



Psychologie

Wer ist ein Normal-Mensch? 1. Abgrenzung des Themas: der Normalmensch gesehen vom Statistiker – Magazin-Psychologen – Soziologen – Reklametechniker – Modeschöpfer – «Normalmensch» ... 2. Der Normalmensch ernsthaft betrachtet: biologisch-medizinisch – psychologisch – anthropologisch – theologisch – Der Ruf nach reiferen Maßstäben.

Kunst

Zum Verständnis neuer religiöser Kunst (am Beispiel der Oberwiler Wandmalereien): 1. Allgemeine Erwägungen: der Schwund des Allgemeingültigen – von der Renaissance bis zum Impressionismus und Nihilismus – Die Gegenstöße: der Expressionismus – religiöse Umbesinnung – 2. Die Oberwiler Wandmalereien: Abkehr von zufälliger Einmaligkeit – Das Ziel: allgültiges

Symbol – Der Weg: Farbenflächen und Farbklang – das «Zeichen» – die geistigen Perspektiven – das Irrationale.

Philosophie

Entschematisiertes Christentum? (zu Dumérys Religionsphilosophie): 1. Entschematisierung des christlichen Seelenbegriffs: drei Schemata – das Überbewußtsein – 2. Entschematisierung des christlichen Gnadenbegriffs: das filialistische Schema – die verlorene und wiedergefundene Integrität – die Rechtfertigung – die Gabe Gottes – die hinzugefügte Übernatur – 3. Entschematisierung des christlichen Glaubensbegriffs: ihr Grundgedanke und ein Beispiel – 4. Hauptpunkt der Kritik.

Religion

Der Sonntag: Im Alten Testament: Ruhe als Ziel, nicht Anfang – der Sonntag und die Ar-

beit als Buße und als vergebliches Mühen – Der christliche Sonntag: der erste und der letzte Tag der Woche – Sonntag und Kreuz – Sonntag und Messe – Der Sonntag im modernen Leben: die heutige Kontaktlosigkeit und der Funktionalismus – der Nihilismus – der Sonntag als dreifache Begegnung.

Buchbericht

Die Diskussion um das Wesen der Ehe und Familie.

Apostolat

Laien studieren Theologie: Bilanz der theologischen Laienkurse in der Schweiz – Weit mehr Frauen als Männer!

Der Normal-Mensch

(Unverbindliche Reflexionen zu einem viel mißbrauchten Begriff)

I. Ein Geplänkel

Mit den Augen des *Statistikers* gesehen: der Normalmensch nähert sich überall und stets den Durchschnittswerten. Er ist der Normal-Verbraucher von den gewöhnlichen Konsumgütern, er benötigt eine genaue Kalorienzahl, er schläft acht Stunden und arbeitet ebenso viele im Tag. Er trinkt jährlich 40 Liter Bier und schiebt einmal in der Woche Kegel, falls er nicht einem Kartenspiel den Vorzug gibt. Er heiratet zwischen dem 20. und 30. Lebensjahr und zeugt zwei Kinder. Er schließt eine Lebensversicherung ab und ist ein braver, aber nicht hitziger Steuerzahler, um schließlich mit etwa 65 Jahren das Zeitliche zu segnen.

Die *Magazin-Psychologen* preisen jenen als Normalmensch, der ein gesundes Sexualleben mit nur geringfügigen Seitensprüngen führt, der exzessiven Alkoholgenuß meidet, eher Pfeife als Zigarren raucht, der nicht für exzentrische Kunst schwärmt, obwohl er sich einem Hobby mit Eifer hingeben soll. Der Normalmensch sinkt nicht in länger dauernde Depressionen – wozu auch? –, er ist lebensstüchtig, weil er anpassungsfähig ist.

Der Normalmensch im Blickpunkt des *Soziologen* ist der Mann auf der Straße mit dem mittleren Einkommen, wozu Frühlings-, Herbst-, Winter- und Kinderzulagen kommen sollen. Er ist Mieter einer Zweieinhalb-Zimmer-Wohnung, Mitglied einer Gewerkschaft und einer Gruppe für Freizeitgestal-

tung, Abonnent einer politischen Tageszeitung und einer farbigen Illustrierten, versichert überdies gegen Unfall und Arbeitsausfall, dazu noch Mitglied von etwa drei Vereinen.

Auch *Reklame-Techniker* kennen den Normalmensch sehr genau: sie spekulieren auf den Normalmensch mit seinen Durchschnitts-Reaktionen, vor allem auf seine permanenten Triebbedürfnisse. Ob sie Zahnpasta, Strümpfe, Autos, Zigaretten, Kühlschränke, Mineralwasser, Uhren, Seifen oder Bleistifte propagieren: immer wird ein nicht allzu prüdes Girl mit Ponyfransen die Aufmerksamkeit am sichersten auf ihre Reklame lenken.

Für *Modeschöpfer*, *Filmproduzenten* und *Moralprediger* ist der Normalmensch ein Triebwesen, das ununterbrochen sex appeal raffiniert auslöst, gierig erwartet und zwangsmäßig beantwortet. Für gute *Restaurateure* und *Kochkünstler* ist der Normalmensch ein Liebhaber von Guggeli vom Grill mit Pommes chips und einigen Spezial-Saucen und zum Schluß mit einer Eis-Atombombe usw. usw. – nicht weiter auszudenken ...

Für den *Normalmensch* selbst ist jener ein Normalmensch, der niemals aus dem Rahmen fällt. Er muß keinen Psychotherapeuten aufsuchen, weil er stets ein wohlgeordnetes Verhalten an den Tag legt. Er besitzt sogar ein mehr oder weniger gutes Gewissen als sanftes Ruhekissen. Seine Hauptsorge: nicht anormal sein, niemals auffallen, nur kein Aufsehen erregen und auf keinen Fall verraten, wieviel man auf dem Sparheft hat. Der Normalmensch gibt jedem das Seine: dem Staat, der Kirche, dem Ehepartner und dem Haarwasser-Fabrikanten. – Der Normalmensch ist ein Musterknabe für Statistiker, Kinsey-Psychologen, Bürokraten und arbeitssuchende Soziologen. Sage mir, wie dein Normalmensch aussieht, und ich sage dir, wer du bist!

II. Zum Problem

Das Problem des Normalmenschen enthüllt sofort eine Mehrzahl von Aspekten, sobald wir darnach fragen, wer denn eigentlich zuständig ist, um gültige Maßstäbe aufzustellen, nach denen wir im konkreten Fall die Normalität oder Anormalität beurteilen können. Es melden sich wenigstens vier Gruppen von durchaus ernst zu nehmenden, kompetenten Kreisen, die sich um diese Frage kümmern.

Von biologisch-medizinischer Seite her wird man zwar «nur» über den normalen Körperbau und die Normalität des vegetativ-sensitiven Funktionsapparates das entscheidende Wort sprechen, damit jedoch bereits auch sehr wichtige Aussagen über die Normalität des Menschen als Ganzen machen. Die biologisch-physiologische Struktur und ihre äußerst komplizierte Funktionalität (man denke an die hormonalen Vorgänge!) sind ja zutiefst verbunden mit den seelisch-geistigen Funktionen und nehmen auf diese entweder einen normalisierenden oder einen pathologisierenden Einfluß. Damit bleibt ein Urteil über die biologisch-physiologische Normalität nicht beschränkt auf diesen Bereich, sondern weist sehr weit darüber hinaus in seelisch-geistige Bezirke. Das alte Wort vom «mens sana in corpore sano» mutet nicht mehr harmlos an, wenn man daran denkt, wie sehr es seinen Vorstellungs-Inhalt vervielfacht hat und ihn durch neuere psychosomatische Forschungen noch ständig erweitert und vertieft (freilich auch die grandiose Wechselwirkung sichtbar werden läßt). Natürlich wird auch darauf hingewiesen, daß manchmal in einem schwächlichen Körper ein Feuergeist wirke, und daß manche überragende Genies zeitlebens mit ihren somatischen Unzulänglichkeiten kämpfen mußten. Allein diese Ausnahmen fallen ja gerade als solche auf, weil es sich für gewöhnlich doch umgekehrt verhält. Auch stoßen wir bei diesen Genies mit ihrem kranken Bios trotz aller hochwertigen Produktivität nicht selten auf eine Geistigkeit, die sich durch ihren Radikalismus und ihre Übersteigerungen, durch schneidende Schärfe und unduldsame Polemik als typische und meist wenig erfreuliche Überkompensation manifestiert.¹ – Die medizinisch-biologische Sicht darf also kaum außer acht gelassen werden, wenn es um das Urteil normal-anormal geht.

Die Psychologie, vor allem als Testpsychologie und Tiefenpsychologie, bewertet die Normalität des seelischen Funktionsgefüges und seiner einzelnen Kräfte und Fähigkeiten sowie die Angepaßtheit der aktiven und reaktiven Verhaltensweisen. Damit fallen sehr wesentliche Entscheide über das seelische Gleichgewicht oder dessen Störung (etwa durch neurotisierende unbewußte Komplexe). Aus Laienkreisen wirft man diesen psychologischen Forschungen und Behandlungsmethoden manchmal allzu leicht einen generalisierenden Panpathologismus vor. Wohl unterliegen auch ruhig überlegende und kritische Psychologen der deformation professionelle, aber welcher Berufsstand möchte sich von einer solchen ausnehmen? Dagegen macht uns etwa die Tiefenpsychologie mit Recht darauf aufmerksam, daß der Neurotiker sich im Alltagsleben sehr oft kaum unterscheidet vom gesunden Normalmenschen. Der Neurotiker kann hervorragend tüchtig im Beruf sein, sehr gehobene Positionen als Politiker, Lehrer, Forscher, Künstler, Prediger darin einnehmen und zunächst durchaus als «normal» von seiner Umgebung eingeschätzt werden. Dies alles hindert keineswegs, daß er auf einem vielleicht nicht ohne weiteres überprüfbar seelischen Sektor von einem Zwangs- oder Angstkomplex besessen sein kann. Er kann im juristischen Sinn als durchaus «geschäftsfähig» taxiert werden und dennoch etwa sein Eheleben durch merkwürdige Hemmungen oder Hemmungslösungen innerlichst vergiften und zerstören. Dürfen wir ihn dann trotzdem als «normal» bezeichnen, weil

¹ Vgl. dazu Lange-Eichbaum, «Genie, Irrsinn und Ruhm» (1956). Man wird diese Pathographie des Genies in vielen Punkten nur mit Vorsicht zitieren können, dennoch kann man sich ihrer erdrückenden Fülle an pathographischem Material nicht entziehen.

seine Geschäftsfreunde und selbst die nächsten Verwandten selten eine Ahnung von diesem Komplex haben? Ein Mensch kann für ein Sexualdelikt voll verantwortlich sein, während er für einen Diebstahl vielleicht als nur 30% frei beurteilt werden darf, und umgekehrt. Vielleicht wirkt sich ein solcher Komplex eines Tages aber doch sehr verhängnisvoll aus auch nach außen und kann etwa bei einem Politiker zu Entscheidungen führen, die Völkerkatastrophen zur Folge haben.² Die Lehre von den psychischen Komplexen fordert darum notwendige Differenzierungen auch innerhalb der Sphäre des Normalen. Normalität erscheint nicht mehr als ein pauschaler Begriff, der auf Grund oberflächlicher Kenntnisse als fixfertige Etikette umgehängt werden darf, ebenso wenig wie der Begriff des Anormalen einfach global verwendet werden darf. Ließe sich aber nicht aus dem Grundsatz «bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu» eine gewisse allgemeine Skepsis an der Normalität eher als erlaubt verstehen? Der geschulte Blick des Arztes und des gewissenhaften Psychotherapeuten nimmt rasch und sicher gewisse Abweichungen von dem wahr, was man als normal betrachtet. Ist dieser Blick deshalb als panpathologisierend abzulehnen, oder ist nicht vielmehr die Tatsache zuzugeben, daß der hundertprozentige Normale eben nicht existiert? (Es leuchtet ein, daß «normal» hier nicht mehr ein populärer Begriff ist, sondern in einem präziseren Sinn verwandt wird.) Darum ist das Ziel der psychotherapeutischen Arbeit keineswegs der «Normalmensch», wie ihn etwa der Mann auf der Straße versteht, noch auch das, was man gemeinhin als «Glück» bezeichnet, oder noch weniger natürlich die einseitig verstandene «Lebenstüchtigkeit» oder gar die «soziale Anpassung», wie in den Anfangszeiten der Psychoanalyse: «Ziel der Psychotherapie ist nicht, den Patienten in einen unmöglichen Glückszustand zu versetzen, sondern ihm Festigkeit und philosophische Geduld im Ertragen des Leides zu ermöglichen.»³ So wird auch vom psychologischen und vor allem vom psychotherapeutischen Standpunkt aus der Begriff des Normalen mancher bisheriger naiver Vorstellungen entkleidet und vom kollektiven Allerweltsgerede weit distanziert.

Wenn sich die empirischen Wissenschaften sehr darum bemühen, die ganze Komplexität des Begriffs Normal aufzuweisen und damit folgerichtig zu einem verantwortungsschwereren Gebrauch des Wortes auffordern, dann fragen wir uns nicht ohne innere Spannung, wie weit die anthropologische Philosophie diese Entwicklung mitmacht. Diese Philosophie mißt den Normalmenschen meistens nach dem, was sie als das «Wesen» des Menschen betrachtet, und sucht unabhängig von den konkreten Ausprägungen durch physiologische und psychische Gegebenheiten den Normalmenschen dort, wo dieses Wesen sich verhältnismäßig rein in seiner Eigentlichkeit und Ganzheit darstellt. Es sind vorab die «Essenz»philosophien, die eine solche Idee des Menschen wahrnehmen und irgendwie als wirksames entelechiales Prinzip sehen. Die drei Grundpositionen, die dabei immer wieder als möglich erachtet wurden, sind bekannt: man sieht das Wesen des Menschen entweder einseitig nur in der Geistesmächtigkeit und ihrer Freiheit oder in der Gebundenheit und Verschmolzenheit mit der Materie, oder aber man will Geist und Stoff als Wesenkomponenten in irgendeiner Weise zum menschlichen «Kompositum» verbunden sehen. Damit sind spiritualistisch-idealistische, materialistische und synthetisierende (etwa hylomorphistische) Auffassungen vom Normalmenschen möglich. Vor uns steht dann ein Normalmensch, der etwa als ein überbetont geistiges-freies Wesen die mannigfachen Begrenzungen durch den Körper und die raumzeitlichen Faktoren nicht akzeptieren will, der überzeugt ist, jede Krankheit durch geistige Kräfte heilen zu kön-

² Es sei hier darauf verwiesen, daß sich vor allem seit dem zweiten Weltkrieg die Bemühungen und Ansätze um eine «Psychologie der Politik» vermehren.

³ C. G. Jung, «Gesammelte Werke», Bd. XVI, S. 87, Nr. 185.

nen, der auch alle natürliche Triebhaftigkeit als untermenschlich (eben «anormal») verachtet und den Engel spielt, oder sie umgekehrt als nicht relevant ähnlich wie den Nahrungstrieb auslebt (man denke an gewisse Orphiker und gnostische Kreise, aber auch an quietistische Bünde des Spätmittelalters). Oder wir sehen vor uns den Typ, der sich als höchstentwickeltes Säugetier versteht, das zwar besondere soziale Lebensformen gestaltet, dem Schicksal des Materie-Zerfalls und deren ständiger Umformung aber nicht entgehen kann, und darum bewußt zur Materie steht und die entsprechende Daseinsweise preist. Endlich begegnen wir einem Menschenwesen, das in einem äußerst komplizierten Ineinander von Stoff, Trieb und Geist jenes neuartige und eigenständige Sein realisieren soll, das durch diese quälenden Spannungen und Polaritäten charakterisiert ist, die zwar Leiden und Not, aber auch immer neue Aufschwünge verursachen.

Gegen diese recht statischen Auffassungen vom Menschen wenden sich heute alle jene, die nicht in einer allgemeinen Idee, nicht in einer dürtigen Abstraktion den vielschichtigen Reichtum und die schöpferische Spontaneität des Menschseins begrenzen können, die darum das normale Menschsein nicht als eine Essenz betrachten, die milliardenmal in die Flasche eines zufälligen Phänotyps abgefüllt wird. Sie wollen die immer je einmalige geschichtliche Situation nicht übersehen, die den konkreten Menschen immer je anders mitprägt und seinen individuellen Freiheitsraum je größer oder kleiner bemessen sein läßt. Hier erfährt der Mensch etwas von seiner unauswechselbaren Einmaligkeit und Einsamkeit: die Rede vom Normalmenschen wird als Geschwätz empfunden, das den Menschen in die Uneigentlichkeit hinabstößt. Die geschichtliche Dimension und die individuelle Situation müssen hier in den Begriff des Normalen mit hineingeholt werden: wir können etwa jene Primitivstämme, die Menschenfresserei betreiben, nicht mehr als normal ansehen, während diese selbst damit einen religiösen Kult zelebrierten – ebenso war für den bürgerlichen Menschen des 19. Jahrhunderts die Vorstellung, ein Sklavendasein leben zu müssen, mit dem Begriff eines normalen Menschseins unvereinbar: «Mensch sein heißt frei sein», während noch für das Urchristentum das Paulus-Wort Geltung hatte: «Bist du als Sklave berufen, so mache dir deswegen keine Sorgen» (1 Kor. 7,21). Es wäre eine verlockende Aufgabe, den Wandel in der Auffassung vom Normalmenschen durch die einzelnen geschichtlichen Epochen zu verfolgen, um dabei bestätigt zu finden, daß der Mensch in innerster Tiefe ein zeitliches Sein ist, ein historisch vielfach determiniertes Wesen. – Auch die Spekulationen der Philosophie zeigen uns somit das Problem des Normalmenschen als vielgesichtig und als immer je neu aufzugeben.

Vielleicht vermag aber die theologische Sicht vom christlichen Glaubensgut her die Frage endgültig zu beantworten? Das christliche Menschenbild ist freilich weder das empirische Bild unserer Wissenschaften, noch ist es identisch mit dem, was menschliche Weisheit über den Menschen im Laufe der Jahrtausende erkannt und tiefgründig in Systeme gefaßt hat. Viel-

mehr muß die Offenbarung Gottes erfragt werden, in der ja sehr früh schon die entscheidende Aussage gemacht wird, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schuf. Diese Abbildhaftigkeit und Gleichnishaftigkeit des Menschen sind also theologisch gesehen die Norm für die Normalität des Menschen. Daß aber durch die Urschuld dieses Abbild sehr rasch verunziert und reduziert wurde, ist einhellige Ansicht der Theologen. Ist also der gefallene Mensch im Stand der Erbsünde kein normaler Mensch mehr? Die Beantwortung dieser Frage hängt weitgehend davon ab, ob man lutherische und kalvinistische Auffassungen über die Erbsünde vertritt, oder ob man mit der katholischen Lehrmeinung annimmt, daß die Erbsünde den Menschen keineswegs radikal korrumpiert habe, sondern ihn zwar unheilvoll geschwächt und aus der Gnaden-Sphäre der Freundschaft mit Gott herausgerissen habe, ohne jedoch seine innerste Natur zu verderben. Immerhin ging dieser Verlust und diese Schwächung so weit, daß Christus sagen konnte: «Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, könnt ihr in das Reich Gottes nicht eingehen» (Jo. 3). Ist dann aber theologisch gesprochen der nicht Wiedergeborene noch ein normaler Mensch? Oder ist er nicht eben doch ein Zerrbild, eine Karikatur jenes Menschenbildes, das Gott selbst sich vom Menschen gemacht hatte? Könnte man dann nicht mit Recht jenem Satz zustimmen, daß der einzig normale Mensch Christus sei? Und wäre nicht weiter die Folge, daß etwa die Heiligen am ehesten auf dem Weg zur Normalität sind? Jene Heiligen also, deren biologisch-physiologisches Potential selten zum Besten bestellt war, und deren psychisches Gleichgewicht oft erst am Ende eines langen, mühsamen Ringens erworben wurde? Die theologische Sicht, die damit selbstverständlich nur knapp angedeutet wird, erweist sich also ebenso problemgeladen wie die Sicht der profanen Wissenschaften und der Philosophie.

*

Vielleicht sind wir im Laufe dieser Erörterungen allmählich mißtrauisch und vorsichtig geworden. Sind wir gar so vorsichtig, daß wir erklären, man dürfe einem Menschen niemals die Normalität streitig machen, bis das Gegenteil klar bewiesen sei? Man kann aber den Gebrauch des Wortes normal nicht unterbinden, zutiefst sitzt das Bedürfnis in uns allen, Vergleiche anzustellen und dabei eine Norm zu benützen, zu sehr sind die meisten Menschen vom Vorurteil befangen, sie müßten Werturteile über die Mitmenschen fällen. Aber vielleicht vermögen unsere «unverbindlichen Reflexionen» zu größerer Differenzierung aufzumuntern, um reifere Maßstäbe anzulegen. – Endlich: Verdankt die Menschheit nicht ausgerechnet den «Andern», den «Außenseitern», den «genialen Unangepaßten» ihre größten Entdeckungen, Forschungsergebnisse, Kunstwerke? Diesen Outsidern sind die Normalmenschen meistens zu langweilig, verächtlich, bloße Serienprodukte der Natur, ohne eigenes Gesicht. Und doch, wie wäre es, wenn die menschliche Gesellschaft nur aus Outsidern bestehen würde? Wie groß würde unsere Sehnsucht nach dem langweiligen «Normalmenschen»!

J. Rudin

Zum Verständnis neuer religiöser Kunst

(am Beispiel der Oberwiler Wandmalereien)

Vorbemerkung: Ohne zu den Wandbildern Gehrs selber Stellung nehmen zu wollen, bringen wir gerne die nachfolgenden Ausführungen eines Kunsthistorikers, der wegen seiner Zurückhaltung gegenüber der modernen Kunst bekannt ist, sich aber doch bemüht, ernsthaften Bestrebungen gerecht zu werden.

Selbst wer zu den Bildern Gehrs kein positives Verhältnis zu finden ver-

mag, wird aus den klaren und überzeugenden Gedankengängen des Autors Gewinn ziehen. (d. R.)

Im «Schweizer Lexikon» steht beim Stichwort «Impressionismus» u. a. der Satz: «Im Gegensatz zum späteren Expressionismus, der Allgemeingültiges subjektiv darstellt, schildert er den Einzelfall objektiv.» In diesen wenigen Worten spiegelt sich die geistige Katastrophe, die, alles Religiöse immer mehr säkularisierend, ihren Höhepunkt oder eigentlich besser: ihren tiefsten Stand im 19. Jahrhundert erreichte. Es gibt jetzt keine Themen mehr, die in legitimer Allgemeingültigkeit die gesamte Menschheit berühren. Der Künstler kann nun ohne Bindung

an etwas Höheres ein beliebiges Einzelmotiv herausgreifen, das keine ethische Rechtfertigung erheischt. Diesen zufällig ausgewählten Stoff aber behandelt er dann mit einer geradezu materialistischen Objektivität, deren einziger Wertmesser die «Unfehlbarkeit» des menschlichen Auges ist. Mit anderen Worten: die geistig-seelischen Kraftquellen, die für den Künstler bis zur Barockzeit dominierend waren, müssen sich jetzt restlos den rein sinnhaften Erkenntnissen unterordnen. Damit wird die Kunst zu einer bloßen Begabungsfrage, während sie früher – zumindest bei den großen Meistern – immer primär Ausdruck eines inneren, eines ethischen Wollens war.

Diese Situation, in der nur mehr nach der äußeren Schönheit, nicht jedoch nach dem inneren Gehalt gewertet wird, ist der folgerichtige Schlußpunkt einer Entwicklung, die mit der Renaissance einsetzt. Damals, im 15. Jahrhundert, aber befanden sich die sinnhaft-optischen Kräfte noch im Gleichgewicht mit den geistig-seelischen Werten, weshalb wir es auch vom künstlerischen Standpunkt aus bei der Renaissance mit einer eigentlichen Hoch-Zeit zu tun haben. In mehreren Wellen, in denen immer mehr die sinnliche und damit materialistische Komponente die Oberhand gewann, wurde schließlich die oben geschilderte Situation erreicht. Die Kunst des späten 19. Jahrhunderts trägt weitgehend nihilistische Züge, weil sie (wie der Nihilismus) außer der ästhetischen Komponente keine geltenden Werte anerkennt. Ist es allzu kühn, zu behaupten, die Malerei und die Bildhauerei, die als schöpferische Leistungen ja immer ihrer Zeit voraus sind, hätten bereits um 1870 oder 1880 den epochalen Zusammenbruch ahnen lassen, der dann ein Menschenalter später die Welt durch einen furchtbaren Krieg in Mitleidenschaft zog und der zu einer völligen Neuorientierung in politischer und sozialer Beziehung führte?

Dieser Krieg, der auch den Anfang des organisierten Bolschewismus brachte, schien zunächst nur zerstörende Kräfte zu entfesseln. Aber schon bald zeigte es sich, daß gerade die Abtragung überlebter und unwahr gewordener Kulturformen (der freilich auch manches Gute zum Opfer fiel) auch viel wertvollen Boden für einen Neuaufbau freilegte. Der rein ethisch orientierte Expressionismus wies bereits in diese Richtung, obwohl er noch zu tief in gewissen Anschauungen des 19. Jahrhunderts befangen war, um tatsächlich ein neues Weltgebäude errichten zu können. Seine ethischen Vorstöße wurden von einer Fülle von Individualitäten getragen, die sich nicht zu einer legitimen, also übergeordnet-gültigen Ethik zusammenzufinden vermochten.

Aber der vom Expressionismus vor nicht ganz einem halben Jahrhundert gelegte Keim hat sich inzwischen kraftvoll und sehr erfreulich entwickelt. Vor allem ist ihm eine Neubesinnung auf dem Gebiet der Religion und der religiösen Kunst im besonderen zu verdanken. Wenn das 19. Jahrhundert religiöse Szenen schilderte – meist mehr infolge eines Auftrages als aus innerem Bedürfnis –, so behandelte es diese als objektives Historienbild, das Christus in weite Ferne rückte und zu einer einmaligen Ausnahmepersönlichkeit machte, wie es etwa auch Julius Caesar oder Mozart oder Churchill waren und ist. Es vierte ihn ausschließlich aus einem engen Zeitstil heraus an. Ja, man kann aus diesen Werken geradezu ablesen, wie weit damals die wissenschaftliche Erforschung der Zeit Christi gekommen war. Jedes irrationale Symbol mußte einer solchen Einstellung zum Opfer fallen. Das Kreuz etwa ist nun nur mehr realer Träger eines real sterbenden Körpers. Daß es auch, ja in erster Linie, Zeichen ist, Zeichen der Trauer und Zeichen des zeitlosen Sieges, das war zu Ende des 19. Jahrhunderts beinahe gänzlich in Vergessenheit geraten.

Der Erste Weltkrieg hat uns dafür die Augen geöffnet, daß eine solche Oberflächlichkeit keine wahren Werte zu schaffen vermag. Aber es mußten noch einige Jahrzehnte vergehen, bis sich die damaligen Staubwolken über den Trümmerhaufen so weit gelegt hatten, daß man auch an einen wirklichen Neuaufbau denken konnte. Heute nun ist es so weit; heute ver-

suchen bereits viele Künstler, sich wieder in brennendem Ringen an das Erhabene der Religion heranzutasten, es nicht mit spitzfindigen Details zu veräußerlichen, sondern es aus dem Blickwinkel einer zeitlosen (wenn auch formal selbstverständlich immer zeitlich gebundenen) Wahrheit heraus zu sehen und zu gestalten. Wir möchten dies an Ferdinand Gehr und seinen Wandbildern in der Kirche von Oberwil aufzeigen.

Wenn in einer kleinen Broschüre diese Malerei als «die Frucht einer Neubesinnung auf das wahre Wesen der religiösen Kunst» bezeichnet wird, so kann man dieser Feststellung (nur voll) zustimmen. Ferdinand Gehr entfernt sich hier von der Wirklichkeit genau so weit, daß der Betrachter nicht mehr den Eindruck einer zufälligen Einmaligkeit hat, daß er aber andererseits doch noch das Thematische klar zu erkennen vermag. Der Heiland ist nicht ein Mensch, der einen interessanten psychologischen «Fall» bedeutet (wie auf so vielen früheren Bildern), sondern er ist die Verkörperung eines im wahrsten Sinn des Wortes unaussprechlichen und unfaßbaren Geheimnisses, das für jeden Menschen Gültigkeit hat, das sich aber in jedem Menschen verschieden spiegelt. Eben wegen der durch die menschliche Unzulänglichkeit bedingten Verschiedenartigkeit der Spiegelung muß jede religiöse Kunst über den eingengten Einzelfall hinausstreben, hinaufstreben zum allgültigen Symbol, das jenseits aller individuellen Auffassung steht.

Wie erreicht nun Ferdinand Gehr diese symbolstarke Allgemeingültigkeit? Zunächst konzentriert er sich auf große, wirkungsvolle Farbflächen, die nicht nur – etwa durch das Grün der Erde oder durch das leuchtende Gelb der Himmelszone – sinnbildlichen Charakter besitzen, sondern denen auch stimmungsschaffende Kraft zukommt. (Eine kleine Einschaltung sei hier gestattet: Bei der Musik eines Anton Bruckner oder anderer Komponisten fragen wir auch nicht nach der inhaltlichen Bedeutung; wesentlich ist für uns der Gesamtklang, der uns erhebt.) Auf ähnliche Weise schafft nun Gehr einen solchen Gesamtklang mit Farben, der uns gewissermaßen innerlich auf das Erlebnis des Meßopfers vorbereitet, der unsere Erlebnisfähigkeit verstärkt.

Aber die Farbe allein kann nur die sinnhafte, wenn auch die über die Sinne auf die Seele wirkende Komponente bieten. Ihr zugeordnet muß auch die geistige Aussage sein, eben das «Zeichen». In der Setzung dieses Symbols liegt die eigentliche Kraft dieser Wandmalereien. Schon in bezug auf die Größenordnung der einzelnen Figuren findet Gehr wieder zu einer symbolhaften Sprache, die die romanische Kunst besaß, die seither aber immer mehr verloren ging. Nicht die Dimensionen der zufälligen Wirklichkeit sind entscheidend, sondern die geistigen Bedeutungsakzente. Es wird also eine geistige Perspektive geschaffen, die Christus völlig selbstverständlich größer erscheinen läßt als die übrigen Gestalten. Damit wird der Betrachter spontan auf das Wesentliche hingelenkt. Extrem ausgedrückt: Selbst ein Heide, der noch nie etwas vom Christentum vernommen hat, erfährt die entscheidenden «Zonen» der Darstellung. Das aber bedeutet im letzten Sinn jene Allgemeingültigkeit, die für jede religiöse Kunst unabdingbare Voraussetzung ist.

Wir sprachen vorher von der geistigen Perspektive. Ihr hat sich selbstverständlich auch die Linearperspektive, die an sich ja nur ein illusionistisches, ja manchmal sogar ein fast nur spielerisch eingesetztes Mittel ist, unterzuordnen. Der Tisch auf dem Bild der Evangelienseite, das die heilige Eucharistie als Mahl darstellt, ist nicht ein bestimmter Tisch, dessen Konstruktion oder Holzart wir zu ergründen versuchen, sondern es ist der Tisch an sich. Und bei den einzelnen Figuren sind wir nicht versucht, eine zufällige Ähnlichkeit mit Herrn C. oder Herrn P. festzustellen; kein individueller Zug lenkt hier vom Wesentlichen ab, von der Empfangsbereitschaft für das heilige Abendmahl. Dadurch werden diese Gestalten zu Verkörperungen aller Menschen; sie sind sichtbar gemachter Geist.

Wohl am schwierigsten wird das künstlerische Unterfangen

dort, wo es gilt, etwas rein Irrationales in der Formensprache der Menschen auszudrücken. Das ist vor allem bei den Engeln der Fall. Wir sind es gewohnt, daß die Kunst Engel rein menschlich darstellt und nur durch betonte (menschliche) Schönheit und Zugabe von Flügeln oder anderen Besonderheiten auf ihre himmlische Herkunft hinweist. Eine solche Auffassung bedeutet natürlich eine «Vernütelung», mit der sich nur recht materialistisch orientierte Epochen zufrieden geben können. Auch hier findet Gehr wieder eine überzeugende Lösung, indem er nicht einer naturalistischen Form huldigt. Seine Engel sind nicht rational erfassbare Wesen, sondern reiner Klang, der voller wohlthuender Rhythmen ist, ohne daß sich der Grund für diese spürbare Harmonie ergründen läßt. Vielleicht die stärkste Strahlungskraft wird ihnen aber durch die Farben geschenkt. Sie konzentrieren sich ganz auf den Doppelton von Weiß und Rot. Weiß ist die Farbe einer unfaßbaren Neutralität, die nicht dinglich und deshalb irrational dünkt. Rot aber ist das unser Auge am stärksten erregende Kolorit, das für uns als Inbegriff von etwas Intensivem erscheint. So entsteht in diesen Engels-«Zeichen» eine unheimliche Spannung, die den Betrachter über sich selbst emporreißt – in eine irrationale Sphäre, deren geistige Höhe sich je nach der Kapazität des einzelnen Gläubigen bestimmt.

Am reichsten erscheint der sinnbildliche Farbenklang im Chorbild, das dem Thema der ständigen Gegenwart Christi (im Tabernakel) gilt. Hier weist der untere Teil nur eine einzige Figur auf, die Gestalt des Heiligen – es ist der Kirchenpatron,

der heilige Bruder Klaus –, die für uns faßbare Brücke zum Jenseits ist. Dieser Heilige ist gänzlich eingebettet in ein mystisches Purpurrot, das den Altar mit einer wehevollen Strahlung zu umgeben scheint und mit dem die gedämpfte, irdisch dünkende Farbigkeit des Bruder Klaus kontrastiert und zugleich Bindungen eingeht. Im oberen Teil des Werkes aber wird der Gelbklang, der im Bild auf der Evangelienseite nur leitmotivisch angetönt wird, zum jubelnden Hymnus auf die heilige Dreifaltigkeit.

Schon rein formal kann man hier von einer genialen Verflechtung der einzelnen Wandbilder, zu denen sich im hinteren Teil der Kirche noch jenes mit den Ähren und jenes mit den Trauben gesellen, respektiv geplant sind, sprechen. Doch jenseits der verstandesmäßig erfassbaren Harmonien steht eine tiefe und visionäre Gläubigkeit, die jeden innerlich erheben muß, dessen Sinn nicht durch einen materialistisch-intellektuellen Naturalismus verbildet ist.

Es ist wohl kein Zufall, daß solche Arbeiten im allgemeinen vom einfachen Volk bejaht werden, während die sogenannten gebildeten Kreise (ähnlich war es ja vor 60 Jahren bei Hodlers Marignano-Fresken im Landesmuseum zu Zürich) keinen Zugang dazu finden, weil sie vielfach nicht den Sinn für das große und einfache Symbol aufzubringen vermögen. Hier klärend zu wirken, bemüht sich eine Reihe von Menschen, die nach einer langen Zeit der historisierenden Einengung auch durch die Kunst wieder näher an die ewige Wahrheit Christi zu gelangen hoffen.

Herbert Gröger

Entschematisiertes Christentum?

Die phänomenologische Religionsphilosophie Henry Duméry's
(Zweiter Teil)

Im ersten Teil unserer Untersuchung über die große «These» Duméry's haben wir seine religionsphilosophische Methodologie gesichtet und gleich die erste Anwendung der erarbeiteten Methode auf den Gottesbegriff verfolgt. Schon diese Teilbetrachtung hat uns zu wichtigen Reserven gegenüber dem System geführt: die Phänomenologie scheint bei Duméry nur ein Vorwand zu sein, eine plotinisch-analogie-lose Gottesvorstellung ins Christliche einzuschleusen. Es wurde das große, ja einmalige Interesse der Einzelanalysen Duméry's zugegeben, aber zugleich auch darauf hingewiesen, daß diese Ergebnisse durch seinen Plotinismus verfälscht wurden. Auf welchem Weg verfolgt nun Duméry seine weitere «phänomenologische Entschematisierungsarbeit»?

ENTSCHEMATISIERUNG DES CHRISTLICHEN SEELENBEGRIFFS (PR Ia)

Nach der Kritik des christlichen Gottesbildes muß logisch die christliche «Seelenvorstellung» durchdacht werden. Dies sind unlösbare Korrelate. Duméry meint, die christliche Religion habe drei grundlegende Schemata für ihre Seelenvorstellung erarbeitet. Das erste Schema ist «das soteriologische Ich». Dieses Schema ist intellektuell sehr wenig aufgehellt, es hat diese Aufhellung gar nicht nötig; es ist nämlich schon an sich mit unheimlichen religiösen Kräften beladen. «Abhängig sein, Sünder sein, erlöst sein: das ist die Seele» (S. 11). Das soteriologische Ich wird nicht substantiell, sondern funktionell, das heißt durch sein Verlangen, seine Befürchtungen, seine Unsicherheit und seine innere Zerrissenheit definiert (S. 13). Zwei Grundgefühle machen es mehr erspürbar: die Angst und die Hoffnung. Diese zwei kristallisieren um sich herum eine ganze Reihe historischer Schemata. All dies ist noetisch sehr unklar und begriffsmäßig unsicher. Es hat aber den großen Vorteil,

ein Minimum von distinkter Subjektivität dem Einzelnen zu sichern (S. 15).

Die Religion hat nun das Bedürfnis nach einem stabilen und klaren Seelenbegriff, und darum wird das unbestimmte, soteriologische Ichschema künstlich durchstrukturiert (S. 18). So entsteht der Begriff des «Form-Ich». Dieser Begriff besteht aus zwei Elementen: Aus einer Kategorie von reicher Bedeutung: die Seele als Form des Körpers, und aus einem Schema, das sehr verwundbar ist: die Seele als Träger der verschiedenen Vermögen, die ihrerseits mehr oder weniger separat und starr betrachtet werden (S. 19). All das hat einen großen religiösen Vorteil: man kann auf dieses Ich, weil es im wesentlichen unveränderlich ist, eine solide, universalgültige Moral aufbauen. Man müsse aber zugleich sehen, wie raumgebunden die ganze Vorstellung ist; sie wimmele von Metaphern. Die «objektivistische» Philosophie nehme dann diese Schemata für Wirklichkeit und mache sie zum Maßstab der Wahrheit. Überhaupt könne man – so meint Duméry – im menschlichen Dasein keinen objektiven Dualismus annehmen; einen gewissen Dualismus werde man wohl immer beibehalten müssen, er solle aber nur «funktionell» sein (S. 24). Duméry schlägt vor, neue, weniger verwundbare Schemata einzusetzen, etwa: Seele als Sinngeber, Körper als Sinn-nehmer (S. 23).

Die höchste Stufe der christlichen Seelenvorstellung endlich sollte das «Person-Ich» sein. Die personalistische Seelenauffassung mache aus dem Bewußtsein ein «abgeleitetes Absolutum»; dies sei schon im Schema der Genesis («imago Dei») ausgedrückt. Die Erfahrungen von Bewußtseinsreziprozität und sozialen Verantwortungen schwingen in dieser Kategorie mit (S. 27). Nun sei das alles aber nicht tief genug. Die christlich-geistige Erfahrung sage uns, daß der christliche Seelenbegriff tiefer anzusetzen sei als die aufgezählten Vorstellungen. Duméry betrachtet besonders drei Ansatzpunkte: Kindertaufe, die religiösen Gelübde als unbegrenzte Fähigkeit von Engagement, der sakramentale Charakter als metapsychologisches Bewußtsein. Und er schließt daraus, daß im Menschen ein psychologisch (wenigstens direkt) nicht erreichbares «Bewußtsein» vorhanden sei.

Was ist nun dieses «Über-Bewußtsein»? Man müsse sich zuerst klar machen, daß es nicht mehr in alten «substantialistischen Schemata» denkbar sei. Die Seele soll bei diesem letzten Ansatz als reine Gezieltheit erfaßt werden; nicht substantialistisch, sondern funktionalistisch (S. 39–40). Diesem Überbewußtsein müsse jegliche Sinngebung zugeschrieben werden (S. 45). Es sei das Normative im Menschlichen, da – wie in der Theodizee gezeigt wurde – Gott nicht normativ ins Menschliche eintrete. Dieses Überbewußtsein sei ungefähr das, was Plotin das «Intelligible» genannt hat: Zwischenglied zwischen Gott und der Seele (S. 45). Es gehöre nicht zur «substantiellen Seinsordnung»; es könne überhaupt nicht in räumliche Schemata gefaßt werden (wenn man sich dennoch räumlich ausdrücken wolle, müßte man sagen, daß es in der Innerlichkeit des denkenden Subjektes sich befindet).¹ Duméry gibt ihm den höchst merkwürdigen Namen «Acte-Loi»: «*Akt-Gesetz*».² Es sei das Prinzip der menschlichen Selbstsetzung («auto-position») (S. 50); es besitze das Ganze der axiogenetischen Tätigkeit. Dieses Überbewußtsein schaffe alle gültigen Ordnungen der Moral, der Erkenntnis und der Religion (S. 59–70); es sei «ewig, das heißt, man könne ihm keinen Anfang zuschreiben» (S. 84); es sei ein universales «Etwas» und bleibe doch streng singular (S. 54).

Dieses «Akt-Gesetz» (als oberste Schicht des menschlichen Bewußtseins) drücke sich notwendigerweise auf einer niedrigeren Schicht, und zwar auf der des Rationalen im diskursiven Denken und in Kategorien aus; das Rationale suche seinerseits nach Ausdrucksmöglichkeiten und projiziere seine Kategorien auf die nächste Schicht des Bewußtseins, auf das Sensible, und so entstünden die Schemata. Das sei der Stufenbau des religiösen Ausdrucks im menschlichen Bewußtsein (S. 93). Die Aufgabe sei nun, das Sensible auf das Rationale, das Rationale auf das Geistige (auf die Schicht von «acte-loi») zu reduzieren und dabei die Gezieltheit des menschlichen Bewußtseins zu erspüren.

Das ist an sich eine schöne Durchführung der klassischen Stufenbautheorie, die sonst leider bei den Religionsphilosophen so sehr in Vergessenheit geraten ist.

Im Folgenden wird Duméry, nachdem er die Gottes- und Seelenschemata reduzierend «geklärt» hat, die zwischen diesen beiden Polaritäten entstandenen religiösen Vorstellungen des Christentums analysieren. Wir folgen ihm dabei.

ENTSCHEMATISIERUNG DES CHRISTLICHEN GNADENBEGRIFFS (PR Ib)

Es würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen, wenn wir die «genetische Phänomenologie» Dumérys über die verschiedenen Gnadenschemata (1. Die biblischen Schemata der Gnade [S. 155–200]; 2. Die patristischen Schemata der Gnade [S. 206–226]; 3. Die eigentlich «übernatürlichen» Schemata der Gnade: Die Epoche der Theologen [S. 227–265]) auch nur im Aufriß verfolgen würden. Wir kommen daher gleich zu seiner «strukturellen Phänomenologie», wo er die Ergebnisse seiner genetischen Phänomenologie systematisch ausarbeitet.

Zuerst betrachtet er das «*filialistische Schema*»; dieses durchzieht die ganze Heilsgeschichte und imprägniert sowohl die Gnadenslehre als auch das trinitarische Dogma. Dieses Schema vitalistischen Ursprungs werde vom «biozentrischen Egoismus» erlöst und könne dann Träger uneigennütziger Liebe sein (S. 268). Zugleich werde es auch zum Träger der Auffassung von einem dialogisierenden Gott; dies stelle, wie schon gesagt, ein unbedingt zu reduzierendes Schema dar (S. 269).

Die zweite Gnadenvorstellung sei das Schema der ver-

lorenen und wiedergefundenen Integrität. Darin werde «chronomorphisch» eine tiefe, geistige Realität ausgedrückt: der Mensch werde seiner Gottgezieltheit bewußt, indem er diese sich in Hohlgestalt vorstellt. Es würden in dieser Vorstellung die menschlichen Schuldkomplexe, die Schemata von Versuchung, von Verlieren und Wiederfinden, von Glück und Unglück, vom «goldenen Zeitalter» und desgleichen mit Hilfe mythischer Projektionen in eine psychologisch unheimlich wirksame Einheit geknotet. «Um zu denken, was wir wirklich sind, gibt es nichts wirksameres, als die Distanz zu ermessen, die unsere gegenwärtige Situation von unserem Ideal trennt. Projiziert man dieses Ideal in die Vergangenheit (das Schema des verlorenen Paradieses), bekommt man die Kategorie vom Ur-Fall. Projiziert man es dagegen in die Zukunft (eschatologische Schemata), so erhält man die Kategorie der himmlischen Glückseligkeit. Die Gegenwart ist dabei als Umtauschstelle erfaßt, wo die Sünde in Erlösung übergeht» (S. 270). Duméry meint, daß das menschliche Bewußtsein in diesem Kategorie- und Schemakomplex eine der wichtigsten Schematisierungen unserer Gottgezieltheit erarbeitet habe.

An dritter Stelle betrachtet Duméry das Schema der Rechtfertigung. Dieses präsentiere uns (neben den Problemen der Entschematisierung: legalistisch-juridische Schemata vermischt mit dem mehrschichtigen Schema von Regeneration) die schwierige Frage der geschichtlichen Verbindung des Göttlichen und Menschlichen. Duméry scheint die folgende Stellungnahme zu bevorzugen: «Der menschliche Geist hat die Initiative ergriffen, in einer bestimmten Serie historischer Ereignisse das ewige Geschehen der Erlösung zu erkennen» (S. 271). Diese Stellungnahme wird klarer, wenn wir im nächsten Punkt die Erklärungen Dumérys über die Rolle Christi gesehen haben.

Das vierte Grundschema ist das der «*Gabe Gottes*». Diese Vorstellung soziologischen Wesens rufe die Idee eines bestimmten Geschenkes wach, statt daß es den Anruf zur Kommunion am «Unbestimmten», «Absolut-Freien» darzustellen suche. Mit seinem ganzen Wesen lege es uns den Gedanken nahe, daß die Gnade wie ein Ding zu handhaben sei. Allerdings könne man einen Reinigungsvorgang in dieser Vorstellung beobachten, der in Begriffen wie zum Beispiel «der sich selbst schenkende Gott» zum Ausdruck gelangt (S. 272).

Das letzte Schema ist das der «*hinzugefügten Übernatur*»; dieses bleibe im «substantialistischen Schematismus der Natur» gefangen; dadurch werde das menschliche Wesen auf die Ebene der Dinghaftigkeit heruntergerissen. Es werde dann, ganz symmetrisch, eine andere dinghafte Schicht des Übernatürlichen darauffurniert. Die Gegenwart Gottes werde dadurch in die Kategorie der Andersheit gezwungen und das Übernatürliche werde zu Selbstentfremdung (S. 273).

Aus all diesen Schemata könne die phänomenologische Rückführung eine durchgehende «Gezieltheit» des menschlichen Wesens erschließen: «Der Mensch muß notwendigerweise anerkennen, daß in jedem einzelnen Tun eine überströmende Macht und ein überströmendes Licht vorhanden ist; dieses Überströmende nennt er dann Gnade» (PR II, S. 287). Sie werde als jene Wirkung Gottes aufgefaßt, die durch «Entschaffung» (d^écréation) die menschliche Freiheit aus der Sphäre der Bestimmtheiten ins «Unbestimmte» übertrage (S. 295). Sie werde auch als «Ent-Selbstentfremdung» (désaliénation) verstanden und könne als die gottgegebene Freiheit selbst betrachtet werden; diese sei das «unaufhaltbare Streben, das Unendliche unendlich zu wollen» (S. 299).³

ENTSCHEMATISIERUNG DES CHRISTLICHEN GLAUBENSBEGRIFFS (PR II)

Wir kommen zum schwierigsten Teil unserer Untersuchung über Dumérys Religionsphilosophie. Um seine Glaubensana-

³ Duméry weist darauf hin, daß die Begriffe «d^écréation» und «désaliénation» eigentlich von Simone Weil stammen.

¹ Den gleichen Gedankengang können wir bei Plotin in Enn. V, 5 nachlesen.

² Im Gegensatz zu Gott (actus purus oder actus simplex) wird dieses Überbewußtsein von Duméry als actus ordinans oder actus determinans bezeichnet. Daher der Name «acte-loi».

lyse richtig zu verstehen, fassen wir seinen Grundgedanken möglichst kurz zusammen und versuchen dann, ihn an einem Beispiel greifbar zu machen. Gott spreche nicht zum Menschen, sondern erwecke in ihm eine Intentionalität, die über alles Wissen und Aussprechen auf das unfassbar-transordinale Absolute hinziele. Alle religiösen Vorstellungen und Ausdrücke seien Projektionen des Bewußtseins. Zweifelsohne arbeite das Bewußtsein unter dem Einfluß des intentionalen Hinstrebens zu Gott; um sich seiner religiösen Intentionalität bewußt zu werden, müsse der menschliche Geist die Gottgezieltheit auf die Ebene der Kategorien und Schemata projizieren. Diese Projektionen machten dann den erfassbaren Leib der Religion aus und seien aus verschiedenen Kulturkreisen entnommen (sie könnten auch vollkommen disparat sein). Absolut gesprochen seien sie nicht mit dem intentionalen Hinstreben verbunden, hätten sich aber geschichtlich bewährt und könnten so nicht einfach aufgegeben werden.⁴ Der Glaube sei nichts anderes, als das intentionale Hinzielen auf Gott (S. 203). Nun habe dieses Hinzielen eine Reihe geschichtlich-gewordener Projektionen, die auch zum Glauben gehörten, indem sie notwendig seien, um das Hinzielen auf Gott überhaupt erfassen zu können. So projiziere sich der Glaube auf alle Schichten des Bewußtseins und werde geschichtlich.

Um diesen Grundgedanken verständlich zu machen, stellen wir ihn (nach Duméry) in einem Beispiel dar. Wie breitet sich das intentionale Hinstreben zu Gott auf den verschiedenen Vorstellungsschichten als soteriologischer Glaube aus? Auf der psychologischen Ebene bewirke dieses Hinstreben (zusammen mit der Erfahrung von der Unmöglichkeit des Hingelagens) einen Schuldkomplex; seine Objektivationen seien die Kategorien von moralischer Schuld, Sünde, Sühne und stellvertretendem Opfer (S. 186–189). Freilich hätten diese Objektivationen wenig Dichte und seien in sich dem Fluktuieren des Psychologischen unterworfen. Darum werde das Ganze vom Bewußtsein auf die mythische Ebene projiziert, um die Ursachen dieser psychischen Vorgänge genetisch zu erklären und objektiv darzustellen. Die Ursache des psychischen Schuldkomplexes werde in eine «Dauer vor der Dauer» und die Ursache der Erlösung in eine «Dauer nach der Dauer» projiziert. Diese «chronomorphischen» Entwürfe seien unbedingt notwendig, damit das Bewußtsein seine eigene Realität erfassen könne (S. 191–193). Die mythischen Entwürfe würden dann sozial auf der Ebene des Institutionellen dargestellt (besser: dargelebt); man erfinde institutionelle Formen der Erlösung, deren wichtigste die des vergossenen Blutes sei (S. 193–198). Komme dann schließlich ein Mann, der all diese Projektionen auf sich nehme und sie historisch durchlebe, komme ein Mann, der dazu noch all diese Vorstellungen verinnerliche und deswegen universalgültig mache, so erkenne das menschliche Bewußtsein, daß in diesem Menschen die Erlösung definitiv geworden sei und projiziere auf ihn (auf der Ebene des Geschichtlichen) seine höchste Kategorie, die Kategorie des Erlösers (S. 199–202). «Diese vier Ebenen sind Projektionen von Etwas, was sie übersteigt, was sie nur darzustellen versuchen, das heißt Projektionen von einem geistigen Akt, der Intentionalität, die das Bewußtsein in die Gegenwart Gottes stellt» (S. 202).⁵ Die Geschichte Jesu und seine Person verbürge, daß die Intentionalität des Bewußtseins auf Gott ausgerichtet ist. Er ist vom menschlichen Bewußtsein als

Christus anerkannt, weil seine Tat historisch das geoffenbart hat, was das göttliche Wort ewig im menschlichen Geist bewirke (S. 205). In dieser Perspektive bestehe der christliche Glaube darin, daß er um die Geschichte Jesu herum alle interpretativen Strukturen kristallisiere: die imaginativen, mythischen, institutionalen, doktrinalen, ausdrucksmäßigen usw., die an sich jeder Religion notwendig sind, um die Gottgezieltheit des Bewußtseins zu erhalten. Darin bestehe die Originalität und die einmalige Größe der christlichen Religion (S. 242 bis 243).

DER HAUPTANSATZPUNKT DER KRITIK AN DUMÉRY'S WERK

Ist es notwendig, zu sagen, daß wir die «These» Duméry's nur in einer eigentlich unerlaubt kurzen Fassung wiedergegeben haben? Man kann so Perspektiven verschieben und die Einzelheiten (die ja bei einer Phänomenologie das Wesentliche ausmachen) unerspürt lassen. Dies ist um so schlimmer, als über Duméry sehr wenig geschrieben worden ist, und so kann der Leser unsere «Duméry-Fassung» nicht leicht kontrollieren.⁶ Es mußte aber Stellung genommen werden: die Arbeit Duméry's ist wichtig, interessant und voll von originalen Ansätzen. Wir überlassen es den Fachleuten, auf ihren Einzelgebieten die verschiedenen Aspekte der duméry'schen Phänomenologie zu kritisieren. Sie werden es nicht leicht haben, denn Duméry ist ein klarer Kopf und ein starker Dialektiker. Uns geht es hier darum, die Kritik an dem Punkt anzusetzen, wo alles sich verschiebt und woher alle, wenn auch vielleicht in Einzelheiten richtigen, Analysen schließlich unrichtig werden.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß unserer Ansicht nach Duméry sein ganzes System dort verfehlt hat, wo er (aus uns unerklärlichen Gründen) die Analogie über Bord warf und eine plotinische Weltauffassung ins Christliche einführte. Rührt man nämlich an die Analogie und entfernt Gott in eine Sphäre partizipationsloser Über-Transzendenz, dann folgen (vorausgesetzt, daß man die phänomenologische Methode anwendet) alle Ergebnisse Duméry's ganz logisch. Dann ist unsere einzige Beziehung zu Gott nur ein Hinzielen auf etwas Unbestimmtes. Dann muß das Bewußtsein selber schauen, wie es dieses Hinzielen mit normativen Gesetzen umbaut. Dann muß der menschliche Geist, um es irgendwie zu vergegenwärtigen, es durch all seine imaginativen, mythischen, bildlichen, begriffsmäßigen usw. Tätigkeiten geschichtlich verleblichen. Dann können wir keine substantiell verankerte Ontologie mehr aufbauen und wir sind darauf angewiesen, unsere geistige Realität rein funktionell zu betrachten. Dann ist es unmöglich, in Jesus Christus etwas anderes als einen «endgültigen Offenbarer unserer Gottgezieltheit» zu sehen. Wenn das Geschöpfliche nicht irgendwie in seinem innersten Seinskern «gottähnlich» (in seiner radikalen «Gottunähnlichkeit» – wie das ja die Analogie besagt) ist, dann hat Gott über das Kreatürliche keinen Griff mehr und das Kreatürliche zerfällt seinerseits in einer schrecklichen Relativität. Würde es sich so verhalten, dann wäre die Analyse Duméry's über das Christentum richtig. Aber es ist vollkommen unverständlich, wie eine sauber durchgeführte Phänomenologie des Christentums zu solcher Seinsbetrachtung führen kann. Auch in den Einzelanalysen kann nicht alles stimmen. Die vom plotinischen Anfangsvorurteil erzeugten Fehler der Einzelanalysen zu entdecken, wäre die

⁴ In dieser Hinsicht steht Duméry im Gegensatz zu Bultmann's Entmythologisierung. Bultmann's Versuch wird von Duméry schärfsteris verurteilt (PR II., S. 243). Wenn man nur diese Seite der Frage beachtet, so ist unsere Wortprägung, mit der wir das Werk Duméry's zu charakterisieren versuchten («Entschematisierung»), unzutreffend; sie legt eine Ähnlichkeit der zwei Systeme nahe. Andererseits geschieht aber bei Duméry eine wirkliche «Entschematisierung», die die ursprünglichen Schemata (allerdings relativiert) dann wieder heimzuholen versucht.

⁵ Eine kurze und besonders gut gelungene Darstellung der verschiedenen Projektionsschichten finden wir bei Duméry in einer Fußnote: PR II., S. 201, Note 1.

⁶ Es sind uns nur drei bemerkenswerte Stellungnahmen bekannt: *J.-M. Le Blond*: «Philosophie de la religion» («Etudes», Juli/August 1957, S. 132–135); *J. Pépin*: «La religion et sa philosophie» («Critique», Mai 1958, S. 422–439 und Juni 1958, S. 511–530); *G. Dejaifve*: «La foi n'est pas un cri; A propos d'un ouvrage récent» («Nouvelle Revue Théologique», Mai 1958, S. 468–494). – Die Untersuchung von G. Dejaifve kann unsere kurze Darstellung über Duméry's Glaubensauffassung vorteilhaft ergänzen. – Eine umfassende Stellungnahme wird von *Charles Baumgartner* vorbereitet und, so hoffen wir, bald in «Recherches de science religieuse» erscheinen.

Aufgabe einer sehr langwierigen Untersuchung. Diese Fehler müssen nicht unbedingt Fehlinterpretationen von Tatsachen sein; es genügt bei einer phänomenologischen Untersuchung, daß die Anfangsperspektive sich leicht verschiebt, so daß alle Phänomene sich falsch zusammenstellen und zu einer falschen Evidenz führen.

Nun steht gewiß die Aufrichtigkeit Dumérÿs außer Zweifel. Sein Vorhaben, eine phänomenologische Durchdringung

der (so oft naiv und unreflektiert gehandhabten) Begriffe und Schemata der Theologie, ist von dringender Aktualität. Selbst mit all seinen Mängeln kann das Werk Dumérÿs da große Dienste erweisen. Die Ehrlichkeit und der Mut des Verfassers machen auf den Leser seines Werkes großen Eindruck. Allein, es ist uns untersagt, ein wissenschaftliches Werk nach den Absichten des Verfassers zu beurteilen.

Dr. Ladislaus Boros

Der Sonntag*

Der Sabbat

Im bereits engeren Sinn fußt sodann der Sonntag auf dem jüdischen Sabbat. Nicht umsonst bringt ihn die Hl. Schrift mit dem Bericht der Genesis in Verbindung. Richtiger kann man wohl sagen, daß dieses Lehrgedicht nicht zuletzt mit der Absicht geschrieben wurde, eine Begründung des Sonntags zu liefern.

Auch hier wird das Gesetz der Woche in die Fundamente der Schöpfung verwurzelt. Der Sonntag «erscheint als natürliches Gesetz, das aus dem Wesen des von Gott geschaffenen Lebens hervorgeht; andererseits aber auch als ein religiöses, das die Herrschaftsübung des Menschen dem Willen des eigentlichen Herrn unterordnet» (Guardini). Deutlich sieht man, daß für den Verfasser dieses Textes die Welt eine große Ordnung bedeutet, und zwar eine gute Ordnung. Am Sonntag nimmt der Mensch, das Abbild Gottes, der an der Schöpferkraft Gottes an den Werktagen teilgenommen, nun auch an der Ruhe Gottes teil, an der Machtfülle, an der inneren Befriedigtheit, an dem inneren Frieden, an der Liebe Gottes – und diese Anteilnahme des Menschen an der Unendlichkeit Gottes gehört mit zur Weltordnung. Dies bringt der Sonntag gesondert zum Ausdruck. Seinetwegen wird Schaffen und Ruhen ja auch bei Gott von dem Dichter auseinandergenommen und hintereinandergestellt, obwohl Gott selbst natürlich nicht in der Zeit steht.

Immerhin mag uns dies ein Fingerzeig sein, daß nach dieser Auffassung die Contemplatio viel eher Abschluß als Ursprung und Anfang ist (wie es im Anschluß an Platos Ideenlehre auch Pieper darlegt in seinem sonst herrlichen Büchlein: «Muße und Kult»). Nach dem Genesisbericht haftet der Ruhe als Abschluß und Krönung des Tätigseins ein dynamisches Element an, das dem Handeln als Überfließen der Contemplatio lange nicht in dem gleichen Maß eigen ist und schon gar nicht dem reinen Betrachten von Ideen, zumal diesem letzteren das persönliche Element der Begegnung mit Gott (in den Dingen und über den Dingen) vollständig fehlt.

Von den Dingen der Welt aber gibt dieses in Gott rückschauende Betrachten eine gewisse Distanz. Nicht zwar im Sinn eines sie völlig aus dem Blick Verlierens, um jetzt etwas ganz Anderes zum Zug kommen zu lassen! Wohl aber in dem Sinn, daß der Mensch, nachdem er sich bei der Arbeit an die Dinge hingegeben hat, nun am Sonntag sich aufrichtend und bis zu Gott erhebend über den Dingen steht, sich als ihr Herr erweist und so erst zu sehen vermag, daß sie gut sind. Er genießt sie also. David macht darauf aufmerksam, daß der Mensch, der in seinem Leben nie Halt macht, immer arbeitet, auch nie sehen wird, «daß alles gut war». Die Unzufriedenheit der heutigen Menschheit mag zum Teil daher kommen, daß sie an dieser Ruhe Gottes nicht mehr Anteil hat, nicht mehr Anteil haben will, weil sie diesen siebenten Tag sich selber nicht mehr gönnt. In der Distanz dieser Ruhe aber wird es erst möglich, die wahren Dimensionen zu erkennen und den Wert des Werkes zu verkosten.

* Erster Teil siehe Nr. 14/15, S. 149ff.

Eigens heißt es ferner im Genesisbericht: Gott heiligte diesen Tag. Im Sprachgebrauch des Alten Testaments heißt heiligen, etwas vom profanen Gebrauch absetzen und Gott zueignen. Räumlich geschah dies beispielsweise beim Tempel, indem man einen Platz aus dem täglichen Getriebe ausscheidet und zum Dienst an Gott ausschließlich bestimmt. Genau so ist es hier zeitlich gemeint. Aber wieder muß man beachten, daß dieses «Aussondern» nicht Zusammenhanglosigkeit mit den «profanen» Tagen bedeutet, sondern auf sie ausstrahlt.

Auf eine weitere Eigenschaft des Sabbat weist Guardini hin, die gegenüber dem Paradieseszustand gilt. Gewiß hat auch dort der Mensch gearbeitet und geruht. Aber der Arbeit haftete noch nicht der Charakter der Buße an, wodurch sie ein «Joch» wurde. Sehr stark hat die Antike diesen Charakter der Arbeit empfunden, weshalb sie die Arbeit entehrend fand. Ebenso drückt die Genesis als ein zweites Merkmal der Arbeit ihre letzte Vergeblichkeit aus. Der Sabbat erscheint dementsprechend als Aufatmen vom «Joch» der Arbeit und als Tag, da der Mensch gedenkt, daß Gott für ihn Sorge (Guardini). Trotzdem wäre es falsch, wollte man sagen, die Eigenschaften des paradiesischen Sonntags seien nun völlig aufgehoben. Sie bestehen fort, da durch die Sünde des Menschen Natur zwar verwundet, nicht aber zerstört wurde.

Der christliche Sonntag

Dasselbe gilt nun auch vom christlichen Sonntag. Es ist wahr: er «ist nicht eine Fortführung des alttestamentlichen Sabbat» (König a. a. O.). Trotzdem hat er im Sabbat seine Wurzeln, oder anders gesagt: Der Sabbat war ein Vorbild des Sonntags. Das Vorbild weicht, wenn die Erfüllung eingetreten. So ist der Sonntag schon rein äußerlich zum ersten Tag der Woche geworden. Nicht leicht und selbstverständlich ging dieser Wandel vor sich. Zwar finden sich bereits in den Schriften des Neuen Testaments Zeichen, daß man den Sonntag am ersten Tag der Woche feierte (Apg. 20,7; 1 Kor. 16,2), aber der Sabbat erhielt sich daneben zunächst bei den Judenchristen, vereinzelt bei Christen bis ins neunte Jahrhundert, und sogar auf dem Konzil von Florenz (1438–1445) wird im *Decretum pro Jacobitis* noch eine Absage an die Sabbatfeier verlangt.

Tatsächlich ist im Sonntag ein doppeltes Moment enthalten. Für den Christen ist Ostern, die Auferstehung des Herrn, das Fest aller Feste. Hier nimmt das neue Leben seinen Anfang. Jeder Sonntag ist das Gedächtnis dieses neuen Daseins, dieser neuen Geburt, dieser Verklärung. Weil dieses neue Leben mit seinem uns in Gnade geschenkten Verhältnis zum Vater keineswegs Werk des Menschen ist, weil es am Anfang unseres christlichen Daseins steht – einfach als ein Geschenk –, deshalb steht der Feiertag der Woche jetzt an ihrem Anfang.

Trotzdem hat er die Funktion des Endes nicht verloren. Alles, was wir oben gesagt haben, bleibt im christlichen Sonntag bestehen; ja es wird noch vertieft. Christi Auferstehung setzte die Leidenswoche voraus. («Mußte nicht Christus leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen?») Nicht nur die Arbeit, das Werk des Menschen, ist also ein zu krönendes Werk, sondern das so unbegreifliche und anscheinend sinnlose Leiden erhält in der Auferstehung Christi die

Krone. Wir sind mit Christus. Das heißt: wir haben an seinem auferstandenen Leben teil. Unser Leben aber läßt unsere Herrlichkeit noch nicht sichtbar werden. Es ist der Nachvollzug seines Lebens vor der Auferstehung, um so uns seiner Auferstehung teilhaft zu machen. Damit erhält die Buße und Vergeltlichkeit menschlicher Arbeit, die weiter von uns empfunden und erlebt wird, im Glauben einen erlösenden Charakter und wird gerade durch ihre belastenden (Sabbat) Momente zur Hoffnung auf Verklärung. Der Sonntag muß uns durch das «Gedächtnis» des Ostertages dies immer wieder klar machen. Er ist der Tag, der bereits das Ende der Zeiten jetzt (zwischen den Zeiten) vorwegnimmt. Denn heilsgeschichtlich sind wir in einer Zwischenzeit: schon Kinder Gottes, aber nicht offenbar; schon Erlöste, aber noch nicht Verklärte; noch büßende und leidende Sünder und doch schon die Gemeinde der Heiligen.

Von hier wird auch das Meßopfer des Sonntags beleuchtet. Wenn es das Bedürfnis des Menschen schon rein natürlicherweise ist, seine Werke in einer Feier Gott darzubringen, so erfüllt sich dies doch erst in der Opferung von Brot und Wein, die ja ganz konkret aus der Natur und Arbeit der Menschengemeinschaft (einschließlich Wirtschaft, Verkehr und Geldwesen) herausgewachsen sind. Diese zugleich unser ganzes Tun stellvertretenden Gaben verwandelt die Messe in den Leib und das Blut Christi, die für uns dahingegeben wurden; sie werden uns von Gott wiedergegeben im Mahl der Gemeinschaft. So wird auch hier, was in der Natur grundgelegt ist, nicht nur vollendet, sondern in unerhörter Weise überhöht. Die Messe, wenn auch am Werktag gewiß möglich, ist trotzdem des Sonntags eigentliches Kernstück, gerade hinsichtlich der Menschenarbeit und Menschengemeinschaft.

Der Sonntag im modernen Leben

Nachdem wir dem Sinn des Sonntags ein wenig nachgegangen, läßt sich nunmehr seine besondere Bedeutung und Wichtigkeit für unsere Zeit leichter verstehen.

Dr. J. David charakterisiert den Menschen in unserer industrialisierten Gesellschaft vor allem durch seine Kontaktlosigkeit und durch den sogenannten Funktionalismus. Man wird zugeben, daß diese beiden Gefahren ihn tatsächlich bedrohen.

Einmal die Kontaktlosigkeit. Sie bildet für die Soziologen heute ein vielbesprochenes Thema. Das Buch von David Riesmann: «The lonely crowd» («Die einsame Masse»), das gerade diese Kontaktlosigkeit behandelt, ist zu einem Weltbestseller geworden. Man glaubt festzustellen, daß gerade der Mensch in städtischer Industriegesellschaft sich einsam und verlassen erfährt. Wohl wohnt man nahe beisammen, aber es entsteht keine Gemeinschaft. Man sieht einander täglich, aber kennt einander nicht. Man kommt zwar mit andern in Berührung, aber das was man Kontakt nennt, ein inneres Sich-Begegnen, findet nicht statt. Man stößt sich ständig und gehört doch nicht wirklich zusammen. Die Familien im gleichen Haus wissen oft nicht einmal ihre Namen. Im Büro, im Betrieb sitzt man Pult an Pult nebeneinander, aber man kennt weder Freuden noch Leiden der Nachbarn. Das greift hinein bis in die Familien: Mann und Frau kennen einander nicht mehr wirklich, Eltern und Kinder, die Kinder untereinander, die Verwandten und Sippenglieder verfallen der sogenannten Entfremdung.

Woher kommt das? Der Mensch hat bekanntlich verschiedene Schichten: die äußere körperliche, dann die oberflächliche Erlebnisschicht, und darunter immer tiefer gelegene, bis dort, wo der Mensch aus einer gewissen Substanz heraus lebt, in seiner eigenen Persönlichkeit angesprochen wird. Das moderne Leben mit seiner Fülle rasch wechselnder und sensationell aufdringlicher Eindrücke hat es mit sich gebracht, daß es die flüchtigen Kontakte außerordentlich fördert, aber nur selten etwas in die tieferen Schichten des Erlebens eindringt. Die Eindrücke jagen sich, der Mensch stumpft sich ab. Alles bleibt Oberfläche.

Hier nun tritt das zweite Phänomen hinzu: der Funktionalismus. Man sieht im andern den Geschäftsfreund, den Gewerkschafts-kollegen, den Partei-genossen, vielleicht auch den Mit-bürger, den Konkurrenten. Immer ist der andere eine Funktion. Er ist jener, bei dem man kaufen oder dem man verkaufen will, er ist zu umwerben, propagandistisch zu bearbeiten oder als Fachberater beizuziehen, als Mechaniker, Autoschlosser, Dienstmädchen, Steuerberater, Zahnarzt, Nasenspezialist, Coiffeur. Daß das alles Menschen sind, kommt einem kaum zum Bewußtsein. Man begegnet ihnen oder besser gebraucht sie als Funktionäre – als Menschen bleiben sie einem unbekannt. Wer aber die Fähigkeit einer tieferen Begegnung verliert, vermag auch in der Familie keine persönlichen Kontakte mehr herzustellen. Selbst in der Sexualität – schon viele haben dies ausgesprochen – kommt es nur noch zu einem oberflächlichen Kontakt und nicht mehr zu einer Personbegegnung. Ja, der Einzelne selbst erlebt sich selber nur noch oberflächlich, verliert allen Tiefgang.

Da aber der Mensch eben nicht Funktionalist ist in seinem Wesen, nicht Rädchen im allgemeinen Getriebe der Wirtschaft und des öffentlichen Lebens, sondern auf Liebe und Personbegegnung angelegt ist, empfindet er diesen Funktionalismus und diese Kontaktlosigkeit als Schmerz, als Unerfülltheit, als Leere. Daraus ergibt sich zumal bei den Intellektuellen und Angestellten das, was wir heute den Nihilismus nennen. Eine tiefste Unzufriedenheit und eine Angst vor der Leere. Alle Versuche, diese Leere mit noch mehr Oberflächenerlebnissen auszufüllen, sind vergeblich, ja sie steigern diesen Schmerz nur noch bis zur Verzweiflung. Vom Schmerz sagt man, er sei die Polizei unseres Organismus. Es ist hier nicht anders. Eigentlich deckt der Nihilismus unserer Tage nur eine tiefe Wunde unserer Gesellschaft auf und er ist insofern noch als gutes Symptom zu werten, als er zugleich (indem er als Schmerz erlebt wird) anzeigt, daß die Tiefenschicht des Menschen nicht erstorben ist. Sie meldet ihre Unerfülltheit, und ein gewaltiges Heimweh erfaßt die Welt.

Hier eben ist der Punkt, an dem die Bedeutung des Sonntags für unsere Gesellschaft sichtbar wird, des Sonntags, der nun allerdings nicht ein bloßes Freisein von dem Joch der Arbeit bedeutet, das man dann mit erneutem Betrieb und neuen kontaktlosen Erlebnissen zu füllen sucht. Am Sonntag muß der Ansatz gewonnen werden, den «unvollständigen Menschen» des Westens, den Guardini beklagt, wieder vollständig zu machen.

Die dreifache Begegnung

Freilich ist das leichter gesagt als getan. Es mag möglich sein, den Sinn des Sonntags dem heutigen Menschen begreiflich zu machen. Es ist sogar ein Leichtes, die Dringlichkeit einer rechten Begegnung dieses Feiertages aufzuzeigen; aber was wird dieser moderne Mensch antworten, wenn wir an ihn nun die Forderung stellen, sich dementsprechend zu verhalten? Er wird sagen: Du verlangst von mir eine Fähigkeit zu betätigen, die ich nicht mehr besitze. Sprich einem Blinden von der Schönheit des Lichtes, schildere ihm die Pracht der Farben, erzähle ihm, welche Bereicherung seiner Seele der rechte, sinnliche Gebrauch seines Augenlichtes bedeuten kann. Der Blinde wird interessiert zuhören. Vielleicht werden Tränen aus seinen leeren Augenhöhlen fließen. Aber ihn aufzufordern, nun zu sehen, ist sinnlos. Der heutige Mensch aufgefordert, einen Tag der «Besinnung» zu begehen, wird dazu nicht fähig sein. Er wird es vielleicht versuchen – aber bald wird ihn eine tödliche Langeweile erfassen. Das Alleinsein, die Stille und Ruhe, wird er nicht ertragen. Nicht einmal ein ernstes Buch wird er zu lesen imstande sein.

Dies gilt es wohl zu beachten. Mit der Darstellung der Sonntagsfeier, wie sie vor hundert Jahren sich abspielte, da es noch keine Motorräder, Autos und überfüllten Züge am Sonntag

gab, da keine Radios und Fernsehapparate existierten, da man, wie der Pfingstspaziergang in Goethes Faust es schildert, Hand in Hand friedlich durch eine jungfräuliche, erblühende Landschaft wanderte oder um den Familientisch saß und in der Bibel las, mit diesem Leitbild wird man keinen Erfolg erringen. Die Fähigkeit des Meditierens, des gelassen Ausspannens ist zumal den städtischen Menschen verloren gegangen. Freilich nicht ganz. Gerade die Verzweilungsrufe der Nihilisten zeigen es. Aber behutsam und in kluger Anpassung an den veräußerlichten Menschen wird man vorangehen müssen. Einem Verhungeren darf man nicht reichliche Speise geben, einem Geschwächten keine Kraftleistungen zumuten.

Es ist daher vielleicht durchaus der richtige Weg, wenn wir vor allem das Moment der Begegnung in den Vordergrund stellen: den Versuch, richtige Gespräche zu führen. Sie entstehen in gemeinsamem Erleben. Es ist sicher verfehlt, am Sonntag in großen Massen in die Natur zu gehen als geschlossene Einheit. Ein Gespräch, ein Sich-Begegnen ist da nicht möglich. Aber es ist möglich, daß eine Familie irgendwohin fährt und dann wandert und lagert. Es ist möglich, daß man auch mit den modernen technischen Mitteln gemeinsam etwas erlebt und eben in dieser Gemeinsamkeit sich begegnet. Man lese einmal nach, was *Franz Fassbind* von der Freundschaft zweier Buben erzählt in seinem letzten Roman «Valentin». Erst dann ist nach Valentins Überzeugung die Freundschaft möglich, wenn man miteinander Gefahr bestanden hat. Solche Erlebnisse, sei es beim Skifahren, sei es bei einer Velotour, sei es auch im Auto, mit dem man etwas ansehen geht (eine Kirche z. B.), eine Wallfahrt nach Einsiedeln macht usw., verhelfen oft weit mehr zu einer Begegnung der Familienglieder als direkte Aussprachen. Sie geschehen nicht auf der Ebene des oben gezeichneten Funktionalismus, sondern auf der menschlichen Basis.

Dazu kann sich gesellen eine gemeinsam angehörte Radiosendung: ein Konzert, Schallplatten, eine Predigt, das Wort zum Sonntag. Man sage nicht, hier könne keine Gemeinsamkeit entstehen, es sei ganz gleich, ob man solche Sendungen allein oder zusammen anhöre. Es ist nicht dasselbe. Genau wie es nicht dasselbe ist, ob am Sonntag jedes Familienglied in eine andere Messe geht oder die Familie als Ganzes dieselbe Messe besucht, wobei vielleicht ein Glied das Haus «hüten» muß. Gewiß werden sich an gemeinsam Erlebtes viel leichter nachher auch Gespräche anfügen, gemeinsame Ansichten herausbilden usw. Aber selbst abgesehen davon ist allein das gemeinsame Erleben bereits der Anfang einer menschlichen und oft sogar religiösen Begegnung.

Das alles mag zeigen, daß es keineswegs notwendig ist, am Sonntag gleichsam in ein anderes Jahrhundert auszuwandern! Man kann alle Mittel des modernen Lebens durchaus gebrauchen. Während aber in früheren Zeiten feste Formen der

Sonntagsgestaltung, die durch Jahrhunderte sich ziemlich gleich blieben, bestanden, erfordert die heutige eine größere selbstverantwortliche Bewußtheit und Variationsbreite.

So wird man also J. David durchaus zustimmen müssen, wenn er zur Neugestaltung des Sonntags gerade das Moment der Begegnung besonders nachdrücklich betont. David unterteilt diese Ausführungen in: Begegnung mit sich selbst, mit dem Nächsten und mit Gott. Damit hat er die dreifache Richtung, die hier zu beachten ist, bezeichnet. Es sei aber davor gewarnt, dies nun als gewissermaßen drei voneinander getrennte «Übungen» aufzufassen. Erste Übung: ich nehme einen Spiegel und betrachte mein Gesicht, diese und jene Falte, die meine Unduldsamkeit, meine Vergrämtheit usw. anzeigt. Ich schaue mir selbst ehrlich «ins Gesicht». – Zweite Übung: ich versuche ein Gespräch mit dem Nächsten, nicht als Funktionär, sondern als Mensch. – Dritte Übung: ich begegne Gott im Gebet, zumal in der Meßfeier. In Wahrheit muß gerade im Sonntag und seiner Feier in jeder Betätigung diese dreifache Dimension der Begegnung enthalten sein. Nicht der Einzelne geht als Einzelter zur Kirche; gerade die Meßfeier ist ein Gemeinschaftsmahl und in der Begegnung mit Gott und dem Nächsten begegnet der Einzelne auch sich selbst. Was also mit Nutzen theoretisch auseinandergelegt und hintereinander behandelt wird, das wird in der konkreten Ausführung (mag auch der Hauptakzent bald auf diesem, bald auf jenem der drei Elemente liegen) doch jeweils immer alle zusammen erfassen. Das mag wieder einen Hinweis abgeben, wie die Sonntagsmesse zu gestalten ist ...

Man redet heute sehr viel davon, daß trotz aller Kontaktlosigkeit und allem Funktionalismus des modernen Menschen sich eine Art weltumspannendes Einheitsbewußtsein herausbilde. Vielleicht ist dieses nicht nur gefährlich, insofern als es den Menschen bedroht, in einem Kollektiv zu versinken, sondern auch verheißungsvoll, wenn es christlich vertieft wird zu jener Menschheit, in die Christus eingestiftet wurde und in der er lebt. So gesehen, erwächst dem Sonntag als dem Tag, an dem dieses Bewußtsein, das die Woche grundlegt, nun auch symbolstark seine Krönung erhält, eine höchst aktuelle Note: Er wird zum stärksten Bollwerk gegen den Totalitarismus und Nivellismus, die gewitterschwer über uns hängen. Und er wird dies weit wirksamer als irgendwelche Katholikentage oder andere Großdemonstrationen, weil er jede Woche wiederkehrt, sich also in den Lebensrhythmus des menschlichen Daseins organisch und als ein wesentlicher Bestandteil einfügt.

So zeigt sich auch hier wie vielfach, daß nicht außerordentliche Maßnahmen heute das dringlichste Anliegen sind, sondern die Vertiefung und Anpassung der alten und ordentlichen Wege, die wir – erschreckt durch all das «Neue», das auf uns einstürzt – nur zu leicht bereit sind, als überlebt preiszugeben.

M. G.

Die Diskussion um das Wesen der Ehe und Familie¹⁾

Mit der Familienrechtsreform ist auch die Familie selbst zur großen Frage und Aufgabe unserer Zeit geworden, die eine umfassende Antwort und eine um- und weitsichtige Lösung fordert. Wo immer man zu dieser Antwort aufgerufen wird, immer greift man mit Nutzen zum Handbuch «Die Familie» von *Leclercq und David*, das soeben, vermehrt um die «neuere Literatur zum Familienproblem», in zweiter Auflage erschienen ist. Das Buch ist schon in seiner ersten deutschen Überarbeitung so bekannt geworden, daß es genügt, es anzuzeigen. Für die dritte Auflage darf man wohl hoffen, daß die neueste Literatur auch noch im Text selbst oder doch in den Anmerkungen kritisch verarbeitet wird.

¹ Siehe Buchbericht über Familienrechts-Reform in Nr. 14/15, S. 162f.

Mehr auf die praktische Familienarbeit ausgerichtet, ist in den «Beiträgen zu einem Wörterbuch der Politik» ein erstes Heft über «Ehe und Familie» (Grundsätze, Bestand und fördernde Maßnahmen) erschienen. Im angekündeten zweiten Heft möchte man namentlich die rechtlichen Grundfragen um Ehe und Familie ausführlich behandelt sehen. Wesentliche Vorarbeiten dazu findet man bereits im Heft über «Die Frau», das ebenfalls in dieser Reihe erschienen ist. Ferner hat *Hans Hirschmann* in der «Herder-Korrespondenz» (März 1953; April 1954) zwei grundlegende Artikel veröffentlicht, die bisher kaum hinreichend ausgeschöpft wurden.

Für das vielgestaltige Gebiet des eigentlichen Familienrechts hat sich schon nach wenigen Jahrgängen die «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht» (FamRZ): «Ehe und Familie im privaten und öffentlichen Recht» als unentbehrliche Arbeitshilfe erwiesen. Nicht umsonst mußten die ersten Hefte nachgedruckt und müssen immer wieder Hefte zurückgekauft werden. Geleitet ist die Zeitschrift von Prof. *F. W. Bosch*, dem Familienrechtler der Universität Bonn, der durch seine, durch juristische Genauigkeit und Umsicht wie durch grundsätzliche Festigkeit und Tiefe sich in gleicher

Weise auszeichnenden, Veröffentlichungen² bestens bekannt geworden ist. Er hat es verstanden, nicht nur namhafte Juristen vieler Länder, sondern auch Soziologen und Vertreter der Kirchen zur Mitarbeit zu gewinnen. So haben diese Hefte einen nicht unwesentlichen Anteil am Mühen um die Familienrechtsreform weit über Deutschland hinaus.

Wie schon bemerkt, ist die Gleichberechtigung nur ein Teilproblem innerhalb der Familienrechts-Reform von heute. Geistesgeschichtlich steht eine solche Reform im größeren Zusammenhang der Verweltlichung des Eherechts. Über «das verweltlichte Eherecht» hat uns der Freiburger Familienrechtler Peter Jäggi eine kleine, aber in ihrem klaren und tiefen Gedankengang wahrhaft magistrale Abhandlung geschenkt. Ausgehend vor allem von der schweizerischen Rechtsentwicklung, zeigt er, wie sehr sich – bei oft gleichen Worten – kirchlicher und staatlicher Ehebegriff unterscheiden und wie die Verweltlichung des Eherechts ein gewissermaßen notwendiger historischer Vorgang war. Dabei kamen allerdings zufolge der besonderen historischen Situation kirchenähnliche und eben damit auch kirchenfeindliche Elemente mit in das weltliche Eherecht (wie die staatliche Eheschließungsformel³ und die Falschformulierung staatlicher Ehescheidung), die endlich abzubauen wären, weil sie gegen die Freiheit der Kirchen wie gegen die Gewissensfreiheit der (kirchlich gesinnten) Staatsbürger verstoßen und damit innerhalb des liberalen Rechtsstaates in doppelter Weise systemwidrig sind.⁴

Neben der obligatorischen Zivilehe ist das Ehescheidungsrecht ein besonderes Sorgenkind der Familienrechts-Reform. Dabei vergißt man nur zu leicht, daß sich für die Fälle hoffnungslos gescheiterter Ehen außer der eigentlichen Ehescheidung (mit der Möglichkeit neuer Eheschließung) auch in der Ehetrennung ein gesamthaft betrachtet meist besserer Notweg bietet. Darum begrüßt man die rechtsvergleichende Studie von Josef Pfab, die diese «Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft» nach göttlichem, kirchlichem und bürgerlichem Recht behandelt und als Diskussionsbeitrag zur Ehe- und Familienrechts-Reform gedacht ist. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die innere Möglichkeit dieser Notlösung aufzuzeigen, sondern er legt an diesem Fall der Ehetrennung auch die Zuständigkeitsbegrenzung staatlicher Gesetzgebung namentlich für die Ehe christlicher Gatten dar und tritt für deren Rechtsgleichheit ein, die durch das staatliche Scheidungsrecht nicht selten empfindlich verletzt wird. Der Fachmann selbst vernimmt in dieser Schrift zwar nichts Neues, benützt aber gerne die Zusammenstellung auch des positiv-rechtlichen Materials und die weiterführenden Anmerkungen.

Die sachlich nicht geforderte, zweimal zitierte Äußerung des Erzbischofs Cushing von Boston über die Begründung menschlicher Autorität nur aus der gefallenen Natur («Gott hat ja deswegen menschliche Wesen mit gesetzgebender Gewalt ausgestattet, weil wegen der Schwäche unserer gefallenen Natur die meisten Menschen nicht imstande sind, die Grundsätze des göttlichen Gesetzes zu erkennen und anzuwenden» [S. 10; 230]) wäre besser weggeblieben. Denn diese Ansicht wird weder dem Wesen noch der Notwendigkeit menschlicher Autorität gerecht und dürfte heute kaum mehr vertreten werden.⁵

Bei der Behandlung der eherechtlichen Reformfragen kam man mei-

² Vor allem: «Familienrechtsreform», Siegburg 1952; «Neue Rechtsordnung in Ehe und Familie», Siegburg 1954.

³ Zur obligatorischen Zivilehe vgl. neben Bosch vor allem: K. Mörsdorf: «Der hohe Preis der zivilen Ehe», FamRZ 54/123; G. Krauss: Zwangszivilehe und Bonner Grundgesetz, FamRZ 58/259-263.

⁴ Vgl. die Besprechung von Bosch, FamRZ 56/162.

⁵ Vgl. die Besprechung von Mörsdorf, FamRZ 58/347.

Apostolat

Laien studieren Theologie

Der erste schweizerische theologische Kurs für katholische Laien ist diesen Sommer zu Ende gegangen. Am Ende des Kurses waren 272 Teilnehmer eingeschrieben, 73 Männer und 199 Frauen, wovon 118 nun das Studium abgeschlossen haben. Die verschiedensten Berufe waren vertreten. Den Hauptteil stellten:

Lehrer(innen) mit Patent	75
Akademiker mit abgeschlossenem Hochschulstudium	48
Sekretärinnen mit Handelsmatura oder Handelsdiplom	40
Fürsorgerinnen (Diplom der sozialen Frauenschule u. ä.)	35
Hochschulstudenten und andere mit Matura	22

stens über kurz oder lang, sei es aus Opportunitätsgründen, sei es um endlich voranzukommen, dazu, das Eheschließungs- und Ehescheidungsrecht beiseite zu lassen. Deshalb beschränken sich die Familienrechtsreformen von heute tatsächlich meist auf die Durchführung und Sicherstellung der Gleichberechtigung in Ehe und Familie. Dabei war man sich durchaus einig, daß das eigentliche Reformgebiet das eheliche Güterrecht sein müsse, weil sich gerade hier der stärkste Wandel vollzogen habe. Selbst über die Einzelheiten dieser Güterrechtsreform bestanden keine grundsätzlichen Gegensätze. Aber bei einer solchen Gelegenheit mußte man auch die personenrechtlichen Fragen in Ehe und Familie berühren. Obwohl man sich dabei wiederum einig war, daß für die unmittelbare Praxis der gelebten Ehen, in der die Macht der Persönlichkeit, nicht der Gesetzbücher das Leben bestimmt, nicht allzuviel auf dem Spiel stand, entzündeten sich doch gerade an diesen Fragen von Anfang an die Leidenschaften und schieden sich die Geister. Hier wurde aufs neue sichtbar, daß die Auseinandersetzung über die Gleichberechtigung ein Kampf um das Wesen der Ehe und Familie ist.

Die eigentliche Grund(satz)frage war und ist: Wie soll angesichts der herzustellenden innerehelichen Gleichberechtigung die (bisherige) Hauptstellung des Mannes und Vaters im staatlichen Gesetz behandelt werden? Selbstverständlich stehen hier bedeutsame Fragen theologischer und naturrechtlicher Art im Hintergrund. Darum ist man froh, zur Antwort eine theologische und eine naturrechtliche Studie zur Verfügung zu haben. Vom theologischen Standpunkt aus hat Gertrude Reidick der «hierarchischen Struktur der Ehe» nachgespürt. Ihre Studie wurde von der Universität München als theologische Dissertation angenommen und ausgezeichnet. Sicher mit Recht. Denn aus gründlicher Kenntnis der theologischen, exegetischen und psychologischen Sachlage formuliert sie in klarer Sprache ihr behutsames Urteil und trägt auf glückliche Art bei, das Wesen der Geschlechter wie das der Ehe und Familie tief genug zu verstehen. – Um die naturrechtliche Fragestellung müht sich der neueste Band der Sammlung «Politeia», auf den bereits hingewiesen wurde.

Selbstverständlich ist nicht nur die gesetzliche Ausgangssituation, sondern auch die grundsätzliche Auseinandersetzung um das Wesen von Ehe und Familie je nach den Ländern verschieden. Deshalb müssen wir jetzt die Familienrechtsreformen der einzelnen Länder betrachten.

Albert Ziegler

Besprochenes Schrifttum

- Jäggi Peter: «Das verweltlichte Eherecht, Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat». Universitätsverlag, Fribourg, 1955. 52 Seiten.
- Leclercq-David: «Die Familie», 2. Auflage. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1958. X/432 S., Leinen DM 25.—.
- Pfab Josef: «Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft». Reihe «Wort und Antwort», Bd. 17. Verlag Otto Müller, Salzburg 1957. 235 S., Leinen Fr. 11.90.
- Reidick Gertrude: «Die hierarchische Struktur der Ehe» (Münchener Theologische Studien). Karl Zink Verlag, München 1953. 204 S.
- «Wörterbuch der Politik». Heft VI: «Die Frau, Wesen und Aufgaben». Herausg. von Dr. Alice Scherer. 2. Aufl. 1953, XI/355 Spalten. – Heft VII: «Ehe und Familie». Herausg. von A. und R. Scherer und J. Dornreich. X/296 Spalten, 1956. Beide im Verlag Herder, Freiburg i. Br.
- «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht: Ehe und Familie im privaten und öffentlichen Recht» (abgek.: FamRZ). Deutscher Heimat-Verlag, Bielefeld 1954ff.

Seminaristen (Lehrer-S.)	12
Arbeits- und Hauswirtschaftslehrerinnen	9

Geographisch gesehen waren am besten vertreten:

Kanton Zürich	67 Teilnehmer
Kanton Luzern	66 Teilnehmer
Kanton St. Gallen	43 Teilnehmer
Kanton Basel (Stadt und Land)	20 Teilnehmer
Kanton Solothurn	17 Teilnehmer

An Fächern wurden doziert:

Philosophie	Prof. Dr. J. Trütsch, Chur
Fundamentaltheologie	Dr. A. Ebnetter, Zürich
Dogmatik	Prof. Dr. J. Feiner, Chur
Exegese AT	Dr. P. Barnabas Steiert OSB, Engelberg

Exegese NT	Prof. Dr. R. Gutzwiller; Zürich (als Nachfolger wurde Prof. Dr. E. Ruckstuhl, Luzern, gewonnen)
Moraltheologie	Prof. Dr. F. Böckle, Chur
Kirchengeschichte	Prof. Dr. J. B. Villiger, Luzern
Kirchenrecht	Prof. Dr. J. Stirnimann, Luzern
Liturgik	Dr. A. Müller, Solothurn
Aszetik	Dr. P. P. Morant OFMCap, Solothurn
Katechetik	Prof. F. Bürkli, Luzern

Die schweizerischen Bischöfe haben der theologischen Laienschulung ihre Anerkennung durch die Bereitschaft bekundet, die Absolventen (soweit sie es wünschen und die Examina bestanden haben) mit der Missio canonica auszurüsten, die zur Erteilung von Religionsunterricht auf allen Altersstufen, auch für Erwachsene und Konvertiten, befugt. Durch diese kirchliche Sendung erhalten Laien die Möglichkeit, im eigentlichen Lehrpastorat der Kirche eingesetzt zu werden.

Das Ziel der theologischen Kurse ist selbstverständlich weitgesteckt als die Ausbildung von Laien für die religiöse Unterweisung. Kein Kursteilnehmer übernimmt irgend eine Verpflichtung zur Erteilung von Religionsunterricht. Die Examina sind nicht absolut vorgeschrieben, wenn sie auch sehr erwünscht sind. Es geht in den theologischen Kursen für Laien vor allem darum, unseren gebildeten katholischen Laien (es wird wenigstens Mittelschulbildung verlangt) eine tiefere und umfassendere religiöse Bildung zu vermitteln. Dies ist heute dringlicher denn je. Keinem weltoffenen Christen bleibt heute die persönliche weltanschauliche Auseinandersetzung

erspart. Ständig muß er sich neuen Fragen und Problemen stellen. Für diese Auseinandersetzung genügt der einmal brav gelernte Katechismus nicht. Gewiß wird die Sonntagspredigt den Erwachsenen immer wieder den christlichen Weg weisen. Aber ohne eine systematische Schulung wird jemand kaum jene Sicherheit des Urteils gewinnen, die im heutigen Streit der Weltanschauungen erforderlich ist. Erst recht wird der moderne Christ auf verantwortungsvollem Posten (im Lehrfach, in Fürsorge, in Redaktionsarbeit, in Berufsverbänden und nicht zuletzt in der Politik) seine Sendung in die Welt hinein nur erfüllen können, wenn er selber einen klaren religiösen Standpunkt hat und diesen Standpunkt leuchtend bezeugen und klar verteidigen kann. Mit dem Eifer allein ist es nicht getan. Bestgemeinter, aber unerleuchteter Eifer kann oft viel verderben. Halbe Sicherheit wird nicht überzeugen. Der religiös gut gebildete Laie aber hat ungeahnte Möglichkeiten des Wirkens. Er kommt an Schichten des Volkes heran und in Volkskreise hinein, wohin der Seelsorger nicht kommt. Er steht an Posten, wo wichtige und wichtigste Entscheidungen fallen, die offizielle Kirche aber nicht präsent ist.

Der theologische Kurs fordert vom Berufstätigen wohl Opfer an Zeit und Arbeit. Aber das Opfer lohnt sich. Es wäre höchst erfreulich, wenn sich wieder in reicher Zahl gebildete katholische Laien (vor allem auch Herren) zum neuen theologischen Kurs meldeten.¹

A. E.

¹ Nähere Informationen über den Kurs und die Aufnahmebedingungen erteilt das «Sekretariat der theologischen Kurse für katholische Laien», Wiedingstraße 46, Zürich 3/55.

RICHARD GUTZWILLER

MEDITATIONEN ÜBER MATTHÄUS

1952 2 Bände 256 / 255 Seiten, je Fr. 8.90

MEDITATIONEN ÜBER LUKAS

1954, 2 Bände 208 / 253 Seiten, je Fr. 8.90

MEDITATIONEN ÜBER JOHANNES

erscheinen 1958

Alle im Benziger-Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln

Laien-Missionarin

Der Heilige Vater ruft in die Missionen:

«Die Missionare brauchen sofortige Hilfe, um in ihrer apostolischen Arbeit den sich mehrenden Aufgaben gewachsen zu sein.»
(Rundschreiben «Fidei Donum» 1957)

Laienhelferinnen finden den Weg dorthin durch das Werk der Laien-Missionarinnen,

Rue Fries 8, Fribourg

JOHANNES MESSNER

DAS NATURRECHT

Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik

Dritte, neubearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage. 1206 Seiten, Leinen sFr. 53.—

Übersetzt in vier Weltsprachen!

Der bekannte Sozialwissenschaftler hat in diese Neubearbeitung alle bedeutsamen Aspekte der naturrechtlichen Diskussion in den letzten Jahren und der neuesten Literatur aufgenommen.

Er war sich dabei bewusst, dass man angesichts der gewaltigen Verschiebungen im Gefüge der Gesellschaft den Mut zu neuen Ansätzen für die Lösung unserer Fragen haben muss.

«Das Buch ersetzt eine Bücherei!»

(Dr. H. Sacher, Hgb. des Staatslexikons der Görresgesellschaft, über die 1. Auflage)

Bei Ihrem Buchhändler

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN

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

Druck: H. Bösigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnement- und Inseratenannahme: 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 & Co. AG., Köln, Martinst. 20, Postcheckk. 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, Hoststrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Jährl. ffr. 680.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attenté 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.—. USA: Jährl. \$ 3.—.