ein kunstvoller, oft künstlicher Ausschnitt aus dem lebendigen Ganzen. Und der karge Raum gestattete es nicht, das Ganze, Lebendige, historisch und menschlich Einmalige der Situation, aus der allein jeder Brief lebendig wird, zu zeichnen. Das ist aber gerade für die Briefe des Ignatius unerlässlich. Denn sie sind zumeist trocken, oft eintönig, manchmal fast langweilig, und jedenfalls nie zu vergleichen mit dem sprachlich und inhaltlich funkeln den Glanz etwa der Briefe der heiligen Teresa von Avila. Sie können also in ihrer Bedeutung für den Charakter und für das historische Lebenswerk des Heiligen nur sozusagen mündgerecht gemacht werden durch eine sorgsame und eindringende Darstellung ihres Anlasses und ihrer Umwelt. Es bedurfte also zweier Dinge, um auf diesem Gebiet einer hagiographischen Auswertung der Ignatiusbriefe einen neuen Typus zu schaffen und so die Forschung zu bereichern: einmal der Herausgabe einer bestimmten Gruppe von Briefen, die dann aber zahlenmässig und textlich vollständig vorzulegen waren; und dann eines umfassenden historischen Kommentars, der weitausholend alles zusammenfasst, was den kargen Brieftext erst lebendig verständlich machte. So entstand das Buch, dessen Erscheinen wir hier anzeigen. In seiner Einleitung haben wir geschrieben: «Wir legen keine Auswahl vor, sondern sämtliche Briefe, die Ignatius an Frauen geschrieben und von ihnen empfangen hat. Diese zahlenmässige Vollständigkeit lässt also auch jene Briefe nicht aus, die scheinbar unwichtig sind; denn nur in der Zufälligkeit solcher Korrespondenz wird die lebendige, wahrhaft alltägliche Heiligkeit des Ignatius greifbar. Die Ausgabe ist begleitet von einem eingehenden geschichtlichen Kommentar. Denn nur so ist es möglich, diese Briefe gleichsam ‚in situ naturae‘, in ihrem Eingebettetsein in den Nöten des Alltags zu erfassen, und nur so behält jeder Brief seinen unnachahmlichen Duft der Echtheit. Nur das ist wahre Hagiographie.»⁸

Dass wir auf dieser hagiographischen Suche nach dem Menschen Ignatius gerade auf die Herausgabe seiner Frauenkorrespondenz verfielen, bedarf vielleicht einer besonderen Rechtfertigung. Nicht, als ob wir bei der Erforschung dieses Briefwechsels sentimentale oder gar sensationelle Ergebnisse erwartet hätten. Ignatius ist auch in diesen Briefen bis in die letzte Zeile hinein der beherrschte, allem Überschwang instinktiv abholde Mann der sachlichen Nüchternheit und eines vollendeten, jenseitig gewordenen Taktes. In diesem Sinn ist das Buch wahrhaft enttäuschend, und jeder, der darin anderes erwartet, lege es beiseite. Aber ist nicht eben dies schon ein hagiographischer Ertrag von bisher unausgemessener Bedeutung? Und wiegt das Gesamtergebnis dieses umfangreichen Buches nicht mehr als alle, wenn auch noch so richtigen Feststellungen einer tugendschematischen Biographie, Ignatius sei in seinen Beziehungen zu Frauen beherrscht, nüchtern und taktvoll gewesen? Damit unterstreicht das Buch auch die Wandlung, die man durch alle biographischen Vorarbeiten der letzten Jahrzehnte hindurch in der Beurteilung von Gestalt und Charakter des Ignatius feststellen kann. Man hat ihn früher, oft überbetont – übrigens unter dem Eindruck der barock übermalten Figur des Heros und des Thaumaturgen –, als den Soldaten, den Organisator, den herrischen General gezeichnet. «Unser hagiographisches Ideal ist umfassender. Wir möchten meinen, Ignatius sei ‚menschlicher‘ gewesen, und eben diese Menschlichkeit müsse dargestellt werden, wenn wir die heroisch jenseitige Grösse des Heiligen erfassen wollen – eines Heiligen,

der gerade in den Bereichen des Herzens, der Freundschaft, der irdischen Bindungen und Beziehungen die himmlisch gewordene Lauterkeit seiner ungeteilten Gottesliebe erweist. Darum allein versuchten wir, den ganzen, echten und unverfälschten Ignatius in seinem Briefwechsel mit Frauen zu suchen.»⁹

Und der hagiographische Ertrag dieses Versuches? Wir meinen, er liege in Folgendem. Zunächst, rein quellenmässig gesehen, im Nachweis, dass das intensive Studium der Monumenta Historica Societatis Jesu, dieser von der Fachwissenschaft bis heute allzu vernachlässigten grossartigen Quellensammlung, eine Fülle neuer Erkenntnisse zeitigen kann. Um nur einige Beispiele aus dem Buch zu nennen: Die letzten Lebensjahre der grossen Vittoria Colonna, die Jugendzeit der aus Philipps II. Geschichte bekannten Fürstin Eboli, der Tod der Königin Johanna der Wahnsinnigen, die Bekehrung der Herzogin Renata von Ferrara, der Ehestreit der Madame Margarita de Austria oder der Herzogin Juana Colonna: für alle diese wichtigen Kapitel aus der Kultur- und Religionsgeschichte des 16. Jahrhunderts wird hier der Einfluss des Ignatius aufgezeigt. Damit ist aber ein Zweites gegeben: Wir möchten es die «Konkretisierung» des Ignatiuslebens nennen. Es ist dies eine Aufgabe, wie sie sich Georg Schürhammer im ersten Band seiner Biographie des heiligen Franz Xaver aus meisterhafter Kenntnis der Quellen gestellt hat und darin auch für das Leben des Ignatius eine Fülle von neuen oder genauer umzeichneten Erkenntnissen bot – so intensiv, dass die psychologische und die (bei einem Heiligen ebenso notwendig darzustellende) theologische Gestalt des Helden hinter dem Leben «seiner Zeit» zunächst fast wieder allzusehr zu verschwinden droht, freilich um dann in eben dieser quellenmässig ermöglichten Kenntnis seiner Umwelt wieder um so lebendiger und frischer greifbar zu werden. Echte Hagiographie ist, wie alle Historie, immer auch ein Kunstwerk. Eine sozusagen «hypostatische» Einheit der Darstellung von Leib und Seele, von Anschauung und Gedanke, von Umwelt und Seelengeheimnis. Und dies «unzerrissen und unvermischt» (um das chalzedonensische Definitionswort vom Christusgeheimnis auf unsere Frage anzuwenden) in dem Sinne, dass das «Fromme» nicht überdeckt wird vom Historischen in einer Art von Rationalismus des bloss quellenmässig Erfassbaren, aber umgekehrt das menschlich-geschichtliche Wesen des Heiligen nicht aufgesogen wird in einer Art von Monophysitismus des «Erbaulichen» und des vorgegebenen Tugendschemas. Und dies endlich so, dass letztlich das Jenseitige des Heiligen fassbar bleibt an der Diesseitigkeit des Menschen.

Wir behaupten nicht, dass dieses Ideal in dem Buch des ignatianischen Briefwechsels auch nur annähernd erreicht wurde. Aber wir haben es jedenfalls nie aus dem Auge verloren. Denn das Erbaulichste ist immer die volle historische Wahrheit. Die Gestalt des Heiligen blieb in unserem Buch immer unverrückt im Mittelpunkt seiner Umwelt, die ebenso bunt, verwirrend, gut und böse, grossartig und lächerlich war wie das Menschenleben aller Zeiten. Aber das war dennoch nie jene Fixation des Blickpunktes, die in so vielen frommen Biographien die Figur des Heiligen gleichsam absolut macht, als sei nur er dagewesen und nur er der Inbegriff des Vollkommenen, und als sei die ganze Umwelt nur eben die (meist dann auch unanschaulich und mit dürftigen Strichen gezeichnete) Staffage – eben eines «Heiligenlebens». Der Ignatius dieser römischen Jahre (das wollten wir mit jeder Zeile erweisen) war ein ganzer, blutlebendiger und echter Mensch, in der Mystik seiner grossen Stunden und im Missmut seines Alltags, in der Geduld seiner täglichen Korrespondenz, in dem enttäuschenden Gleichklang seiner nur mühsam gedrechselten Schreiben. Dieser Ignatius predigt auf den Plätzen Roms, sammelt die verlorenen Mädchen auf den Strassen, macht Hausbesuche der Höflichkeit, nimmt Stellung zu den Fragen der Damenmode und des weib-

⁷ H. Rahner: «Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe». Verlag Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1956 (340 S.).

⁸ «Briefwechsel», S. 2 f.

⁹ S. 3.

lichen Mystizismus seiner Tage. Er schreibt an Fürstinnen und Bürgerfrauen, an Herzoginnen und Nonnen. Eheberatung und Klosterberuf, aszetisches Leben und finanzielle Fragen der Kollegsgründungen, Trost bei Todesfällen und Dank für Wohltaten, das ist der Inhalt dieser alltäglichen Briefe. Ob die Tochter des Kaisers Karl als weibliches Mitglied in den Jesuitenorden aufgenommen werden soll, oder ob eine kleine Bürgerfrau aus Holland durch das Testament ihres Jesuitensohnes geschädigt ist, wie man die Klöster in Katalonien reformiert oder den Waisenhäusern der Vizekönigin von Sizilien hilft, das alles und unendlich mehr erfüllt die Lebensjahre dieses Heiligen und dies alles wird lebendig in seinen Briefen. Die (an Zahl und Umfang der Briefe gemessen fast zu reiche) historische Kommentierung der einzelnen Schreiben steht im gleichen Dienst einer Konkretisierung, die allein eine geistliche Wertung der Korrespondenz ermöglicht. Dadurch wird erreicht oder doch angestrebt, was der Mensch von heute in den Heiligenleben sucht: die Herstellung der Beziehungen des Heiligen zu seiner historischen Umwelt und darin der Nachweis, dass Ignatius zu jenen Heiligen gehört, die mit der ganzen Kraft ihres Menschturns «in der Welt und doch nicht von der Welt» gewesen sind. Wir vernehmen in unserem Buch von den Beziehungen des Ignatius zu Kaiser Karl V. und dem Hause Habsburg, von der Brautfahrt Philipps II. nach England, vom Augsburger Interim und vom Konzil in Trient, von der Politik des Farnesepapstes Paul III. und von dem langsamen Beginn einer wahren Kirchenreform. Diese Briefe und ihr Kommentar bilden geradezu ein bisher fast unbekanntes Stück aus der Geschichte der Frauenseelsorge des 16. Jahrhunderts, und es ist vor allem bedeutsam, zu verfolgen, wie in den Gedanken des Ignatius jene Ideale sich anzubahnen beginnen, die erst in unseren Tagen in den Versuchen eines «in der Welt» aufzubauenden Ordenslebens verwirklicht werden.

Mit einem einzigen Wort: dieses Buch wollte ein Typ von Hagiographie werden, der ohne viel Worte, aber in der Majestät der Tatsachen, in der historisch unangreifbaren Zeichnung des Heiligen ein Zeugnis christlicher Wahrheit gibt. Wir wollten nicht von der so viel gerühmten Klugheit und Geduld, von dem feinen Takt und der vollendeten Weltläufigkeit des Ignatius nur reden oder sie nur behaupten, sondern wir wollten sie aus den Tatsachen erweisen. So ist, wie wir zu hoffen wagen, ein Bild des Heiligen aus seinen Briefen entstanden, wie es früher schon die Herausgeber der «Cartas de San Ignacio» gezeichnet haben, das Bild eines Menschen, der darum heilig war, weil er ein Mensch blieb, und der nur darum zu der edlen Gestaltung seiner Menschlichkeit gelangt ist, weil er ein Heiliger wurde. «Alles, was in diesen Briefen geschrieben steht, ist offen und schlicht und ohne jeden unordentlichen Überschwang. Der diese Briefe geschrieben hat, ist ein sehr demütiger Mensch, der sich nirgendwo etwas vergibt. Er ist Herr über seine Leidenschaften und ein Meister über die ersten Regungen seiner Seele. Er hat ein treffsicheres Urteil und einen durchdringenden Blick für die Tiefe des Herzens. Er ist ein sehr kluger Mann, ein Kenner der Menschen, einer, der in Verbindung steht mit allem, was in Europa hochgeboren, gross und blühend ist. Seine Briefe sind eben in ihrer Kargheit voll von der Majestät des Einfachen. Und sie sind überglänzt von der noblen und ausgesuchten Weltgewandtheit, die dem adligen Spanier seiner Zeit eigen war.»¹⁰ Kurz, hier besitzen wir ein Stück – freilich nur einen Ausschnitt – aus der Briefsammlung eines Heiligen, der darin nichts anderes sagen und schenken wollte als ein demütiges Zeugnis für den, der seine einzige Liebe war, für Christus, den er so gerne genannt hat: «den Ewigen Herrn aller Dinge».

Hugo Rahner, Innsbruck

¹⁰ S. 9.

Zur Diskussion um die Handschriften vom Toten Meer

Hans Joachim Schoeps sagt in seiner Studie «Urgemeinde – Judenchristentum – Gnosis», erschienen zu Beginn dieses Jahres, er habe über die Handschriften vom Toten Meer «etwa 80 Veröffentlichungen in den verschiedensten Sprachen durchgesehen, doch ist mir sicher nur ein kleiner Bruchteil der alle Ufer überschwemmenden Sekundärliteratur (...) bekanntgeworden». Tatsächlich weist schon eine Bibliographie aus dem Jahre 1952, in dem Buch «The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls» von Professor H. H. Rowley in

Manchester, gegen 700 Titel auf. Damit ist aber die Diskussion um die Funde vom Toten Meer auch nicht einmal zu einem vorläufigen Abschluss gekommen.

Wichtige Funde und aufregende Fragen

Seit der Veröffentlichung von Rowley wurden weitere wichtige Funde gemacht.¹ Was die vierte Höhle, die im September 1952 entdeckt wurde, an Handschriften und Fragmenten barg,

¹ Es ist zu unterscheiden zwischen den Höhlen von Qumran, die auf einer Länge von etwa 8 km an der Felsküste des Nord-West-Ufers des Toten Meeres liegen, und der Ruine, von den Arabern Khirbet Qumran genannt, die ungefähr in der Mitte liegt, 1 km südlich von der 1947 entdeckten Höhle. Handschriften wurden nur in den Höhlen gefunden, nicht aber bei der Ausgrabung der klosterähnlichen Anlagen des Khirbet. Die Höhlen, in denen Handschriften gefunden wurden, tragen die Nummern 1–10, in der Reihenfolge der Entdeckung oder des Kaufs der entsprechenden Fragmente: 1. Höhle 1947; 2. und 3. Höhle Frühjahr 1952; 4. Höhle September 1952; 7.–10. Höhle Frühjahr 1955.

Nicht zu verwechseln mit den Höhlen von Qumran sind die Höhlen von Murabba'at, die im Januar und Februar 1952 von einer archäologischen Expedition durchsucht wurden. Sie liegen 18 km südlich von der 1947 entdeckten Höhle von Qumran und zu Fuss drei Stunden vom Toten Meer. Die dort gefundenen Handschriften stammen aus der Zeit der zweiten jüdischen Revolte (132–135 n. Chr.) und haben mit der Sekte von Qumran nichts zu tun, ebenso wenig wie die Handschriften von Khirbet Mir'd, die dem 5.–8. Jahrhundert zugewiesen werden.

Die Hunderte von Handschriften und Tausende von Fragmenten werden in zwei Kategorien eingeteilt: biblische und ausserbiblische Texte.

A) Die *biblischen Texte* machen ungefähr ein Viertel der gesamten Schriftfunde aus («Revue Biblique», im folgenden abgekürzt RB, 1953, 555). Da eine Aufzählung der biblischen Handschriften im Rahmen unseres Artikels nicht möglich ist, wollen wir wenigstens zwei interessante Einzelheiten herausgreifen. Das früheste Datum, das bis jetzt für eine in Qumran gefundene Handschrift ermittelt wurde, ist Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. Es handelt sich um eines der drei Exemplare der Samuelbücher. Den gleichen Schriftcharakter weist ein Jeremias-Manuskript auf. F. M. Cross jun. datiert es um 200 v. Chr. («Journal of Biblical Literature» 1955, 164). Fragen wir, welches biblische Buch am häufigsten abgeschrieben wurde, so steht das Deuteronomium mit 14 Manuskripten an erster Stelle (RB 1956, 56).

B) Die *nichtkanonischen Texte* teilen wir in zwei Gruppen ein:

a) Schon früher bekannte Schriften: Fragmente von den Jubiläen; 8 Manuskripte von Henoch; 7 Manuskripte der Damaskusschrift, in denen sich allerdings Stellen finden, die in dem bisher bekanntesten Text, 1910 von S. Schechter in Kairo entdeckt, nicht vorkommen (RB 1956, 61).

b) Bisher unbekanntes Schriften: Aus den noch unveröffentlichten greifen wir folgende heraus: Kommentare zu Psalmen, Isaias, Hosea, Nahum, Genesis (auch das, was ursprünglich als Lamech-Apokalypse bezeichnet

übertraf selbst die Funde der ersten Entdeckung im Jahre 1947. Das ersieht man schon aus dem Raum, den die Veröffentlichung der Texte der vierten Höhle beanspruchen wird. Es sind dafür drei bis vier Bände vorgesehen, während die Fragmente der ersten Höhle letztes Jahr in einem Bande herausgekommen sind. Auch die Ausgrabungen in Khirbet Qumran sind weitergegangen. Erst mit der vierten Expedition, die im Februar 1955 stattfand, ist die Erforschung der Anlagen der Gebäulichkeiten und der verschiedenen archäologischen Schichtungen zu einem gewissen Abschluss gekommen.

Schon diese kurzen Hinweise geben uns eine Vorstellung von der Bedeutung, die die Welt der Gelehrten den Funden vom Toten Meer beimisst. Aber es scheint, dass sich nicht nur die Wissenschaftler für die neuen Entdeckungen interessieren. Hat es doch Pater de Vaux, einer der Leiter der Ausgrabungen und der Veröffentlichungen der Texte, für nötig erachtet, anlässlich einer Buchbesprechung in der «Revue Biblique» vom Oktober des letzten Jahres eine Warnung zu erheben. Er befreife sehr wohl, dass breite Schichten begierig seien auf Informationen über die Funde, so dass die Verleger mit einem grossen Absatz diesbezüglicher Publikationen rechnen können. Trotzdem sei der Augenblick noch nicht gekommen für Synthesen noch für Vulgarisationen. Wenn die Wissbegier des Publikums trotzdem befriedigt werden müsse, so wäre zu wünschen, dass nicht zu viele Irrtümer und Verwechslungen vulgarisiert würden.²

Dass sich viele Irrtümer in die Popularisierungen eingeschlichen haben, ist eigentlich nicht verwunderlich. Zeigt doch schon die blosse Tatsache der zahllosen fachwissenschaftlichen Studien, dass die von den Handschriften aufgeworfenen Probleme sehr verwickelt sind. Da ist es nicht nur für den Journalisten unmöglich, sich einen Überblick zu verschaffen. Selbst den Gelehrten unterlaufen arge Irrtümer, wenn sie über diese Fragen schreiben, ohne darin Spezialisten zu sein. R. de Vaux hat in der erwähnten Besprechung einige aufgezählt, die sich in einer Einleitung finden, die Daniel-Rops, Mitglied der französischen Akademie, geschrieben hat.

Hinzu kommt, dass selbst die Spezialisten gezwungen waren, ihre anfänglichen Behauptungen zu revidieren. Das ist etwas höchst Natürliches, wenn man bedenkt, dass immer neue Entdeckungen gemacht wurden. Aber die Folge hievon war, dass eine bestimmte Auffassung eines Spezialisten zu dem Zeitpunkt in das grosse Publikum getragen wurde, als der Spezialist selbst sie bereits aufgegeben hatte. Das ist z. B. dem amerikanischen Journalisten Edmund Wilson passiert, wie Msgr. John J. Dougherty in seinem orientierenden Artikel in «Amerika»³ darlegt. Trotzdem sind diese Artikel von E. Wilson in Buchform nun auch auf deutsch erschienen.

Münzfunde und Datierung der Handschriften

Wie der Fortschritt in der archäologischen Erforschung von Qumran eine Revision der ersten Thesen und Hypothesen mit sich brachte, sieht man am deutlichsten an der Datierung der Handschriften. Noch drei Jahre nach der ersten Entdeckung gab es Gelehrte, die die Handschriften dem 3. Jahrhundert

n. Chr. zuwiesen, andere sogar dem 6. oder 12. Jahrhundert n. Chr. So befremdlich dieser grosse Unterschied in der Datierung sein mag, so interessant ist die Begründung, die S. Zeitlin für seine Datierung gegeben hat. Der Kommentar zu Habakuk sei eine Schrift, zu der sich keine Parallelen in der vorchristlichen Zeit finden lassen. Hingegen bestehe eine grosse Ähnlichkeit zur Literatur der Karäiten des Mittelalters. Obwohl nun die These, der Habakuk-Kommentar sei im Mittelalter entstanden, allgemein aufgegeben ist, so räumt man doch ein, dass ein Zusammenhang zwischen den Karäiten und den Handschriften vom Toten Meer bestehen müsse. Man vermutet, dass ein Fund von Handschriften, der um das Jahr 800 in einer Höhle in der Nähe von Jericho gemacht wurde, die Damaskus-Schrift umfasste, und dass unter ihrem Einfluss die Theologie der Karäiten neu konzipiert wurde.

Bei solchen literargeschichtlichen Verhältnissen konnte die Entscheidung über das Datum nicht von inneren Kriterien her gewonnen werden. Einen von subjektivem Ermessen freien Masstab lieferte nur die Archäologie. Als der Vergleich der Keramik des Platzes Khirbet Qumran mit derjenigen der Höhlen den Beweis für den geschichtlichen Zusammenhang dieser beiden Fundstellen erbrachte, konnte die Baugeschichte von Khirbet Qumran als objektives Kriterium für die Datierung der Handschriften dienen: «Der Zeitraum der Benützung der Höhlen entspricht der ersten und zweiten Periode der Benützung der Khirbet», schreibt de Vaux in der Berichterstattung über die zweite archäologische Expedition.⁴ Wenn also ein Datum für das Ende der zweiten Periode, während welcher die Gebäulichkeiten der Khirbet bewohnt waren, ermittelt werden konnte, so stand gleichzeitig fest, zu welchem Zeitpunkt die Handschriften in den Höhlen sein mussten. Mit anderen Worten: Für die Abfassung der Schriften von Qumran kam kein späterer Zeitpunkt in Frage als das Ende der zweiten Periode.

Auf Grund der Münzfunde konnte die Geschichte der Gebäulichkeiten der Khirbet in all jenen Punkten präzisiert werden, die von den übrigen archäologischen Erhebungen offen gelassen wurden. Die Bauten wurden errichtet zur Zeit des Hohenpriesters Johannes Hyrkanus, 135–104 v. Chr. Unter Herodes dem Grossen war das Gebäude verlassen. Ob das seinen Grund hat im Erdbeben, das die Gebäulichkeiten im Frühjahr 31 v. Chr. schwer beschädigt hatte, kann noch nicht gesagt werden. Sicher ist hingegen, dass die gleiche Gemeinschaft die Gebäude zur Zeit des Herodes Archelaus, 4 v. Chr. bis 6 n. Chr., wieder hergestellt hat. Da die archäologischen Schichten dieser zweiten Periode eingestürzte Mauern, Brandspuren und Eisenpfeile aufweisen, muss das Gebäude durch eine kriegerische Aktion zerstört worden sein. Die Kombination der archäologischen Ergebnisse mit den Angaben von Flavius Josephus in seiner Schrift «Der jüdische Krieg» führen zu der sicheren Schlussfolgerung, dass die Gebäude von Khirbet Qumran von Soldaten der 10. Legion im Juni 68 n. Chr. zerstört wurden.⁵ Damit ist das Jahr ermittelt, in dem die Schriften vom Toten Meer bereits geschrieben sein mussten.

wurde, ist ein Midrasch zu Genesis); ferner liturgische Gebete, Fluch- und Segensprüche, Fragmente von unbekanntem Apokalypsen, ein aramäisches Testamentum Levi, ein Blatt mit messianischen Zeugnissen. Die Entzifferung der berühmten *Kupferrollen* wurde in einem Pressecommuniqué vom 2. Juni (cf. «Le Monde») bekannt gegeben. Sie enthalten Traditionen über das Versteck alter Schätze. Nach diesen phantastischen Angaben würde sich das verborgene Gold und Silber auf 200 Tonnen belaufen.

Aus den *bereits veröffentlichten Texten* erwähnen wir: Sektenschrift oder Sektenkanon, neuestens von E. Vogt («Biblica» 1956, 234) auch «Regel der Kommunität» genannt (IQS, englische Abkürzung: DSD) – Ordnung der Volksgemeinde oder Regel der Gemeinde, bisher bekannter unter dem Namen «Die beiden Kolumnen» (IQSa) – Kriegsrolle oder Buch der Kriege der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis (QM) – Hymnen (QH) – *Habakuk-Kommentar* oder Habakuk-Midrasch (QpH:

Qumran pescher Habakuk). Aus dieser letzten Schrift stammen die sensationellen Stellen, die wir in diesem Artikel behandeln.

² RB 1955, 632.

³ Vom 4. 2. 1956, S. 498–500.

⁴ RB 1954, 228.

⁵ Gegenüber der Beweisführung de Vaux' für dieses Datum der Zerstörung (RB 1954, 206–236, bes. 232/33) gibt W. R. Farmer einer persönlichen Hypothese den Vorzug. Er meint in seinem Artikel «The Economic Basis of the Qumran Community» in der «Theologischen Zeitschrift», Basel, die Essener könnten Qumran auch zu einem späteren Zeitpunkt aufgegeben haben, etwa unter dem Druck arabischer Stämme, die um den Besitz der Quelle von Ain Feshka kämpften (1955, 306). Doch schon ein Jahr zuvor schrieb Bo Reicke, Professor an der Universität Basel, in derselben Zeitschrift, die Datierung de Vaux' könne als sicher gelten (1954, 103).

Woher das leidenschaftliche Interesse?

Wenn man bedenkt, welche technische Diskussionen unter Spezialisten erfordert waren, um zu solchen Ergebnissen zu kommen, so wird einem bewusst, dass sich das Interesse breiter Kreise für die Funde vom Toten Meer nicht auf die Argumente der Archäologie konzentriert. Das zeigt schon ein Blick auf die Geschichte dieser Leidenschaft des Publikums. Sie regte sich zuerst in Frankreich um 1950/51 herum, also eine ziemliche Zeitspanne vor der Veröffentlichung des Berichtes von der ersten archäologischen Expedition nach Khirbet Qumran, die erst im Januarheft der «Revue Biblique» von 1953 erfolgte. Dieses leidenschaftliche Interesse war ein Echo auf eine Schrift von A. Dupont-Sommer, Professor an der Sorbonne: «Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte», 1950 in Paris erschienen. In den drei Jahre später erschienenen «Nouveaux Aperçus» sagt Dupont-Sommer selbst, er habe eine summarische Parallele entworfen zwischen Jesus von Nazareth und dem «Lehrer der Gerechtigkeit»⁶ (vielleicht Gründer oder Reformator der Sekte, sicher aber ihr Prophet), «um die Neugierde des Lesers anzustacheln»⁷. Das ist ihm zweifelsohne geglückt. Denn was an sensationeller Vulgarisation erschienen ist, geht auf ihn zurück. Den amerikanischen Journalisten Edmund Wilson haben wir bereits erwähnt. Dieser wird zusammen mit Dupont-Sommer ausgiebig zitiert im ungelassenen Artikel der illustrierten Wochenzeitschrift «Der Spiegel» vom 21. März 1956 wie im Artikel von P. M. in der «Weltwoche» vom 2. Dezember 1955. Wenn der «Spiegel» sich auch noch auf den Professor (Assistant Lecturer) für semitische Sprachen an der Universität in Manchester, J. M. Allegro, berufen kann, so handelt es sich in dessen Vorträgen am BBC Home Service und den Artikeln in der amerikanischen Wochenzeitung «Time» um «eine modifizierte Version der These von Dupont-Sommer», wie Kevin Smyth in den «Studies» vom Frühjahr 1956 schreibt.⁸

Wollen wir uns eine Vorstellung machen von der Erregung, die die Handschriften vom Toten Meer ausgelöst haben, so geben wir das Wort am besten einem dieser Journalisten. P. M. schreibt in der «Weltwoche»:

«Nun sprechen diese nebelhaften Toten – sie nannten sich Essener – direkt zu uns, und was sie uns zu sagen haben, ist erstaunlich. Es ergeben sich nämlich Übereinstimmungen, wenn nicht geradezu Verschmelzungen, zwischen dem essenischen und dem christlichen Kult, die sich vom Ethos bis zum Glaubens- und Gedankengut, vom Lebenswandel bis zum religiösen Ritus erstrecken. (...) aus dem neu erstandenen Wissen um das Leben, Streben und Sterben der Essener ergibt sich wie von selbst ein organischer und versöhnlicher Übergang vom alt- zum neutestamentarischen Bereich, vom jüdischen zum christlichen Erlöser. Ich betone gleich, dass es nicht nur die messianische Idee, sondern die Person des Erlösers selbst ist, die in einem noch nicht von uns erblickten Licht erscheint.»

Ganz ähnliche Sätze finden sich bei Wilson und im «Spiegel». Man kann natürlich ganz verschieden darauf reagieren. Uns scheint, dass sie auch ein positives Moment enthalten, das aller Beachtung wert ist. Wir meinen das Eingeständnis, dass die Entstehung des Christentums ein so einmaliges Phänomen der Geschichte ist, dass es sich bis heute jeder natürlichen Er-

klärung entzogen hat. Hätte irgendeiner der Erklärungsversuche, die in den letzten hundert Jahren unternommen wurden, also z. B. die Rückführung auf Mythen von sterbenden und auferstehenden Gottheiten, auf das iranische Erlösungsmysterium, die hellenistischen Mysterienreligionen, den Mandäismus, befriedigt, so läge gar kein Grund vor, es jetzt mit dem Essenismus zu versuchen.

Was uns an den Darstellungen der Journalisten befremdet, ist nicht das sensationelle Herausstellen einiger Sätze, die Dupont-Sommer etwas rasch hingeworfen hat. Das gehört, so wären wir fast versucht zu sagen, zu ihrem Handwerk, so wie sie es – leider – nun einmal verstehen. Das, was uns wirklich befremdet hat, ist die Überzeugung der Journalisten, wir Christen wären ob dem Inhalt der neu entdeckten Schriften beunruhigt.

Nachdem P. M. in der siebten Spalte seines «Weltwoche»-Artikels von den zu erwartenden Konflikten zwischen den Kräften der Forschung und denen des Dogmas gesprochen hat, kommt er in der neunten Spalte darauf zurück: «Im Dogma gewachsene Frömmigkeit lässt nicht willig an den Mauern ihres Religionsgebäudes rütteln. Und doch kann das Vermächtnis von Qumran diese Mauern verrücken.»

Besonders naiv kommt dieselbe Überzeugung in einem Satz von Wilson zum Ausdruck: «Ein unabhängiger Gelehrter wie Flusser, der sich keiner Religion verpflichtet fühlte, hatte keinen Grund, sich aufzuregen.»⁹ Bei Wilson hat uns das umso mehr überrascht, als er doch beachtet zu haben scheint, dass Dupont-Sommer ganz bewusst an eine These von Renan anknüpft: Das Christentum ist ein Essenismus, der Erfolg gehabt hat.

Es wird also eine alte Theorie in einem neuen Gewande präsentiert. So etwas vermag die Christen kaum zu beunruhigen. Es besteht viel eher die entgegengesetzte Gefahr, dass wir uns zu wenig für die neuen Funde interessieren, weil wir unter dem Eindruck stehen, auch neue Argumente für eine natürliche Entstehung des Christentums bieten kaum etwas Neues. Es seien die gleichen Argumente, die periodisch wiederkehren. Denn wenn Dupont-Sommer eine Idee aus der «Histoire du Peuple d'Israel» ausgegräbt, so war auch Renan nicht der Schöpfer dieser Idee, sondern hat sie bloss vom Staub vergangener Jahrhunderte befreit. Haben doch schon englische Deisten des ausgehenden 17. Jahrhunderts in den Lehren, Sitten und Riten der Essener all das entdeckt, was auf dem rein natürlichen Wege menschlicher Überlieferung zum Christentum hinführt. Zur selben Zeit gab es gar Karmelitermönche, die ihren Orden auf den Essenerorden zurückgeführt haben. Eine neue Blüte erlebte diese essenische Theorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. So hat z. B. A. F. Gfrörer im ersten Band seiner Kirchengeschichte aus dem Jahre 1841 den Essenismus als den grossen Vorläufer des Christentums dargestellt. Das ist ziemlich genau die These, die Dupont-Sommer – mehr als 100 Jahre später – in seiner zweiten Schrift vertritt, wenn er schreibt, «dass die jüdische Sekte direkt und unmittelbar der christlichen Kirche den Weg bereitet hat».¹⁰

Obwohl es nun nach M. Burrows wahrscheinlicher ist, dass wir es mit einer parallelen Entwicklung innerhalb einer gemeinsamen Situation zu tun haben denn mit einem direkten Einfluss der Sekte von Qumran auf das Christentum¹¹, so

⁶ Der *Lehrer der Gerechtigkeit* ist die zentrale Gestalt des Habakuk-Kommentars. Sein Widersacher ist der frevlerische Priester. Der Kommentar deutet Vers für Vers des vorexilischen Propheten Habakuk auf Ereignisse und Situationen seiner eigenen Zeit. Aber er vermeidet es sorgfältig, die Personen und Kräfte der geschichtlichen Auseinandersetzungen mit den geläufigen Namen zu bezeichnen. Dieser kryptographische Charakter der Schrift erschwert ihr Verständnis und ist einer der Hauptgründe für die auseinandergehenden Meinungen der Gelehrten. Die Bedeutung des Lehrers der Gerechtigkeit für die Sekte wird aus der im folgenden zur Darstellung kommenden Diskussion verständlich werden.

⁷ «Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte» (Collection: L'Orient Ancien Illustré). Paris, A. Maisonneuve, 1953, 220 Seiten, 206. Die «Aperçus Préliminaires» sind in der gleichen Sammlung erschienen. Im folgenden abgekürzt: A.P.; N.A.

⁸ The Dead Sea Scrolls and the Messiah. Studies, An Irish Quarterly Review, 1956, 1–14.

⁹ Der Monat, Januar 1956, 47.

¹⁰ N.A., 211.

¹¹ The Dead Sea Scrolls. New York, The Viking Press, 1955, 435 Seiten, 328.

braucht man den Gedanken an eine Vorbereitung des Christentums durch die Lehren der Sekte nicht zum vornherein auszu-schlagen. Denn das war doch schon die Überzeugung des Paulus, dass der Sinn des Alten Testaments in der Hinführung zu Christus lag. Wenn wir an die besondere Führung Gottes glauben, die dem Volke Israel zuteil wurde, so wäre es Willkür, diese Führung Gottes nur bis zu jenem Zeitpunkt gelten zu lassen, da die letzte kanonische Schrift des Alten Testaments vollendet war. Auch die zwischentestamentliche Zeit ist Vorbereitung auf das Christentum. Die Apokryphen sind seit langem eine Fundgrube für die Kenntnis der letzten beiden Jahrhunderte vor Christus. Gerade deren Studium hat zu jener Vertrautheit mit den geistigen Strömungen und religiösen Bewegungen geführt, von denen Bonsirven, der international anerkannte Spezialist des Judentums, sagen kann, dass «sie innerhalb des Judentums das Christentum vorbereiteten, insbesondere gewisse pietistische Tendenzen, verschiedene messianische Spekulationen und Erwartungen».¹²

Der Lehrer der Gerechtigkeit als Gottmensch

Neue Möglichkeiten für den Nachweis einer Verwandtschaft in religiösen und sittlichen Ideen zwischen Essenismus und Christentum konnte also die Welt der Gelehrten nicht überraschen. Das, was in der ersten Schrift von Dupont-Sommer als herausfordernde Sensation gewirkt hat, ist jener Satz über die Reinkarnation, der denn auch von allen Journalisten eifrig zitiert wurde:

«Der galiläische Meister, so wie ihn die Schriften des Neuen Testaments darstellen, erscheint in mancher Hinsicht wie eine erstaunliche Reinkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit.»¹³

In einer neunmaligen Wiederholung des Vergleichwortes «wie er» bringt Dupont-Sommer seine Begeisterung über die von ihm gemachte Entdeckung zum Ausdruck. «Wie er (der Lehrer der Gerechtigkeit) war er (Jesus von Nazareth) der Auserwählte und der Messias Gottes – der Messias, Erlöser der Welt.»¹⁴ Verfolgung, Verurteilung und Tod, Himmelfahrt und Weltgericht sind weitere Momente der Parallele zwischen Jesus und dem Lehrer der Gerechtigkeit.

Eine These, die mit solcher Rhetorik verfochten wird, muss jedem nüchtern Denkenden verdächtig vorkommen. Trotzdem geht es zu weit, wenn in dem zitierten Artikel der «Studies» gesagt wird, Dupont-Sommer «werde tatsächlich nicht ernst genommen». Die Schriften Dupont-Sommers bestehen nicht bloss aus Rhetorik und brillanten Formulierungen. Das wird jeder ahnen, der das abschliessende Urteil der Besprechung, die der Dominikanerpater R. de Vaux den «Nouveaux Aperçus» von Dupont-Sommer gewidmet hat, zur Kenntnis genommen hat: «Trotz den Vorbehalten, die angebracht wurden und trotz der Unsicherheit, die noch manchen Hypothesen von Dupont-Sommer anhaftet, ist dieses Buch sicher eines der besten, die man gegenwärtig über die Handschriften von Qumran schreiben konnte.»¹⁵

Wir müssen also bei Dupont-Sommer sehr wohl unterscheiden zwischen wissenschaftlich begründeter Hypothese und provokatorischen Formulierungen. Das sind nun einmal die stilistischen Mittel, deren dieser Forscher sich ganz bewusst bedient. Er selbst erwartet offenbar, dass sie beachtet werden. Deshalb kann er in seiner zweiten Schrift «Nouveaux Aperçus» seinen Kritikern vorwerfen, sie hätten ihn sehr oberflächlich

gelesen, wenn sie ihm die Behauptung zuschöben, Jesus sei nichts anderes als eine Reinkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit. Habe er doch die einschränkenden Bestimmungen gewählt: «In mancher Hinsicht scheine es so.»¹⁶ Natürlich kann man diese nuancierenden Ausdrücke auch als Hintertürchen betrachten. Sie erlauben einen eleganten Rückzug, wenn sich die Position unter dem Feuer der Kritik als unhaltbar erwiesen hat. Welche Interpretation man diesen einschränkenden Bestimmungen auch geben möge, so oft sie im Text stehen, sind sie eine Warnung, den betreffenden Aussagen kein grösseres Gewicht zu geben als der Autor selbst.

Versuchen wir also bei Dupont-Sommer und dem, was die Journalisten von ihm übernommen haben, zu unterscheiden zwischen begründeter Hypothese und sensationeller Formulierung. Soweit es um den Lehrer der Gerechtigkeit geht, ist eine Frage von fundamentaler Bedeutung: Sah der Autor des Habakuk-Kommentars in ihm ein göttliches Wesen? Dupont-Sommer glaubt, es gebe **drei Stellen im Text**, die eine solche Interpretation zu stützen vermögen.

Inkarnation

Beginnen wir mit jener Stelle, die ein Beweis für die Inkarnation sein soll. Dupont-Sommer übersetzt sie folgendermassen:

«In widerlicher Profanation haben sie Schreckliches an ihm (dem Lehrer der Gerechtigkeit) vollbracht und Rache genommen am Leibe seines Fleisches.»¹⁷

Hiezu bietet Dupont-Sommer folgende Erklärung: «Er litt in seinem Fleischesleib: ohne Zweifel war er ein göttliches Wesen, das sich inkarnierte um zu leben und zu sterben wie ein Mensch.»¹⁸ Die Begründung für diese Interpretation liegt im Ausdruck «Fleischesleib», da er im Kolosserbrief 1, 22 mit Bezug auf die Versöhnungstat Christi gebraucht wird. Beachten wir in der Formulierung das «ohne Zweifel», so wissen wir, dass wir es hier mit einer Äusserung zu tun haben, die nicht allzu ernst genommen sein will. Denn tatsächlich hatte der Herr Professor übersehen – wie aus seinem Interview im «Figaro Littéraire» vom 24. Februar 1951 hervorgeht –, dass der Ausdruck «Fleischesleib» noch an zwei anderen Stellen der Bibel vorkommt. Diese sind ein eindeutiger Beweis für die Richtigkeit der Erklärung dieses Ausdrucks, wie Bonsirven sie gegeben hat: die sinnhafte Komponente des menschlichen Wesens: Der Ausdruck Fleischesleib enthält also keine Anspielung auf die Inkarnation.

Das scheint nun auch Dupont-Sommer zuzugeben. Denn in einem Artikel aus dem Jahre 1951 begnügt er sich mit der Aufzählung der drei Bibelstellen, auf die andere ihn aufmerksam gemacht haben, ohne sich irgendwie damit auseinanderzusetzen und das, obwohl der ganze Artikel der Verteidigung von Interpretationen gewidmet ist, die von anderen Forschern kritisiert worden waren.¹⁹ In einem Artikel aus dem Jahre 1955 wird der Lehrer der Gerechtigkeit mit Bezug auf diese Stelle nicht mehr ein inkarniertes Wesen genannt, sondern einfach «eine besonders heilige Person»²⁰. Deshalb brauchen wir auf andere Einwände, die gegen die von Dupont-Sommer gebotene Übersetzung dieser Stelle erhoben wurden, nicht einzugehen. Es mag genügen, die von de Vaux vorgeschlagene Übersetzung des gleichen Satzes beizuziehen: «Als Antwort auf ungerechte Urteile und Schreckenstaten haben bössartige Krankheiten ihn (den frevlerischen Priester) befallen, als Rache an seinem eigenen Leib.»²¹

¹² Révolution dans l'Histoire des Origines Chrétiennes? Etudes 268 (1951) 215.

¹³ A. P. 121.

¹⁴ ebd.

¹⁵ RB 1953, 625.

¹⁶ N. A. 207.

¹⁷ QpH IX, 1. 2. – A. P. 45. In wörtlicher Übersetzung des Französischen: «Widerliche Schänder (d'odieux profanateurs) haben...» usw.

¹⁸ A. P. 46.

¹⁹ Le Maître de Justice fut-il mis à mort? Vetus Testamentum (abgekürzt: VT) 1951, 206.

²⁰ Quelques Remarques sur le Commentaire d'Habacuc. VT 1955, 124.

²¹ RB 1951, 442. R. de Vaux bezieht also den «Fleischesleib», an dem die Rache geschieht, nicht auf den Lehrer der Gerechtigkeit, wie Dupont-Sommer, sondern auf den frevlerischen Priester. Da eine der vorausgehenden Zeilen im Original unlesbar ist, besteht ein gewisser Anlass zur Diskussion, an wem nun Rache genommen werde.

Soweit es um die Inkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit geht, lässt sich der gegenwärtige Stand der Forschung so zusammenfassen: Bis jetzt ist kein Text entziffert worden, aus dem geschlossen werden könnte, die Sekte von Qumran habe die Präexistenz des Lehrers der Gerechtigkeit gelehrt.

Der erlösende Glaube

Eine andere Parallele zwischen Jesus von Nazareth und dem Lehrer der Gerechtigkeit besteht nach Dupont-Sommer in dem Glauben, den die Christen wie die Essener ihrem Meister entgegenbrachten. Hierbei geht es um den Kommentar zu jener Stelle des Propheten Habakuk, die Paulus in seinem Römerbrief zitiert: «Der Gerechte wird leben kraft seines Glaubens.» Der Autor des Habakuk-Kommentars bietet zu diesem Satz die folgende Erklärung:

«Das bezieht sich auf all jene, die im Hause Juda das Gesetz beobachten, die Gott vom Hause des Gerichtes erretten wird wegen ihrer Leiden und ihrem Glauben an den Lehrer der Gerechtigkeit.»²²

Diese Stelle wird in den «Aperçus préliminaires» folgenderweise interpretiert: «Der göttliche Meister! Nur jene werden gerettet am Tage des Gerichtes, die an ihn geglaubt haben werden. (...) Der Glaube, der rettet, das ist der Glaube an den Meister, an den göttlichen Gründer des Neuen Bundes.»²³

Jedermann wird zugeben, dass diese Stelle des Habakuk-Kommentars ein klares Zeugnis ist für die zentrale Stellung des Lehrers der Gerechtigkeit innerhalb der Sekte. Aber worauf beruht seine Bedeutung für die Sekte? Ist er wirklich deren «göttlicher Gründer», wie Dupont-Sommer zu behaupten scheint?

Diese Frage führt zu den noch ungelösten Problemen der Abfassungszeiten der verschiedenen Schriften wie der Geschichte der Sekte überhaupt. Da uns ein kurzer Artikel nicht erlaubt, die verschiedenen Positionen der Forscher darzulegen, müssen wir uns begnügen, auf einen Widerspruch in der Hypothese von Dupont-Sommer selbst hinzuweisen. Wir meinen den Zeitpunkt der Entstehung der Sekte und das Todesdatum des Lehrers der Gerechtigkeit.

Die ganze Theorie von Dupont-Sommer ist darauf aufgebaut, dass der Lehrer der Gerechtigkeit zwischen 65 und 63 v. Chr. hingerichtet wurde. Der Beginn seiner Tätigkeit lässt sich nach Dupont-Sommer weniger scharf fixieren. Als approximatives Datum wählt er das Jahr 103 v. Chr. Des weitern ist der Professor fest überzeugt von der Identität der Sekte von Qumran mit den Essenern.²⁴ Für die zeitliche Einordnung der Essener übernimmt er nun aber eine Angabe von Flavius Josephus, wonach sie zur Zeit des Makkabäers Jonathan, 160–147 v. Chr., bereits existierten. Wäre also der Lehrer der Gerechtigkeit der Gründer der Sekte, so müsste er in der Theorie von Dupont-Sommer spätestens um 150 v. Chr. aufgetreten sein und nicht erst um 103 v. Chr.

Da der Gelehrte der Sorbonne sich nicht mehr Mühe gegeben hat, seine Chronologie in Ordnung zu bringen, müssen wir wohl annehmen, dass es ihm auch mit seiner Behauptung vom «Glauben an den göttlichen Gründer der Sekte» nicht sonderlich ernst war.

Hingegen legt Dupont-Sommer Wert darauf, dass es sich nicht bloss um Treue gegenüber dem Lehrer der Gerechtigkeit handelt, sondern um Glaube. Diesen Unterschied hat er in seiner Besprechung von K. Elligers «Studien zum Habakuk-Kommentar» aufs neue betont.²⁵ Damit soll nicht etwa das Moment der Treue ausgeschlossen werden, sondern vielmehr

gesagt sein, dass der Glaube an den Lehrer der Gerechtigkeit auch noch andere Komponenten als nur die Treue umfasst.

Die Treue liesse sich als eine rein menschliche Haltung verstehen: Man steht zu einem Menschen, selbst wenn man in vielen Punkten nicht mit ihm übereinstimmt. In diesem Sinne könnte das Verhalten des «Hauses Absalom», von dem im Habakuk-Kommentar die Rede ist, gedeutet werden. Denn nach der einen Theorie handelt es sich in dem «Hause Absalom» um eine Gruppe von Pharisäern, die den Lehrer der Gerechtigkeit unterstützt hatte, aber sich in einem kritischen Augenblick der Verfolgung von ihm distanzierte. Das «Haus Absalom» war also treulos, nicht aber ungläubig. Nach einer anderen Theorie bezeichnet das «Haus Absalom» eine Gruppe von Menschen, die einst Mitglieder der Sekte waren. Sie hätten an den Lehrer der Gerechtigkeit geglaubt und wären zur Zeit der Verfolgung von ihm abgefallen.

Diese beiden Hypothesen in bezug auf das «Haus Absalom» lassen uns auf jeden Fall klarer erfassen, was gemeint ist, wenn nicht nur von Treue, sondern von Glaube an den Lehrer der Gerechtigkeit gesprochen wird. Es handelt sich um eine religiöse Haltung, die in einem Handeln Gottes begründet ist: Dem Lehrer der Gerechtigkeit «hat Gott alle Geheimnisse kund getan, die in den Worten seiner Propheten verborgen liegen»²⁶. Die Mitglieder der Sekte hatten die Überzeugung, dass die Erklärungen, mit denen der Lehrer der Gerechtigkeit die Schriftpropheten erläuterte, nicht ein bloss menschliches Bemühen um den Sinn der Prophetenworte waren, sondern selbst Offenbarung, deren der Lehrer der Gerechtigkeit gewürdigt war.²⁷ Ihr Glaube war ein Fürwahrhalten der Schrifterklärungen des Lehrers der Gerechtigkeit.²⁸

In diesem Glauben liegt natürlich eingeschlossen, dass der Lehrer der Gerechtigkeit von Gott inspiriert war. So sehr nun hiedurch die überragende Stellung des Lehrers der Gerechtigkeit innerhalb der Sekte unterstrichen wird, so wird doch gerade hiedurch klar, dass er nicht für ein göttliches Wesen gehalten wurde. Ob er nun Gründer oder Reformator der Sekte war, was beim gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht entschieden werden kann, so war er doch ein geistlicher Lehrer, der auf Grund von Offenbarung, wie die Sekte glaubte, die Geheimnisse der letzten Zeit verkündete.

Tod und Auferstehung

So reduziert sich die Behauptung vom göttlichen Wesen des Lehrers der Gerechtigkeit nur mehr auf die Möglichkeit seiner Verherrlichung nach dem Tode. Dupont-Sommer findet sie in dem folgenden Text des Habakuk-Kommentars:

«Die Erklärung hievon betrifft den frevlerischen Priester, der in der Aufwallung seines Zornes den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt hat bis zu dessen Vernichtung. Man hat gewagt, ihn zu entkleiden; aber zum Zeitpunkt des arbeitsfreien Festes des Versöhnungstages ist er ihnen erschienen, um sie zu vernichten und sie einen Fehltritt begehen zu lassen am Fasttage, dem arbeitsfreien Sabbat.»²⁹

Diese Stelle ist rätselhaft und gehört zu den meist diskutierten, wie Dupont-Sommer selbst sagt.³⁰ Dieser Gelehrte gibt ihr nun den folgenden Sinn.

Nach dem Zeugnis des Josephus wurde Jerusalem am Versöhnungstage des Jahres 63 v. Chr. von Pompeius erobert. 12 000 Juden seien dabei ums Leben gekommen. Bei diesem Ereignis erschien der Lehrer der Gerechtigkeit, «erstrahlend in göttlichem Glanze»³¹, zum Zeichen, dass er dieses Strafgericht über den frevlerischen Priester und seine Anhänger

²² QpH VIII, 1–3.

²³ A. P. 56.

²⁴ A. P. 108 f.

²⁵ VT 1955, 121.

²⁶ QpH VII, 4.

²⁷ Cf. G. Vermès: A propos des Commentaires bibliques découverts à Qumrân. «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 1955, 95–103.

²⁸ Diese Auffassung des Glaubens als ein «Fürwahrhalten» entspricht der Entwicklung des Glaubens-Verständnisses, wie sie Bultmann für das Judentum auch ausserhalb von Qumran im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament VI 199 f. herausgearbeitet hat.

²⁹ QpH XI, 4–8. – Übersetzung von Dupont-Sommer in VT 1951, 208.

³⁰ VT 1955, 129 und 125.

³¹ A. P. 55

herbeigeführt hatte. War das nicht eine Ermutigung für die Jünger, dass ihr Meister auf diese Weise Rache nahm für die Kreuzigung, zu der der frevlerische Priester ihn verurteilt hatte?

Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, in dieser Deutung des Schicksals des Lehrers der Gerechtigkeit auf Kreuzigung und Erscheinung des Gekreuzigten handle es sich um eine Rekonstruktion, die bewusst auf eine möglichst nahe Parallele zu dem Christus des Neuen Testaments hinzielt. Aber Dupont-Sommer lehnt es ausdrücklich ab, dass solche Motive seine Interpretation beeinflusst haben. Die Erzählung der Evangelien habe ihm nicht als «Faden der Ariadne» gedient, sagt er in einem der bereits erwähnten Artikel.³² Bietet also diese dritte Stelle des Habakuk-Kommentars solidere Anhaltspunkte für die Theorie Dupont-Sommers als die ersten beiden Texte, die wir behandelt haben? Diese Frage stellt sich umso mehr, als J. M. Allegro am 20. März d. J. auf den offenen Brief geantwortet hat, den R. de Vaux und seine Equipe am 16. März in «The Times» veröffentlicht hatten.³³ Wohl distanziert sich Allegro von der Wiedergabe seiner Vorträge durch die Journalisten, hält aber daran fest, dass Kreuzigung, Begräbnis und Auferstehung eine mögliche Rekonstruktion des Schicksals des Lehrers der Gerechtigkeit sei.³⁴

Kreuzigung

Beginnen wir unsere Prüfung mit dem Argument für die Kreuzigung, so mag man überrascht sein, dass sich die Gelehrten nicht einmal darüber einig sind, ob der Lehrer der Gerechtigkeit eines gewaltsamen oder natürlichen Todes gestorben ist. Das Auseinandergehen der Meinungen hinsichtlich des Todes des Lehrers der Gerechtigkeit hat seinen Grund hauptsächlich in der verschiedenen Interpretation von zwei Texten.

K. Schubert beruft sich auf eine Stelle der Damaskusschrift.³⁵ Er behauptet, dass das hebräische Wort, durch das an dieser Stelle der Tod ausgedrückt wird, «einen natürlichen und keinen gewaltsamen Tod bedeutet». Diese Argumentation hat wohl den Artikel von Dupont-Sommer aus dem Jahre 1951 übersehen. Denn darin weist der Gelehrte der Sorbonne auf Isaias 57, 1–2 hin, eine Stelle, die auch vom Handwörterbuch der hebräischen Sprache von Gesenius-Buhl erwähnt wird. Dieses Lexikon übersetzt das umstrittene Verb mit «umkommen». Wir müssen also Dupont-Sommer gegen K. Schubert recht geben: der erwähnte Ausdruck der zitierten Stelle der Damaskusschrift lässt beide Deutungen zu, sowohl einen natürlichen wie einen gewaltsamen Tod.

Aber die Stelle der Damaskusschrift wirft nicht nur ein Problem der Übersetzung, sondern auch der Identifikation der Person auf. Sowohl K. Schubert wie Dupont-Sommer argumentieren so, als ob es sicher sei, dass der Lehrer der Gemeinde, von dem in der Damaskusschrift die Rede ist, identisch sei mit dem Lehrer der Gerechtigkeit des Habakuk-Kommentars. Diese Identifikation ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Damaskusschrift zu den jüngsten Schriften der Sekte gehört. So verlegt Dupont-Sommer ihre Entstehung in die Zeit zwischen 45 und 40 v. Chr.³⁷ Da im System von Dupont-Sommer der Lehrer der Gerechtigkeit um 65/63 v. Chr. hingerichtet wurde, besteht die theoretische Möglichkeit, den Lehrer der Gemeinde der Damaskusschrift mit dem Lehrer der Gerechtigkeit zu identifizieren. Diese Identifikation ist aber ausgeschlossen, wenn die Damaskusschrift im 2. Jahrhundert v. Chr. verfasst wurde. Es gibt Gelehrte, die diese Ansicht

damit begründen, dass die Damaskusschrift die heilige Mahlzeit nicht erwähne. Somit sei dieser Brauch erst nach der Abfassung der Damaskusschrift eingeführt worden. In dieser Hypothese wird der Lehrer der Gemeinde als Gründer der Sekte betrachtet, während der Lehrer der Gerechtigkeit nur der Reformator der Sekte wäre.

Aus dieser Diskussion ergibt sich, dass beim gegenwärtigen Stand der Forschung die erwähnte Stelle der Damaskusschrift keinen unangefochtenen Beweis ergibt für die Todesart des Lehrers der Gerechtigkeit, weder für den gewaltsamen noch für den natürlichen Tod.

So kommen wir zu der zweiten Stelle, die innerhalb dieser Diskussion von Bedeutung ist. Es handelt sich um den ersten Satz jener Perikope auf der 11. Kolumne des Habakuk-Kommentars, die wir bereits zitiert haben:

«Die Erklärung hievon betrifft den frevlerischen Priester, der in der Aufwallung seines Zornes den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt hat bis zu seiner Vernichtung.»

Alle Gelehrten sind sich darin einig, dass der Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt wurde. Die Meinungen gehen aber auseinander in der Beurteilung des Zieles dieser Verfolgung. M. Burrows glaubt, der frevlerische Priester habe den Lehrer der Gerechtigkeit einfach zum Schweigen bringen wollen. Die Ermordung des Lehrers der Gerechtigkeit habe ihm ferne gelegen. Rein philologisch sind zwei Übersetzungen des in Frage stehenden hebräischen Wortes möglich, die Übersetzung mit «vernichten» wie die Übersetzung mit «verwirren». Zieht man noch andere Stellen des Habakuk-Kommentars und der Damaskusschrift herbei und beachtet man analoge Fälle aus der Zeitgeschichte des vorchristlichen Judentums, so muss man wohl zugeben, dass eine blutige Verfolgung des Lehrers der Gerechtigkeit im Bereiche der Möglichkeit liegt. Darum lassen vorsichtige Autoren wie G. Vermès die Frage offen, ob der Lehrer der Gerechtigkeit eines natürlichen oder eines gewaltsamen Todes gestorben sei.³⁸

Damit stellt sich natürlich die Frage, ob auch die Kreuzigung des Lehrers der Gerechtigkeit wenigstens einen Anhaltspunkt in den Texten habe. Dupont-Sommer findet diesen Anhaltspunkt in der gleichen Stelle des Habakuk-Kommentars, XI, 4–6. Er kommentiert seine Übersetzung: «Man wagte ihn zu entkleiden» so: «ohne Zweifel um ihn hinzurichten.»³⁹ Über die Berechtigung, aus diesem Umstand der Entkleidung auf die Kreuzigung zu schliessen, brauchen wir gar nicht mehr zu diskutieren. Denn obwohl Dupont-Sommer die umstrittene Übersetzung in seinem mehrmals erwähnten Artikel aus dem Jahre 1951 nochmals verteidigt hat, so bietet die englische Übersetzung seiner «Nouveaux Aperçus» aus dem Jahre 1954 bereits eine andere Version dieser Stelle. In einem Artikel aus dem Jahre 1955 wird die neue Übersetzung philologisch begründet.⁴⁰ Aus der «Entkleidung» ist die «Exilsresidenz» geworden. Was Dupont-Sommer als einen selbständigen Satz aufgefasst hatte: «Man wagte, ihn zu entkleiden», ist zu einer blossen Ortsbestimmung für die Verfolgung geworden.

Es wäre aber ungerecht, wenn der Leser hieraus schliessen wollte, die Übersetzungen von Dupont-Sommer setzten sich über die Philologie hinweg. Denn die neue Übersetzung war im Jahre 1950 eine blosser Möglichkeit, die Dupont-Sommer sehr wohl erkannt hat. Wenn er sich damals noch nicht für sie entschieden hatte, so konnte er philologische Gründe vorbringen, deren Berechtigung auch R. de Vaux anerkannte. Seit nun die «Revue Biblique» im Jahre 1953 einen neu entdeckten Text veröffentlicht hat, ist dieses Übersetzungsproblem end-

³² VT 1951, 215.

³³ Die NZZ vom 26. 4. 56 informiert über den offenen Brief R. de Vaux; die Antwort Allegros vom 20. 4. lag noch nicht vor.

³⁴ Wir stützen uns auf Geoffrey Graystone, S.M., D.D.: Interpreting the Dead Sea Scrolls. «The Tablet», 26. 5. 56, S. 489 f.

³⁵ Text B XIX, 35.

³⁶ «Zeitschrift für katholische Theologie» 1952, 25.

³⁷ Cf. «Nouvelle Revue Théologique» 1951, 386.

³⁸ G. Vermès, Les Manuscrits du Désert de Juda. Paris, Desclée, 1954. 2. Aufl., 220 Seiten, 103.

³⁹ A.P. 45.

⁴⁰ VT 1955, 125.

gültig geregelt.⁴¹ Es kann nicht mehr übersetzt werden: «Man wagt ihn zu entkleiden», sondern nur noch: «im Hause des Exils».⁴² Hierin liegt die Feststellung beschlossen, dass keiner der bisher veröffentlichten Texte einen Anhaltspunkt bietet für die Behauptung, der Lehrer der Gerechtigkeit sei gekreuzigt worden. Mag Dupont-Sommer auch eine Stelle aus Flavius Josephus zitieren, wonach der Hohepriester Alexander Jannäus 800 seiner Feinde kreuzigen liess, so sagt dieser Text wohl etwas über die Grausamkeit der hasmonäischen Periode, aber gar nichts über das Schicksal des Lehrers der Gerechtigkeit.

Die himmlische Erscheinung

Damit kommen wir zur Prüfung der Argumente für die «Erscheinung im göttlichen Glanze», «diese ausserordentliche Apotheose»⁴³ des Lehrers der Gerechtigkeit. Erinnern wir uns nochmals an den diesbezüglichen Text der 11. Kolumne des Habakuk-Kommentars:

«Aber zum Zeitpunkt des arbeitsfreien Festes des Versöhnungstages ist er ihnen erschienen, um sie zu vernichten...»

In diesem Falle liegt die Stärke der Position Dupont-Sommers darin, dass das hebräische Verb («hōphia») im Alten Testament für die Theophanie gebraucht wird. Er kann sogar grosszügig zugeben, dass dieses Wort eine Entwicklung durchgemacht hat, so dass es auch in einem ganz anderen Zusammenhang gebraucht wird. Trotzdem wurde das Wort auch später noch in seinem ursprünglichen Sinn von «Erscheinen» gebraucht, wie ein Psalm der Schriften vom Toten Meer bezeugt. Zudem kann Dupont-Sommer auf eine gewichtige Autorität hinweisen, nämlich auf Bonsirven, der diese Stelle so übersetzt: «Gott ist ihnen erschienen.» Natürlich steht diese Übersetzung von Bonsirven in einem unvereinbaren Gegensatz zur Übersetzung von Dupont-Sommer. Denn nach letzterem ist es der Lehrer der Gerechtigkeit, der erschienen ist, während nach Bonsirven Gott selbst erschienen ist. Aber die beiden Gelehrten stimmen doch überein in der Deutung des umstrittenen Verbes auf eine übernatürliche Erscheinung.

Ein gewichtiges Argument gegen Dupont-Sommer liegt im Wechsel des Subjektes, den seine Interpretation voraussetzt. Im ersten Satz ist der frevlerische Priester Subjekt. Für den zweiten Satz postuliert Dupont-Sommer den Lehrer der Gerechtigkeit als Subjekt. Obwohl rein philologisch gesehen ein solcher Wechsel des Subjektes möglich ist, so muss er doch vom Text her gefordert sein. Hier gehen die Meinungen der Gelehrten auseinander. Deren Argumente können wir hier nicht diskutieren, sondern müssen uns mit dem Hinweis begnügen, dass Forscher wie M. Burrows, G. Lambert, G. Vermès, R. de Vaux die Annahme eines Wechsels des Subjektes für völlig unbegründet halten. Ist aber der frevlerische Priester Subjekt auch des zweiten Satzes, dann hat das Verb «hōphia» nicht mehr die Bedeutung einer übernatürlichen Erscheinung. Die andere Bedeutung dieses Verbs, für die diese Autoren optieren, nämlich die Manifestationen des Bösen, ist nun ebenfalls in einem nachalttestamentlichen Werk bezeugt, nämlich in der Damaskusschrift.⁴⁴

Aus unserer allzu summarischen Zusammenfassung der Diskussion könnte nun der Eindruck entstehen, die Deutung Dupont-Sommers sei ebenso wahrscheinlich wie die Deutungen der andern Gelehrten. Es stehen sich einfach drei Auffassungen gegenüber hinsichtlich des Subjektes des umstrittenen Verbes «hōphia», entweder Gott oder der Lehrer der Gerechtigkeit oder der frevlerische Priester. Das trifft aber nicht zu.

Denn auf Grund der blossen Textanalyse käme überhaupt niemand auf den Gedanken, es könnte sich um eine übernatürliche Erscheinung des Lehrers der Gerechtigkeit zum Gericht über Jerusalem handeln. Die in Frage stehende Stelle des Habakuk-Kommentars enthält überhaupt keine Anspielung auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius. Dieses geschichtliche Ereignis wird von Dupont-Sommer in den Text hineinprojiziert. Der einzige Anhaltspunkt hierfür ist die zweimalige Erwähnung des Versöhnungstages. Da Flavius Josephus von einer Tradition weiss, derzufolge Jerusalem an einem Versöhnungstag erobert wurde, hält Dupont-Sommer die Schlussfolgerung für berechtigt, der Versöhnungstag des Habakuk-Kommentars könne nichts anderes visieren als die Eroberung Jerusalems. Als Arbeitshypothese ist eine solche Kombination durchaus vertretbar. Nur darf man hiebei nicht übersehen, dass für die Deutung Dupont-Sommers noch eine zweite Hypothese erfordert ist, nämlich die Datierung des Todes des Lehrers der Gerechtigkeit in die Zeit zwischen 65 und 63 v. Chr. Für dieses Datum hat Dupont-Sommer keine Argumente, die die Datierungsversuche anderer Gelehrter durchschlagend widerlegen würden. Solcher Datierungsversuche gibt es aber eine ganze Menge.

So nimmt z. B. K. Elliger an, dass der Lehrer der Gerechtigkeit zur Zeit der Abfassung des Habakuk-Kommentars, die nach ihm zwischen 40 und 36 v. Chr. erfolgte, noch am Leben war.⁴⁵ In dieser Hypothese besteht überhaupt nicht die Möglichkeit, an eine himmlische Erscheinung des Lehrers im Jahre 63 v. Chr. zu denken. Ebenso ferne liegt eine solche Interpretation, wenn der Lehrer der Gerechtigkeit im Jahre 166 v. Chr. gestorben ist, wie es mit der Hypothese von J. C. G. Greig gegeben ist, der den Lehrer der Gerechtigkeit mit der Person des Makkabäers Mattathja identifiziert.⁴⁶

Es ist überflüssig, diese Liste mit vorgeschlagenen Daten für das Todesjahr des Lehrers der Gerechtigkeit zu verlängern. Denn es dürfte bereits klar geworden sein, dass die Behauptung von einer himmlischen Erscheinung des Lehrers der Gerechtigkeit nicht bloss eine, sondern zwei Hypothesen zur Voraussetzung hat: die erste Hypothese besteht in der Annahme, die 11. Kolumne des Habakuk-Kommentars spreche von der Eroberung Jerusalems durch Pompeius; die zweite Hypothese besteht in der Festlegung auf ein bestimmtes Datum unter vielen möglichen Daten für das Todesjahr des Lehrers der Gerechtigkeit.

Ergebnis

So kommen wir zu einer scheinbar rein negativen Schlussfolgerung. Weder für die Inkarnation noch für den Glauben an die göttliche Natur des Lehrers noch für die Kreuzigung findet sich ein Anhaltspunkt in den bisher veröffentlichten Texten. Wenn die Möglichkeit eines gewaltsamen Todes offen bleibt, so würde aber selbst das Martyrium den Lehrer der Gerechtigkeit nur in grössere Nähe zu den alttestamentlichen Propheten rücken, keineswegs aber eine Parallele zum Tode Christi darstellen. Denn es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Opfer einer Verfolgung und einer Person, die das Bewusstsein hat: «Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir aus hin.»⁴⁷ Nicht weniger gross ist der Unterschied zwischen der himmlischen Erscheinung des Lehrers der Gerechtigkeit und dem Auferstandenen. Obwohl wir die Behauptung von einem Glauben der Sekte an die himmlische Erscheinung ihres Meisters für eine Hypothese halten, die keinen einleuchtenden Anhaltspunkt in den Texten hat, so

⁴¹ R. de Vaux: *Quelques textes hébreux de Murabba'at*. RB 1953, 271/272.

⁴² In Publikationen des deutschen Sprachgebietes werden immer noch beide Übersetzungen für möglich gehalten. So z. B. Prof. Dr. H. Eising in seinem Artikel im «Rheinischen Merkur» vom 1. Juni 1956; Dr. Fr. Stier: *Zu den Funden vom Toten Meer*, «Hochland», Juni 1956, 424.

⁴³ A. P. 56.

⁴⁴ Cf. G. Lambert und G. Vermès, «Nouvelle Revue Théologique» 1951, 391. ⁴⁵ VT 1955, 117.

⁴⁶ *The Teacher of Righteousness and the Qumran Community*. «New Testament Studies», Nov. 1955, 126.

⁴⁷ Joh 10, 18.

können wir diese Hypothese wenigstens um der ungläubigen Forscher willen ins Auge fassen. Aber selbst diese Hypothese hat keine entfernte Ähnlichkeit mit der das ganze Leben bestimmenden, personalen Beziehung zum Auferstandenen, aus der die Jünger Christi nach dem Zeugnis der Schriften des Neuen Testaments lebten.

In der klaren Erfassung des Unterschiedes zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und Jesus von Nazareth sehen wir den positiven Wert unserer Untersuchung. Mag der Lehrer der Gerechtigkeit für die Sekte eine ähnliche prophetische Rolle gespielt haben wie ein Jeremias für seine Zeitgenossen, so hat er doch nicht das Selbstbewusstsein Jesu gehabt, der Erlöser der Welt zu sein, der sein Leben hingibt für die Vielen.

Im Gegensatz zum eingangs zitierten Artikel der «Weltwoche» glauben wir also nicht, dass durch das Studium der Handschriften vom Toten Meer «die Person des Erlösers in einem noch nicht von uns erblickten Licht erscheint». Auch die weitere Veröffentlichung der Texte wird nur dazu beitragen, die Einmaligkeit der Person Jesu konkreter zu erfassen. Hierbei kann es für die biblische Ausrichtung des religiösen Lebens nur förderlich sein, wenn manche Titel wie Messias, Menschensohn, Knecht Jahwes in der Besonderheit ihrer Anwendung auf Jesus erfasst werden müssen, da die Texte von Qumran einen viel nuancierteren Kontrapunkt darstellen als die gemeinhin bekannten messianischen Erwartungen der Zeloten.

M. Brändle

Zur Toleranz des Staates

Vielleicht haben manche Leser unseres Artikels über die Toleranzfrage (in dieser Zeitschrift vom 15. Juni 1956) den Eindruck erhalten, wir bewegten uns allzu sehr in Allgemeinheiten und wichen damit den konkreten, heute brennenden Fragen aus. Dass dieses Urteil vorschnell war, wird sich jetzt zeigen. Es sind nämlich jene drei Grundpositionen: die Natur des christlichen Glaubensaktes, die Zielsetzung des Staates und jene der Kirche, von denen wir schrieben, und deren Verhältnis zueinander das ganze Problem des Staates bestimmt. Aller drei Faktoren muss man sich stets bewusst sein, wenn man über dieses Thema etwas einigermaßen Vernünftiges sagen will. Vieles, was gesagt wurde, ist eben deshalb so unbrauchbar und die Atmosphäre vergiftend, weil man den einen oder andern dieser Faktoren ausser Acht liess. Diese drei Grundpositionen bestimmen aber auch, je nachdem die eine oder die andere stärker betont und bewertet wird, die Haltung der katholischen Theologen, ohne dass bis zur Stunde eine völlige Einheit unter ihnen erzielt worden wäre. Legen wir, wenigstens in den Hauptlinien, diese Haltungen dar.

Die Vertreter des «katholischen» Staates

Die erste Haltung betont vor allem das Gemeinwohl des Staates im Hinblick auf jenes der Kirche. Die Einheit des katholischen Glaubens ist dort, wo sie vorhanden ist, ein wesentliches Gut der Gemeinschaft, auch in der Erreichung der irdischen Ziele. Denn mit diesem Glauben werden die Gesetze des Staates zur Erhaltung der Sittlichkeit am tiefsten und nachhaltigsten begründet. Ausserdem hat auch der Staat, als ein Geschöpf Gottes, diesem seine Verehrung zu beweisen, und es kann ihm nicht gleichgültig sein, in welcher Religion das geschieht, da nur eine die wahre ist.

Er ist also – immer nach dieser Ansicht –, da die katholische Kirche die einzige wahre Form der Gottesverehrung darstellt, gehalten, sich zu dieser Religion auch öffentlich zu bekennen, durch Teilnahme an den Kultakten dieser katholischen Kirche, durch eine Gesetzgebung, die dem Sittengesetz der katholischen Kirche entspricht, durch Privilegierung dieser Kirche, beziehungsweise durch staatliche Nichtduldung anderer Konfessionen oder Religionen.

Die Trennung des Staates von der Kirche besteht darin, dass es nicht in sein Aufgabengebiet fällt, den Kult und die Religionsausübung selber zu gestalten; dass er der katholischen Kirche in allem, was diese als für das ewige Heil notwendig erachtet, volle Freiheit gewährt, in gemischten Fragen mit ihr jeweils ein den Umständen entsprechendes Abkommen trifft, das beide Gesellschaften zwar als in ihrer Ordnung vollständige ansieht; dass er aber überall da, wo es sich um sittliche Grundsätze handelt, in der

Grundsatzfrage (nicht in der technischen, praktischen Anwendung des Grundsatzes) der Kirche sogar sich unterordnet.

Die Natur des Glaubensaktes im einzelnen wahrt diese Auffassung insoweit, als sie niemanden *zwingt*, den katholischen Glauben anzunehmen, auch nicht zu irgend einer «nur» äusseren Bekundung des Glaubens. Alles, was praktisch gegen diese Maxime verstossen würde (etwa die Nötigung, bei einem Militärgottesdienst niederzuknien), ist in jedem Fall als der Freiheit der Person widersprechend scharf zu verurteilen. Verwehrt ist einzig die *öffentliche* Ausübung eines anderen Kultes und dessen Propagierung, wobei freilich nicht leicht abzugrenzen sein wird, was nun unter «öffentlich» zu verstehen ist.

Alle heutigen Vertreter dieser Anschauung geben zu, dass die Verwirklichung dieses «katholischen» Staates nur dort tragbar ist, wo «wenigstens die weitaus überlegene Mehrheit oder praktisch die Gesamtheit der Bevölkerung» katholisch ist.¹ «Es ist also vorausgesetzt», sagt *Hartmann*,² «dass nicht von einer Staatsideologie ein Zwang gegen das Volk ausgeübt wird, ... sondern dass der Staat in Übereinstimmung mit der gemeinsamen Überzeugung ungefähr des ganzen Volkes handelt.» (!) Man begeht darum ein Unrecht, wenn man den katholischen Vertretern des «katholischen» Staates vorwirft, sie billigten einen totalitären Staat modernen Musters. Gerade das ist nicht der Fall, so laut man es auch verkünden mag, denn der totalitäre Staat zwingt dem Volk eine Staatsideologie auf, nötigt den einzelnen zur öffentlichen Bekundung dieser Ideologie und greift permanent in die innerste Freiheit der Person ein. Diese Unterscheidung scheint uns von grosser Bedeutung.

Man kann sie subsumieren unter die Begriffe religion d'Etat und religion de l'Etat (Staatsreligion und Religion des Staates) im Französischen. Die religion d'Etat würde einen theokratischen Staat voraussetzen, wie es etwa ein rein islamitischer Staat wäre (man denke an die jüngsten Vorgänge in Ägypten), während die religion de l'Etat nur besagt, dass ein Staat als Ganzes seine Weltanschauung, seine Ethik, sein kulturelles Leben einer bestimmten Religion deshalb unterstellt, weil er praktisch aus Gliedern eines einzigen Bekenntnisses gebildet wird; dass er auf seinem Gebiet sich als Ganzes auch zu einer bestimmten Gottesverehrung verpflichtet fühlt, wodurch aber die Rechte des einzelnen, vor allem auf dem Gebiete der Religion und des Gewissens, nicht angetastet werden. Natürlich kann in der Praxis die religion de l'Etat nun enger oder weiter gefasst werden: England zum Beispiel besitzt eine religion de l'Etat, indem es einer Kirche eine in der Öffentlichkeit einzigartige Stellung einräumt, bei grösster Propagandafreiheit auch für andere Religionen; Schweden fasst den Begriff schon wesentlich enger (siehe letzte Nummer der Orientierung); Spanien noch enger, aber auch seine Verfassung nennt die katholische Religion nicht religion d'Etat, sondern religion de l'Etat.

¹ So Guerrero in Razón y Fe, 1955, S. 474.

² «Toleranz und christlicher Glaube», Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1955.

Da in den weitaus meisten Staaten der heutigen Welt die Katholiken nur eine Minderheit oder jedenfalls nicht eine erdrückende Mehrheit darstellen, also eine Verwirklichung des «katholischen» Staates gar nicht in Frage kommt, hat man zu einer Unterscheidung gegriffen, die man als «These» und «Hypothese» bezeichnete. Die «These» stellt das Ideal dar, «wie es sein sollte» – die «Hypothese» bestimmt, was unter der Voraussetzung, dass sich die These nicht verwirklichen lasse, zu geschehen hat nach den katholischen Grundsätzen. Würde also nach der «These» ein Recht auf Propaganda anderen Konfessionen als der katholischen nicht zustehen, so kann es doch sein, dass in der Hypothese die Katholiken sich für allgemeine Religionsfreiheit im Sinn der freien Propaganda einsetzen.

Hartmann macht zu dieser Unterscheidung eine sehr beachtenswerte Anmerkung: Danach ist diese der Terminologie der antiken Rhetorik entnommen. «Thesis» nennt Quintilian *quaestiones infinitae* («unbegrenzte Fragen»), das heisst Fragen, die ohne Bezug auf begrenzte Zeiten, Personen, Orte und so weiter behandelt werden; «Hypothesis» bedeutet dementsprechend *quaestiones finitae* («begrenzte Fragen»), das heisst die nach Personen, Zeit und Umständen bestimmt sind.³ Dupanloup wendet dies so auf die Frage der Toleranz an: Als These, das heisst als *Ideal* und allgemeiner Grundsatz ist die allgemeine Religionsfreiheit *nicht* annehmbar, als Hypothese, das heisst unter besonderen geschichtlichen Bedingungen (der religiösen Spaltung und unter den Verhältnissen, durch die sie heraufgeführt worden ist) kann sie berechtigt sein. Das Ideal oder die «These» ist in dieser negativen Fassung nicht die Untersagung anderer Kulte, sondern der Zustand der Gesellschaft, in dem die Frage der Toleranz sich gar nicht erhebt, weil alle im Bekenntnis der Wahrheit eins sind. Die Hypothese dagegen liegt in der Tatsache der menschlichen Irrtümer, die unüberwindlich sind, und die Toleranz besagt nur die objektiv richtige Verhaltensweise angesichts dieser Tatsache. Erst nachträglich hat ein Artikel der *Civiltà Cattolica*⁴ die Ablehnung der Religionsfreiheit zur These und die Toleranz unter bestimmten Voraussetzungen als «noch annehmbare» Duldung in der Hypothese gemacht, welche Auffassung sich die Vertreter des katholischen Staates dann zu eigen machten. Pius XII. freilich gebraucht den Ausdruck «These» in seiner Ansprache vom 6. Dezember 1953 wieder in der weit sinnvolleren Bedeutung Dupanlouns. *Simmoller*: weil in der Bedeutung der *Civiltà Cattolica* die Hypothese besagen würde: man schwächt in einer Art Opportunismus, «weil es halt nicht anders geht», ein an sich verpflichtendes Prinzip ab.

Daraus haben nun heutzutage viele geradezu ein Schreckgespenst gemacht. Sie sagen: also messen die Katholiken mit zweierlei Mass. Solange sie noch in der Mehrheit sind, verlangen sie Religionsfreiheit im Namen der Grundsätze der *andern*, sobald sie aber eine wenigstens erdrückende Mehrheit erlangt haben, verweigern sie dieselbe im Namen der *eigenen* Grundsätze. Dazu können sie mancherlei Aussprüche katholischer Autoren anführen, die dies direkt oder indirekt, wenn auch nicht in dieser odiiösen Formulierung besagen. Nun ist eindeutig nachgewiesen, dass die Erstformulierung dieses Satzes nicht, wie man oft behauptet hat, vom französischen kath. Schriftsteller *Louis Veuillot* stammt.⁵ Trotzdem haben sehr ernste Männer sich in diesem Sinne ausgedrückt. So etwa *Fidel G. Martinez*,⁶ oder Kardinal *Ottaviani*, der gegen den Vorwurf, die Katholiken würden hier zweierlei Mass anwenden, antwortet: «Gewiss, genau das: zweierlei Gewichte oder Masstäbe sind

anzuwenden: das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum,⁷ oder in der *Civiltà Cattolica* vom 3. April 1948 der Jesuit *Cavalli*, der seither in der Schweiz am meisten zitiert wurde, oder *F. Odriozola Argos*, der den Satz *Ottavianis* wiederholt.⁸ Man wird diesen Männern weder die Logik der Deduktion noch die Verantwortung der Wahrheit gegenüber absprechen können. Trotzdem wird man feststellen müssen, dass ihre Lehre des «katholischen» Staates nicht die Lehre der katholischen Kirche – und auch nicht die Lehre des Papstes ist, wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden. Allzu einseitig wird hier, wie uns scheint, das Gemeinwohl des Staates mit dem der Kirche in eins gesetzt.

Die Vertreter der Freiheit des Gewissens

Diametral entgegengesetzt ist die Ansicht jener, welche den Hauptakzent auf die innere Natur des Glaubensaktes legen, wie ihn die katholische Kirche fordert. Wir haben davon bereits im letzten Artikel gesprochen. Diese Natur erfordert, dass der Glaubensakt in persönlicher Freiheit und Begegnung mit Gott geschehe. Dazu aber genügt es keineswegs, dass niemand zum Glauben gezwungen werde. Eine «Atmosphäre» der Freiheit ist erforderlich und diese ist eben nicht gegeben, wenn mit äusseren Machtmitteln nur einer Religion das Öffentlichkeitsrecht und die Propagandafreiheit zusteht. Diese Atmosphäre der Freiheit ebnet jedenfalls den Weg zur Annahme des Glaubens weit mehr als jene äusseren Zwangsmassnahmen, und eben deshalb müsste gerade der vorwiegend aus Katholiken bestehende Staat, nicht aus Indifferentismus, sondern aus dem Bestreben, alle in der Wahrheit zu einen, von der Anwendung aller äusseren auch indirekten Druckmittel Abstand nehmen. Es mag sein, dass dieses Argument seine volle Einsichtigkeit erst unter Verhältnissen erhält, in denen die Bürger zu einem sehr wachen Persönlichkeitsbewusstsein gelangt sind, wie es in unseren Tagen der Fall ist. Hier aber dürfte es nicht übersehen werden. Man bedenke, was *M. Pribilla* schon 1949⁹ schrieb: «Wir nähern uns einer Zeit, in der die gesamte gesittete Menschheit den Zwang in geistigen und zumal religiösen Dingen grundsätzlich ablehnt und Gewaltanwendung in dieser Hinsicht nur der Barbarei eignet. . . Es kann daher der Kirche nur zum Segen gereichen, wenn auch sie sich zur Freiheit des Gewissens und der Religion bekennt und auf staatliche Gewaltmittel gegen Andersgläubige freiwillig auch dort verzichtet, wo diese ihr noch zur Verfügung stehen sollten. Was sie dabei an physischer Macht verliert, wird sie an moralischer gewinnen. Sie würde aber sehr an Ansehen einbüßen und zugleich einen vergeblichen Kampf führen, wenn jeder Akt der Toleranz von ihr aus nur ein widerwillig gewährtes, jederzeit widerrufliches Zugeständnis wäre.»¹⁰

Negativ drückt Hartmann dieses Argument ungefähr so aus: Gewalttätige staatliche Mittel gegen Religionen haben sich noch je – wie wir jetzt rückschauend feststellen können – als unwirksame und darum zur Erhaltung des Guten der Einheit im Glauben «unangemessene» Mittel erwiesen. Zwar kann durch sie zunächst äusserlich ein anscheinend grosser Erfolg auch für längere

³ Cf. dazu J. Lecler, *A propos de la distinction de la «these» et de la «hypothese» in Recherches de science religieuse* 41 (1953), S. 532.

⁴ 1863, Serie V, col. 8, S. 129–149.

⁵ Cf. dazu die Ausführungen von M. La Chesnaie in «*La Croix*» vom 17. September 1935. Hier wird überzeugend gezeigt, dass Jules Ferry, der spätere Unterrichtsminister, am 8. Juni 1876 in einer Kammerdebatte den Katholiken, genauer Louis Veuillot, diesen Ausspruch zuschrieb. Louis Veuillot dementierte im «*Univers*» sofort seine Richtigkeit, bemerkte aber dazu resigniert, es könne wohl sein, dass es ihm nicht gelingen werde, diese Legende zu zerstören: «*cette sorte phrase, à moi étrangère, plombée par Jules Ferry*» (dieses einfältige Wort, das Jules Ferry geprägt, mir aber völlig fremd ist). Vorher hat allerdings Montalembert am 25. April 1857 im «*Correspondant*» diesen Satz fast mit den gleichen Worten geschrieben, jedoch als ungerechtfertigte, perfide Unterschiebung der Gegner gebrandmarkt. Tatsächlich hat Veuillot recht behalten. Der Satz blieb

an ihm hängen, und selbst Hartmann meint nur: «Es wird stimmen, dass Louis Veuillot den . . . Satz nicht gesprochen hat. Vielleicht hätte er ihn sagen können; Montalembert hat seine Denkweise so wiedergegeben.» (?) Cf. zu diesem Streit auch «*Neue Zürcher Nachrichten*» vom 20. Februar 1955.

⁶ In «*Naturaleza jurídica y derechos de la Iglesia*», Pamplona, 1954.

⁷ Rede vom 2. März 1953, abgedruckt in *Miscellanea Comillas* XIX, Santander, 1953.

⁸ In «*Problemas sobre el nuevo Concordato español*» S. 66.

⁹ «*Stimmen der Zeit*», April, S. 95.

¹⁰ Dieser Satz ist weithin stark beachtet und von katholischen Theologen begrüsst worden. So von J. Murray SJ in «*Theological Studies*», Okt. 1949; das Büchlein «*Unité Chrétienne et Tolérance Religieuse*» druckte 1950 den ganzen Artikel ab; Pater Rouquette SJ von den Etudes in Paris verwandte ihn in seiner Rede auf der *Semaine des Intellectuels Catholiques* 1952 und Hartmann SJ zitiert ihn wieder a.a.O. S. 227/28.

Zeit erzielt werden. Verborgen aber wirkt die erfahrene Unterdrückung weiter, um vielleicht erst nach Jahrhunderten eine innere Aushöhlung des Glaubens und Fäulnis zu offenbaren. Die Säkularisierung des modernen Geistes, meint Hartmann, ist zum grossen Teil gerade das Ergebnis des Zwanges, mit dem man die Einheit retten wollte¹¹. Auch John C. Murray redet von «gewissen naiven Illusionen», zu denen einige Katholiken mit ihrer Schätzung der Macht in bezug auf Dinge des Geistes neigen¹². Allein aus dieser Erfahrungstatsache, die wir freilich heute mit unseren verfeinerten und exakteren Methoden der Wissenschaft viel deutlicher ans Licht bringen als frühere Zeiten, folgt also, dass selbst ein nur aus katholischen Bürgern bestehender Staat keinerlei Verpflichtung haben kann, andere etwa auftretende Religionen mit Machtmitteln zu unterdrücken. Ein Mittel, das nicht zum Ziel führt, ist ein untaugliches Mittel.

Auf den Einwand, auch die Kirche selbst wende ja einen gewissen Zwang gegen ihre Gläubigen durch ihre Kirchenstrafen an, antworten die Verfechter dieser zweiten Haltung, die juristische Zugehörigkeit zur Kirche hänge wesentlich von der freien Zustimmung des Einzelnen ab. Selbst der Getaufte, der rechtens der Kirche angehört, muss diese Bindung frei auf sich nehmen. Die Gesetze und Sanktionen der Kirche verlieren ihren Sinn für den, der ihre Autorität innerlich ablehnt. Dadurch allein schon entzieht er sich ihrem Zugriff. Für einen Atheisten bedeutet die Erklärung der Kirche, dass seine Lehre der Orthodoxie widerspricht, ein Nichts. Ganz anders jedoch bei dem Zwang, den ein Staat ausübt. Zwar sind auch hier in einer Demokratie die Gesetze mit Zustimmung der Bürger erlassen, aber der Einzelne, für sich betrachtet, muss sich unterwerfen, ob er will oder nicht. Wie Naturgesetze schliessen ihn die Staatsgesetze ein. Er kann ihnen nicht entfliehen. Sie üben einen unvermeidlichen Zwang auf ihn aus. Ausserhalb der Kirche kann man leben, aus der Welt, aus der Gesellschaft kann keiner hinaus.¹³

Diese zweite Haltung schliesst nicht die Möglichkeit aus, dass ein Staat, der praktisch nur aus Katholiken besteht, sich in dem Sinn als katholischen Staat bekennt, dass er z. B. die katholischen Feiertage zu staatlichen macht, der Zivilgesetzgebung das katholische Sittengesetz zugrundelegt, soweit dieses nur eine Auslegung des Naturgesetzes bedeutet, ja sogar gewisse Staatsakte der Gottesverehrung vorschreibt, z. B. Teilnahme der Regierung an katholischen Gottesdiensten. Er schliesst nur jegliche Gewaltmassnahmen gegen andere Kulte aus, auch die Unterdrückung der Öffentlichkeitsrechte oder Propaganda, insofern diese die religiösen Empfindungen der voraussetzungsgemäss katholischen Bevölkerung taktvoll berücksichtigt.

Die Vertreter des Laienstaates

Tatsächlich freilich vermischen die meisten der eben genannten Autoren diese aus der inneren Natur des Glaubensaktes sich ergebenden Folgerungen mit einer andern Erwägung, die wir hier getrennt als dritte Gruppe erwähnen wollen.¹⁴ Diese dritte Gruppe geht von dem klareren Bewusstsein seiner selbst, das der Staat in der modernen Zeit gewonnen hat, aus.¹⁵

Aus der rein irdischen und profanen Zielsetzung des Staates,

die gerade nach katholischer Auffassung viel stärker ausgeprägt ist, nachdem die von Christus gestiftete Kirche die Gewalt über das Geistliche als unabhängige Gesellschaft für sich allein beanspruchen muss, schliessen diese Autoren, dass dem Staat sein sakraler Charakter genommen, dass er einzig weltlich geworden sei. Er hat nicht die Aufgabe eines Staatskultes, oder der direkten Gottesverehrung, welche der universalen Kirche zukommt. Eigentlich nur im Rahmen des natürlichen Sittengesetzes haben sich seine Gesetze zu bewegen, das freilich von katholischen Bürgern und Staatsmännern (da die Kirche auch Hüterin des Naturgesetzes ist), leichter und vollständiger wird erkannt werden. Beschränkt sich somit der Staat, und zwar gerade der von Katholiken gebildete Staat, auf seine profane Aufgabe, hat er aus seiner Natur heraus gar keine Möglichkeit, irgendeine Religion oder deren Propaganda zu verbieten, es sei denn diese würde dem Naturgesetz widersprechende Forderungen aufstellen. Er muss also, ohne dass dies irgendeinen positiven Indifferentismus besagen würde, einfach deshalb, weil dies sein Aufgabengebiet überschreiten würde, die Religionen gewähren lassen. Demnach würde auch ein katholischer Politiker niemals irgendwelche Forderungen zu stellen haben in seiner politischen Betätigung, die nicht auch ein Nichtkatholik, einfach aus vernünftiger Erwägung heraus, stellen könnte.¹⁶

Gemeinsam der zweiten und der dritten Gruppe dieser katholischen Theologen ist jedenfalls, dass sie den «katholischen Staat» (insofern dieser die Verpflichtung hätte, andere Religionen zu behindern) als *These*, d. h. als Ideal, das der Katholik anstrebt, eindeutig ablehnen! Auch Hartmann S. J., der zugibt, dass «durch die besondere Lage des Volkes» es geboten sein kann, dass die katholische Kirche «die Stellung einer in der Öffentlichkeit allein berechtigten Staatskirche hat» (er denkt dabei wohl an geschichtliche Faktoren und eine gewisse Unmündigkeit mancher Volksschichten), betont nachdrücklich, dass eine solche Regelung «sich nicht aus grundsätzlicher Notwendigkeit ergibt. Sie ist nicht katholisches Ideal oder katholische These. Eine bestimmte geschichtliche Anwendung der allgemeinen gültigen Grundsätze als These, als Grundsatz hinstellen, ist ein Widerspruch. Das wäre gerade der Versuch, die Kirche sich in einem bestimmten Augenblick der Geschichte versteinern zu lassen».¹⁷ Und doch hat Pius XII. sich gegen diese Versteinierung ausdrücklich gewandt.¹⁸

Die Stellung des Papstes

Vielleicht wird man all diesen Stellungnahmen gegenüber einwenden können, wie wir es schon mehrfach gelesen haben: Das sind unter den katholischen Theologen neueren Datums umstrittene Fragen. Eine davon ist auch heute noch die des katholischen Staates und gerade diese ist die Ansicht des Papstes und der in Rom «massgeblichen» Kreise. Die anderen «toleranteren» Auffassungen lässt Rom aus taktischen Gründen eine Weile gewähren, um schliesslich doch die «spanische» Lösung als die katholische zu approbieren.

¹¹ a.a.O. S. 223.

¹² In «Theological Studies» 10 (1949), S. 421.

¹³ Siehe diesen hier nur kurz gezeichneten Standpunkt eingehend in «Tolérance et Communauté humaine», Artikel von Aug. Léonard O.P. S. 123 ff; oder P. Rouquette S. J. a.a.O.; oder Hartmann a.a.O. S. 221–29.

¹⁴ Tatsächlich scheint uns, von allen Autoren, die wir eingesehen haben, einzig Hartmann S. J. sich von dieser Vermischung völlig frei zu halten, indem er sie sauber trennt, was seinen Argumenten eine um so grössere Stosskraft verleiht!

¹⁵ Siehe unser letzter Beitrag, «Orientierung» S. 127.

¹⁶ Wir haben diese Gedanken, die von Leclercq: «Das Leben Christi in der Kirche», 1950; von Murray S. J. in «Theological Studies» (The Problem of State Religion) 1951, S. 155–178; von Aug. Léonard O.P. a.a.O. und anderen vertreten wurden, in «Orientierung» 1954, S. 63–66 und S. 77–82 bereits eingehend erörtert durch Prof. Gommenginger S. J., weshalb wir sie hier nicht wieder behandeln müssen. Andere freilich haben gegen diese Argumente teils in einschränkendem, teils in ablehnendem Sinn Stellung genommen.

¹⁷ a.a.O. S. 241/42.

¹⁸ Angesichts dieses Tatbestandes nimmt es wunder, wie Ernst Gerhard Rüsich in seinem neuen Buch «Toleranz» (Evangelischer Verlag, Zollikon, 1955), das sich sehr bemüht, gegen die katholische Auffassung Gerechtigkeit walten zu lassen, zum Jesuitenverbot in der Schweiz schreiben kann, dieser Artikel der Bundesverfassung sei gerechtfertigt, weil «er die jesuitischen Tendenzen zum katholischen Glaubensstaat zurückhält». Er schliesst das anscheinend aus dem Adagium, die Jesuiten seien «die (in der Kirche selbst diskutierte) extremste und konsequenteste Gruppe». Vielleicht ist Rüsich nicht als Wissenschaftler anzusprechen, aber dann hätte doch wenigstens Karl Fueter, der einstige Studentenseelsorger der Universität Zürich, diesen krassen Irrtum bemerken und in seiner Besprechung in der «Neuen Zürcher Zeitung» vom 10. Juni 1956 berichtigen müssen. Er druckt aber gerade diesen Abschnitt ohne Berichtigung ab. Ein Blick auf die unter der zweiten und dritten Gruppe hier angeführten Jesuiten Amerikas, Frankreichs, Österreichs, Deutschlands zeigt die Haltlosigkeit dieser Begründung des Jesuitenverbotes. Manch andere widersprüchliche Aufstellung Gerhard Rüsichs kann hier nicht behandelt werden.

Wir müssen uns also noch mit der Stellung des Papstes, als des obersten Lehrers der Kirche, befassen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass der Papst tatsächlich den «katholischen Staat» als «These» (jedenfalls direkt) nicht verurteilt hat. Weder in Theorie noch in Praxis. Freilich darf man auch nicht das Konkordat mit Spanien als praktische Billigung der «These» vom katholischen Staat ansprechen, wie eben schon angedeutet wurde. Es ist nur zu natürlich, dass in so schwierigen Fragen, wie der vorliegenden, der Papst nicht allsogleich das «letzte» Wort spricht. Die Kirche ist keineswegs eine Diktatur, in der es nur der obersten Spitze erlaubt wäre, zu denken. Im Gegenteil: erst nach mühsamer Arbeit der Theologen wird der Papst ein entscheidendes Wort sagen. Er ist das Haupt der sichtbaren Kirche, einer Personengemeinschaft, nicht der Wagenlenker einer Maschine.

Hingegen hat der Papst selbst zu der Frage der Toleranz, nicht ohne Zusammenhang mit recht heftigen Vorstößen der Verfechter des katholischen Staates, Gedanken entwickelt, die offensichtlich bezweckten, diese vor vorschnellen Kurzschlüssen zurückzuhalten. Es geschah dies in der *Ansprache an die katholischen Juristen Italiens vom 6. Dezember 1953*. Der Papst behandelt hier ausdrücklich und grundsätzlich die Frage der religiösen Toleranz eines praktisch katholischen Staates mit Rücksicht auf eine zu bildende Staatengemeinschaft.

Er sagt: «Toleranz kann nie eine positive Ermächtigung bedeuten, etwas zu tun, was gegen die religiöse Wahrheit oder gegen das sittlich Gute wäre. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.» Wenn man hier «Recht» im *metaphysischen* Sinn versteht, so ist der Satz selbstverständlich. Auch Gott selbst, sagt darum der Papst, kann keine positive Ermächtigung geben, etwas gegen die religiöse Wahrheit zu lehren oder zu tun. Wie sich diese Wahrheit nun im Bereich des *staatlichen* Rechtes auszuwirken hat, enthält das ganze Problem der Toleranz. Der Papst drückt dies so aus, dass mit dem mangelnden «Recht» des Irrtums auf Dasein und Propaganda noch nichts gesagt sei über Recht und Pflicht der Unterdrückung des Irrtums! Auch Gott kann Böses und Irrtum zulassen. Er hat ausserdem der menschlichen Autorität nicht den allgemeinen und unbedingten Befehl gegeben, das Böse oder den Irrtum zu verhindern. «*Weder die allgemeine Überzeugung der Menschen noch das christliche Gewissen noch die Quellen der Offenbarung noch die Praxis der Kirche kennen einen solchen Befehl.*» Ja, es kann geschehen, dass der Mensch nicht einmal das Recht habe vor Gott, den Irrtum zu unterdrücken. Also stellt die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken, «*keine letzte Norm des Handelns*» dar. «Sie muss höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden», diese sind das Recht des Gewissens (auch des irrenden Gewissens) und das Gemeinwohl des Staates wie der Kirche. Damit hat der Papst den grundsätzlichen Boden für seine Ausführungen bereitet.¹⁹

Um nun zu sehen, *welche* höheren und allgemeineren Normen der Papst vor allem hier im Auge hat, muss man sowohl auf den *Ausgangspunkt* des prinzipiellen Teiles wie auf den ganzen *Rahmen* der Rede achten.

Der gesamte Rahmen ist die Feststellung eines «Ausweitungprozesses» der Beziehungen zwischen den Angehörigen verschiedener Völker und zwischen den Völkern selbst. Dieser Prozess bringt ein «wechselseitiges einander-Näherkommen» mit sich. Der Papst nennt diesen Prozess nicht nur eine «offenkundige Tatsache», die allein vom freien Willen abhängig wäre, er nennt ihn das Ergebnis «*eines immanenten Entwicklungsgesetzes*». Das einzelne Volk kann sich diesem Prozess also nicht nach Belieben entziehen. So ergibt sich mehr oder minder

rasch die Notwendigkeit der «Errichtung einer Völkergemeinschaft», ein «Aufstieg von unten nach oben, das heisst von einer Pluralität von souveränen Staaten auf eine höhere Einheit».

In vielen seiner Ansprachen hat Pius XII. auf diese Entwicklung, zumal während des Krieges, hingewiesen. Msgr. de Solages ist sogar der Ansicht, dass der Schwerpunkt des Pontifikates Pius XII. darin liegt, dass er mit einer Entschiedenheit, *wie kein Papst bisher*, die rechtliche Einheit der Völkergemeinschaft und eines internationalen Rechtes bejaht, woraus er als erster aller Päpste die *Notwendigkeit internationaler Institutionen* ableitet.²⁰ Es ist also heute weit mehr als je – ohne jede Aussicht, dass dies wieder ändern könnte – nicht möglich, dass ein Staat «sein» Gemeinwohl isoliert von dem der ganzen Völkergemeinschaft betrachte, wie dies die Vertreter des «katholischen» Staates oft zu tun scheinen. Vielmehr muss das Wohl des einzelnen Staates immer mit Rücksicht auf die Gesamtheit betrachtet werden.

Die konkrete Frage, welche der Papst nunmehr in diesen Rahmen stellt, lautet: Können katholische Staatsmänner (vorausgesetzt ist, dass es sich um einen vorwiegend aus Katholiken bestehenden Staat handelt) «einer Völkergemeinschaft beitreten, die fordert, dass allen Bürgern jedes Mitgliedstaates erlaubt sei, ihre Glaubensüberzeugung und ihre ethische und religiöse Praxis auszuüben, soweit dies nicht mit den Strafgesetzen des Staates, in dem sie sich aufhalten, in Widerspruch steht»? Mit dem letzten Zusatz ist offensichtlich an jene früher erwähnten *naturrechtlichen* Strafgesetze gegen die Sittlichkeit gedacht, wie Vielweiberei usw. und nicht an Strafgesetze, welche anderen Religionen das Öffentlichkeitsrecht und eine rücksichtsvolle Propaganda verweigern, da sonst die ganze Frage keinen Sinn hätte.

Auf diese Frage nun gibt der Papst die oben entwickelte *grundsätzliche* Antwort. Dies bedeutet also, dass eine bejahende konkrete Antwort eigentlich im Sinn des Papstes liegt.

Warum zieht der Papst nun nicht die ganz allgemeine Schlussfolgerung: Das Gemeinwohl der Staaten mit ihren vielen Konfessionen erfordert schlechthin, dass unter den heutigen Umständen, im Zug des «immanenten Entwicklungsgesetzes», alle Staaten die religiöse Toleranz auch für Propaganda und Öffentlichkeit zugestehen, sondern begnügt sich mit einem Hinweis darauf, dass eine solche Toleranz den katholischen Prinzipien nicht widerspricht?

Der Grund liegt offensichtlich, wie uns scheint, in dem tatsächlich mit Spanien abgeschlossenen Konkordat, dem eben besondere Verhältnisse zugrunde liegen. Damit ist jedoch die Papstansprache noch nicht ausgeschöpft. Gleich anschliessend kommt sie auf die von der *Kirche* (die immer schon international war) geübte Toleranz zu sprechen und es fällt auf, dass hier Beispiele genannt werden (Konstantin der Grosse und die andern christlichen Kaiser!), die alle *den Zustand der Staatskirche* als Toleranzfälle darzustellen scheinen, um «höherer und wichtigerer Ziele willen». Wer weiss, wie sorgfältig solche Papstansprachen gearbeitet sind, wird geneigt sein, darin eine Anspielung auf Spanien zu sehen: Nicht weil der Papst den katholischen Staat als «These» billigt, sondern aus Toleranz sehr schwieriger Verhältnisse hat er dieses – eigentlich seinen Ideen widersprechende – Konkordat abgeschlossen. Wie zur Bestätigung folgt denn auch die Anwendung des Ausdrucks «*These*» (wie erwähnt) im Sinn Dupanlous und nicht im Sinn der Verteidiger des katholischen Staates und endlich ein Passus über *Konkordate*, in dem betont wird, dass ein Konkordat «auch eine einfache Toleranz aussprechen» könne «gemäss den dargelegten Prinzipien».

Damit scheint die Stellung des Papstes klar. Er will einerseits den Streit der Theologen auf der theoretischen Ebene noch nicht entscheiden, andererseits jedoch legt er als magisterium ordinarium (nicht als Definition und letzte Glaubensentscheid-

¹⁹ Vielleicht kann man in dieser Ablehnung der Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken, als letzte Norm des Handelns bereits eine Ablehnung des katholischen Staates als «These» finden, zumal hier ganz allgemein, also gültig für jeden Staat, gesprochen wird. Hartmann

meint dies a.a.O. S. 213. Doch gibt auch er zu, dass direkt hier nicht vom katholischen Staat die Rede ist.

²⁰ La Théologie de la guerre juste, Questions disputées, Desclée 1946, S. 153.

dung) Prinzipien dar, die, zum wenigsten in der heutigen Weltlage, auch rein katholischen (d. h. fast ausschliesslich aus Katholiken bestehenden) Staaten den Weg zur Toleranz freilegen, auch zur Toleranz der Öffentlichkeit und Propaganda anderer Religionen. Dabei kann es, ausnahmsweise in schwieriger Lage, Fälle geben, die für die allgemein anzustrebende Lösung noch nicht reif sind. Endlich sind in den päpstlichen Äusserungen Hinweise zu finden, die es zum mindesten nahelegen, dass er den «katholischen Staat» als These überhaupt nicht billigt.

Wer sich diesen Sachverhalt ruhig überlegt, wird also nicht mehr sagen können, es bestehe in Staaten, die heute eine katholische Minderheit aufweisen und in denen die Katholiken für Toleranz sich einsetzen, die Gefahr, dass diese – sobald sie die Mehrheit erlangt haben – ihre Stellung ändern würden. Eine solche Behauptung entspricht den Tatsachen einfach nicht und der Papst wäre der erste, der einem katholischen Theologen oder Staatsmann, der solches verfechten wollte, entgegenzutreten würde.

Ja, es scheint uns, dass – ganz abgesehen von den Diskussionen der Theologen, wie wir sie in den ersten drei Gruppen kurz charakterisiert haben, einzig auf die Prinzipien, die der Papst entwickelt, gestützt, man sagen kann, dass jedenfalls die Zeit, da der katholische Staat verwirklicht werden kann, *endgültig* vorbei ist. Dass nämlich die Welt im gesamten ihr inneres Entwicklungsgesetz auf Einung hin wieder verlassen werde, ist nicht anzunehmen, ebenso ist es geradezu eine der Verheissung Christi widersprechende Annahme, dass jemals die ganze Welt katholisch sein werde. Man kann dagegen nicht auf das Mittelalter verweisen, in dem es doch eine ganz katholische Welt gegeben habe. Diese «katholische Welt» stellte tatsächlich nur einen Teil der zur gleichen Zeit auf der Erde lebenden Menschen dar. Ihre Eigenart bestand darin, dass sie einen räumlich einheitlichen Block darstellte, dem ein von ihr fast ganz getrennter Block der Mohammedaner und Heiden gegenüberstand. Selbst unter diesen Verhältnissen aber mahnte Papst Gregor IX. 1233 die Bischöfe Frankreichs: «Die Christen müssen den Juden die gleiche Milde (*benignitas!*) erzeigen, die wir für die Christen in den Heidenländern erwarten.»²¹ Heute aber, da die ganze Welt im Zug ist, zu einer Einheit zu werden, ist im Gegensatz zum Mittelalter ein blockartig isolierter Katholizismus gar nicht mehr zu erwarten, die Entwicklung geht gerade gegenteilig. So gewinnt das Prinzip der Gegenseitigkeit weit erhöhte Bedeutung und zwar als Perspektive bis an *das Ende der Zeiten*.

Der Sonderfall Spanien

Dass auch den Spaniern solche Gedanken keineswegs fremd sind, beweist, wie Hartmann berichtet, die 14. Theologische Woche in Santiago 1954. Ihr Hauptgegenstand war das Problem der Toleranz. «Man erkannte an, dass die Gründe katholischer Denker, die von der in Spanien verteidigten Meinung abwichen, *nicht zu verachten* (*no despreciables*) seien. Es ergab sich ferner folgende Schwierigkeit: Wenn im Sinn des ‚katholischen Staates‘ aus der Überzeugung von der Wahrheit des eigenen Glaubens die Ab-

kehrung der Toleranz für andere religiöse Lehren notwendig folgt, dann unterstehen alle Staaten, in denen die Mehrheit der Bevölkerung einer dogmatisch gebundenen Religion angehört, der wenigstens subjektiv vermeintlichen Pflicht, die öffentliche Betätigung und Werbung aller anderen Religionen zu unterbinden, und zwar ebenso wegen der geglaubten Wahrheit wie um der öffentlichen Ruhe und Ordnung willen. Dann aber wäre es der katholischen Kirche in zum Beispiel allen mohammedanischen Staaten unmöglich, ihrer Sendung gemäss das Evangelium Christi zu verkünden. In Glaubensstaaten, die nach den gleichen Prinzipien wie der ‚katholische Staat‘ aufgebaut wären, würde das eigene Prinzip der Nichttoleranz folgerichtig zum unüberwindlichen Hindernis für die Kirche selbst. Auf diese Frage hat die Theologische Woche keine befriedigende Antwort gefunden.»²²

So erscheint also die Lage in Spanien tatsächlich als eine besonders schwierige. Man wird – zumal als Christ – diesen Schwierigkeiten Rechnung tragen müssen, auch hier im Geist der Gegenseitigkeit. Peinlichste Sachlichkeit wäre das erste Gebot der Berichterstattung. Man wird nicht behaupten können, dass sie immer gewahrt wurde, wenn man zum Beispiel an das Dementi denkt, das die spanischen Bischöfe erlassen mussten, gegen die bis ins Schweizer Radio getragene Meldung, die Bischöfe sperren sich gegen eine Wiedereröffnung des evangelischen Seminars in Madrid. Ein Franzose, der als Vorkämpfer des Toleranzgedankens bekannt ist, Robert Rouquette S. J., bekennt bezüglich einer gewissen amerikanischen Propaganda: «Ich habe seit langem die grosszügigste Toleranz verteidigt; ich muss indes zugeben, dass die Methoden des Proselytismus der amerikanischen Prediger in Italien einfachhin odios sind. Was würde die öffentliche Meinung der Protestanten in der Schweiz sagen, wenn die amerikanischen Jesuiten anfangen wollten, mit vielen Dollars einen ungestümen Angriff gegen den schweizerischen Protestantismus zu eröffnen.»²³ Auch Felix Plattner, den wir nach Spanien entsandt haben, erzählte uns von manchen sehr taktlosen Propagandaversuchen dazselbst. Wir wollen sie nicht im Einzelnen aufzählen. Es genüge, unsere evangelischen Brüder zu bitten, nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit auch Spanien Verständnis entgegenzubringen und ihrerseits nicht hinter der Toleranz des Papstes zurückzubleiben.

Andererseits ist zu erwarten, dass Spanien selbst seinen jetzigen Zustand, angesichts der Weltlage und gerade um des Ansehens der katholischen Kirche willen, als einen Übergangszustand betrachtet, bis es unbeschadet seiner Integrität sich dem Beispiel Portugals anschliessen kann, das auch ein katholisches Land ist. Dieser Staat hat 1940 ein Konkordat mit dem Hl. Stuhl abgeschlossen, wonach die katholische Kirche zwar anerkannt ist als die der grossen Mehrheit des Volkes, aber nicht als Staatskirche. «Es wird für sie nicht eine privilegierte Stellung geschaffen derart, dass irgendein portugiesischer Bürger, welcher Religion er auch angehört, die geringste Minderung seiner Rechte erlitte.»²⁴ An gleicher Stelle erklärte der Kardinal Portugals, Cerejeira, dass bestimmte Lösungen, die in diesem Konkordat in bezug auf Verhältnis von Kirche und Staat getroffen seien, als Lösungen von allgemeiner Bedeutung betrachtet werden können. Bei anderer Gelegenheit sagte er: «Eine Seite der durch das Konkordat geschaffenen Ordnung ist die der gegenseitigen Autonomie von Kirche und Staat. Jeder von ihnen ist unabhängig und frei in seinem Zuständigkeitsbereich... Das Christentum hat diese Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen in die Welt gebracht. Auf ihr ist die ganze christliche Kultur aufgebaut. Sie ist die Quelle der Gewissensfreiheit... Was die Kirche an amtlichem Schutz verliert, erhält sie an unberührter Freiheit des Wirkens. Gelöst von jeder Bindung an die staatliche Gewalt, gewinnt ihre Stimme eine grössere Autorität bei den Gewissen.»²⁵ Mit diesen Worten beschliesst denn auch Hartmann sein Buch und es steht zu hoffen, dass alle katholischen Theologen ihre Abhandlungen über die Toleranz mit diesen Worten Kardinal Cerejeiras beschliessen können.

M. Galli

²¹ Zitiert von M. Pribilla S.J. a.a.O. nach L. Auvray: Les registres de Grégoire IX, tom. 1, Paris 1896.

²² Hartmann a.a.O. S. 275/76, zitiert nach Salaverri: El Derecho Público Ecclesiástico, en la Semana de Teología in: Estudios Ecclesiásticos 29 (1955).

²³ Etudes 280 (1954) S. 246. – Vergleiche damit auch die Ausführungen des Schweizers C. Chavat, «La situation du protestantisme en Espagne» in «La vie intellectuelle» 16 (1948) S. 30 ff. Er, dessen Sachlichkeit selbst protestantische Kreise anerkennen, weist doch auf den Schaden hin, den eine sture und böswillige Polemik anrichten kann. «Es genügt, auf die polemischen Veröffentlichungen von protestantischer Seite aus der Zeit der Republik und auf die offenen und verhüllten Angriffe, die heute mehr oder

weniger insgeheim verbreitet werden, einen Blick zu werfen, um festzustellen, dass es sich in der grössten Mehrzahl der Fälle gar nicht um eine gerechte und fruchtbringende Kritik handelt, sondern um einen Feldzug der Anschwärzung und der Unterwühlung, der die strengsten Massnahmen rechtfertigt.» Diese geradezu planmässigen Aktionen sind keine Hilfen auf dem Weg zur Toleranz; sie erschweren es den Spaniern sogar, diesen Weg zu beschreiten.

²⁴ Concordata e decreto Missionario de 7de Maio de 1940. Edição do Secretariado da propaganda national 1943, S. 45, abgedruckt bei Hartmann a.a.O. S. 241.

²⁵ Rede vom 18. Nov. 1941, zitiert von J. Maritain, Raison et Raisons, Paris 1947, S. 267 ff.

Zum überraschenden Wahlergebnis in Holland

Am 13. Juni hat das niederländische Volk durch die Wahlen die Verteilung von 100 Sitzen der Zweiten Kammer vorgenommen. Der Wahlkampf ist mit einer für Holland ungewohnten Schärfe geführt worden, und das Ergebnis ist für alle eine grosse Überraschung, auch für die Sozialistische Partei, die vier Sitze gewonnen hat. Die anderen Parteien, mit Ausnahme der kath. Volkspartei, haben jenachdem zwei oder drei Sitze verloren. Ein Ausländer wird an diesem Ergebnis nichts Besonderes finden. Die Holländer selbst, die in ihrer Politik an grosse Stabilität gewöhnt sind, haben dagegen den Eindruck, dass ein politischer Erdbeben erfolgt sei.

Die letzten Wahlen von 1952 wurden gewissermassen auf dem Boden eines Dreiparteisystems ausgetragen. Beinahe ein Drittel der Bevölkerung gehörte zur Katholischen Volkspartei, die mit drei Sitzen den grössten Stimmenzuwachs zu verzeichnen hatte und nun 30 Sitze einnahm. Ein zweites Drittel vereinigte sich auf die sozialistische «Partei der Arbeit», die ebenfalls 30 Sitze ihr eigen nannte. Die übrigen Sitze verteilten sich auf zwei protestantische konfessionelle Parteien und die Liberalen. Der Rest von zehn Sitzen gehörte mehreren Splittergruppen, unter anderem den Kommunisten.

Die Wahlen von 1956 weisen nun ein neues Bild auf. Die Katholische Volkspartei hat drei Sitze gewonnen und besitzt nun deren dreiunddreissig. Die sozialistische Partei der Arbeit hat vier Sitze gewonnen und verfügt somit über vierunddreissig, ist also die stärkste Partei geworden. Die Liberalen haben ihre neun Sitze behalten. Dagegen haben die beiden protestantischen Parteien drei Sitze verloren und die Kommunisten deren zwei.

Die Frage, die seit Bekanntgabe des Wahlergebnisses das Volk beschäftigt, lautet nun: Zu wessen Lasten ist der Zuwachs der beiden grössten Parteien, nämlich der Partei der Arbeit und der Katholischen Volkspartei, erfolgt? Die Antwort muss wohl folgendermassen lauten:

Die Regierung der letzten vier Jahre lag praktisch in den Händen der Katholiken und Sozialisten. Das Wahlergebnis ist somit eine Art Vertrauensvotum zu ihren Gunsten. Dabei ist allerdings zu betonen, dass die Konstellation insofern günstig war, als eben die wirtschaftliche Hochkonjunktur, die wesentlich von Mächten bestimmt wurde, die ausserhalb der Grenzen lagen, das Regieren verhältnismässig leicht gemacht hatten. Die Katholische Volkspartei hat 1 815 250 Stimmen auf sich vereinigt und somit einen Stimmenzuwachs von 285 750 zu verzeichnen. Woher stammt dieser Zuwachs? Allgemein ist man der Ansicht, dass eine kleine katholische Splitterpartei, die bei den Wahlen von 1952 zwei Sitze gewonnen, nun eineinhalb an die katholische Volkspartei abgetreten hat. Ein Sitz geht einfach auf den katholischen Bevölkerungszuwachs zurück. Der restliche halbe Sitz ist dann wohl durch katholische Wähler zustande gekommen, die 1952 für die Sozialisten gestimmt hatten, und nun zur Katholischen Volkspartei zurückgekehrt sind. Die klare Trennung zwischen Sozialisten und Katholiken ist eindeutig vollzogen worden. Der Hirtenbrief des holländischen Episkopates von 1954 hat dazu wesentlich beigetragen.

Wenn somit die Partei der Arbeit eine Anzahl katholischer Stimmen verloren und trotzdem im Ganzen vier Sitze gewonnen hat, drängt sich die Frage auf, worauf ihr Stimmenzuwachs zurückzuführen sei. Man kann es sich nicht anders erklären als dadurch, dass die drei Sitze, welche die protestantischen kon-

fessionellen Parteien verloren haben, auf Wähler zurückgehen, die nun für die Partei der Arbeit gestimmt haben. Die Ursache dieses Wechsels liegt wohl nicht zuletzt im Schreiben der Generalsynode der niederländischen reformierten Kirche, das 1955 in Nachahmung des katholischen Hirtenbriefes herausgegeben wurde. In diesem Schreiben hat die Synode jede Art Bevorzugung einer bestimmten politischen Partei aufgegeben und somit die traditionelle Verbindung zwischen reformierter Kirche und protestantischer politischer Partei durchbrochen. Damit hatte die Synode für die Wähler den Weg für die Partei der Arbeit freigelegt, verstand es aber so, dass bei politischen Entscheidungen keine konfessionellen, sondern nur politische Erwägungen entscheiden sollten. Da aber die holländischen Protestanten viel mehr in weltanschaulichen Kategorien denken als in rein politischen, sind sie offenbar auch nicht aus rein politischen Erwägungen zum Sozialismus gestossen, das würde nicht ihrer Art entsprechen. In der Tat hat auch die sozialistische Wahlpropaganda das durchaus richtig eingeschätzt und ausgenutzt. Sie hat ausgiebig mit der Furcht vor den Katholiken gearbeitet, die unter den Protestanten seit etlicher Zeit zu finden ist. Seit der Bekanntgabe der Volkszählung von 1947 mit dem eindeutigen Zuwachs der katholischen Bevölkerung, hat diese Furcht sehr zugenommen. Es lässt sich somit sagen, dass das Erstarren der sozialistischen Partei der Arbeit auf zwei Gründe zurückzuführen ist: einerseits auf die kommunistische Krise durch die Blossstellung des Stalinismus, andererseits auf die protestantische Furcht vor dem Machtzuwachs der Katholiken. Dagegen war in keiner Weise das politische Programm der Sozialisten entscheidend.

Diese Situation bringt es mit sich, dass die Freude der Katholiken über das wesentliche Erstarren ihrer Partei doch beeinträchtigt wird durch das Sichtbarwerden des protestantischen Misstrauens.

Die protestantischen konfessionellen Parteien sind älter als die Partei der Katholiken. Das protestantische Vorbild der Gestaltung einer politischen Partei ist von den Katholiken am Ende des vorigen Jahrhunderts nachgeahmt worden. Dann hat aber der Zerfall der protestantischen Parteien eingesetzt. Wenn dieser Zerfall in bisherigem Masse weiter geht, wird auf die Dauer die Katholische Volkspartei die einzige konfessionelle Partei sein. Auf alle Fälle sind schon jetzt die protestantischen Parteien kein vollwertiger Partner mehr.

Protestanten und Katholiken haben seit Beginn dieses Jahrhunderts bis zum zweiten Weltkrieg in verschiedenen Regierungen gemeinsam in der Leitung des Landes und des Volkes gearbeitet. Nach dem zweiten Weltkrieg entstand der «römischrote» Block. Seine Bildung ist zum grossen Teil durch die soziale Rückständigkeit in unserem protestantischen Volksteil begründet. Die Protestanten haben zwar in sozialer Hinsicht manches aufgeholt. Einige Angehörige ihrer Parteien haben dann auch ministerielle Posten in den sozial gerichteten Ministerien innegehabt, aber es ist ihnen doch nicht geglückt, den sozialen Rückstand auszugleichen, und so bröckelt immer mehr von ihnen ab. Sie bleiben eine wichtige Volksgruppe, aber sie haben bedauerlicherweise nicht die richtigen Führer, die imstande wären, den ihrer Volksgruppe innewohnenden Werten politisch Gestalt zu geben. Holland kann aber ihren Beitrag im ganzen Zusammenleben nicht missen.

H. van Waesberghe

Bücher

Der Mechanismus der Entchristlichung

Schmidt-Eglin Paul: *Le Mécanisme de la déchristianisation.* Editions Alsatia, Paris, 285 Seiten.

Die vorliegende Studie ist ebenso kühn und überraschend, wie energisch und sehr bestimmt. So einseitig sie in Untersuchung und Ergebnis ist, bringt sie doch ein Element des tragischen Vorganges ans Licht, das bisher zu wenig beachtet oder überhaupt nicht gesehen wurde.

Es wurden in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Büchern geschrieben, die sich mit der umfassenden und wie es scheint immer noch weiter fortschreitenden Entchristlichung Frankreichs befassen. Sie alle waren sich klar, dass es sich nicht um Einzelvorgänge handelte, sondern um einen umfassenden kulturell-gesellschaftlichen Prozess, der ganze Schichten ergriff. Über Ursachen und Wesen dieses Vorganges wurden verschiedene Theorien aufgestellt. Einige hoben vor allem die wirtschaftlichen Missverhältnisse hervor, andere die Fortwirkung der Ideen der Französischen Revolution, wieder andere erklärten kurzerhand, die Franzosen seien überhaupt nie in erster Linie katholisch, sondern immer zuerst Franzosen gewesen.

Paul Schmidt-Eglin untersucht diese und andere Theorien, und findet sie alle ungenügend. Nicht selten werden Wirkung und Ursache miteinander verwechselt. Statt sich auf die Stadt als Sündenbock zu stürzen, machte sich der Autor daran, die Herkunft der entchristlichten Massen zu untersuchen und begab sich in die Einzugsgebiete der Industriezentren. Nach über 10 Jahren Erfahrung, Forschung, Diskussionen mit Klerus und Laien kam er zur Überzeugung, dass der tiefere Grund der Entchristlichung der Arbeiter- und Angestellten-Massen der Städte in der mangelnden Tiefe und Ernsthaftigkeit der dörflichen Bildung und Kultur liege!

Auf wenige Sätze gebracht lautet seine Theorie etwa folgendermassen:

Nicht die Stadt hat die ländlichen Zuwanderer entchristlicht, sondern es ist umgekehrt so, dass die ländlichen Gebiete jene Leute geliefert haben, die die städtischen heidnisierten Massen bilden. Wenn man daher die wirklichen Ursachen finden will, muss man die ländlichen Gebiete studieren, die diese Arbeitermassen liefern. Was aber ist hier vorgegangen? Nach

Ansicht des Autors war das Landvolk, das früher in einer christlich-geprägten Atmosphäre christlich war, nicht genügend gefestigt und reif gemacht worden, hatte seinen Glauben zu wenig bewusst und wirklich innerlich aufgenommen, als dass es imstande gewesen wäre, auch geistig jenen Übergang zu vollziehen, der sich im materiell-technischen Bereich vollzog. Neue Maschinen und Produktionsmethoden hatten das Leben leichter gemacht. Materiell war man fortgeschritten, geistig aber auf einer unreifen Stufe zurückgeblieben. Die Glaubensüberzeugungen und religiösen Formen stimmten mit dem übrigen «fortgeschrittenen» und aufgeklärten Leben nicht mehr überein. Das gelte nicht bloss für das religiöse Leben, sondern für die Entwicklung der Persönlichkeit überhaupt. Wenn nun ein solcher Mensch vom Stadtleben erfasst wird, ist er innerlich schon längst auf dem Weg zu religiöser Indifferenz und von der Kirche gelöst, bevor er den äusserlichen Bruch vollzieht. Dieser bedeutet für ihn überhaupt keine positive Entscheidung mehr, sondern bloss noch ein Wegfallen von Stützen gesellschaftlichen Zwanges. Hier liege die eigentliche Ursache für die Entchristlichung der breiten Massen in der Stadt.

Auch wenn man feststellen muss, dass diese Theorie einseitig und in mancher Beziehung ungerecht ist, können wir die Augen davor nicht verschliessen, dass doch manches in ihr richtig gesehen wird. Für breite Massen der Landbevölkerung in Frankreich, in der Steiermark, in verschiedenen Gegenden Italiens (nicht bloss in der Emilia und in Südtalien!), in einer Reihe von süd- und mittelamerikanischen Staaten muss man das ohne weiteres zugeben. Aber auch für unsere Gegenden stellt sich der ehrlichen Gewissensforschung die Frage, ob die Seelsorge auf dem Lande schon genügend der Tatsache Rechnung getragen habe, dass sich auch auf dem Land unweigerlich ein wesentlicher Wechsel der technischen, wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse und Auffassungen vollzieht, und dass man auch auf dem Lande nicht genug tun kann, um die Menschen zur religiösen und sittlichen *Selbständigkeit* zu erziehen. Ein bloss traditionelles Christentum wird hier zweifellos versagen. Dankbar sei hier so mancher Bestrebungen der ländlichen Jungmannschaft, der Landvolkbewegung, ausgezeichnete landwirtschaftlicher Schulen usw. gedacht. Solche Bestrebungen sind noch zu verstärken. J. David

Eingesandte Bücher

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten)

- Mauriac François:** Das Brot des Lebens. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg, 1955. 117 S., Leinen DM 5.80, kart. DM 4.80.
- Mengis Raphael:** Der Heilswille Gottes. Verlag Räber & Cie., Luzern, 1955. 50 S., kart.
- Merello Fausto:** Il Problema della Pace. Tipografia Emiliani, Rapallo (Italia), 1954. 39 S., kart.
- Messner Johannes:** Ethik. Kompendium der Gesamthetik. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, 1955. 532 S., Leinen Fr. 16.—.
- Moeller Charles:** Mentalité moderne et Évangélisation. Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Eglise. Editions de Lumen Vitae, Bruxelles, 1955. 306 S., brosch. sFr. 10.—.
- Monsterleet Jean S. J.:** Chinas Märtyrer sprechen. Verlag Herold, Wien, 1955. 400 S., 13 Kunstdruckseiten mit 14 Photographien, Halbl. Fr. 11.80.
- Newman John Henry:** Predigten, 6. Band. Schwabenverlag, Stuttgart, 1955. 400 S., Leinen DM 20.—, Subskriptionspreis DM 18.—.
- Nouvelles Chrétiennes d'Israel.** Gouvernement d'Israel, Ministère des Cultes, Jerusalem, 1955. 48 Seiten.
- Perrin Henri:** Tagebuch eines Arbeiterpriesters. Aufzeichnungen von 1943/44. Kösel-Verlag, München, 1955. 352 S., Leinen DM 13.50.
- Peterson Erik:** Das Buch von den Engeln. Kösel-Verlag, München, 1955. 94 S., kart. DM 4.80.
- Pfliegler Michael:** Der lebendige Christ vor der wirklichen Welt. Gesammelte Besinnungen. Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1955, 5. Auflage, 230 S., Leinen sFr. 9.60.
- Philipon Marie-Michel, O. P.:** Die geistliche Lehre Dom Marmons. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1955. 200 S., Leinen.
- Philips Gérard:** Der Laie in der Kirche. Reihe «Wort und Antwort», Band 14. Otto Müller Verlag, Salzburg, 1955. 375 S., DM 12.—.
- Plattner Felix A.:** «Pfeffer und Seelen.» Die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1955. 271 S., Leinen Fr. 17.80.

- Pierre Jean:** Er sandte ihn in die Wüste. St. Antonius-Verlag, Solothurn, 1955. 135 S., brosch. Fr. 4.90, geb. Fr. 5.90.
- Queffélec Henri:** Und sah, dass es gut war. Roman. Verlag Herold, Wien, 1955. 196 S., Leinen sFr. 8.80.
- Riquet Michel S. J.:** Der einzige Erlöser. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1956. 158 S., geb. DM 5.20.
- Ronnat Jean-Marie:** Basile le Grand. Les Editions Ouvrières, Paris, 1955. 125 S., brosch. frs 330.—.
- Roth Herbert:** Also glaube ich. Theologie für den Laien. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1955. 342 S., Leinen.
- Salet G., S. J.:** Trouver le Christ. Editions Xavier Mappus, Le Puy, 1955. 240 S., frs 480.—.
- Salotti Carlo, Kardinal:** Der heilige Johannes Bosco. Don Bosco-Verlag, München, 1955. VIII/640 S. Text, 70 Bilder auf Tafeln. Ganzleinen DM 24.—.
- Sartory Dr. Thomas, OSB:** Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Kyrios-Verlag, Meitingen b. Augsburg, 1955. 232 S., Halbl. DM 14.80, kart. DM 10.80.
- Schierse Franz Joseph S. J.:** Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. «Münchener Theologische Studien», I. Historische Abt., 9. Band. Karl Zink Verlag, München, 1955. 219 S. brosch. DM 21.—.
- Schläpfer Lothar:** Die Legionäre des Tyrannen. «Vorbilder der Jugend», Band 7. Arena-Verlag, Würzburg 1955. 112 S., ill., Halbl. DM 3.90.
- Schlier Heinrich:** Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1956. 314 S.
- Schöllgen Werner:** Aktuelle Moralprobleme. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1955. 473 S., Leinen DM 18.—.
- von Schweinitz Hellmut:** Buddhismus und Christentum. «Glauben und Wissen» Nr. 14. Ernst Reinhardt Verlag, Basel, 1955. 80 S., kart. Fr. 3.60, Leinen Fr. 5.60.
- «Schweizer Rundschau». Monatsschrift für Geistesleben und Kultur. Jahresabonnement Fr. 22.—, Einzelheft Fr. 2.50. Verlag der Buchdruckerei H. Bösigs Erben, Zürich.



Studienheim und Lehrlingsheim St. Klemens Ebikon - Luzern

Das Studienheim St. Klemens ist das bischöflich empfohlene Privatschulhaus für reifere Anfänger ab 15. Altersjahr. Rascher Studiengang zur Matura. - Freie Berufswahl, d. h. Spätberufene für den Priester- und Ordensstand oder für weltliche akademische Berufe werden aufgenommen.

Das Lehrlingsheim St. Klemens. - Ideal gelegener Neubau am Stadtrand - mit Zugang zur Verkehrsschule, zu Handelsschulen, Lehrstellen in Industrie und Gewerbe und zum Abendtechnikum. Dreier- und Einzerräume, Hauskapelle, Stube und Bastelraum. Die Platzzahl ist für nur 30 Lehrlinge vorhanden, weshalb frühe Anmeldung empfohlen wird.

Prospekte und Auskünfte erhalten Sie durch das Telephon (041) 270 25

Photoapparate Reparaturen

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

O. BUSCH

Spezialwerkstätte für Photo-reparaturen u. Feinmechanik
Zürich 1, Rennweg 20
Telephon (051) 27 90 04

Jetzt Revisionen und Synchronisationen!

EGGISHORN

Hotel Jungfrau

2200 m Autoservice ab Fiesch, Furkabahn

RIEDERALP

Hotel Riederalp

1925 m Talstation Mörel (Luftseilbahn), Furkabahn.

Schöne Ferienorte, Aletschwald, Märyelensee.

Katholischer Gottesdienst auf Eggishorn und Riederalp.

Prospekte durch **FAMILIE CATHREIN**.

Hotels Seiler Zermatt

1620 m ü. M.

Mont Cervin — Victoria — Mont-Rose

Hotel Riffelalp

(2213 m ü. M.) Erstklassiges Familienhotel, Tennisplatz, Orchester, Gottesdienstgelegenheit.

Hotel Schwarzsee

(2589 m ü. M.) Heimeliges Berghotel am Matterhorn.

Mahlzeitenaustausch.

Vorteilhafte Pauschalpreise.

Auskünfte und Prospekte durch die Generaldirektion der Seiler-Hotels, Telephon (028) 7 71 04.

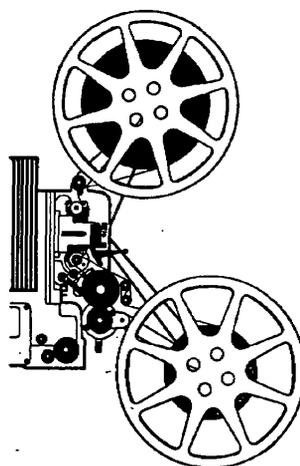
GLETSCH

Seiler's Hotel Rhonegletscher

1761 m. Die traditionelle, behagliche Gaststätte am Fusse des Rhonegletschers. Jeglicher Komfort und mässige Preise. Kath. Kapelle mit täglicher hl. Messe. Garagen und Reparaturwerkstätten.

Seiler's Hotel Belvédère

2272 m. Idealer Aussichtspunkt auf den Rhonegletscher, die Walliser und Berner Alpen. Beliebter Ausgangsort für interessante Frühjahrs- und Sommertouren.



Höchste Leistung!

Gut stehendes Bild

kein Flimmern

Regulierbare Tonoptik

für Schwarz-weiss und

Farbenfilm

Niedriger Preis!

Durch Direktverkauf

ab Generalvertretung:

R. Bader, Alpenstrasse 49

Dübendorf

Telephon 051/96 69 95

DUCATI KINOPROJEKTOR

für 16 mm Ton- und Stummfilm

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

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

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 12.—; 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, Verlagsanstalt Benziger u. Co. AG., Köln, Martinstr. 20, Postscheckk. Köln 8369, Jährl. DM 12.—; 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, Mostrupsgade 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.—.

Exerziengenehigkeiten II. Halbjahr 1956

Bad Schönbrunn, Edlibach bei Zug, Tel. (042) 7 33 44

Priester: 3.—11. August
3. Aug.—2. Sept. (30 Tage)
8.—11. Juli
Lehrer: 1.—5. Oktober

Solothurn, Exerziengenehigkeiten, Gärtnerstrasse 25, Tel. (065) 2 17 70

Priester: 24.—28. Sept.
8.—12. Oktober
27.—30. Oktober

Wolhusen LU, Exerziengenehigkeiten St. Josef, Tel. (041) 6 50 74

Priester: 17.—21. September
8.—12. Oktober
15.—19. Oktober
1.—5. Oktober
Lehrer: 1.—5. Oktober
Behördenmitglieder und Beamte: 7.—10. Dezember

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich