



Zur Zeit

Natürliche Moral: Ablehnung des Christentums und doch kein Rationalismus – «Andere Länder, andere Sitten» – Kapitalismus beeinflusst das Verhalten des Menschen – Verdrängung oder Ausleben der Triebe? – Ist Gott ein Polizist? – Biologie und Psychologie als Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Moral.

Exegese

Christus stirbt, um auferstandener Leib zu werden: Worin besteht nach Paulus die Erlösung? – Niederlage der Mächte dieses Aeons – Wie wird Christi Tod und Auferstehung unser Tod und unsere Auferstehung? – Das Primäre in der paulinischen Interpretation der

Kirche ist der mystische Aspekt – Der soziale Aspekt in der Kirchenzyklika Pius XII.

Liturgie

Zum Missionsliturgischen Kongress in Nijmegen: Kirchenväter zur Frage Liturgie und Volk – Die Eigenart der neuen Völker – Petition nach Rom – Gefahr der Magie bei unverständlicher Sprache – Der Tanz in der Liturgie.

Politik

Algerien von der anderen Seite: Die allein entscheidende Sprache – Das Öl der Sahara und seine Auswirkung auf die arabischen Staaten – Die geteilten Mohammedaner in Algerien

– Auswirkung dieser Teilung auf Tunesien und Marokko – Ägyptens Interesse auf Fortdauer des Krieges in Algerien – Die Ultras auf beiden Seiten – Die Reaktion der provisorischen Regierung – Ein Wort ist ein Wort.

Buchauswertung

Merkwürdiges bei Delp: 1. Zwischen «Wahn und Wahrheit»: zum Buch von Dr. A. Neuhäusler «Telepathie, Hellschen, Präkognition» – Des Philosophen Dilemma – Neuhäuslers «psychoide» Interpretation – 2. Das «Streben des Kosmos»: Neuhäuslers «Abstammungslehre» – Nochmals die psychoide Deutung – Verwandtschaft mit Teilhard de Chardin.

Natürliche Moral

Die christliche Moral gründet in der christlichen Dogmatik. Wendet sich der moderne Mensch von den christlichen Dogmen ab, so verliert auch die christliche Moral an Überzeugungskraft. Wird nun dem modernen Menschen keine Moral geboten, die unabhängig vom Christentum ihre Gültigkeit und Überzeugungskraft hat, so glaubt er überhaupt nicht mehr an moralische Werte.

So könnte man das Motiv umschreiben, das *Gerhard Szczymski* veranlaßt hat, das Buch «*Die Zukunft des Unglaubens*»¹ zu schreiben. Wenn er davon ausgeht, daß breite Schichten des Abendlandes dem christlichen Glauben entfremdet sind, so liegt der Akzent nicht auf der Feststellung einer Tatsache, sondern auf dem Versuch, diese Entfremdung als eine Entwicklung darzustellen, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Sein Hauptargument besteht darin, daß der Fortschritt der Erkenntnis zu vielen gesicherten Wissenswahrheiten geführt hat, die, wie er glaubt, in unvereinbarem Gegensatz zu den christlichen Dogmen stehen. Es sei nicht mehr möglich, Wissen und Dogma miteinander in Einklang zu bringen. Da nun der moderne Mensch nicht bereit sei, um des Dogmas willen gesichertes Wissen preiszugeben, so sei der Prozeß der Entfremdung vom Christentum unaufhaltsam.

Nun wäre es allerdings ungerecht, in der Position des Verfassers eine Spielart des Rationalismus zu sehen. Denn Szczymski ist davon überzeugt, daß die Begrenztheit menschlicher Vernunftkenntnis eine nachweisbare Tatsache ist. Es bleibt auch kein Zweifel möglich, daß er ein hellstichtiger und entschiedener Gegner aller Wissenschaftsgläubigkeit ist. Die ver-

schiedenen Ersatzreligionen werden beleuchtet, die irgendeine Teilerkenntnis zur Würde einer Ganzheitsschau erheben, handle es sich nun um Psychologie oder Soziologie oder irgendeine der Naturwissenschaften. Auch die Synthese der verschiedenen Wissensgebiete ergibt noch kein Weltbild, das den Menschen befriedigen könnte. Denn Geburt und Tod werfen die Frage nach dem Woher und nach dem Wohin auf. Auf diese Fragen kann keine Wissenschaft Antwort geben. Hierbei ist es durchaus nicht die Angst vor dem Tod, die ihm den Tod zur Frage werden läßt. Denn dem Buddhismus entnimmt er, daß nur der Abendländer den Tod als tragisch empfindet, weil er ganz einseitig dem Ich verhaftet ist. Wir müssen es wohl als Zeichen der Offenheit und der Ehrlichkeit des Suchens bewerten, wenn der Tod nicht zur Bedeutungslosigkeit entwertet wird, obwohl der Verfasser glaubt, einen Weg gefunden zu haben, dem Tod ohne Angst und ohne Unruhe ins Auge blicken zu können.

Uns scheint, daß das Grundgefühl, aus dem heraus «Die Zukunft des Unglaubens» geschrieben worden ist, sehr ähnlich jenem Gefühl ist, das *Merleau-Ponty* erfüllte, als er das Vorwort zu seiner «*Phénoménologie de la perception*» schrieb: «Die Welt und die Vernunft sind nicht ein Problem; man könnte sagen, daß sie geheimnisvoll sind; aber dieses Geheimnis definiert sie; es kann nicht die Rede davon sein, dieses Geheimnis in irgendeiner Dialektik aufzulösen; es liegt jenseits der Dialektik.»

Uns scheint, daß mit Ungläubigen, die die Wirklichkeit nicht gleichsetzen mit dem, was die menschliche Vernunft erkennen kann, der Dialog möglich ist. Mögen die Formulierungen, in denen das Christentum abgelehnt wird, noch so sarkastisch sein, so bleibt doch gemeinsamer Boden vorhanden, solange die Gesprächspartner sich darin einig sind, daß

¹ Paul List Verlag, München, 1959, 223 S., Leinen DM 12. 86.

das Dasein letztlich von einem Geheimnis umgeben ist. Sieht man das Zentrum religiöser Haltung in der Offenheit für etwas, das größer ist als Welt und Mensch, so könnte einem diese Beschreibung der religiösen Haltung gerade deshalb verdächtig vorkommen, weil sie bei Szczeny mit einer vollkommenen Verkennung der religiösen Werte des Christentums Hand in Hand geht. Wer für alles Christliche nur Sarkasmus übrig hat, der mag trotzdem ein guter Schriftsteller oder ein Wissenschaftler, ja selbst ein sittlich hochstehender Mensch sein; er ist aber sicher kein religiöser Mensch. So will es eine deduktive Logik. Gehen wir aber von der komplexen Wirklichkeit aus, so kann es durchaus sein, daß ein Denker auf Grund seiner sehr relativen Erfahrung² etwas für wesentliche Äußerungen des Christentums hält, was in Wirklichkeit zeitbedingte Erscheinungs- oder Entartungsformen des Christentums sind. Wenn Szczeny unter den Pfeilern der Gegenvernunft «die Glaubenssätze von der Unsterblichkeit des Menschen, seiner Willensfreiheit und von der Existenz eines persönlichen Gottes» versteht, so beweist das ganze diesbezügliche Kapitel nur, daß er weder die moderne Theologie noch z. B. die Philosophie eines Maurice Blondel und seiner Schüler kennt.

Wir wollen uns nicht damit auseinandersetzen, was uns das Schwächste am ganzen Buch zu sein scheint, sondern mit dem, was das Interessanteste und Fruchtbare ist, nämlich dem Ansatz zu einer im Humanitären begründeten Moral.

Es ist sicher, daß Buch, Radio und Film breiteste Schichten mit fernen und fremden Ländern bekannt gemacht haben. So ist das alte Sprichwort «andere Länder, andere Sitten» zu einer Grundüberzeugung des heutigen Menschen geworden. Darum ist es kaum übertrieben, wenn Szczeny von einem allgemeinen Relativismus spricht. Dieser Relativismus birgt aber eine ernste Gefahr in sich: «Mit dem Glauben an die absolute Gültigkeit der eigenen Moralbegriffe gerät allzuleicht der Glaube an den Sinn moralischer Werte überhaupt ins Wanken» (S. 176). Darum ist es eine Aufgabe unserer Zeit, dem Menschen eine Moral zu bieten, die er verstehen und innerlich bejahen kann, eine Moral also, die sich ihm nicht als Summe willkürlicher Gebote und Verbote präsentiert, sondern die sich aus dem Wesen des Menschen ergibt. «Das Böse ist nicht das Böse, weil es diese oder jene göttlichen oder gesellschaftlichen Gesetze verletzt, sondern weil es sich gegen die Verpflichtung des Menschen zur Menschlichkeit verschließt. . . Das Gute ist Übereinstimmung, das Böse ist Nichtübereinstimmung mit der die menschliche Natur charakterisierenden Eigengesetzlichkeit» (S. 186f.).

Wenn der Verfasser meint, hiemit eine Norm der Moralität aufzustellen, die im Gegensatz zum Christentum stehe, so zeigt das nur, daß er die Ethik der scholastischen Philosophie nicht kennt. Denn jeder katholische Seminarist lernt, daß die nächste Norm der Moralität die menschliche Natur ist.

Hiebei wissen wir sehr wohl, daß der Mensch «nicht eine abstrakte Idee ist, sondern ein Wesen, das von einer ganz konkreten Situation geprägt wird». Darum gehen wir mit dem Verfasser einig, wenn er den Umständen, unter denen die Menschen aufwachsen und existieren, größte Bedeutung beimißt (S. 178).

Sicher übt das Wirtschaftssystem, unter dem die Menschen leben, einen Einfluß auf ihr Verhalten aus. Deshalb ist man nicht sonderlich überrascht, wenn Szczeny die Unruhe und das einseitige Streben nach materiellen Gütern, wie der westliche Mensch es aufweist, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zur Last legt. Jede Wirtschaftsordnung schafft eine Gesellschaftsordnung. Der Kapitalismus war nicht ausgerichtet auf die Befriedigung von Bedürfnissen, sondern auf die Steigerung der Rendite. Das forderte eine Kalkulation, die

den Menschen nicht anders in Rechnung setzte als eine Maschine. Der Mensch war zum bloßen Produktionsfaktor degradiert worden. Wer unmenschlich genug war, seine Mitmenschen ihrer Menschlichkeit zu berauben, der hatte Aussicht, sich zu einem führenden Posten in der Wirtschaft aufzuschwingen. Szczeny sagt, daß der skrupellos sich durchsetzende Mensch zum Leitbild der Gesellschaft geworden sei (S. 180). Doch scheint uns, daß dieser Typ selbst in Filmen amerikanischer Herkunft einer solchen Kritik unterworfen worden ist, daß er nicht mehr länger als Höchsttyp unserer Gesellschaft angesprochen werden kann. Der Kampf gegen den «désordre établi», den unter anderen der katholische Philosoph und Schriftsteller E. Mounier mit seiner Zeitschrift «Esprit» bereits in den Dreißigerjahren geführt, hat doch gewisse Früchte getragen.

Hingegen hat die kapitalistische Wirtschaftsordnung zu einem solchen Überangebot an Gütern geführt, daß sie sich gezwungen sah, ein neues Leitbild zu schaffen: den Verbraucher. Das Ideal unserer westlichen Welt ist der Mensch, der sich etwas leisten kann. Man arbeitet fast nurmehr deshalb, um möglichst viel Geld zu verdienen, das man sofort in Anschaffungen und Reisen steckt. Allerdings sind wir nicht überzeugt, daß hiebei nur das soziale Prestigebedürfnis, die Schaustellung, das treibende Motiv ist. Auf die ältere Generation mag das zutreffen. Sicher nicht auf die junge Generation. Sie will Geld verdienen, um unabhängig zu sein, um tun zu können, was ihr beliebt. Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Jugend die herrschenden Konventionen als Zwang empfindet. Wenn die Ablehnung des Zwanges zu unmoralischem Verhalten führt, wie z. B. in den Filmen «Les Tricheurs» und «Les Cousins», so darf man daraus nicht schließen, daß die Jugend die Moral ablehnt. Es fehlt ihr vielmehr an einem Weltbild, das unterscheidet zwischen Konventionen und echten moralischen Werten.

Diese Sicht der Zusammenhänge zeigt von neuem, daß eine Moral glaubwürdig sein muß, weil sie sonst zusammen mit den Konventionen abgelehnt wird. Wenn aber Szczeny meint, der zeitgenössische Mensch sei erst dann für «moralische Belehrung und Einflußnahme ansprechbar», wenn die kapitalistische Wirtschaftsordnung einer durchgreifenden Reform unterzogen worden sei, so mag das auf gewisse Regionen mit großen Klassengegensätzen, wie z. B. Süditalien, zutreffen, sicher aber nicht auf Länder wie England, wo «gesicherte und befriedigende Lebensbedingungen für alle erreichbar» sind (S. 180).

Zur konkreten Situation des Menschen, die eine natürliche Moral zu berücksichtigen hat, gehören nicht nur die ökonomischen und sozialen Umstände, sondern auch «die Aura des Seelischen» (181). Hier stellt der Verfasser die Verdrängung in den Mittelpunkt seiner Überlegung. Die Verdrängung ist ein seelischer Vorgang, den erkannt zu haben eines der bleibenden Ergebnisse der Untersuchungen von Freud ist. Wenn eine Tendenz oder ein Verlangen in uns aufsteigt, das im Gegensatz steht zu den Konventionen des Milieus, in dem wir leben, so stehen wir vor der Möglichkeit, uns mit dieser Tendenz auseinanderzusetzen oder sie zu unterdrücken. Die Auseinandersetzung besteht darin, daß man die Tendenz mit den Konventionen des Milieus konfrontiert, sie auf ihre Berechtigung hin prüft und dann ein Urteil fällt. Wird aber die Tendenz einfach auf Grund ihres Spannungsverhältnisses zu den Konventionen des Milieus aus dem Bewußtsein verdrängt, so ist sie damit nicht erledigt, sondern führt ihr Eigendasein im Unbewußten. In der verkürzenden und bildhaften Ausdrucksweise der Tiefenpsychologie sagt man, daß sie in verschiedenen Verkleidungen wieder ins Bewußtsein steigt. Das Vorhandensein verdrängter Erlebnisse und Tendenzen führt zu Störungen im Verhältnis der Persönlichkeit zu sich selbst und in ihrem Verhältnis zur Umwelt und Mitwelt. In der Verdrängung liegt sicher eine Wurzel der Kriminalität,

² Der Verfasser zählt sich zu jenen Menschen, die zu dem, «was man hierzulande 'Religion' nennt, keine rechte Beziehung haben» (S. 15. Unterstreichung von uns). Der Verfasser ist am bayrischen Rundfunk in München tätig.

und zwar nicht nur der individuellen Kriminalität, sondern auch der kollektiven. Deshalb gehen wir mit dem Verfasser einig, wenn er die Diagnose mancher Kulturkritiker zurückweist, die die Rückkehr zu Gott als Allein-Heilmittel für die Gesundung unserer Gesellschaftsordnung anpreisen. Denn wenn die vorhandenen Verdrängungen nicht gelöst werden, so vermag die Rückkehr zu Gott gar nicht die Tiefen der Seele zu erreichen, sondern bleibt bloße zivilisatorische Fassade. Das Axiom «die Gnade setzt die Natur voraus» gehört auch in diesen Zusammenhang. Ein Mensch voller Verdrängungen ist psychisch krank. Er muß mit den von der Tiefenpsychologie erarbeiteten Methoden geheilt werden. Es wäre ein Rückfall in ein magisches Weltverständnis, wenn man meinen würde, die Gnade sei dazu da, den Menschen vom Einsatz seiner natürlichen Kräfte und seiner Einsicht in die Gesetze der Seele zu dispensieren.

Wenn nun eine herrschende Moral unglaubwürdig geworden ist, so kommt es notwendig zu Verdrängungen. Der Einzelne steht vor einer Forderung, von deren Berechtigung er nicht überzeugt ist. Nach katholischer Lehre müßte er nun seinem individuellen Gewissen folgen und sich gegen die Forderung der herrschenden Moral entscheiden. Doch liegt es bereits im Begriff der herrschenden Moral, daß sie von den Institutionen und der öffentlichen Meinung getragen wird. Deshalb übersteigt eine Entscheidung gegen die herrschende Moral die Kraft des Durchschnittsmenschen. So ist die Verdrängung der einzige Ausweg.³

Da nun die Verdrängung kein geringeres Übel ist als das Ausleben der Triebe, sollte zur Vermeidung ersterer nicht weniger getan werden als zur Vermeidung des zweiten. Eine glaubwürdige und für den Verstand voll einsichtige Moral würde es dem Einzelnen erleichtern, jene irrationale Furcht zu überwinden, die jeder Übertretung von Tabus anhaftet.

Zwei Postulate von Szczeny sind also unanfechtbar: 1. Die Moral muß glaubwürdig und deshalb rational sein; 2. dies wird erreicht, wenn die menschliche Natur zum Kriterium der Moralität erhoben wird.

Hingegen wird es Anlaß zur Diskussion sein, wenn der Autor die These vertritt, daß die Beobachtung dieser natürlichen Moral ohne jeden Gottesglauben möglich sei. Denn viele Christen begründen die Notwendigkeit des Gottesglaubens gerade damit, daß dieser Glaube der einzige Garant für die Einhaltung des natürlichen Sittengesetzes sei. Ohne die Furcht vor einem Gott, der das Gute belohnt und das Böse bestraft, wäre der Mensch ein unheilbarer Egoist.

Man muß zugeben, daß Szczeny mit seiner Auffassung nicht allein steht. Es sei etwa an den Dichter und Moralisten *A. Camus*⁴ erinnert, an den Naturforscher *Jean Rostand*, Mitglied der *Académie française*,⁵ an den Psychologen *A. Hesnard*.⁶ Bei diesen drei Männern beruht die Überzeugung von der Motivationskraft einer nicht-theistischen Moral auf einer persönlichen Erfahrung. Denn sie haben ein dichterisches oder wissenschaftliches Werk hervorgebracht, das für jeden, der das geistige Leben aus eigener Erfahrung kennt, ein Beweis für ein ernsthaftes sittliches Ringen ist.

Da es sich bei den angeführten Namen um überdurchschnittliche Menschen handelt, könnte man damit argumentieren, daß ihr Beispiel gar keine Beweiskraft habe für den Durchschnittsmenschen. Doch scheint uns, daß Szczeny zu Recht auf die Geschichte der Menschheit hinweist: «Wenn

³ «Verdrängungsepidemien sind daher typisch für Zeiten, in denen die Menschen ihr Verhalten den konventionellen Maßstäben zwar noch anpassen und unterwerfen, aber von der Gültigkeit dieser Maßstäbe nicht mehr überzeugt sind» (S. 182).

⁴ Z. B. der Roman «La Peste» von Camus.

⁵ J. Rostand: «Ce que je crois.» Paris, B. Grasset, 1953 (2. um ein Nachwort vermehrte Auflage 1956).

⁶ A. Hesnard: «Morale sans péché.» Presses Universitaires de France, 1954. Hesnard ist Gründermitleid der psychoanalytischen Gesellschaft von Paris.

zu seiner Triebausstattung nicht auch ein humanitärer Impuls gehören würde, wäre kein Mythos und keine Gesetzgebung jemals imstande gewesen, die Menschen zu Taten zu bewegen, die sich gegen ihre unmittelbaren Daseinsinteressen richten» (S. 186). Was der Verfasser den humanitären Impuls nennt, dürfte ungefähr dem entsprechen, was der katholische Neurologe *Paul Chauchard* den sozialen Trieb nennt.⁷ Neben dem Nahrungsbedürfnis und dem sexuellen Bedürfnis hat der Mensch auch ein soziales Bedürfnis, das nicht weniger biologisch begründet ist als die beiden ersten Triebe. Es ist Aufgabe der Erziehung, zur Beherrschung dieser Triebe anzuleiten, deren Energie auf die Verwirklichung von Werten auszurichten. Diese Erziehung darf durchaus unter das Motto gestellt werden: «Man muß dem Menschen das Gefühl vermitteln, daß es beschämend ist, wenn er sich selbst verfehlt, und daß er Grund hat stolz zu sein, wenn es ihm gelingt, sich als Mensch unter seinen Mitmenschen zu behaupten» (S. 192).

Die Beurteilung der Motivationskraft, die in einer nicht-theistischen Moral liegt, ist zum Teil Sache des Ermessens. Dieses Urteil hängt davon ab, ob man moralisch hochstehende Menschen kennt oder gekannt hat, die aus einer von der Religion unabhängigen Moral leben. Hingegen könnte man sich fragen, ob es mit einem katholischen Gewissen vereinbar sei, an der Ausarbeitung einer solchen Moral mitzuarbeiten. Denn läßt sich die menschliche Natur verstehen, lassen sich Normen aus dieser Natur ableiten, wenn man sie ohne Rücksicht auf die ihr wesentliche Beziehung zu Gott betrachtet? Wir glauben, daß P. Chauchard diese Frage in seiner Schrift «La science détruit-elle la religion?»⁸ richtig beantwortet hat. Er weist darauf hin, daß auch die außermenschliche Natur von Gott geschaffen ist und in einem seinsmäßigen Bezug zu Gott steht. Dieser Bezug ist aber metaphysischer Natur. Der Wissenschaftler kann die Gesetze der Natur erforschen, ohne Metaphysik zu betreiben. So kann auch der Mensch nach seinen biologischen und psychologischen Gesetzen studiert werden und auf diesen Studien kann eine wissenschaftliche Moral aufgebaut werden. Sache der Philosophie und des Glaubens ist es dann, dieser Moral ihre metaphysische und übernatürliche Dimension zu geben. Diese Unterscheidung von wissenschaftlicher Moral einerseits und Metaphysik und Glaube andererseits kann sogar einen läuternden Einfluß auf unsere Gottesvorstellung haben. Wir sind dann viel weniger in Gefahr, in Gott einen Polizisten zu sehen, der die Bußen für unsere Übertretungen des Gesetzes notiert.

Die Begründung einer wissenschaftlichen Moral, in die nicht zum vornherein ein religiöser Glaube einbezogen wird, scheint unsere Zeit zu fordern. Einmal ist die Vorstellung vom Absoluten, die die verschiedenen Hochreligionen haben, so verschieden, daß es viel schwieriger wäre, von diesem Absoluten aus eine gemeinsame Moral zu finden, als von der menschlichen Natur aus. Dann leben auch in den westlichen Ländern Menschen, deren Glauben zu den christlichen Vorstellungen im Widerspruch steht. Wir können diese Menschen nicht erschlagen, sondern müssen mit ihnen zusammenarbeiten.⁹ Deshalb brauchen wir absolute moralische Werte, zu denen sich jeder Mensch bekennen kann, unabhängig von seinem Glauben. Wenn wir Katholiken lehren, daß der Glaube ein freier

⁷ P. Chauchard: «Physiologie des mœurs.» Presses Univ. d. Fr. 1953, S. 63–66. (Coll. «Que sais-je.»)

⁸ Diese Schrift ist in der katholischen Enzyklopädie «Je sais – je crois» im Verlag Arthème Fayard, Paris, 1958 herausgekommen und hat das kirchliche Imprimatur.

⁹ J. Leclercq, Professor an der Universität Louvain und Kanoniker, schreibt in der Zeitschrift der Dominikaner «Signes du Temps» vom Oktober 1959 S. 2 zum Problem der Hilfe an die unterentwickelten Länder. Er wirft dem Verfasser eines diesbezüglichen Artikels vor, daß er vom christlichen Standpunkt aus argumentiere. «Da aber vier Fünftel der Welt unserem Einfluß entzogen sind, muß man sich da nicht, wie Pius XII. nicht müde wurde zu wiederholen, auf den Boden der natürlichen Moral und des Naturrechts stellen, in denen alle Menschen übereinstimmen können? Nur so ist ein wirksames Handeln auf Weltebene möglich.»

Akt und Gnade ist, dann kann nicht Intoleranz unsere Haltung gegenüber den Ungläubigen sein.

Hinzu kommt eine Überlegung, die ebenfalls Chauchard anstellt. In der wissenschaftlichen Moral geht es darum, jene Grundsätze für das menschliche Verhalten aufzustellen, die es der einzelnen Person möglich machen, normal und frei zu sein und die gleichzeitig zur Vermenschlichung der Gesellschaft beitragen. Die auf der Biologie und Psychologie be-

gründete Moral weist nun in einer so eindrücklichen Weise in jene Richtung, in der die christliche Moral steht, daß allein schon diese Verwandtschaft ein eindrückliches Zeugnis dafür ist, daß Christentum und Wissenschaft vereinbar sind. Da gerade diese Vereinbarkeit von Szczesny bezweifelt wird, gibt es keine überzeugendere Widerlegung seiner Kritik am Christentum, als die Mitarbeit an der Begründung einer wissenschaftlichen Moral, wie er sie fordert. *M. Brändle*

CHRISTUS STIRBT, UM AUFERSTANDENER LEIB ZU WERDEN

Wir haben in unserem letzten Beitrag («Orientierung», S. 193–195) folgendes erwogen: «Leib (Christi)» im Zusammenhang mit der Kirche bedeutet stets für Paulus den gestorbenen und auferstandenen Leib Christi und damit Christus selber als den Menschgewordenen: Christus hat sich durch die Sakramente der Taufe (1 Kor 12,13) und Eucharistie (1 Kor 10,16f.) die Gläubigen eingegliedert, sich mit ihnen identifiziert. Wegen dieser wirklichen, wenn auch nur begrenzten Identifikation kann «Leib (Christi)» folgerichtig für die Gläubigen oder die Kirche stehen, ohne seine natürliche Bedeutung (Leib einer Person) aufgeben zu müssen. «Leib (Christi)» ist somit ein Ausdruck der Verbundenheit mit Christus (mystischer Aspekt) und nur mittelbar Ausdruck der Verbundenheit der Vielen unter sich (sozialer Aspekt): eins unter sich, weil eins mit Christus.

Der Beweis dafür ist ein doppelter. Negativ: «Leib» kann zur Zeit des Apostels kaum «Körperschaft», «Verband» oder «Gemeinschaft» bedeuten haben. Positiv: Wesentlich für den christlichen Glauben ist unsere Verbundenheit mit Christus, dem Auferstandenen. Paulus drückt das z. B. so aus: Ihr seid Christus (vgl. 1 Kor 1,13; 12,12; Kol 3,11); oder: Ihr seid in Christus (z. B. 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17). Nun aber bedeutet «Leib» für einen Semiten stets den ganzen Menschen, die menschliche Person in ihrer wesentlichen Leibhaftigkeit. Daher kann Paulus an sich ohne weiteres sagen: Ihr seid Leib Christi (statt: Ihr seid Christus); oder: Ihr seid Glieder Christi (statt: Ihr seid in Christus). Er kann nicht nur; er tut es auch (1 Kor 12,27; 6,15). Und auffälligerweise verdrängen Formeln von der Art «Ihr seid (oder die Kirche ist) Leib Christi» Ausdrücke vom Typ «Ihr seid Christus».

Warum nun denkt sich Paulus unsere Verbindung mit Christus immer entschiedener «leiblich», d. h. als im Leib Christi vollzogen?

Wenn wir darauf eine überzeugende Antwort finden, dann ist die buchstäbliche Interpretation des Ausdrucks «Kirche = Leib Christi» wohl endgültig gesichert, weil sie nicht bloß auf der Analyse von ein paar Wörtern oder Sätzen beruht, sondern auf dem ganzen Gedankengebäude des Apostels. Und gleichzeitig finden wir damit auch die Bedeutung dieser Interpretation für ein tieferes Verständnis unseres Glaubens.

Denkbar wäre zunächst folgendes: Paulus nennt die Kirche den auferstandenen Leib Christi, weil sie die Sichtbarkeit des auferstandenen Christus in der Welt ist. Das mag in sich denkbar sein, ist aber kaum paulinisch gedacht. Denn diese Ansicht impliziert den griechischen Dualismus: die Seele (= der verklärte Christus) bringt sich in seinem Leib (= sichtbare Kirche) zur Darstellung. Vermeidet man diesen Dualismus, so macht man den Auferstandenen und seine Glieder zu Bestandteilen des jetzigen Äons, unserer vorläufigen, sichtbaren Welt. Christus aber und wir, weil und soweit wir seine Glieder sind, wohnen im Himmel (Kol 3,1ff.; Eph 2,6). Der auferstandene Leib und unsere Gliedschaft sind daher unsichtbar. Sichtbarkeit kann also nicht das Motiv sein, weswegen Paulus unsere Verbindung mit Christus «leiblich» denkt.

Eine bessere Piste liefert uns die Sakramententheologie: Wir sind auf Christus (Jesus) getauft (Gal 3,27; Röm 6,3). Das bewirkt, daß wir mit ihm gestorben und auferstanden sind (Röm 6,3–11; Kol 2,12f.). Wir sind nicht einfach auf Christus getauft, sondern auf den Gestorbenen und Auferstandenen, d. h. aber auf den Leib Christi (1 Kor 12,13). Von der Taufe her muß also Paulus die Tendenz haben, «Christus» durch «Leib Christi» zu ersetzen. Diese Tendenz wird noch verstärkt durch die Eucharistie (1 Kor 10,16f.): Weil wir in der eucharistischen Tischgemeinschaft Christus empfangen, daher sind wir eins mit ihm, wie jener eins wird mit dem Dämon, der am Götzenmahl, dem Mahl der Dämonen teilnimmt (1 Kor 10,21). Der eucharistische Christus aber ist der Leib Christi. Daher werden wir nicht nur Christus, sondern genauer Leib Christi.

Wir sind damit aber noch nicht auf dem Grund der Sache; denn wie kommt Paulus zu seiner Sakramententheologie? Es gibt in ihr Elemente, die Paulus nicht von der Tradition übernommen hat, sondern die die Frucht seiner Reflexion über die Tradition und seine eigene Erfahrung sind. Paulus ist es, der sagt: in der Taufe sterben und auferstehen wir mit Christus. Oder: in der Eucharistie nähren wir nicht nur unser

ewiges Leben mit dem Leib Christi, sondern wir werden Leib Christi. Es scheint als ob der enge Zusammenhang der Sakramente mit dem Leib Christi, ihr «leiblicher Realismus», die eigentliche Entdeckung des Apostels sei.

Wollen wir die Wurzel des Leib-Gedankens bei Paulus finden, so müssen wir uns fragen, wie er sich den Erlösungsvorgang denke. Denn die Sakramente sind ja nichts anderes als der Ort, wo uns die Erlösung Christi erreicht. An ihrem Ursprung steht die Erlösung. Und diese ist Anfang und Ende der paulinischen Theologie.

I.

Betrachten wir zunächst, wie Paulus die Situation beschreibt, aus der die Menschheit befreit werden soll:

Der Mensch ist wesentlich «Fleisch», d. h. Geschöpf und damit Schwachheit und Hinfälligkeit (im Gegensatz zum Schöpfer, der Geist ist und damit Macht und Leben). Der Tod ist für das Fleisch etwas Natürliches, aber nicht für den Menschen. Denn dieser ist mehr als nur gerade Fleisch. Er ist Ebenbild Gottes, «Leib für den Herrn» (1 Kor 6,13). Wenn er dennoch stirbt, so ist das die Strafe dafür, daß er «gemäß dem Fleische» lebt, d. h. selbstgenügsam so tut, als wäre er nichts als Fleisch; verschieden von Gott (weil im Fleische), will er auch ohne Gott (gemäß dem Fleische) leben. Wer aber so das Fleisch wählt, wählt auch das Ende des Fleisches, nämlich den Zerfall, den Tod (vgl. Röm 8,6.13.21; Gal 6,8). Der Tod ist daher selbstverschuldetes Schicksal (1 Kor 15,21); unberufener Tyrann über alle (Röm 5,14); ein Feind, der als letzter besiegt werden wird (1 Kor 15,26).

Was den Tod zur Herrschaft brachte, war das Leben gemäß dem Fleisch, d. h. die Sünde (Röm 5,12). Dabei ist Sünde bei Paulus nicht nur der freie Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott (Röm 5,19), sondern wie der Tod eine Macht, der keiner entgeht (Röm 5,21; 6,6.17.20; 7,17–23). Alle sind daher «unter der Sünde» (Gal 3,22), der Sünde unterworfen.

Wie der Tod «durch die Sünde» (Röm 5,12), so kam die Sünde «durch das Gesetz» (Röm 7,5). Das Gesetz verkündet den Willen Gottes, ohne aber die Kraft zu geben, diesen Willen gegen die Schwachheit des Fleisches durchzusetzen. Es bringt dem Menschen seinen Ungehorsam gegenüber Gott zum Bewußtsein und wird so treibende Kraft zur Sünde (1 Kor 15,56; vgl. Röm 7,7ff.). Das Gesetz wirkt daher wie eine feindliche Macht, unter der die Menschen gefangen sitzen (Gal 3,23), verfallen dem verdammenden Urteil, dem Fluch des Gesetzes (Gal 3,13).

Röm 7,5 gibt uns eine knappe Zusammenfassung dieser Situation: «Denn als wir im Fleisch waren, wirkten die Leidenschaften der Sünden infolge des Gesetzes in unseren Gliedern, um Frucht zu bringen für den Tod.»

Beachten wir folgendes: Die Herrschaft von Gesetz, Sünde und Tod ist nicht bloß Folge des freien Ungehorsams der Einzelnen gegenüber Gott, sondern geht dieser freien Tat auch voraus. Das persönliche Tun des Menschen kann daher auf die Dauer nur die freie Ratifizierung und Verstärkung dieser Herrschaft sein, die durch Adam ein Element unserer Grundsituation «im Fleische» geworden ist (Röm 5,12f.). Diese Herrschaft spielt sich daher nicht bloß auf der personalen (moralischen) Ebene

ab, sondern auch und zuerst in der naturhaften (physischen), die der personalen als deren Möglichkeitsbedingung vorgelagert ist. Daher die Lückenlosigkeit dieser Herrschaft, die Unmöglichkeit aus eigener Initiative ihr zu entkommen, die Notwendigkeit einer Erlösung durch einen andern: Jeder von uns ist von Haus aus zum ewigen Tod verdammt; ein Sünder, der sterben muß.

Diese Feststellung legt uns auch die Vermutung nahe, daß nach Paulus die Erlösung nicht nur sittliche Heiligung sein kann, sondern auch seins-hafte Neuschöpfung sein muß; daß die Ursache der Erlösung, nämlich Christi Erlösungstat, nicht nur einen moralischen, sondern auch einen physischen Aspekt aufweisen muß.

Die Erlösung besteht nun darin, daß der Sohn Gottes auszieht, um die Menschheit aus der Sklaverei der gottfremden oder gar gottfeindlichen Mächte¹ zu befreien und sie in die verlorene Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Die Erlösung vollzieht sich in einer doppelten Bewegung: In einem Abstieg, um zur Menschheit in ihrer Gottesferne zu gelangen; und in einem Aufstieg, um mit dieser Menschheit zum Vater zurückzugehen.

2.

Der erste Schritt der Erlösung ist demnach die Menschwerdung: Christus nimmt Fleisch an und wird damit wie einer von uns, solidarisch mit der ganzen Menschheit. Er gerät damit notwendig unter den Einfluß der dreifachen Macht: wie wir steht auch er unter dem Gesetz (Gal 4,4) und damit unter seinem Fluch (Gal 3,10.13). Er teilt mit uns unser «Fleisch der Sünde» (Röm 8,3), ja wird für uns zur Sünde (2 Kor 5,21). Sterblich wie wir, können die Fürsten dieses Äons ihn kreuzigen und töten (1 Kor 2,8).

Aber obwohl Christus «im Fleische» ist, lebt er nie «gemäß dem Fleische»; obwohl er die Situation eines Sklaven (der Mächte dieses Äons) angenommen hat (Phil 2,7), ist er selber nie ein Versklavter wie wir (Gal 4,3); obwohl er unter dem Fluch des Gesetzes steht und für uns Sünde geworden ist, ist er persönlich weder ein Verdammter noch ein Sünder; obwohl er wirklich stirbt, ist sein Tod nicht Besiegelung der Herrschaft, die die Mächte dieser Welt über ihn ausüben, sondern gerade die Befreiung aus ihrem Griff.

3.

So vollkommen also Christi Solidarität mit den gefallen Menschen sein mag, er ist keinen Augenblick ein Feind Gottes wie wir. Er bleibt in der Gemeinschaft mit dem Vater, weil er gehorsam bleibt bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8). Damit aber überragt Christus den Raum des sündigen Fleisches. Er ist (und zwar auch als Mensch) noch etwas Anderes und Mächtigeres als gerade nur Fleisch.

Wenn ihn die Mächte dieser Welt ans Kreuz schlagen (1 Kor 2,8), befreien sie gerade jenes Andere und Höhere in Christus. Durch die Kreuzigung nämlich zerstören sie den Fleischesleib Christi, durch den allein Versuchung, Gesetz, Sünde und Tod seit der Menschwerdung Christi sich einbilden und hoffen könnten, endgültig Macht über Christus zu gewinnen. Der Tod im Gehorsam am Kreuz ist daher nicht Niederlage Christi, die Besiegelung und Erscheinung seiner

¹ Paulus spricht in den Hauptbriefen (Korinther, Galater, Römer) vor allem von Tod, Sünde und Gesetz. Die Perspektive ist antijüdisch. Später in den Gefangenschaftsbriefen (Kolosser, Epheser) redet er häufiger von den «Fürsten des Luftreiches» (Eph 2,2), dem «Äon dieser Welt» (Eph 2,2), den «Fürsten» und «Mächten» (Kol 2,15; Eph 1,21), den «Elementen dieser Welt» (Kol 2,20). Die Perspektive ist antignostisch. Immer aber handelt es sich um gottfremde oder gottfeindliche Mächte, denen der Sünder unterworfen ist.

² Der Sinn von Kol 2,15 ist bis heute diskutiert. Die hier vertretene Übersetzung stützt sich auf zwei Gründe: 1. Erst diese Übersetzung macht verständlich, warum der Tod Christi in Vers 11 eine Beschneidung genannt werden kann. 2. Das Wort «entkleiden» ist genau wie «bekleiden» bei Paulus fast immer intransitiv gebraucht: sich be- oder entkleiden (vgl. z. B. 2 Kor 5,3f.). Das aber, womit man sich bekleidet oder wovon man sich entkleidet, ist fast immer der Leib oder etwas Gleichwertiges (z. B. Christus: Gal 3,27; Röm 13,14; der alte oder neue Mensch: Kol 3,9f.; Eph 4,24; oder hier in Kol 2,15 der Fleischesleib).

endgültigen Verknechtung unter die Mächte dieses Äons, sondern umgekehrt gerade die Niederlage dieser Mächte, denen zum erstenmal ein Mensch entkommt.

Diese Auffassung des Todes Christi erscheint am deutlichsten in Kol 2,15: «Indem er (Christus) sich (seines Fleischesleibes) entkleidete, setzte er die Mächte (in ihrer Ohnmacht) den Blicken aller aus, triumphierte er über sie in ihm (dem Kreuz)». Der vorausgehende Vers 11 empfiehlt diese Interpretation des Verses 15: «Ihr seid beschnitten nicht mit einer Beschneidung von Hand, sondern durch das Ausziehen des Fleischesleibes in (der Teilhabe an) der Beschneidung Christi». Paulus nennt hier den Tod Christi eine «Beschneidung». Er kann das, gerade weil er die Kreuzigung als ein wirkliches und vollständiges Beiseitelegen des Fleischesleibes auffaßt. Die Beschneidung ist das Symbol dafür. Man muß nur beachten, daß dabei der Teil für das Ganze steht.²

Genau wie nun Christus im Sterben nicht wie wir dem Tod endgültig unterworfen wird, sondern dem Zugriff des Todes entgeht, so entgeht er der Sünde und dem Anspruch des Gesetzes: er stirbt nicht durch die Sünde wie wir (Röm 5,12), sondern er (ent)stirbt der Sünde (Röm 6,10) und dem Anspruch des Gesetzes (Röm 7,1ff.).

Indem Christus den Fleischesleib auszieht, hört er aber nicht auf, ein Mensch, leibliche Existenz zu sein. Auch wenn Christus nicht mehr Fleisch ist, so bleibt er dennoch Leib. Fleisch und Leib bezeichnen für Paulus beide das Menschsein, aber im ersten Fall vor allem in seiner Distanz zu Gott (Geschöpflichkeit und Sündigkeit), im zweiten in seiner besonderen Bezogenheit auf Gott (Geschöpflichkeit und Berufung zum ewigen Leben). Der Mensch sollte «Leib für den Herrn» sein (1 Kor 6,13). Aber durch die Sünde ist er «Leib der Sünde» (Röm 6,6), «Leib des Todes» (Röm 7,24) geworden. Fleisch in seiner ganzen Erstreckung. Aber dennoch bleibt er im Gehorsam und in der Liebe zum Vater, und damit «Leib für den Herrn». Im Tod am Kreuz legt er die fleischliche Komponente ab. Er ist nicht mehr länger fleischlicher («psychischer») Leib,³ sondern wird in der Auferstehung verklärter («pneumatischer») Leib (1 Kor 15,44), ein «Leib der Herrlichkeit» (Phil 3,21).

4.

Warum ist nun Tod und Auferstehung Christi unsere Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes? Weil Christus als erster und daher grundsätzlich für alle einen Weg von dieser Knechtschaft in die Freiheit des Lebens mit dem Vater gebahnt hat; weil er so der Erstgeborene der Toten geworden ist (1 Kor 15,20; Kol 1,18).

Diese grundsätzlich geschehene Erlösung wird wirklich für uns hier und jetzt, wenn wir tatsächlich mit Christus diesen Weg betreten und zu Ende gehen: der Erlöste ist mit Christus mitgekreuzigt (Röm 6,6; 8,17); gestorben (Röm 6,8) der Sünde (Röm 6,2; Kol 2,13; Eph 2,1.5), dem Fleische (Kol 2,13) und den Elementen dieser Welt (Kol 2,20); mit-begraben (Röm 6,4; Kol 2,12); mit-auferstanden (Kol 2,12; 3,1; Eph 2,6; vgl. Röm 6,5), mit-verlebendigt (Kol 2,13; Eph 2,5), mit-verherrlicht (Röm 8,17; Eph 2,6).

Ist das aber nicht unmöglich? Und zwar aus einem doppelten Grund: 1. Wie können wir sterben und auferstehen, da ja unser Tod an sich nichts als Besiegelung und Manifestation unserer hoffnungslosen, sündigen, fleischlichen Situation ist,

³ Paulus spricht von «beseeltem Leib» (Sooma psychikon). Was meint er damit? «Seele» (psychee) bedeutet für Paulus echt semitisch den ganzen Menschen genau wie «Fleisch» (sax), aber unter verschiedenem Blickwinkel: im ersten Fall geht es um den Menschen in seiner Lebendigkeit (Seele), im zweiten um den Menschen in seiner Sichtbarkeit, Schwachheit und Solidarität mit allen Menschen. Paulus kann daher «beseelt» (psychikos) leicht mit «fleischlich» (sarkikos) auswechseln (vgl. z. B. 1 Kor 2,14f. mit 1 Kor 3,1.3). Es überrascht uns daher nicht mehr, wenn er in 1 Kor 15,44 «beseelt» (psychikos) mit «geistbegabt» (pneumatikos) kontrastiert, obwohl er doch sonst dem Geist (geistbegabt) Fleisch (fleischlich) entgegenzusetzen pflegt.

In 1 Kor 15,44f. ist «beseelt» (zer Leib) zudem mit «lebendigmachend (em Geist)» kontrastiert. D. h.: der beseelte, fleischliche Leib ist lebendig, aber nur für sich allein, abgekapselt, gebunden an seine Raumzeitstelle, unfähig sich selber ändern mitzuteilen, wie das der verklärte, geistbegabte Leib vermag.

fern von Gott. Wie soll dieser Tod Befreiung aus jener Situation sein, deren Inbegriff und Vollendung er ja gerade ist? All unsere Handlungsmöglichkeiten stehen innerhalb unserer konkreten Natur, die eine gefallene Natur ist. Daher ist doch jede Tat, die den Ring des Fleisches, die gefallene Natur, durchbrechen will, innerlich unmöglich. Und zweitens, wie kann unser Sterben und Auferstehen ein Sterben und Auferstehen mit Christus sein, der starb und auferstand, als wir überhaupt noch nicht existierten?

Darauf antwortet Paulus: Christi Tod und Auferstehung wird unser Tod und Auferstehung, wenn wir mit Christus, so wie er jetzt ist, als dem gestorbenen und auferstandenen «zusammenwachsen» (Röm 6,5; vgl. Eph 4,15). Wir erleiden sein Schicksal, wenn wir an seinem eigenen Leben teilnehmen, das durch Tod und Auferstehung ging. Solche Teilnahme ist möglich in der Taufe und Eucharistie. Christus ist ja seit Ostern nicht mehr ein bloß für sich lebender («psychischer») Leib wie wir, sondern «pneumatischer», d. h. geisterfüllter Leib⁹ und daher lebenspendender Geist (1 Kor 15,44f.), ein von der Fülle Gottes erfüllter Leib (Kol 2,9). Wir müssen an diesem Leib teilnehmen (1 Kor 10,16), um unsern «Leib der Niedrigkeit» (= des Fleisches) seinem «Leib der Herrlichkeit» gleichzugestalten (Phil 3,21); um mit seiner Fülle erfüllt zu werden (Kol 2,90; vgl. Eph 1,23); um mit Christus ein Geist zu werden (1 Kor 6,17). Wir müssen Glieder Christi sein (1 Kor 6,15), oder genauer Glieder des Leibes Christi (1 Kor 12,27). Deswegen erfahren wir das Schicksal dieses Leibes: wir müssen mit-gekreuzigt werden, mit-sterben, mit-begraben werden, mit-auferstehen. Durch den Leib Christi verknüpft Paulus Christi Erlösungstat damals mit unserem Erlöstwerden heute.

Diese Verknüpfung wird vielleicht nirgends deutlicher als in Röm 7,4f.: «Ihr seid dem Gesetz getötet worden durch den Leib Christi»; oder aktiv gedreht: «Der Leib Christi hat euch dem Gesetz (entzogen, indem er euch) getötet (hat).» Der Ausdruck «durch den Leib Christi» meint

1. dadurch, daß Christus in seinem Fleischesleibe dem Gesetz gestorben ist;
2. dadurch, daß wir nun mit Christi Leib vereinigt und deswegen wie dieser Leib dem Gesetz ebenfalls gestorben sind.

Gewöhnlich beachtet man nur den ersten Teil. Der zweite Teil wird aber durch den Schluß des Verses 4 nahegelegt: «damit wir (vereinigt) werden (mit) jenem Andern (Christus, mit dem), der von den Toten auferweckt wurde ...» Wir finden denselben Doppelgebrauch von «Leib (Christi)» in Kol 1,21f. und Eph 2,15f. Worin besteht diese Vereinigung mit dem Leib Christi, dieses Mit-Sein mit Christus, das Paulus mit den Ausdrücken «mitsterben», «mitauferstehen» usw. beschreibt? Es geht um bewußte, personale Vollzüge asketischer, sittlicher, religiöser Art und deren Wirkungen in uns. Es geht aber auch und zuerst um eine seinshafte Wirklichkeit, Vorbedingung personaler Vollzüge übernatürlicher Art, um das, was wir die heiligmachende Gnade nennen. Das wird am deutlichsten im paulinischen Paradox: wir finden da bei Paulus dieselben Aussagen bald in der Aussageform, bald in der Befehlsform:

Z. B.: Der alte Mensch ist mitgekreuzigt, der Leib der Sünde zerstört, wir selber gestorben (Röm 6,2.6.8; Kol 3,3);

dennoch: zieht den alten Menschen aus (Kol 3,9; Eph 4,22; vgl. Röm 6,13), tötet die irdischen Glieder (Kol 3,5), sterbet (Röm 8,13).

Oder: Die Getauften haben Christus angezogen (Gal 3,27), sie sind ein neues Geschöpf (2 Kor 5,17);

dennoch: zieht den Herrn Jesus Christus an (Röm 13,14), zieht den neuen Menschen an, das Ebenbild seines Schöpfers (Eph 4,24; Kol 3,10).

Oder: Wir leben im Geiste (Gal 5,25);

dennoch: laßt uns im Geiste wandeln (Gal 5,25).

Dasselbe Paradox erscheint auch im Wechsel von Vergangenheit und Zukunft:

Z. B.: Wir sind bereits lebendig gemacht, auferstanden (Kol 2,12f.; 3,1; Eph 2,5f.);

andererseits werden wir erst lebendig gemacht und auferweckt (Röm 6,5.8; 8,11).

Wie ist dieses Paradox zu verstehen? In einem doppelten Sinn:

eschatologisch: was am Ende der Zeit geschieht, am Tag der endgültigen Erlösung, ist nichts anderes als die Enthüllung dessen, was seit der Taufe verborgen in uns vorhanden ist: die neue Schöpfung in Jesus Christus;

existentiell: was wir seit der Taufe seinhaft sind, sollen wir auch persönlich nachvollziehen: wir sollen der Sünde sterben und das neue Leben gemäß dem Geiste leben.

Mit-Sein mit Christus, Glied-Sein am Leib Christi meint also eine seinshafte Neuschöpfung auf Grund einer (teilweisen) Identifikation mit dem gestorbenen und auferstandenen Herrn. Das geschieht, indem dieser uns sein eigenes, auferstandenes Leben mitteilt. Es geht also zunächst nicht um ein persönliches Verhältnis zu Christus, um Nachfolge oder Heiligung. Die Notwendigkeit der Sakramente, eines «sachlichen» Zeichens neben des persönlichen Glaubens bestätigt diesen seinshafte Charakter des Mit-Seins mit Christus. Ebenso die auffällige Tatsache, daß Paulus dieses Mit-Sein mit Begriffen beschreibt, die nicht aus dem Bereich personaler Bezüge genommen sind, sondern aus dem Bereich der Naturhaften: zusammenwachsen mit Christus (Röm 6,5; Eph 4,15; vgl. Joh 15,5); Glied Christi sein (1 Kor 6,15; 12,27; Eph 5,30); den Leib (des Fleisches; den alten [neuen] Menschen; Christus) ausziehen, resp. anziehen (vgl. 1 Kor 15,49; 2 Kor 5,1-3; Kol 2,11-15; 3,9-15).

Der Leib Christi ist nach Paulus also das große Werkzeug der Erlösung. Es ist nun leicht einzusehen, warum Paulus diesen Leib mit der Kirche identifizieren kann: die Menschen sind ja nur erlöst, wenn sie Glieder des gestorbenen und auferstandenen, geisterfüllten und lebenspendenden Leibes Christi werden. Die Kirche aber ist grundsätzlich die Gemeinschaft der Erlösten. Daher kann der Apostel nicht nur sagen «ihr (die Erlösten) seid Leib Christi» (1 Kor 12,27), sondern auch «die Kirche ist der Leib Christi» (Eph 1,23; Kol 1,18.24). Dazu kommt ein Zweites: Wir werden Glieder der Kirche und daher des Leibes Christi nur durch die Sakramente: durch Taufe (1 Kor 12,13; Kol 2,12) und Eucharistie (1 Kor 10,16f.). Verwalterin der Sakramente aber ist die Kirche.

Der erste Teil dieses Aufsatzes suchte zwei Dinge zu zeigen: Negativ: «Leib (Christi)» bei Paulus im Zusammenhang der Kirche bedeutet nicht Körperschaft, die von Christus gegründet und erhalten wird. Es geht zunächst gar nicht um den sozialen Aspekt, um die Verbundenheit der Vielen unter sich. Positiv: «Leib (Christi)» im Zusammenhang mit der Kirche bedeutet stets den gestorbenen und auferstandenen Leib Christi und damit Christus selber, insofern er sich in der Taufe und Eucharistie die Gläubigen angliedert, d. h. ihnen sein eigenes, auferstandenes Leben mitteilt. Es geht also primär um den mystischen Aspekt, um die Verbundenheit der Vielen mit Christus. «Leib (Christi)» kann sekundär durchaus für Kirche als Körperschaft stehen, weil aus der Verbundenheit der Vielen mit Christus notwendig die Verbundenheit der Vielen unter sich entspringt.

Der zweite Teil dieses Aufsatzes suchte zu zeigen, daß die Behauptung des ersten Teils nicht bloß auf der Analyse einzelner Wörter und Sätze beruht, sondern die ganze Erlösungstheologie des heiligen Paulus hinter sich hat.

*

Die Kirche ist für Paulus der auferstandene Leib des Herrn. Sie ist aber auch wie ein Leib (1 Kor 12,14-26); wir sagen heute eine Körperschaft von einmaliger Art, von Christus getragen. Die Tradition hat vor allem diesen Aspekt, Kirche als Körperschaft, entfaltet, und die Enzyklika Pius' XII. über den mystischen Leib Christi hat diese Tradition sanktioniert und präzisiert. Kirche als auferstandener Leib Christi ist dagegen stiefmütterlich behandelt worden. Diese Verschiedenheit der Perspektive erklärt gewisse «Widersprüche» zwischen dieser Enzyklika und der hier dargelegten Interpretation der Paulusbrieve. Es leuchtet ein, daß die Kirche als Körperschaft Christi, als mystischer Leib im geläufigen Sinn, sichtbar sein muß und mit der katholischen Kirche zusammenfällt, eben weil sie «wie ein Leib» ist, «Leib» aber etwas Sichtbares und Unteilbares ist. Es leuchtet aber auch ein, daß Kirche als auferstandener Leib Christi unsichtbar sein muß und in seiner Ausdehnung nicht unbedingt mit der katholischen Kirche zusammenfällt. Denn der auferstandene Leib gehört der neuen Welt an, die noch verborgen ist; und es gibt Katholiken, die nicht Glieder des auferstandenen Leibes sein können (weil Sünder), so gut es Nicht-Katholiken gibt, die Glieder sind

(weil gerechtfertigt). Oder anders ausgedrückt: Der auferstandene Leib Christi fällt mit der sichtbaren Kirche grundsätzlich zusammen. Für Paulus ist das gar keine Frage. Diese Identifikation muß aber unter denselben Bedingungen verstanden werden wie der Satz «außerhalb der Kirche kein Heil».

So verschieden nun der soziale und der mystische Aspekt, Kirche als Körperschaft und Kirche als auferstandener Leib Christi, sein mögen, sie gehören unzertrennlich zusammen.

Kirche, Heimat der Völker

(Zum Missionsliturgischen Kongreß Nijmegen vom 12.–19. September)

Am Samstag, 19. September, ging in Nijmegen der missionsliturgische Kongreß zu Ende. In den sechs Tagen der Aussprachen und Beratungen diskutierte ein Kreis von gut 130 Teilnehmern (unter ihnen 37 Bischöfe) nahezu alle drängenden Probleme moderner Pastoralliturgik, die vor allem in den Missionsländern immer brennender werden. Es war im Grund ein ziemlich exklusiver Kreis, der aus der ganzen Welt zusammengekommen war. Unter ihnen befanden sich Afrikaner, Philippinos, Indonesier und Inder. Ihr Wort wurde gehört. Den Vorsitz führte Kardinal Gracias, der nicht nur seinen Namen hergab, sondern die Versammlung wirklich leitete. Schon darin lag eine merkliche Akzentverschiebung.

Bei aller Vielfalt der Probleme ging es im Grund doch um die eine große Wahrheit, daß das «Gottesreich» kein Monopol des «christlichen Abendlandes» darstellt, daß die Kirche Christi allen Völkern Heimat sein, daß in allen Christus «Fleisch annehmen» muß. Kardinal Gracias wies bei seiner Eröffnungsansprache auch sofort auf dieses Grundthema hin, indem er den verstorbenen Papst zitierte: «Wie Christus eine wirkliche menschliche Natur annahm, so nimmt auch die Kirche die Fülle alles dessen in sich auf, das zum eigentlichen Menschentum gehört, wo immer und in welcher Form auch immer sie dieses Menschliche findet, und formt es in eine Quelle übernatürlicher Energie um.»¹

Besinnung auf die Tradition

Diese «Anpassung» vollzieht sich nicht aus taktischer Klugheit, die aus der Untergangsstimmung des Westens Kapital schlagen möchte, sondern stellt eine christliche Grundhaltung dar. Es geht nicht darum, westliches Christentum einer nicht-westlichen Kultur schmackhaft zu machen; denn das Christentum als solches steht über den verschiedenen menschlichen Kulturformen. Anpassung bedeutet vielmehr die Bereitschaft, die Werte anderer Kulturen zu verstehen und zu schätzen, bedeutet Offenheit zur Aufnahme dieser Kulturwerte in das Christentum und schließlich in das allgemeine kulturelle Erbe der Menschheit.²

Es ist die Haltung, die für die junge Kirche bis weit hinein in die Jahre der Reformation und Gegenreformation selbstverständlich war.³ Freilich gab es schon zu Zeiten des hl. Paulus die verschiedensten Meinungen. Aber die klare Haltung des Völkerapostels, der seinen Korinthern schrieb, er wolle lieber in der Gemeinde fünf verständliche Worte reden, um andere zu belehren, als zehntausend in «einer Sprache» (1 Kor 14, 13 ff.), blieb bestimmend.

¹ Pius XII., Ansprache am Weihnachtsabend 1945.

² Msgr. Blomjous von Mwanza, Tanganjika, in seinem Referat «Mission und Liturgie».

³ Prof. P. Dr. André Seumois OMI vom Missionswissenschaftlichen Institut der Propaganda, Rom, führte es weiter aus in seinem Referat: «Die liturgische Frage im Lichte der Missionsgeschichte».

Die Enzyklika beginnt vom Leib Christi unter dem sozialen Aspekt zu sprechen, erreicht aber unweigerlich gegen Schluß den mystischen. Und umgekehrt: Paulus hat dauernd den mystischen Aspekt im Sinn, stößt aber immer wieder auf den sozialen. Daß dabei der mystische Aspekt verschieden beschrieben wird, überrascht niemanden. Denn die Ausgangspunkte sind verschieden und zudem liegen viele hundert Jahre Dogmengeschichte dazwischen.

P. Paul Erbrich, Wien

So urteilt zum Beispiel *Origenes*: «Die Griechen gebrauchten griechische Worte, die Römer lateinische und alle andern Völker beten und loben Gott jedes in seiner Sprache. Gott, der der Herr über alle Sprachen ist, erhört die Gebete in den verschiedenen Sprachen, als ob sie in einer einzigen zu Ihm aufstiegen; denn Er ist nicht wie die Menschen, die, wenn sie eine Sprache kennen, die anderen nicht verstehen ...»⁴

Aus derselben Haltung griff die Kirche im 4. Jahrhundert zum Latein (und zwar zum «Vulgärlatein», das jeder verstand, nicht zum Latein Ciceros). Sie feierte, wie *Theodoret* kommentiert,⁵ «statt der alten Festlichkeiten zu Ehren Jupiters, Dianas, Bacchus' und anderer Feste zu Ehren des Petrus, des Paulus und anderer heiliger Männer». Ja, der hl. *Gregor von Nyssa* schreibt sogar über Gregor den Wundertäter, der in den Gebieten um das Schwarze Meer missionierte und um 270 starb: «Da er feststellen mußte, daß die einfache, ungebildete Menge weiterhin um der Volksbelustigung willen an den heidnischen Irrtümern festhielt, erlaubte er ihr, um das Wesentliche zu erreichen, das heißt daß sie ihren falschen Aberglauben aufgab und sich zu Gott bekehrte, sich den Belustigungen hinzugeben und widmete diese den heiligen Märtyrern.»⁶

So feierte man zum Beispiel auch in Rom am 25. Dezember einstmals den «Dies Natalis Solis Invicti», am 2. Februar das Fest des Pluto mit Fackelprozessionen, und *Gregor der Große* forderte seine Missionare in England sogar auf: «Ihr kennt die liturgischen Bräuche der römischen Kirche, in der ihr aufgewachsen seid. Aber ich befehle euch – sei es im römischen Zeremoniell, sei es in dem der Gallier oder irgendeiner anderen Kirche –, alle die Elemente sorgfältig auszusuchen, die ihr für den Dienst des allmächtigen Gottes am geeignetsten haltet, so daß ihr alles, was ihr nur immer könnt, aus vielen Kirchen zusammentragt, um eine für die junge Kirche der Angeln besonders passende Form zu finden ... Wählt also aus jeder Kirche die liturgischen Bräuche, die euch fromm, religiös und passend erscheinen, und wenn ihr sie zu einem Ganzen, das der Mentalität der Angeln entspricht, zusammengefügt habt, so führt sie als liturgische Sitte ein.»⁷

Schließlich gab auch die *Propaganda-Kongregation* im Jahre 1659 den ersten Apostolischen Vikaren die Weisung: «Bemüht euch nicht und verlangt in keiner Weise von diesen Völkern, daß sie ihre Sitten und ihre Lebensweise ändern, es sei denn, sie ständen in offensichtlichem Gegensatz zur Religion und zur Moral. Gibt es etwas Absurderes, als Frankreich, Spanien, Italien oder sonst irgendein Land Europas nach China versetzen zu wollen? Nicht diese Dinge sollen dorthin gebracht werden, sondern der Glaube, dieser Glaube, der keinen Ritus, keinen Brauch ablehnt oder mißachtet, solange er nicht schlecht ist.»⁸

⁴ *Origenes contra Celsum* VIII, 37; PG 11, 1617.

⁵ *Graecarum affectionum curatio*, Sermo 8: De Martyribus; PG 83, 1034.

⁶ *Gregor von Nyssa, Vita S. Gregorii Thaumaturgici* PG 46, 953.

⁷ *Gregor der Große, Ep. 64, Lib II, 1187.*

⁸ *Collectanea SCPF, I, n 135, p. 42.*

Die neuen Völker und die lateinische Liturgie

Heute sind diese Fragen der Anpassung, oder theologisch ausgedrückt: der Inkarnation, denn darum geht es ja schließlich, drängender denn je. Immer wieder wurde die Tatsache betont, daß besonders die jungen Nationen Afrikas und des Fernen Ostens die katholische Kirche als Importartikel betrachten, was historisch gesehen richtig und außerdem unvermeidlich ist. Es sind nicht einmal so sehr die dogmatischen Wahrheiten und die christliche Frömmigkeit, welche die Bezeichnung «ausländisch, europäisch, westlich» erhalten, sondern die sichtbare Seite der katholischen Religion, die Aufmachung der religiösen Manifestationen und die Form des Kultes. Diese antiwestliche Einstellung scheint ihren Höhepunkt in den letzten zehn Jahren erreicht zu haben, die für eine Reihe von Ländern das Ende der Kolonialherrschaft bedeuteten.⁹

Sich dem weißen Mann anzuschließen ist heute schon weiterher verpönt. Das gilt auch für die Missionsschule und die Caritas, die beiden Missionsmittel, die vielfach der Stolz des Missionars waren.¹⁰ Die Regierungen lassen überall merken, daß sie das Gesundheits- und Schulwesen verstaatlichen wollen. Darum wird man sich umso mehr auf den Kern des Christentums besinnen müssen, auf die Verkündigung des Wortes, die Spendung der Sakramente, die Gestaltung des Katechumenats und des Sonntagsgottesdienstes.

Zu diesen äußeren Gründen kommt die große seelische Not, in der viele Neuchristen stehen, denen einstmals ihre sakralen Tänze viel bedeuteten. Stehen sie in der «Stillen Messe» nicht vor einem Vakuum? Gerade in Afrika werden immer mehr Stimmen laut, die im Christentum nur eine abstrakte Lehre und äußeren Formalismus sehen, der den Afrikaner, der (weit mehr als der westliche Christ) einen ausgesprochenen Sinn für das Heilige, das Mysterium, für die religiöse Gemeinschaft habe, nie befriedigen könne.

Bonifaas Luykx O Praem meinte darum, daß unsere westliche Liturgie kaum geeignet sei für den Afrikaner mit seiner betonten Ausrichtung auf das Heilige und das Mysterium, mit seinem organischen Empfinden für den Zusammenhang zwischen Kult, religiösem Gefühl und persönlichem und sozialem Leben; für den Afrikaner, dem religiöse Ursprünglichkeit und aktive Teilnahme am großen Mysterium des Kultes noch alles bedeuten.¹¹

Die Landessprache . . .

So hatte man sich in der weiten Haltung Gregor des Großen gefunden, der überzeugt war, daß eine Vielfalt der Bräuche der heiligen Kirche keineswegs schade, vorausgesetzt, daß die Einheit im Glauben gewahrt bleibe. Die folgenden Tage waren nun den drei Themenkreisen Meßopfer, Sakramententliturgie und Rituale gewidmet. Es ging dabei vor allem um den katechetischen Charakter der Liturgie und um die aktive Teilnahme der ganzen Gemeinde. Der Wunsch nach der Landessprache für den Lesegottesdienst wurde des öfteren ausgesprochen. Exz. *Duschak SVD*, Apostolischer Vikar von Calapan (Philippinen), wies dabei vor allem auf die Tatsache hin, daß dieser Teil der hl. Messe für die ersten Christen praktisch die einzige Unterweisung gewesen sei; durch sie wuchsen sie in die christliche Gemeinde hinein. Durch die «lectio continua» lernten sie das Wort Gottes kennen; die Predigt leitete weiter, und unter der «Oremus-Führung» des Priesters lernten sie im Geist der Kirche beten. Auch heute ist es ja im Grunde nicht so viel anders geworden.

⁹ Dies betonten vor allem Exz. Carlo von Melckebeke CICM, Apostolischer Visitator von Singapore, ferner Bonifaas Luykx O Praem, Leopoldville, Exz. Thomas Fernando von Tuticorin und Msgr. J. van Couvelaert CICM, Apostolischer Vikar von Inongo, Afrika.

¹⁰ Prof. P. Dr. Bühlmann OFM Cap.

¹¹ Vergleiche dazu auch Fr. Robert Sastre in «Des Prêtres Noirs s'interrogent». Edit. du Cerf, 1956, S. 153-171.

Der Sonntagsgottesdienst ist für viele Katholiken der einzige Kontakt, der sie mit Gott verbindet. Er ist die einzige Zeit, der einzige Ort, die einzige Gelegenheit, wo sie bereit sind, religiöse Dinge an- und aufzunehmen. So könnte eine verständnisvolle, aktive Teilnahme zum anhaltenden Religionsunterricht werden, vor allem dort, wo diese Möglichkeit in der Schule oder der Öffentlichkeit nicht mehr besteht.

Dringlicher noch ist dieses Problem in einigen Teilen Afrikas. «Die Gläubigen», so schreibt ein afrikanischer Bischof, «verstehen das Latein nicht und sprechen es so schlecht aus, daß der Gesang sie enttäuscht. Darüber hinaus werden Gebete, die ihnen unverständlich bleiben, sehr leicht als magische Formeln betrachtet, denn ihr religiöses Empfinden kann sich nur in ihrer Muttersprache und den rhythmischen Gesängen ihrer musikalischen Tradition ausdrücken. Und da sie die christlichen Kultformen noch kaum assimiliert haben, sucht ihr religiöses Empfinden seinen Ausdruck in der Rückkehr zu alten heidnischen Praktiken». Gewiß, man hat die Schwierigkeiten der Muttersprachen nicht übersehen, aber der Ernst der Lage hat den Kongreß veranlaßt, in seinem Bericht an die Propagandakongregation die Landessprache für den gesamten Lesegottesdienst sowie für das Ordinarium zu erbitten.

... und Ausdrucksformen aktiver Beteiligung

Natürlich ist das Problem mit der Sprache allein nicht gelöst. Endziel muß immer die «aktive Teilnahme» sein, die Pius XII. forderte. Sie wird letztlich darin bestehen, Christi Gesinnung anzunehmen, mit ihm den mystischen Tod auf sich zu nehmen, und mit dem Priester sich selbst als Opfergabe hinzugeben als ein Glied des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist.

Diese Gesinnung wird sich allerdings auch äußern müssen. Einheitliche Normen lassen sich dafür kaum angeben. Jedes Volk wird im Rahmen der Missa solemnis, der Missa cantata und der Gemeinschaftsmesse seinen eigenen Weg finden müssen, seine eigene Musik, die die Texte des Responsorius und Ordinariums neu aufleben läßt, ja vielleicht sogar eine neue Form des sakralen Tanzes (auf Flores, Indonesien, ist man bereits damit beschäftigt), der die christliche Opferhaltung im Zusammenspiel von Seele und Leib, von Musik und Gesang, von Rhythmus und Farbe zum großen, ganzheitlichen Erlebnis werden ließe.

Mehr noch als bei der Opferfeier werden all diese Gedanken für die Sakramentspendung gelten müssen, bei der ein freierer äußerer Rahmen ja leicht möglich ist. Verständlichkeit und Teilnahme des ganzen Volkes werden allein in der Lage sein, den gefährlichen Hang zur alten Praxis der Magie zu stoppen. Rom hat hier bereits weitgehende Vollmachten gegeben und so werden in absehbarer Zeit die Sakramente der Taufe, der Firmung und der Ehe wirklich zu Zeichen der «consecratio mundi» werden, die auch der einfache naturverbundene Mensch verstehen kann.

*

Freilich, dazu wird es noch vieler Kleinarbeit bedürfen, nicht nur unter den Gläubigen, sondern auch unter dem Seelsorgeklerus, der teilweise, wie Msgr. Duschak SVD in seiner offenen Art es formulierte, immer noch am status quo festhält oder «von jenseits der Kommunionbank nicht gestört werden will».

Darum die ganz allgemeine Forderung nach liturgischer Ausbildung schon im Seminar, nach liturgischen Zentren in jeder Diözese und jedem Land, die dem Einzelnen helfend zur Hand gehen, der vielfach nicht die Zeit dazu findet.

Manches wird noch einer längeren Diskussion bedürfen, wie die Frage des Diakonats. Manches ist von Rom bereits erlaubt¹² und vieles wurde angeregt, das auf dem kommenden

¹² Der Kongreß gab eine mehrseitige Sammlung dieser römischen Dispensen und Privilegien heraus.

Konzil seine Vollendung finden dürfte – an dem die Ostkirche bekanntlich eine wichtige Rolle spielen wird!

Noch ist die Kirche Christi erst auf dem Weg, aber einmal werden «die Völker in ihrem Licht wandeln, und die Könige

der Erde werden die Herrlichkeit, die sie besitzen, in sie hineintragen».¹³

Josef Müller SVD, Wien

¹³ Apok. 21,24.

Algerien von der anderen Seite

Der allein entscheidende Punkt

Ob man die sogenannte provisorische Regierung der Algerier und ihre Freiheitsfront bejaht oder ablehnt, ob man sie als «die Tapferen» oder die Freiheitskämpfer oder die unmenschlichsten Terroristen bezeichnet, ist an sich gewiß diskutierbar, aber wenig wichtig. Wichtig allein ist, daß es diesen angeblich ca. 20 000 Rebellen gelungen ist, einem Heer von 4 bis 500 000 Mann jahrelang zu widerstehen, die ganze arabische, afrikanische und asiatische Welt, wenn nicht hinter sich zu bekommen, so doch ihre Sympathien, ihre teilweise direkte und indirekte Hilfe sich zu sichern, die jährlichen Generalversammlungen der Vereinten Nationen immer mehr in Aufregung und Zwiespalt zu bringen, so daß die «New York Herald Tribune» schreiben konnte: «Wenn es General de Gaulle nicht gelingt, gleich einem Zauberer plötzlich ein Kaninchen aus seinem Hut zu ziehen, wird Frankreich seine Politik verurteilt sehen und seine Gegenwart in Algerien wird nicht mehr möglich sein.» Hinzu kommt ein weiteres: Wenn die mohammedanischen Algerier auch noch nie einen souveränen Staat und eine nationale Vergangenheit gekannt haben, wenn sie auch alle Jahrhunderte hindurch Sklaven oder Untertanen der Karthager, der Römer, der Byzantiner, der syrischen und anderer Araber, der Türken und der Franzosen waren und alles, was heute in Algerien bewundert wird, allein Frankreichs schöpferisches Werk ist, so kann man doch nicht übersehen, daß dieser jahrelange, grausame Krieg in Verbindung mit dem religiösen Glauben, der allen Mohammedanern einen welt-nationalen Charakter gibt, bei den Algeriern ein nationales Bewußtsein schuf. Mit diesem hat es heute General de Gaulle zu tun, genau wie mit diesem die provisorische Regierung zu rechnen hat. Dies ist heute das allein Entscheidende.

Kräfte im Spiel

Die Wurzel dieses jungen Nationalismus ist einheitlich, nicht aber sein Ausdruck. Frankreich versucht ihn innerhalb einer Gemeinschaft afrikanischer Völker autonom weiterzuentwickeln; die andere Seite dagegen verlangt völlige Unabhängigkeit, in der allein der nationale Charakter sich festigen und weiterentwickeln könne. Diese ideologische Entwicklung, die in der Natur der Dinge liegt, wurde nun, wir möchten sagen durch eine Art Naturwunder, in eine Richtung getrieben, die das Problem Algerien zu einem weltpolitischen machte: das aus der Sahara sprudelnde Petroleum. Plötzlich kam der von den französischen Sachverständigen gehante Reichtum in ungeahnter Fülle an die Oberfläche. Dadurch, daß Frankreich in einigen Jahren de facto unabhängig von jeder Petroleumzufuhr wird, rückte Algerien in den Mittelpunkt aller machtpolitischen und kapitalistischen Kräfte. Nicht etwa nur dadurch, daß Frankreich Petroleumproduzent wurde, sondern weil durch diese außerhalb der mittellorientalischen Staaten liegenden Quellen deren Monopol der Öllieferungen für Europa gebrochen wurde. Aus dieser Situation heraus ergibt sich nun eine merkwürdige Lage voller Widersprüche:

Moralisch unterstützen alle arabischen Staaten Nordafrikas und des Mittleren Orients die kämpfenden Algerier und deren provisorische Regierung. De facto wird diesen aber nur von

Ägypten und dem Irak finanziell und materiell geholfen. Alle anderen (darunter die reichsten) haben bisher noch nicht einmal den Beitrag geleistet, den die Arabische Liga von ihnen für die Freiheitsfront verlangte. Wenn man weiß, daß ein einziger König eines dieser arabischen Staaten, dessen arme Bevölkerung aus 99% Analphabeten besteht, 1958 für «sein» Petroleum allein 325 Millionen Dollars von der ausbeutenden amerikanischen Gesellschaft erhielt, dann kann man ermessen, wie wenig es diesen Herrschaften um die «Freiheit der Algerier» geht. Was natürlich den Außenminister dieses Königs nicht hinderte, General de Gaulle auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen am allerschärfsten anzuprangern, so daß er zur Ordnung gerufen werden mußte.

Tunesien und Marokko unterstützen die kämpfenden Algerier ebenfalls moralisch, müssen aber schon aus Selbsterhaltungstrieb einen wesentlichen Schritt weitergehen. Einerseits sind sie gezwungen, ihren über die Grenze fliehenden algerischen Glaubensbrüdern Gastfreundschaft zu gewähren; andererseits können sie es weder de jure noch de facto verhindern, wenn sich diese bei ihnen ansammelnden Kämpfer wie zuhause fühlen und ihre Auffanglager in Rekrutierungs- und Truppenübungsplätze verwandeln, von denen aus sie (gegen das Völkerrecht) erneut wieder in den Kampf ziehen. Im Gegensatz zur IV. Republik Frankreichs sieht General de Gaulle diese Zwangslage sehr viel realistischer an und versuchte alles, damit die Verbindung Frankreichs mit diesen beiden Staaten nicht abgebrochen werden mußte. Haben doch diese beiden Nachbarstaaten Algeriens ein lebensnotwendiges Interesse an der Beendigung des Krieges, der ihnen indirekt nicht nur große Lasten auferlegt, sondern auch ihre eigene Konsolidierung auf das nachdrücklichste hemmt. Sie sind aber noch aus einem anderen Grund für den Frieden: aus der intimen Kenntnis der inneren Verhältnisse der sich gegenüberstehenden Gruppen wissen sie, daß heute die 70 mohammedanischen Abgeordneten und Senatoren in der französischen Nationalversammlung, die vielen (zur Mehrheit gewordenen) mohammedanischen Bürgermeister in Algerien, die 120 000 algerischen, mohammedanischen Soldaten in der kämpfenden französischen Armee, die ständig wachsende Anzahl von mohammedanischen Beamten und Angestellten, die über 400 000 in Frankreich beschäftigten algerischen Arbeiter nicht mehr übersehen werden können. Und schon gar nicht die teilweise seit Generationen in Algerien lebende eine Million Franzosen bzw. Europäer. Wobei man von den verschiedenen Volksstämmen innerhalb der algerischen Mohammedaner, die sich seit Menschengedenken stritten und bekämpften, ganz absehen kann. Von all dem wissen die verantwortlichen Männer der beiden Nachbarstaaten umso mehr, als diese Gegensätze und Spannungen auch auf ihre Völker übergreifen und sie nicht zu einer sich tiefer bewußten staatlich-nationalen Einheit kommen lassen.

Marokko und Tunesien können von der Mittlerstellung zu Vermittlern vorrücken; alle anderen arabischen Staaten bzw. Petroleumlieferanten bleiben Gewehr bei Fuß und Portemonnaie in der Tasche stehen, außer *Ägypten und Irak*. Warum? Nicht nur weil sie die eigentliche, revolutionäre Element unter den mohammedanischen Staaten darstellen, wenn man ihren Nationalismus Hitlerscher Prägung als solches bezeichnen will, nicht nur, weil sie keine Petroleumlieferanten sind, wohl aber, weil die verhältnismäßig großen Einnahmen des Suezkanals ihnen allein gestatten, eine internationale Rolle zu spielen und ihre eigentliche Staatlichkeit mit dem Willen zur Hegemonie aufrechtzuerhalten. Diese Haupteinnahmequelle würde

indes sehr zusammenschrumpfen, wenn außerhalb Ägyptens Machtzone auf afrikanischem Boden das Petroleum in beträchtlichen Mengen zu fließen beginnen sollte. Abgesehen davon würde durch einen wirklichen Frieden in Algerien die politische Machtstellung des Diktators von Ägypten erheblich erschüttert. Bedeutet doch Frieden in Algerien und dessen friedliche Weiterentwicklung über kurz oder lang eine Gemeinschaft der nordafrikanischen Staaten, in welcher (in der einen oder anderen Form) Frankreich eine wesentliche Rolle spielen wird und welche auf den ganzen afrikanischen Kontinent einen weit größeren Einfluß ausüben wird, als es je das arme Ägypten vermag.

Man glaube nicht, daß wir bei der Analyse der Lage die kapitalistischen und kommunistischen Kräfte und die «Ultras auf jeder Seite», zu denen sich leider auch Georges Bidault gesellte, übersehen haben. Wir wissen wohl, daß sie vor oder hinter den Kulissen nichts unversucht lassen, um die sich stellenden Probleme noch mehr zu verwirren. Ihnen allen ist eines gemeinsam: «ihr» Friede und nicht der der andern. Trotzdem: sie haben alle die heutige Lage weniger geschaffen als benutzt. Aber auch in dieser Hinsicht gehen sie sehr vorsichtig vor. Wirklich eindeutige Hilfe erhielten die kämpfenden Algerier auch von ihnen nicht! Sie überließen diese sei es einem Satelliten oder – China, das kein Mitglied der Vereinten Nationen ist und daher auch keine Bindungen hat. Eine ähnliche Verteilung der Rollen kann man auch beim internationalen Kapitalismus beobachten: ihr Staat ist neutral, seine Kapitalisten aber sind es erheblich weniger.

Die provisorische Regierung

Von der gezeichneten Lage aus wird man verstehen, daß die provisorische Regierung Algeriens sich diesmal wirklich als Regierung manifestieren mußte und nicht einfach die Vorschläge von General de Gaulle ablehnen konnte. Deshalb diskutierten zehn «Minister» und zwei «Staatssekretäre» über alle in ihren Händen befindlichen Informationen, wobei betont werden muß, daß sieben von ihnen militärische Verantwortung tragen und in ständiger Verbindung mit ihren Mannschaften blieben. Was ihnen einen einheitlichen Entschluß so schwer machte, war das von de Gaulle gebrauchte Wort: Selbstbestimmung. Das war ja das, wofür sie fünf Jahre gekämpft hatten. Und das wurde ihnen von dem Mann angeboten, dem (nach allen Berichten der verschiedensten Korrespondenten) auch sie, wie die Gegenseite, am meisten Vertrauen schenken. Es besteht kein Zweifel, daß vor allem die militärisch Verantwortlichen sofort einen moralischen Druck seitens ihrer eigenen Leute zu fühlen bekamen. Ein zweiter Druck kam von ihrem Beschützer Bourghiba, dem Präsidenten von Tunesien, der fünf ihrer Minister kommen ließ und ihnen in seiner bekannten, äußerst geschickten, wenn auch immer ans demagogische streifenden Art ungeschminkt seine Meinung sagte. Aus einem Teil, der veröffentlicht wurde, geht hervor, daß seine Äußerungen beinahe einem Lehrkurs gleichkamen: Er würde alles tun, damit der Krieg aufhöre und der Dialog beginne. Er habe nicht geglaubt, daß de Gaulle soweit gehen würde in seinem Angebot. Man müsse davon profitieren und es könne sein, daß ganz Nordafrika aus dieser Lage Nutzen ziehe und sich die Grundlage zu einer wirklichen Kooperation herstellen ließe.

Die Folge? Abgesehen von anderen (nicht veröffentlichten) Pressionen flogen seit dem 24. September mehrere «Minister» ab: der «Verkehrsminister» nach Rabat, um sich mit dem Sultan zu unterhalten; der «Minister» für kulturelle Angelegenheiten nach Kairo; derjenige für soziale Angelegenheiten mit zwei seiner Mitarbeiter nach Peking. Zu gleicher Zeit verließ der Delegierte der «Moralischen Aufrüstung von Caux», Herr Hauteville, Tunis, wo er mit verschiedenen Persönlichkeiten der provisorischen Regierung in Kontakt stand. Bei dieser

Gelegenheit erfuhr man auch, daß der Präsident der sogenannten provisorischen Regierung, Ferhat Abbas, letztes Jahr an der «Moralischen Aufrüstung» teilgenommen hatte. Nach all den Fühlungen, Pulsfühlungen, Beratungen, Schlichtungen innerer Meinungskämpfe wurde dann die Antwort feierlich veröffentlicht, deren Verlesung mehr als 10 Minuten dauerte. Sie war gewiß kein glattes Nein wie letztes Jahr, blieb aber ein Monolog, den zum Dialog zu erweitern sehr schwer und nur mit Hilfe einer Zwischeninstanz möglich sein dürfte. Enthält doch die Antwort zwei Forderungen, auf die selbst der moralische «Diktator» der französisch-algerischen Politik, General de Gaulle, nicht eingehen kann, ohne sofort eine Revolution auszulösen: die sogenannte provisorische Regierung als alleinigen Verhandlungspartner anzuerkennen und die französischen Truppen aus Algerien zurückzuziehen, bevor ein Referendum stattfand. Es gilt also den weiteren Verlauf abzuwarten.

Ein Wort ist ein Wort

Warum sind wir in unserer Analyse «von der anderen Seite» so in Details gegangen? Weil das Problem Algerien, gerade in seinen Details, wie kaum ein anderes zeigt, wie sehr das moralische Gesetz des WORTES, sowie es verletzt oder vergewaltigt wird, alle dunkeln, zerstörenden Kräfte entfesselt. Das Wort läßt seiner nicht spotten, denn auch im profanen Leben ist seine tiefste Wurzel göttlichen Ursprungs.

Frankreich ist seit 130 Jahren im Besitz Algeriens. Das, was es dort während dieser Zeit geleistet hat, ist groß. Niemand kann es ihm streitig machen. Sogar die größte Schwierigkeit, die sich ihm entgegenstellte, überwand es so gut es ging: nämlich eine Bevölkerung, die die zweitgrößte Geburtenzahl der Erde aufweist und daher von einer Million auf 10 Millionen anstieg, zu ernähren. Aus allen diesen Gründen war es daher nur natürlich, daß Algerien auch durch den Atlantikpakt als Besitz Frankreichs garantiert wurde. Alle französischen Regierungen hatten daher das Recht, zu sagen: «Algerien ist eine innere Angelegenheit Frankreichs.»

Ebenso hatten aber auch die mohammedanischen Algerier das Recht, nach dem Krieg wie alle anderen Völker zu fordern, daß sie für ihre Blut- und anderen Opfer ein weitgehendes Mitbestimmungsrecht und eine größere Berücksichtigung ihrer innenpolitischen und sozialen Belange erhalten. Wie überall traten auch hier die Menschenrechte bewußter und fordernder in den Vordergrund. Das offizielle Frankreich sah diese Berechtigung ein; eine an sich kleine aber mächtige Gruppe von großen Kolonisten und ihre Helfershelfer in den französischen Parlamenten aber nicht. So kam es, daß den mohammedanischen Algeriern offiziell und in klaren, gesetzlichen Formen festumrissene Versprechungen gemacht wurden, die dann nicht gehalten oder von den «Ultras» sabotiert wurden. Da die sich rasch aufeinanderfolgenden französischen Regierungen keine feste Führung zuließen, wurde das gegebene Wort zur «Handelsware». Das Wort aber kennt nur eines: es will gehalten werden. Es ist daher kein Zufall, daß in dem politischen Tief Frankreichs – 1954 – die Rebellion in Algerien ihr Haupt erhob.

Wo die Gewalt auf den Plan gerufen wird, passen sich deren Methoden einander an: auf Terror folgte Terror, auf Foltern Foltern, auf Anklagen Gegenanklagen, und dies alles im Namen der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Menschenrechte!

In dieser Situation wurde General de Gaulle an die Macht gerufen. Diejenigen, die ihn riefen, kannten ihn nicht. Sie wußten nicht, daß für ihn la grandeur de la France auf geistigem Gebiet lag, weshalb sie schon über seine ersten Ansprachen an die «Tapferen», an das Zusammenklingen der Seelen sehr erstaunt waren. Nicht der Befreier Frankreichs sprach so – ein solches Prestige wird schnell vergessen –, sondern der Mann, dem sein Wort heilig war. Was er versprach,

das hat und das wird er halten. Die «andere Seite» wußte das genau so. Aber auch sie hatte durch den nun über fünf Jahre dauernden Krieg ein Prestige zu verteidigen: das Prestige ihrer vielen Zehntausenden von Opfern jeglicher Art: Tote, Gefangene, «Verpflanzte» usw., abgesehen vom Prestige gegenüber ihren Glaubensbrüdern im Orient und in Asien und deren jungen Staaten. Gewiß: das eine Prestige kann mit dem andern nicht gut verglichen werden, und trotzdem muß man nun einmal mit den Menschen rechnen, die sich dafür ver-

antwortlich fühlen, da nur sie in einen Dialog treten können. Und ohne einen solchen – und würde er durch Dritte vermittelt – kann es keinen Frieden geben. Monologe allein genügen nicht.

Trotz aller Prestigeegründe ist dieser Dialog heute leichter zu finden denn je. Denn über allen kommenden direkten oder indirekten Verhandlungen steht die Garantie eines Mannes, dem auch eben wieder das französische Volk zjubelte. Und diesem Mann ist sein Wort heilig. H. Schwann

Merkwürdiges bei Dalp¹

(2) A. Neuhäusler: *Telepathie, Hellsehen, Präkognition*. Francke-Verlag, Bern, 1957 (Dalp-Taschenbücher, B. 327).

3) A. Neuhäusler: *Der Mensch und die Abstammungslehre*. [Francke-Verlag, Bern, 1958 (Dalp-Taschenbücher, B. 345).

Zwischen «Wahn und Wahrheit»

«Wahn und Wahrheit» ist nach Dr. A. Neuhäusler, dem jungen und vielversprechenden Philosophen aus der Münchener Vitalistenschule, der Ort der Parapsychologie, den aber der Philosoph um der nur dort zu findenden Wahrheit willen betreten muß. Das tut er in seinem Buch *«Telepathie, Hellsehen, Präkognition»* (2). Parapsychologie ist ein Neuland. Wenn ein Philosoph sich mit ihr abgibt, so geschieht das unter Gefährdung seines Namens als Wissenschaftler. Der wahre Philosoph fürchtet aber nichts mehr, als etwas aus der Wirklichkeit auszulassen. Die Förderung der Wissenschaftlichkeit besagt nämlich ein Doppeltes: man soll nichts für wahr halten, ohne hinreichende Beweise; aber man soll auch nichts von vornherein für unmöglich halten, solange es nicht widerlegt ist. Dr. Neuhäusler verwirklicht diese abgewogene wissenschaftliche Haltung von «entdeckender Offenheit und prüfender Vorsicht» (eine Haltung, die zu den besten Traditionen der Münchener Schule des «kritischen Realismus» gehört) in hervorragender Weise. Wer also in diesem Buch das Sensationelle oder sogar die philosophische Extravaganz sucht, wird nicht auf seine Rechnung kommen.

Zuerst gibt uns der Verfasser eine durchaus notwendige und präzise Begriffsklärung der «okkulten» Phänomene. Nachher behandelt er die verschiedenen Forschungsquellen und Forschungsmethoden. Schließlich kommt er durch eine Auswertung von selbstkontrollierten Fällen, sowie durch die Einbeziehung der amerikanischen Reihenexperimente zu dem folgenden, überraschenden Ergebnis: Telepathie und Hellsehen sind erwiesene Tatsachen, die Präkognition aber ist nur in geringer zeitlicher Distanz möglich. Wir konnten uns nicht versagen, den sauber durchgeführten Beweisen Dr. Neuhäuslers beizupflichten. Sind aber diese Phänomene erwiesene Tatsachen, so gehören sie zur Kunde, welche die Wirklichkeit uns gibt. Sie verlangen also ihren Platz in einer Gesamtdeutung derselben.

Tatsächlich versucht Dr. Neuhäusler im neunten Kapitel seines Buches («Erklärungsversuche», S. 98–118) eine Deutung. Dabei entwirft er eine «psychoide» Interpretation der Wirklichkeit². Für Telepathie und Hellsehen lehnt er – mit vollem Recht – die Deutung der physischen Strahlungstheorie ab. So plausibel diese Erklärung im allgemeinen erscheinen mag, so undurchführbar wird sie im besonderen. Der wichtigste Grund für diese Ablehnung scheint der folgende zu sein: die eigenmächtig angenommenen physischen Strahlungen lassen sich nicht abschirmen und weisen keine Störungen

untereinander auf; sie folgen also den grundlegenden Strahlungsgesetzlichkeiten nicht. Man fühlt sich also gezwungen, die physische Erklärung durch eine metaphysische zu ersetzen. Dabei nimmt Dr. Neuhäusler ein «Innen» der Gesamtwirklichkeit an, ein geistiges Sein, welches das innere Band aller Dinge und Wesen ist, durch welches alle Dinge untereinander unmittelbar verbunden werden. Die materiellen Phänomene «lösen sich, je mehr wir ihnen zu Leibe rücken, in etwas auf, das keinen ‚Leib‘ mehr hat, das nur ein rhythmisches und polares Erregtsein von einem Etwas ist, das jenseits aller materiellen Unterscheidungen liegt. Es ist nicht fest, nicht undurchdringlich, nicht starr, nicht sichtbar, auch nicht mit dem Auge der Vorstellung. Wie sollte also die ganze Welt nicht in jenem Sein beruhen, das wir geistig nennen, auch wenn wir ratlos sind, es näher zu beschreiben» (S. 113).

Für die Präkognition lehnt Dr. Neuhäusler die moderne, sich in der Minkowskischen Darstellung der Relativitätstheorie gründende Annahme ab, alles sei schon fertig da und unser Bewußtsein wandle nur das schon je gewobene Netz der Welt ab. Dies tut er aus guten Gründen: in solch einer Welt wäre unsere Freiheit kaum noch erklärbar. Wenn dem aber so ist, dann schaut die Präkognition nicht die Dinge selbst in der Zukunft, sondern nur die «Entwürfe» des Zukünftigen. Daraus würde sich dann leicht erklären, warum die Präkognition immer den Charakter der Vorläufigkeit und der Entwurftigkeit trägt. Die Zukunft erscheint in ihr immer nur als «plastic future», das heißt, nicht als ein System unausweichlicher Geleise, sondern als freie Handlungssphäre. Aber selbst eine entwurfhafte Präkognition fordert von uns die Annahme eines psychoiden «Innens» der Welt, einer Art von «cosmic conscience», in der die «Ideen», die Entwürfe der zukünftigen Ereignisse schon vorgegeben sind.

Nach dieser Deutung wären die parapsychischen Leistungen an sich keine ungewöhnlichen Fälle. Unser Sein wäre ständig mit der «Innensphäre» des Kosmos verbunden. Unsere Sinnesorgane würden aber aus der Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren diejenigen Dinge selektieren, die unbedingt notwendig sind zur nutzbringenden und lebenswichtigen Orientierung; andernfalls würden wir von der Fülle des Wahrnehmbaren überrumpelt und wir fänden uns in der Welt nicht mehr zurecht. Durch diese Selektion würde dann das Feld der «normalen» Wahrnehmung entstehen. Schon Bergson hat den Gedanken von der selektiven Funktion der Sinneswahrnehmung vertreten, durch die eine an sich unbeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit eingengt wird. Nur in ganz wenigen Fällen würde sich unsere normale Wahrnehmung erweitern, und zwar besonders dann, wenn die Dringlichkeit einer Situation eine solche Erweiterung verlangt. Die ganze Hypothese vom «psychoiden Sein», von einem «Innen» der Gesamtwirklichkeit wird durch die Untersuchungen des zweiten Buches von Dr. Neuhäusler präzisiert.

Das «Streben des Kosmos»

In seinem Buch über die *«Abstammungslehre»* (3) gibt uns Dr. Neuhäusler zunächst eine kurze aber sehr klare und zuverlässige Einführung in die Tatsachen und Theorien der Evolu-

¹ Erster Teil siehe Nr. 18, S. 199 f.

² Er selbst gebraucht dieses Wort in diesem Buch nicht; «psychoid» griechisch-seelenhaft, seelenähnlich.

tion. Und zwar zuerst in die der Evolution im allgemeinen, dann aber auch in die der menschlichen Abstammung. Besonders wichtig ist aber seine Auswertung dieser Tatsachen.

Seiner Auffassung nach kann von einem Verstehen der Evolution gar nicht die Rede sein, wenn man dazu nur Mutation und Selektion heranzieht. Die gesamte Entwicklung ist durch eine «Strebigkeit» durchwirkt, die uns die Annahme nahelegt, die «Idee» des hervorzubringenden Menschen leite die gesamte Evolution. Wo aber und wer soll das Wesen sein, das die Idee des Menschen erstrebenswert finden kann, wenn der Mensch noch nicht existiert? Es wäre zu einfach (und methodologisch ganz sicher unzulässig), Gott als unmittelbaren Akteur der Evolution zu denken. Statt dessen müßte man annehmen, daß dem Leben selbst Ideen «vorschweben» und daß das Leben selbst ein Ideen tragendes, ja ideenschwangeres Wesen ist.

Hier kommt dann wiederum die schon früher angeführte «psychoide» Deutung des gesamten Seins zum Vorschein. Bemerkenswert ist, daß Dr. Neuhäusler dabei eigentlich nicht von einer «Zielstrebigkeit» der Natur, sondern einfach von einer «Strebigkeit» spricht. Dadurch will er den spezifischen Charakter der psychischen Vorwegnahme in dieser untersten Sphäre der Bewußtheit von den eigentümlich menschlichen Bewußtseinsfunktionen abgrenzen. Schon bei den Menschen sehen wir, daß es «Ideen» geben kann, die nicht klar und deutlich erschaut, und Ziele, die nicht klar und deutlich erstrebt werden. Es gibt in uns auch ganz vage Vorstellungen, die sich nur allmählich präzisieren, oft gerade deshalb, weil man falsche Wege einschlägt, unter denen sich dann langsam der richtige immer enger herausstellt. Eine ähnlich gestaltete Strebigkeit in der Natur anzunehmen, ist keine unklare Annahme. Sie ist eine Annahme von etwas Unklarem. Danach wäre in allem lebendigen Sein ein Streben vorhanden, das immerfort zu neuen Formen drängt, ohne sie jeweils klar vor sich zu «schauen». Dieses Streben darf trotzdem nicht als ein völlig chaotisches Drängen verstanden werden, es bevorzugt nämlich gewisse Richtungen. Es ist also nicht nur ein blinder Drang des «weg von», sondern zugleich ein Drang des «hin zu». Wir können uns sehr gut vorstellen, daß es solche «unklare» psychische Antizipationen geben kann. Denken wir zum Beispiel an die akustische Antizipation eines Komponisten. In

seinem inneren Gehör erfaßt er einen Tonsatz, ja oft eine ganze Symphonie, die aber erst beim Ablauf der tatsächlichen Komposition gegliederte Gestalt annimmt. Oder die Antizipation des schöpferischen Tänzers. Er fühlt die ganze künftige Bewegung im voraus, sein ganzer Körper empfindet im gegenwärtigen Zustand alle Figuren der zukünftigen Tanzentwicklung. Freilich kann man die Frage nicht beantworten, welcher Art diese Antizipation sei, in welcher der Mensch in der Evolution «ideell» vorweggenommen war, welches «Vorgefühl» das Leben drängte, welcher Grad der Bestimmtheit, welches Maß der Unbestimmtheit dieser Antizipation eigen war.

Dem gesamten Sein wäre also nach Dr. Neuhäusler ein «psychoides» Innen eigen. Dieses würde dann in der ganzen Entwicklung als treibende Kraft mitwirken. Der Verfasser scheint zu diesen Annahmen berechtigt, solange die mechanistischen Erklärungen der Evolution auf so kurzen theoretischen Beinen stehen, wie es tatsächlich der Fall ist. Schon *Teilhard de Chardin* hat die Entwicklung als ein Emporsteigen der Bewußtheit verstanden. Für ihn war es klar, daß alles Seiende ein «Innen» hat, und daß dieses «Innen» als eine Art Bewußtheit betrachtet werden kann und muß. Das «Innen» des Lebens würde sich aber erst im Menschen zum geistigen Freisein und damit zugleich zur radikalen Selbstübersteigerung «aufrichten». Zu dieser Selbstübersteigerung drängte sich auch nach Dr. Neuhäusler das Leben von Anfang an, und zwar in der Richtung einer zweifachen Selbstübersteigerung: hin zu dem anderen mitmenschlichen Sein und hin zu dem unendlichen Sein. Dadurch verdichtet sich im Menschen das schweifende Verlangen des Lebens nach Daseinsgewinn (das die eigentliche Triebkraft der Evolution war) zur individuellen Sehnsucht nach Unsterblichkeit.

Vielleicht ließe sich diese Auffassung der Evolution in ein Weltbild erweitern, das dem hl. Paulus im Römerbrief vorschwebte. «Die ganze Schöpfung seufzt mit und liegt in Geburtswehen ... Sie harret der Offenbarung der Kinder Gottes entgegen ... Sie hat die Hoffnung, daß auch sie befreit wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes» (Röm 8, 19–23). Die Vergöttlichung ist nicht nur eine Sache der Menschheit, sie ist zugleich das heilige Abenteuer des ganzen Kosmos. Dr. L. B.

Eingesandte Bücher

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten)

Schmid Emil A.: Abbau der Zölle mehr auf weltweit-föderalistischem, denn auf europäisch-zentralistischem Wege. Eine wirtschaftliche Gemeinschaft freier Nationen. Thomas-Verlag, Zürich, 1958. 88 S., brosch. Fr. 5.—

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

Druck: H. Börsigs 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: DM 12.—. Best. und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PschA. Ludwigshafen/Rh., Konto Nr. 12975 Orientierung Zürich. - Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stübli, Hoststrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbjährl. fr. 400.—. 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. 142.181 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 70.—. U S A: Jährl. \$ 3.—.

Schmid Karl: Hochmut und Angst. Betrachtung zur seelischen Lage des heutigen Europa. Artemis-Verlag, Zürich, 1958. 187 Seiten, Leinen Fr. 14.50.

Schmidt Johann, S. P.: Entwicklung der katholischen Schule in Oesterreich. Verlag Herder, Wien, 1958. 216 Seiten, kart. öS 48.—.

Schmidt Wilhelm: Maranatha. Adventsgebete aus Ravenna. Verlag Herder & Co., Wien, 1958. 90 S., Kl. 8°, Pappband, celloglaskaschiert, öS 32.—.

Schürmann Heinz: Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1958. 144 S., Leinen.

Ein theologisches Werk von säkularer Bedeutung:

KARL RAHNER

Sendung und Gnade

Beiträge zur Pastoraltheologie, 340 Seiten, Leinen, Fr. 25.—

Dieser neue Band unserer Kompendienreihe enthält gesammelte Aufsätze und Vorträge des bekannten Theologen Karl Rahner. Sie sind von säkularer Bedeutung und vor allem dazu bestimmt, im Seelsorger und im Laien echten missionarischen Mut und apostolischen Selbstvertrauen zu wecken.

Durch jede Buchhandlung.

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK-WIEN-MÜNCHEN