



Fest

Zu den Ostertagen: Kann man über Feste reden? – 1. Feste, ein Grundzug des Menschen – An ein geschehenes Ereignis denken – Feste, die zerstreuen anstatt den Menschen zu sich zu bringen – Feste als Flucht aus der Geschichte? – Wiederentdeckung des Vergangenen? – 2. Das Festliche des Festes nach Hölderlin und Heidegger – Aufgang des Heiligen – Andenken an die Heimsuchung der Welt – Das Fest immer ein religiöser Akt – 3. Die festliche Botschaft des Christentums – Isaias – Die Psalmen – Paulus – Kirche als Zeugnis – 4. Das Verhüllte an den christlichen Festen. – Im Gedächtnis liegt die Zukunft.

Politik

Der österreichische Sozialismus: Drei Gründe für die Umstellung – Die Daten der neuen Entwicklung seit 1947 – Analyse des inneren Antlitzes und Beurteilung vom katho-

lischen Standpunkt: 1. Die weltanschauliche Grundlegung: das Kernproblem, Weltanschauung ja oder nein? – Das Wort «Weltanschauung» ist nicht entscheidend – die Sozialphilosophie – das Bild vom Menschen – die tiefere Begründung fehlt – Gefahren, die das mit sich bringt – 2. Der Standort der Kirche: ist Religion «Privatsache» oder Lebensprinzip der Gesellschaft? – das Parteiprogramm schweigt – 3. Das gesellschaftliche Leitbild: die Verstaatlichung – der Zukunftsplan – ist die selbstverantwortliche Gesellschaft Ziel oder Mittel?

Philosophie

Vom Gott Beweisen: Fragen kann man nur dort, wo eine Antwort möglich ist – Die unendliche Antwort als Bedingung für meine unendliche Grundfrage – Ist Gott nur möglich oder auch wirklich? – Antwort und Anruf.

Ex urbe et orbe

Zum Problem der unterentwickelten Völker:

1. Vom heute notwendigen «anders» Helfen – Die Relativität jedwelcher menschlichen Freiheit – Der heutige Kampf um die Gunst der neuen, freien Republiken – Das Problem Algerien als Beispiel: die Bedürfnisse wachsen schneller als die Hilfe – Spannungen zwischen Gebenden und Nehmenden – Die Gemeinsamkeit der Hilfe notwendig, aber praktisch nicht möglich – Jede Hilfe wird politisch – Die technisch-wissenschaftliche Entwicklung (Automatisierung und Atomkraft) – Die Notwendigkeit eines geistigen, religiösen Zentrums – Man redet vom Menschen, den Menschen sieht man nicht.

Bücher

Darwins Stellung zur Religion: Zur Neuauflage seiner Autobiographie, erstmals ungekürzte Ausgabe – Darwin glaubte nicht an den Gott der Christen – Ist das ein Grund, die Entwicklungslehre für nicht vereinbar mit dem Christentum zu halten?

Das Fest im Gefüge des menschlichen Daseins

I.

Ist es nicht von vornherein eine höchst fragwürdige Sache, «über» das Fest reden zu wollen, das man doch nur versteht, indem man es feiert? Zerstört einer nicht das Fest, wenn er es wagt, «über» das Fest als solches zu sprechen, indem er es selbst und das, was gefeiert wird, in das Licht des prüfenden und fragenden Geistes stellt? Und ist nicht schon solches Fragen selbst ein Zeichen der Heimatlosigkeit des heutigen Menschen, seiner alles angreifenden und zer-setzenden Intellektualität, seiner Neugier, hinter alles zu kommen, und seiner Sucht, alles zu ver-öffentlichen, zu bereden und darzustellen? Dem wäre so, wenn wir den im eigentlichen Sinne des Wortes aussichtslosen Versuch unternähmen, «über» das Fest zu reden, anstatt mit der gesammelten Kraft eines hörenden und fragenden Denkens zu versuchen, in seine Dimension zu gelangen, um auf diesem Weg dort anzukommen, wo wir schon sind, wenn wir ein Fest wirklich feiern und uns sein unaussprechlicher Glanz in der Tiefe unseres Daseins trifft.

Seit es den Menschen gibt, gibt es das Fest. Wir brauchen nur einen Blick in die Jahrtausende der bisherigen Geschichte zu tun, um dieses Faktum zu sehen. Vom Fest sprechen die Sage und der Mythos, die vorgeschichtlichen Opferstätten der Menschen, deren Spuren sich im Dunkel unfaßbarer Zeiträume verlieren; vom Fest zeugen die aufsteigenden Kulturen des Abend- und Morgenlandes, die großen Weltreligionen, die Dokumente der wandernden Völker und auch noch jene, die

der Sturmwind einer neuen Epoche aus ihren Burgen und Tempeln getrieben hat. Die Tage des Festes beschwören seit dem Beginn der Geschichte die Dichter im königlichen Schritt des Wortes und die Denker siedeln sich in ihren höchsten Gedanken in der Helle des Festlichen, des Unvorstellbaren und Namenlosen an, während die Musik den Menschen zu allen Zeiten auf ihre eigene, herrliche Weise die Wahrheit des Festes erfahren läßt. Vom Fest aber kommt der Mensch auch dort nicht los, wo sonst alles, was ihn seiner Bestimmung näherbringt, niedergekämpft und ausgerottet oder in einer bodenlosen Gesellschaft in Gleichgültigkeit übergangen wird. Die Diktaturen haben ihre Revolutionsfeiern und im Westen sind die Techniker des Vergnügens ununterbrochen am Werk, um jene Massen zuzuziehen, die immer neue Feste brauchen, weil sie mit sich selbst nichts anzufangen wissen und befreit sein wollen von der Last und Gabe des Menschentums.

Wenn demgemäß das Fest ein Faktum ist, das es überall gibt wo Menschen sind, dann muß es zu seiner Grundverfassung gehören, dann ist der Mensch ohne es überhaupt nicht denkbar, dann spricht sich darin ein Grundzug seines Daseins in der Welt aus, dann muß das Fest, welchen Bezugspunkt es immer auch haben möge, ob Geburt oder Tod, den Sieg der Götter oder ihre Vertreibung, ob es dem Anfang der Freiheit nach dunklen Jahren der Knechtschaft oder der Vollendung eines großen Werkes auf dem Feld der Kunst und Wissenschaft gilt, einer Staatsgründung, einer Hochzeit oder der Heimkehr aus der Fremde, ob es dem Preis der Kindheit, dem Geist der Frühe oder ganz anders gewendet den Raketen gewidmet ist, die «das Schweigen der unendlichen Räume» zerbrechend zu den Sternen aufsteigen, immer und überall offenbart sich, daß der Mensch «festlich gestimmt» nur ist, indem

er sich auf etwas bezieht, das heißt näherhin, indem er an ein geschehenes Ereignis denkt.

Doch damit ist noch wenig gesagt, denn unsere Frage geht ja dahin, zu erfahren, wie es mit dem Fest im Gefüge des menschlichen Daseins überhaupt steht, wie es sich abhebt vom alltäglichen Betrieb, was uns darin anspricht und auf uns zukommt und wie wir uns zu dem verhalten, an das wir denken, wenn wir unsere Feste feiern. Es könnte ja so sein, daß das Fest uns nur für Augenblicke über uns hinaushebt, um uns nachher um so härter und erbarmungsloser in die Unsicherheit, in die Banalität und Staubverfallenheit des Alltags zurückzustößen und die unheimliche, überall aufklaffende, unausweichliche Endlichkeit unseres Lebens spüren zu lassen. So wäre das Fest ja gerade nicht eine Erhebung und ein wirkliches, befreiendes Aufatmen der Seele, ein Schritt in ein anderes, besseres Land; es wäre gerade nicht eine erleuchtende Wirklichkeit, kein Gipfelanstieg und keine hohe Stunde, es wäre nichts von all dem, im Gegenteil: ein Fest, das nicht im Horizont des Seins im Ganzen steht, in dem also nicht die ganze Breite und Tiefe des Menschseins aufklingt, ist eine einzige Täuschung und die nur schlecht verhüllte Verzweiflung vor dem Abgrund des Daseins, der sich vor jedem auftut, der einmal aus dem Mut zur Einsamkeit in sich hineingeblickt hat. Feste, wie sie heute oft gefeiert werden, sind von vornherein darauf angelegt, den Menschen zu zerstreuen, statt ihn zu sich zu bringen. Das aber ist, um mit Pascal zu reden, «die Spitze unseres Elends; denn sie ist es, die uns grundsätzlich hindert, über uns selbst nachzudenken, die uns unmerklich verkommen läßt».

Daraus wächst der sogenannte «Festbetrieb» unserer Tage mit seinen kraftlosen Spielen und Kongressen, deren Planung so viele nie mehr zur Ruhe kommen läßt, ohne die es doch wohl kein eigentliches Fest geben kann. Die Zeit steckt den Menschen wie eine Faust im Nacken und läßt sie unter dem Druck des Terminkalenders überhaupt nicht mehr zum grenzenlosen Himmel aufschauen. Das Fest ist so in die Fänge der Zeit geraten, es wird zum Tummelplatz der Ruhelosen, die mit der Gegenwart nichts anzufangen wissen und – weil ohne Herkunft – zukunftsbesessen den Horizont dessen verfinstern, was immer schon ist. Mehr oder weniger wirken wir alle an diesen Festen mit, die wir uns durch den Fortriß einer Zeit diktieren lassen, die keine menschliche mehr ist, und von der Pascal schon wußte, wenn er in den Pensées schrieb: «Wer seine Gedanken prüft, wird sie alle mit der Vergangenheit und der Zukunft beschäftigt finden. Kaum denken wir an die Gegenwart, und denken wir an sie, so nur, um hier das Licht anzuzünden, über das wir in der Zukunft verfügen wollen. Niemals ist die Gegenwart Ziel, Vergangenheit und Gegenwart sind Mittel, die Zukunft allein ist unser Ziel. So leben wir nie, sondern hoffen zu leben, und so ist es unvermeidlich, daß wir in der Bereitschaft, glücklich zu sein, es niemals sind.»¹

Vermögen wir dem Bannkreis der sich überstürzenden Feste zu entkommen? Etwa durch einen Sprung in die Ewigkeit, das scheinbare Gegenstück zur Zeit, die dann das bloß Vorläufige, nicht eben sehr Bedeutungsvolle, im letzten Verachtungswürdige wäre? Empfangen unsere Feste vielleicht einen anderen Tiefgang durch die Flucht aus der Geschichte in eine ideale, «an sich» seiende Welt des Wahren, Schönen und Guten? Oder werden wir vielleicht unerschütterlicher, indem wir das, was heute geschieht, gelassen an uns vorüberziehen lassen im Vertrauen darauf, daß sich die Welt früher oder später sowieso nach ehernen Gesetzen mit all ihren Festen ganz unfestlich ad absurdum führen wird? Wer uns so versteht, hat uns mißverstanden, denn so kann die Kritik an unserem vulgären Verhältnis zur Zeit wohl nicht gemeint sein, wo es uns doch nach wie vor einzig darum geht, den Menschen, zu dessen Wesen es gehört, Feste zu feiern, in den Blick zu bekommen. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als die denkerische Frage nach dem Wesen des Festes ursprünglicher aufzunehmen.

¹ Bl. Pascal, Pensées, Heidelberg 1954, S. 94.

Der Mensch denkt, wenn er ein Fest begeht, an ein geschehenes Ereignis, in welcher Dimension seines Daseins es sich auch vollzogen haben mag. Er ist des Ereignisses eingedenk, das dadurch wieder gegenwärtig wird und den Menschen auf eine seltsame Weise ergreift und durchstimmt. Ist demnach das Fest die immer neue Wiederentdeckung des Vergangenen und Gewesenen, das wieder-holende Hinabtauchen in das, was sich geschichtlich schon ereignet hat und deshalb vergangen ist und nur darum nicht ganz hinfällig wird, weil es unser denkender Geist in einem ihm selbst nicht durchsichtigen Vorgang, aber doch aus einem unauslöschlichen Bedürfnis wieder aufspürt und so vor sich hinstellt, um es schon nach den wenigen Stunden des festlichen Gedenkens wieder zu vergessen? Wenn es sich so verhielte, wäre das Fest die ewige Wiederkehr des Gleichen und so im Grunde eine äußerst trostlose Sache, denn der Mensch hält es auf die Dauer nicht aus, in seinen Festen immer nur in kreisender Bewegung sich selbst zu gehö- ren und irgendeine seiner Taten zu verherrlichen. So gelangt er nicht ins Freie und Weite des Seins im Ganzen, das allererst die Möglichkeit vergibt, dieses oder jenes menschliche Ereignis zu feiern und als solches sichtbar zu machen. Überall dort, wo der Mensch der Herr des Festes bleibt, handelt es sich um kein Fest im ursprünglichen und wesenhaften Sinn, also nicht um eine Stunde, in der wir von der Macht und dem Licht eines Ereignisses, dessen Stifter wir nicht selbst sind, über unsere Grenzen durch den Anruf der großen Freude unendlich hinausgehoben werden.

Der Mensch aber ist von seiner Grundverfassung her als ein Wesen, das auf die vielen und mühsamen Wege der Geschichte geschickt ist, um zu sich selbst zu kommen, der einzige Ort für die Erfahrung des Festes und seiner unausschöpfbaren Wahrheit. Ja, man könnte ihn als das Wesen definieren, das nach dem Ereignis des Seins ausschaut und seine Ankunft erwartet. Hölderlin ist einer unserer mächtigsten Zeugen für das Festliche des Festes in diesem wurzelhaften Verständnis. Mitten in einem Jahrhundert, von dem er sagte, daß es nur noch sich selbst höre in der tosenden Werkstatt (Archipelagus), ruft er in seiner berühmten Hymne «Wie wenn am Feiertage...» «tieferschüttert» aus:

«Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder
Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder.»²

In dieser elementaren Erfahrung des Festes kündigt sich für den, der bereit ist zu hören, sein Wesen im Gefüge des menschlichen Daseins an. Es ist nichts Selbstgemachtes, es geht auf keinen Einfall unsererseits zurück, noch viel weniger ist das Fest als Feiertag die bloße Unterbrechung der Arbeitszeit oder die Möglichkeit, in der Freizeit zu treiben und zu lassen, was man will. Das Fest steht in einem ganz anderen Sinne vielmehr in einem ausgezeichneten Bezug zur Zeit, welche die offene Stätte für das Ereignis dessen ist, an das wir in der Zeit des Festes denken. Dem Fest geht nach dem, was wir hier hören, das Ahnen und Harren, das An-sich-halten voraus, in dem der Mensch sich absetzt vom Alltag und bereit macht für das Ungewöhnliche und Ungeheuere, dem er als denkendes Wesen immer schon gehört. «Feiern ist», so sagt Heidegger in der Deutung dieser Hymne Hölderlins, «ein Freiwerden für das Ungewöhnliche des Tages, der im Unterschied zur glanzlosen Trübe des Alltags der lichte ist. Das Feiern, das sich nur im

² Hölderlin, Große Stuttgarter Ausgabe, 2. Bd., S. 118.

Aufhören der Arbeit erschöpft, hat von sich aus nichts, was es feiern könnte und ist daher nicht wesenhaft eine Feier. Diese wird allein durch das bestimmt, was sie feiert. Das ist das Fest.»³

Was aber ist das Fest, und von woher kommt es? Es ist der den Menschen über-kommende Aufgang des Heiligen, die Begegnung der «Erdensöhne» mit dem himmlischen Feuer «unter Gottes Gewittern», deren Zeuge der Dichter «mit entblößtem Haupte» und damit bedingungslos und ohne jede Selbstverfügung ist. Im Fest geschieht die Erfahrung des vom Heiligen Geschickten, der Empfang der «himmlischen Gabe», die der Dichter «dem Volk ins Lied gehüllt» reicht. «Das Fest ist das Ereignis des Grußes, in dem das Heilige grüßt und grüßend erscheint.»

Ein solches Geschehen aber schon als Erfahrung des Dichters ist nur möglich, weil der Mensch von seinem Wesen her in den füzenden Zug des Seins gehört, das ihn allererst zu seinem geschichtlichen Dasein ermächtigt, indem es ihn, den Denkenden und Hörenden, in das Gefüge von Mensch und Sein eingelassen hat. Die landläufigen Kategorien von Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits, sinnlich und übersinnlich reichen deshalb nicht zu, um das, was im Fest geschieht, offenbar zu machen. Sie verfinstern und verstellen das ursprünghaft Eine und Einzige, von dem unser Dasein in seiner Seinszugehörigkeit immer schon durchwaltet ist. Durch diese Begriffe ist das Denken in einen Dualismus hineingetrieben worden, der die Neuzeit durchgehend bestimmt. Die Zeit aber ist nicht eine Dimension, die der Ewigkeit einfach gegenübersteht, ihr vorhergeht und dann einmal durch die Ewigkeit «abgelöst» wird. Ebenso ist die Geschichte nicht bloß das Feld der Selbstausslegung des Menschen, der die Transzendenz in ihrem «reinen Ansich» gegenüberliegt, sondern *in* der Zeit und *in* der Geschichte trifft uns gerade der Anspruch des Seins in seiner unausdenkbaren Anwesenheit. Das Sein ist zwar nicht die Geschichte, aber es ist ihr Ursprung und ihre Heimat. Was der Mensch demgemäß im Ereignis des Festes vernimmt, ist der Ruf seiner Herkunft, die Auflichtung seines Wesens und die ursprünglich einigende und bestimmende Erfahrung des Grundzuges der Geschichte. Das Festliche des Festes strahlt im Kommen des Heiligen auf, dessen Botschaft zu empfangen und im Gedächtnis zu hüten zum Wesen des Menschen gehört. Im Ereignis des Festes als der Ankunft des Himmlischen vollzieht sich die Gründung der Geschichte, es ist gleichsam ihr Stiftungsvorgang, dem dann alle anderen Geschehnisse des Menschen in seiner Weltgeschichte entspringen. Es gibt keine Geschichte «für sich» und darüber den Himmel der «reinen» Transzendenz, denn die denkerische Frage nach dem Ursprung der Geschichte führt unausweichlich zur Erkenntnis, daß wir als geschichtlich verfaßte Wesen dem Geheimnis des Seins, das nichts Seiendes ist, immer schon gehören und von uns aus überhaupt nicht wissen, was wir selber sind. Wir sind als Entsprungenen auf den Weg zum Ursprung geschickt und leben so von Natur aus in der Dimension einer möglichen Selbsterschließung des Heiligen, die der Mensch erwarten und nach der er ausschauen muß, um sich selbst zu finden. Das Fest aber ist in dieser Blickbahn dann nach dem Zeugnis des Mythos und der Religion das in Opfer, Gebet und Lobpreis geschehende Gedächtnis der Offenbarung des Heiligen, das Andenken an die Heimsuchung der Welt durch das überwältigende Ereignis der freien Selbsterschließung des Heiligen aus dem Geheimnis des Seins inmitten der Geschichte des Menschen, welche der Ort seiner Erwartung und sein Ahnungsraum ist.

Wenn aber das, was im Fest gefeiert wird, in seinem Wesensgrund keine Tat des Denkens ist, sondern bereits im vorchristlichen Raum das andenkende, verehrende Erblicken und Erfahren der Gabe des Heiligen auf dieser Erde, dann ist das Fest ursprünglich und wurzelhaft immer ein religiöser Akt, der das Denken «aufhebend» zu seiner letzten Erfüllung in der

Andacht bringt. Steht doch der Mensch als denkendes Wesen immer schon im Licht der Erwartung der möglichen Selbsterschließung des Heiligen, dem er bereits grundlos und unverfügbar gehört, wenn er sein schweigendes Walten auf dem Weg eines Denkens erfährt, das die Subjekt-Objekt-Relation der Anthropologie hinter sich gelassen hat und so offen und frei geworden ist für den Empfang der festlichen Botschaft.

Jetzt erst, nachdem wir wenigstens andeutungsweise versucht haben, uns vom Denken her auf das Fest zu besinnen, sind wir in der Lage, die ungeheure, alle Maßstäbe zerbrechende und alle Ahnungen der Völker im Advent Gottes erfüllende, einzigartige und unergründliche Botschaft des Christentums zu bedenken und in den Jubel einzustimmen, der sich schon im prophetischen Wort des Isaias sammelt und gewaltig aufbricht, der die Psalmen durchbraust und in der zusammenströmenden Freude von Himmel und Erde bei der Geburt des Herrn gipfelt in der Fleischwerdung der ewigen Liebe. Schon die Feste im Alten Testament sind die Gedächtnistage der Taten Gottes für sein auserwähltes Volk: der Taten des Erbarmens und der Treue gegenüber den Vielversuchten, den Gebeugten und Zerschlagenen, den Verfolgten und Gefangenen, den Undankbaren und Treulosen. Deshalb gedenkt Isaias im Rückblick auf die bisherige Geschichte Israels der Erfahrung der göttlichen Führung und Fügung in allem Geschehen:

«Die Gnaden Jahwes will ich preisen,
die Ruhmestaten Jahwes,
nach all dem, was Jahwe uns getan,
nach der Fülle seiner Güte (dem Hause Israel),
was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit
und nach der Fülle seiner Gnaden.
Er hat ja gesagt: Sie sind doch mein Volk,
Söhne, die nicht trügen.
Da ward er ihnen zum Retter
in all ihrer Drangsal.
Kein Bote, kein Engel,
sein Antlitz rettete sie.
In seiner Liebe und in seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst;
er hob sie auf und trug sie
alle Tage der Vorzeit.» (Is 63,7-9)

Hier hat sich die bestürzende, geschichtlich greifbare Begegnung mit dem Gott der Offenbarung ereignet, so daß dem Zeugen dieser Erfahrung nur noch das eine bleibt: nicht mehr vom Abgrund und Geheimnis des Menschen zu reden, von seinem Suchen, Warten und Harren oder zu schweigen dort, wo das Wort am Unsagbaren zerbricht, sondern mit einer Radikalität ohnegleichen, die aber alles einbegreift was ist und geschieht, nur noch jubelnd Jahwes Taten an Israel zu feiern und «der Fülle seiner Gnaden» zu gedenken.

Auch der Psalmist spricht aus derselben Erfahrung an den festlichen Tagen des Jahres, wenn er in einem Lobpreis, der aus der tiefen Not des menschlichen Daseins dennoch immer wieder unaufhaltsam und herrlich aufsteigt, der währenden Huld Gottes eingedenk ist und dessen Taten überall auf den Straßen Israels in Jubel und Freude rühmt. So etwa im 126. Psalm, 1-3:

«Wenn die Gefangenen der Herr zurück nach Sion führt,
dann wird es uns, als träumten wir.
Voll Lachen ist dann unser Mund und voll Frohlocken
unsere Zunge.
Dann sagt man bei den Heiden:
,Großes wirkt der Herr an diesen.'
Gar Großes wirkt der Herr an uns;
wir sind so fröhlich ...»

Und das Neue Testament ist die frohe Botschaft schlechthin, denn in Jesus Christus haben sich die Verheißungen, die an die Väter ergangen sind, erfüllt, Gott ist zu uns gekommen

³ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1951, S. 99.

und für immer unser Bruder geworden und seither steht das «Freuet euch allezeit im Herrn, und wiederum sage ich, freuet euch» (Phil. 4,4) über jedem Fest der Kirche, die im Grunde im Gang ihres heiligen Jahres immer nur dieses eine überwältigende Geheimnis mit wechselnden Stimmen bekennt: die Menschwerdung Gottes und in einem damit die Heiligung der Geschichte. Jetzt gilt das Fest nur noch dem Gedächtnis dieser einen Tat, welche über die fernste Zukunft schon entschieden hat und in der uns geschenkten Gnade der Gotteskindschaft in der bergenden Weite der Kirche als währendes Ereignis waltet. Die Kirche expliziert ja keine Idee Gottes, sie ist keine Weltanschauung und noch viel weniger eine Metaphysik, und wo sie glaubt, auch das zu sein, haben sie ihre Glieder platonisch oder aristotelisch mißverstanden; sie teilt kein Wissen im wissenschaftlichen Sinne mit, sie ist kein System von allgemeingültigen, abstrakten Wahrheiten und sie verkündet auch zuerst nicht eine neue Moral, sondern sie legt Zeugnis ab für das einmalig konkrete Handeln Gottes in der Geschichte, sie spricht von seinem Eingriff und Einbruch in die Welt zu einer bestimmten Zeit und durch bestimmte geschichtliche Personen. Sie ruft die Ereignisse der Heilsgeschichte aus in ihrer greifbaren Faktizität und ist selbst nach dem Abschluß der Offenbarung als mystischer Leib Christi in einer wechsellvollen und das Antlitz der Kirche selbst oft verdunkelnden Geschichte das währende Ereignis seiner Huld und Treue. Indem der Christ an dieses «vergangene» Geschehen in seinen Festen denkt, bezieht er sich gerade nicht bloß auf ein schon «gewesenes» Ereignis, das durch ein folgendes verdrängt und überboten werden könnte, um selbst in der «Vergangenheit» zu verenden, sondern in der Inkarnation und Auferstehung ist das Endgültige als bleibend Gegenwärtiges schon da, obwohl der Mensch als geschichtlicher Geist auf die Vollendung und Verklärung der Welt erst noch zugeht. Sie hat im Ereignis von Ostern, im Fest aller Feste, schon begonnen, so daß auf Grund der erfüllten Verheißung in Jesus Christus als des Gekreuzigten und Auferstandenen der Christ schon der Angehörige jener verheißenen Erfüllung ist, zu der alle unübersehbaren und doch begrenzten Wege der Geschichte führen: in die Wiederkunft des Herrn, die alles vollenden und der Aufgang des neuen Himmels und der neuen Erde sein wird.

III

So liegt denn die Zukunft des Menschen wahrhaft im Gedächtnis des Gewesenen, im Ereignis der Inkarnation, das schon geschehen und auf geheimnisvolle Weise der Ursprung und das Ziel der Geschichte ist. Schon die denkerische Frage nach dem Wesensgrund der Geschichte führte uns ja in das Geheimnis des Seins. Das Fest aber läßt den Menschen unsagbar tiefer das Gefüge von Mensch und Sein erfahren, denn das Festliche des Festes beruht in der Ankunft dessen, der alles in allem ist und der Mensch, der ein Fest in diesem höchsten und eigentlichen Sinn begeht, denkt in Gebet und Lobpreis und mit allen Gaben der Erde und seines eigenen Schöpfer-tums, mit Blumen und Früchten, Spruch, Spiel, Tanz und Gesang und der reinigenden Kraft der Musik an dieses Ereignis, an die unbegreifliche und doch geschichtsmächtige Gegenwart des Einen und Einzigen, die durch nichts Kommendes mehr überholbar ist. Im Fest grüßt den wandernden Menschen die Heimat, darum ist er freudig gestimmt, wenn das Fest ihn ruft und über sich selbst hinausführt in den Glanz der Wahrheit, die selbst zu ihm gekommen ist. Alles, was der Mensch liebt, sammelt er für das Fest um sich, auf daß alles seine Freude bezeuge, die aber nicht Erfüllung, sondern Sehnsucht ist und bleibt, solange wir als Sterbliche auf dieser Erde wohnen. Es ist uns nicht gegeben, uns endgültig und für immer in die Dimension des Festes hineinzuschwingen, obwohl das, was das Wesen des Festes ausmacht, die Heimsuchung der Welt in der Inkarnation Gottes schon geschehen und die Geschichte dadurch bereits in ihr endgültiges und eschatologisches Sta-

dium eingetreten ist. Die Einheit und schon vollzogene Vermählung von Mensch und Gott ist noch eine verhüllte, denn die geschehene Erlösung ist eine Wirklichkeit des Glaubens und deshalb trotz ihrer Wunder und Zeichen nicht einfach erfahrbar wie die Dinge der Welt. Diese Einheit, der wir in den festlichen Ereignissen des heiligen Jahres der Kirche gedenken, «ist weiterhin», um mit Karl Rahner zu reden, «auch insofern verhüllt, als sie ja immer wieder durch das Skandalon des Kreuzes hindurchgehen muß, d. h. immer wieder dadurch desavouiert wird, daß die Welt nicht heil wird, daß alle heroischen Anstrengungen für die Verbesserung der Welt sich selbst immer wieder tragisch ad absurdum zu führen scheinen und das ihren Erfolg Zerstörende immer wieder aus sich selbst hervorzeugen, so daß die Welt sich selbst als das absurde, nie vollendbare Abenteuer darzubieten scheint, das nur ein realistisch wirklich nachweisbares Ende zu haben scheint, den Tod.»⁴ Das, was wir im Fest begehen und andenkend feiern, ist zwar unzerstörbar, weil darin ja der Ursprung der Geschichte selbst geschichtlich geworden und so das Fernste, wenn auch als bleibendes, ungeheures Geheimnis, jetzt das Nächste geworden ist und so noch aller menschliche Widerspruch zu diesem Geschehen vom Ursprung ermöglicht und getragen wird, ohne daß er seinem Willen entspringt. Das heißt, das Fest als Feiertag des Menschen ist ein Ereignis, das noch immer im Horizont einer noch offenen Geschichte steht, das in seinem schicksalsverfügenden Anspruch vom Menschen auch verneint, bekämpft, mißdeutet oder überhaupt vergessen werden kann. Das Fest als das Ereignis, welches unser Dasein in der Ankunft des Ursprungs auflichtet, ist aber auch für die verhüllt, die sich seiner Botschaft glaubend und liebend immer neu anheimgeben, denn noch sind wir in den Zeitspielraum der Geschichte eingelassen, noch stehen wir in der Mühsal, im Schweiß des Angesichts unser Brot zu verdienen und in der Bedrängnis vielfacher Versuchungen in Furcht und Zittern nach dem Ausschau zu halten, was im Fest schon verborgen anwesend ist. Wir können im Festlichen des Festes nicht einfach verweilen, wir müssen nach jedem Fest wieder zurück in den Alltag und seine oft staubigen Geschäfte, die uns in das Gewöhnliche und Durchschnittliche, das Selbstverständliche und Allgemeine abdrängen, das wir aber auf die Dauer nur aushalten, solange wir gerade auch hier in ganz persönlicher Weise Zeugen des Festes bleiben. In diesem Sinne sind wir Kinder einer noch ausstehenden, einer erst verheißenen Erfüllung, hineingehalten in das Dunkel des Todes.

Und dennoch bleibt es dabei: in dem einen Ereignis, das wir zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten gleichsam auseinandergelegt in seinem fernhinstrahlenden Licht feiern, winkt uns Pilgern auf Erden die Heimat. Im Ereignis des Festes hören wir schon die Grundmelodie der noch verborgenen, aber schon unaufhaltsam in allem Unheil und in aller Wirrnis der Geschichte anbrechenden Vollendung der Welt. In ihr wird sich erfüllen, was der Mensch auf den ruhelosen Wegen der Sehnsucht erhoffte. Im Gedächtnis an das geschehene Ereignis des Festes liegt unsere Zukunft, die in der geheimnisvollen Anwesenheit des Kommenden schon gegenwärtig ist und doch noch erwartet werden muß, solange es Geschichte gibt.

Erst wenn wenigstens ein Strahl aus dem Ursprungsgeheimnis unseres Daseins jedes unserer Feste trifft, ist es ein wirkliches Fest, das Bleibendes stiftet und uns in den festlichen Rhythmus der einen, erfahrenen Wahrheit stimmt, die im Fest als die Freude west. Sie ergreift uns um so mächtiger, je tiefer uns das triumphale Wort des Irenäus durchklingt, das uns aus der Morgenhelle des Christentums entgegönt und das den Sinn unserer Betrachtung über das Fest im Gefüge des menschlichen Daseins unüberbietbar zusammenfaßt: «Die Glorie Gottes, das ist das Leben des Menschen.»

Walter Strolz, Freiburg/Br.

⁴ K. Rahner, Sendung und Gnade / Beiträge zur Pastoraltheologie, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1959, 73.

Der österreichische Sozialismus

Als Karl Marx im Sommer 1848 in das revolutionäre Wien kam, um im Arbeiterbildungsverein über Lohnarbeit und Kapital zu sprechen, blieben seine Vorträge ohne jede Resonanz. Die streng wissenschaftliche Beweisführung wurde nicht verstanden und der leidenschaftliche Aufruf scheiterte am unterentwickelten Klassenbewußtsein. Diese Situation änderte sich sehr bald. Auf dem Parteitag von Hainfeld kam es zur Einigung der verschiedenen sozialistischen Strömungen auf der Grundlage des Marxismus. Das Wiener Programm von 1901 und das Linzer Programm von 1927 formten das Antlitz des Austromarxismus. Zur Zeit des Linzer Programms zählte die Partei bereits 700 000 Mitglieder und sie besaß bedeutende Theoretiker: Otto Bauer, Max Adler, Friedrich Adler u. a.

War der Sozialismus des Linzer Programms ideologisch noch stark auf den Marxismus verpflichtet und politisch in der Opposition, so zeigte sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein bedeutsamer Wandel. Er wurde vor allem durch folgende Ereignisse ausgelöst:

► Einmal durch die Umstellung von der Oppositions- zur Koalitionspartei. Die Hinwendung zur politischen Mitverantwortung in einer äußerst kritischen Situation (Besetzung) brachte einen verstärkten politischen Realismus und eine zunehmende Distanzierung von den ideologischen Versteifungen.

► Dazu kam die Ernüchterung im Marxismus. Sie wurde auf der praktischen Seite durch die Begegnung mit dem russischen Kollektivsystem auf dem Boden Wiens ausgelöst und auf der theoretischen Ebene durch die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften verstärkt. In der Diskussion um das neue Parteiprogramm wurde wiederholt festgestellt: «Die moderne Gesellschaft hat sich völlig anders entwickelt, als Marx voraussagte.»

► Schließlich kam dazu noch eine sehr nüchterne wahlstrategische Überlegung: Der Sozialismus konnte sein Ziel, die Mehrheit im Staat, auf demokratischem Weg nur dann erreichen, wenn es ihm gelang, aus der Isolierung der Stamm Anhänger herauszukommen und in die Gruppen der Grenz wähler vorzustoßen. Dazu aber mußte er sich von jeder ideologischen Bindung befreien.

Diese und andere Tatsachen und Überlegungen haben den österreichischen Sozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutsam beeinflußt.

Im Aktionsprogramm von 1947 wurde die neue Linie deutlich sichtbar.

Die Prinzipienklärung des internationalen Sozialismus auf dem Kongreß in Frankfurt vom Jahre 1951 förderte diese Entwicklung.

Im Herbst 1957 wurde der Entwurf zu einem neuen Parteiprogramm auf dem Salzburger Parteitag vorgelegt. In nahezu 7500 Veranstaltungen wurde innerhalb der Partei darüber diskutiert und 1400 Resolutionen eingebracht.

Am 14. Mai 1958 wurde der von einer erweiterten Programmkommission neugefaßte Text auf dem außerordentlichen Parteitag in Wien einstimmig angenommen.

Bei der Wahl vom 10. Mai 1959 betrug die Zahl der sozialistischen Wähler 1 953 566, das sind 44,79 % aller gültigen Stimmen.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem

inneren Antlitz des heutigen Sozialismus,

insbesondere nach seiner Beurteilung von seiten der katholischen Soziallehre und Sozialbewegung. Vielleicht läßt sich eine Antwort am besten anhand von drei Querschnitten durch das neue Parteiprogramm versuchen: durch die weltanschau-

liche Grundlegung, durch die gesellschaftliche Stellung der Kirche und das gesellschaftliche Leitbild des demokratischen Sozialismus.

Die weltanschauliche Grundlegung

Die Frage, ob der demokratische Sozialismus eine Weltanschauung darstelle oder nicht, bildete das Kernproblem in den Auseinandersetzungen um das neue Parteiprogramm. Man war sich der Schwere der Problematik bewußt: War der Sozialismus eine Weltanschauung, dann mußte er notwendig mit anderen Weltanschauungen in Konflikt geraten. Das aber verwies ihn wiederum in die alte Isolierung und gefährdete sein Streben nach der Mehrheit im Staat. Man versuchte, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß man für diese Frage den Punkt 11 der Präambel der Frankfurter Arbeiterinternationale vom Jahre 1951 übernahm, der besagt: «Der demokratische Sozialismus ist eine internationale Bewegung, die keineswegs eine strenge Gleichförmigkeit der Auffassung verlangt. Gleichviel, ob Sozialisten ihre Überzeugung aus den Ergebnissen marxistischer oder anders begründeter sozialer Analysen oder aus religiösen oder humanitären Grundsätzen ableiten, alle erstreben ein gemeinsames Ziel: eine Gesellschaftsordnung der sozialen Gerechtigkeit, der höheren Wohlfahrt, der Freiheit und des Weltfriedens.»

Damit war zwar das Wort Weltanschauung vermieden, die Sache selber aber keineswegs gelöst. Das Parteiprogramm spricht nämlich eines ganz offen aus: Der Sozialismus will eine Gesellschaftsordnung in Freiheit und Frieden, in Sicherheit und Gerechtigkeit für alle und er sagt ausdrücklich, daß diese Gesellschaftsordnung nicht von selber kommt, daß sie vielmehr einen sittlichen Anruf an den Menschen bedeutet, daß sie nur durch den Abbau des Egoismus und den Ausbau des Altruismus verwirklicht werden kann. Eine soziale Bewegung, die ihre Anhänger im Gewissen verpflichten will, muß eine Begründung dessen geben, was das eigene Ziel ist: die Freiheit und der Friede, die Sicherheit und die Gerechtigkeit. Es gibt nämlich theoretisch eine ganze Reihe von möglichen Auffassungen darüber. Auch im Sklavenstaat kann man von einer «Sicherheit» sprechen.

Nun erhebt sich die Frage, woher der Sozialismus

den Maßstab

für die unabdingbare Geltung des von ihm in einem ganz bestimmten Sinne verstandenen Zieles nimmt. Theoretisch wären zwei Möglichkeiten denkbar: Die Begründung auf Grund einer religiösen Basis oder die naturrechtliche Grundlegung. Die religiöse Begründung lehnt der Sozialismus begrifflicherweise ab, da es ihm ja nur um ein irdisches Ziel und eine innerweltliche Begründung geht. Außerdem sieht er in der Religion eine Erscheinung, die völlig subjektiven Charakter hat. Eine naturrechtliche Begründung aber wird vom Großteil der führenden Vertreter des demokratischen Sozialismus ebenfalls abgelehnt, weil sich daraus klarerweise eine ganze Reihe schwerwiegender Konsequenzen ergeben und weil eine solche Begründung angeblich einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält. Dazu ist allerdings zu sagen, daß das gesamte Ziel des Sozialismus niemals von einer so verstandenen «Wissenschaft» bewiesen werden kann. In einer neueren sozialistischen Formulierung wird dies tatsächlich zugegeben: «Der Sozialismus stützt sich auf eine besondere Sozialphilosophie. Er hat seine eigene sozialetische Zielsetzung ...» (K. Czernetz, Vor der Entscheidung, S. 82).

Damit läßt sich

die weltanschauliche Problematik

des demokratischen Sozialismus kurz so zusammenfassen: Daß dieser Sozialismus keine Aussagen über das Jenseits und

die Übernatur machen kann, ist begreiflich und auch nicht verlangt. Dieser Bereich des Weltanschaulichen steht ihm nicht zu.

Als Sozialbewegung aber mit genau umschriebenem Ziel braucht er ein Bild vom Menschen und vom Wesen der Gesellschaft. Denn nur aus der verbindlichen Anerkennung dieser Werte ergibt sich die sittliche Verpflichtung seiner Anhänger. Nun zeigt sich aber aus dem Gehalt des neuen Parteiprogramms und aus den zahlreichen Äußerungen vor und nach seiner Annahme, daß der demokratische Sozialismus nicht imstande ist, seine eigene Zielsetzung hinreichend zu begründen. Das hat notwendig zwei Folgen: Auf der einen Seite führt dies zu einem gefährlichen Subjektivismus und Relativismus hinsichtlich der geistigen Grundlagen. Auf der anderen Seite zu einer Überbetonung und Überwucherung des organisatorischen Bereiches. So bleibt vor allem die Frage offen, was ein solcher Sozialismus einer massiven und geschlossenen Weltanschauung aus dem Osten entgegenzusetzen hat und ob sich der verantwortungsbewußte Katholik mit einem solchen geistigen Hohlraum abfinden kann.

Der Standort der Kirche

Der Austromarxismus des Linzer Programms war durch eine scharfe antikirchliche und antiklerikale Haltung bestimmt. O. Bauer prägte damals den Satz: «Was Marx und Engels uns lehren, ist nur dies: die religiösen Vorstellungen, die heute in den Massen des Volkes leben, sind ein Spiegelbild der wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen dieser Volksmassen. Der Sozialismus, der die wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen der Volksmassen umwälzen wird, wird damit auch ihre Weltanschauung umwälzen» (O. Bauer, Sozialismus, Demokratie, Religion und Kirche, S. 28). Damit war klar ausgesprochen, daß die Religion als Opium für die Volksmassen mit der Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft zu verschwinden hatte.

Auch auf diesem Gebiet hat sich in der Zwischenzeit ein bedeutsamer Wandel vollzogen und das Parteiprogramm von 1958 versucht, ein neues Verhältnis des demokratischen Sozialismus zu Religion und Kirche zu finden. Es wird gesagt, daß der Sozialismus das religiöse Bekenntnis als innerste persönliche Entscheidung jedes einzelnen achtet und daß jeder religiöse Mensch gleichzeitig auch Sozialist sein könne. Zwischen dem Sozialismus und der Kirche besteht dann Frieden, wenn letztere darauf verzichtet, ihre konfessionellen Forderungen mit staatlichen Machtmitteln durchzusetzen.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Satz, das religiöse Bekenntnis ist Sache der innersten persönlichen Entscheidung des einzelnen Menschen, ohne weiteres richtig verstanden werden kann, nämlich dahin, daß niemand zu einem bestimmten religiösen Bekenntnis gezwungen werden darf. Damit ist aber die Beziehung zwischen Sozialismus und Kirche noch lange nicht erschöpft. Es erhebt sich vielmehr die zentrale Frage, ob der demokratische Sozialismus die Religion nicht nur als «Privatsache» des einzelnen achtet oder ob er das religiöse Bekenntnis auch insofern gelten läßt, als es sich zur Kirche konstituiert, und ob er der Kirche als gesellschaftlicher Institution den ihr zukommenden Platz in der Gesellschaft zuerkennt. Denn in dieser Bezogenheit auf die Gesellschaft liegt das Wesen der Kirche «als Lebensprinzip der Gesellschaft» (Pius XII.).

Hier hüllt sich das Parteiprogramm von 1958 bewußt in Schweigen. Deshalb sind die übrigen Teile des Parteiprogramms daraufhin zu untersuchen, ob sich aus ihnen nicht indirekt Aussagen über den gesellschaftlichen Standort der Kirche ablesen lassen. Es wird sowohl im Parteiprogramm als auch in den verschiedenen Diskussionen immer wieder darauf hingewiesen, daß das Ziel des demokratischen Sozialismus nicht nur eine neue Lebensordnung, sondern auch eine neue Lebensauffassung zu sein habe. Gegenüber dem Egoismus

und der materialistischen Verflachung wird ein neues Arbeitsethos verlangt, ein neuer Sinn für den Dienst an der Gemeinschaft und eine Wiedergeburt des geistigen Menschen. Darum wird dieser Sozialismus aufgerufen, alle jene Werte zu bejahen und zu fördern, welche die Versittlichung des Menschen und die Vergeistigung der Gesellschaft beeinflussen. Man erwähnt in diesem Zusammenhang Literatur und Kunst, Musik und Theater, Bildung und Sport. Man ist sich bewußt, daß es eine Fülle solcher Werte gibt und daß man sie als soziale Bewegung keineswegs diktatorisch erzeugen und aufzwingen darf, sondern daß sie zuerst aus den Menschen und den gesellschaftlichen Gruppen selber zu entfalten sind. Das alles weiß man, und es bleibt die sichere Überzeugung: Man kann diesen Werten gegenüber nicht bloß «tolerant» sein, sondern muß eine positive Stellung beziehen, da sie für die Entfaltung und Vermenschlichung der Gesellschaft unabdingbar sind.

Im Zusammenhang mit der Betonung der geistigen Kräfte als Gegengewicht gegen die Vermaterialisierung des Lebens und die Aushöhlung der sittlichen Kräfte der Gesellschaft berührt es doppelt schmerzlich, daß die Religion hier mit keinem Wort erwähnt wird. Man erwartet nicht eine Stellungnahme zugunsten einer bestimmten Religionsgemeinschaft, wohl aber eine eindeutige Bejahung der sittlich-geistigen Aufgabe der Religion. Daß dies nicht geschieht, ist für die Einschätzung des gesellschaftlichen Standortes des demokratischen Sozialismus sehr aufschlußreich. Hier wird zwar verhüllt, aber darum um so bedrohlicher ein gutes Stück der angeblich begrabenen alten Weltanschauung wieder lebendig: die Auffassung von der Religion als bloßer Reflex der gesellschaftlichen Zustände, der Wille zur totalen Säkularisierung der Welt, und der Glaube an die rein diesseitige Machbarkeit des menschlichen Glückes. Der verantwortungsbewußte Katholik wird gerade an dieser Bestimmung des gesellschaftlichen Standortes der Kirche sein Urteil über den demokratischen Sozialismus fällen. Und er wird dazu nicht bloß den Text eines Grundsatzprogramms, sondern auch das praktische Verhalten zu Hilfe nehmen.

Das gesellschaftliche Leitbild

Es ist in diesem Zusammenhang unmöglich, auf die Einzelheiten der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Zielsetzungen des österreichischen Sozialismus einzugehen. Es soll vielmehr versucht werden, den Grundgedanken und die Grundproblematik herauszuheben. Es ist eine bekannte Tatsache, daß Österreich unter allen westlichen Ländern die Verstaatlichung am weitesten vorangetrieben hat. Sie umfaßt nahezu die gesamte Schwerindustrie, die Elektrizitätswirtschaft, die Großbanken usw. Die verstaatlichte Industrie beschäftigt über 125 000 Menschen, das sind ungefähr ein Fünftel aller in der österreichischen Industrie Tätigen. Der Anteil dieser Industrie am österreichischen Export betrug 1957 etwa 30 %.

Der österreichische Sozialismus ist wie jede andere Sozialbewegung des 19. Jh. aus der Tatsache entstanden, daß die moderne Industriegesellschaft keineswegs von selber das größte Glück der größten Zahl garantiert, sondern zwei Grundprobleme mit sich bringt: die Unmenschlichkeit der Arbeitsformen und die Ungerechtigkeit der Verteilung des Sozialproduktes. Nach der marxistischen Sozialtheorie kann diese Problematik nur durch die «Expropriation der Expropriateure» und durch die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft gelöst werden. Daß der österreichische Sozialismus in der Vermenschlichung der Arbeitsformen und in der gerechten Verteilung des Sozialproduktes einen wesentlichen Anteil hatte, steht außer Zweifel. Die österreichische Sozialgesetzgebung gehört heute zu den fortschrittlichsten Europas.

Es erhebt sich aber die Frage, wie die Entwicklung weitergehen soll und wie der österreichische Sozialismus sich die

vorstellt. Das Experiment des Kommunismus mit seinem totalen Staatskapitalismus, seiner rigorosen Planwirtschaft und seiner Unfreiheit des arbeitenden Menschen wird als Diktatur abgelehnt. Was soll an seine Stelle gesetzt werden? «Eine gemeinwirtschaftliche Ordnung, in der die privatkapitalistische oder staatskapitalistische Macht beseitigt und durch einen demokratischen Ausgleich persönlicher und gemeinwirtschaftlicher Interessen ersetzt wird» (Parteiprogramm). Das soll dadurch geschehen, daß «der Gemeinschaft die volle Verfügungsgewalt über die entscheidenden Produktionsfaktoren zukommt», also verstärkte Enteignung, und daß die Struktur und der Ablauf der Wirtschaft einer umfassenden Planung unterstellt werden. Dabei wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ein Staatskapitalismus vermieden und eine demokratische Kontrolle der Wirtschaft und Gesellschaft angestrebt werden soll.

Selbstverständlich ergeben sich aus dieser sozialen und wirtschaftlichen Zielsetzung eine Fülle von Fragen, die hier beiseite gelassen werden müssen. Dieses aber scheint hinter all dem als Grundproblem auf: Der österreichische Sozialismus sieht ähnlich wie der russische Kommunismus den Übergang aus der kapitalistischen Gesellschaft und Wirtschaft hin zur demokratischen Ordnung der klassenlosen Gesellschaft nicht durch einen unmittelbaren Ausbau und eine Verstärkung der gesellschaftlichen Ordnungskräfte als möglich, sondern nur auf dem Umweg über den Staat. Natürlich bestehen zwischen den beiden Systemen im Ausmaß und in der Kontrollfunktion des Staates bedeutende Unterschiede. Aber eines kann nicht deutlich genug betont werden: Dieser einseitige Weg über das Kollektiv des Staates führt nicht zu einem zunehmenden Absterben des Politischen zugunsten der Entfaltung der gesellschaftlichen Kräfte, sondern zum Absterben der Gesellschaft zugunsten des bürokratischen Staates. Anders ausgedrückt: Der Staat, der ursprünglich nur

als Mittel angesehen wurde, wird zum Ziel, und das Ziel, nämlich die selbstverantwortliche Gesellschaft, wird zum Mittel. Man braucht gar nicht anzunehmen, daß dies bei den verantwortlichen Männern des Sozialismus ohnehin das geheime Ziel ist. Es kann ohne weiteres zugegeben werden, daß viele Vertreter des demokratischen Sozialismus sich leidenschaftlich dagegen wehren.

Aber man begibt sich hier in einen Sog, der mit innerer Gesetzmäßigkeit seine letzten soziologischen Konsequenzen nach sich zieht. Es ist doch auffallend, daß gerade von sozialistischer Seite daran Kritik geübt wird, daß in den zahlreichen verstaatlichten Betrieben Österreichs nach so vielen Jahren immer noch keine echten Versuche einer wirklich gesellschaftlichen Kontrolle der Wirtschaft entwickelt wurden. Dieser Sog ist vor allem deshalb so gefährlich, weil, wie bereits gezeigt, die geistigen weltanschaulichen Grundwerte nicht solid verankert sind, weil die belebende und richtungweisende Aufgabe der Kirche an die soziale Peripherie gedrängt wird und weil der Glaube an die Gesellschaft als reiner «Nutzveranstaltung» als Erbe der Vergangenheit dem Sozialismus noch tief im Blute liegt. Um es noch einmal zu sagen: Die Grundproblematik des sozialen und wirtschaftlichen Leitbildes des österreichischen Sozialismus liegt in seiner angeblichen «Zwischenphase» des anwachsenden Staates, der eine innere Tendenz zum Kollektiv enthält.

Die weltanschauliche Grundlegung, der gesellschaftliche Standort der Kirche und das gesellschaftliche Leitbild sind die drei entscheidenden Kriterien, nach denen das christliche Gewissen und eine christliche Sozialbewegung den demokratischen Sozialismus von heute beurteilen. Sie tun das nicht in einer Fixierung der Vergangenheit, sondern in einer sachlichen Analyse der gegenwärtigen Aussagen. Und sie tun es noch mehr in christlicher Verantwortung für die Zukunft.

Prof. Schasching, Innsbruck

VOM GOTT BEWEISEN Zweiter Teil*

(Im ersten Teil hat der Verfasser bereits aufgezeigt, daß jeder Frage, die ein Mensch stellen kann oder stellt, eine unendliche Grundfrage vorausliegt, aus der die einzelne Frage aufsteigt. Die Grundfrage liegt vor dem bewußten Willensakt und von der Einzelfrage losgelöst ist sie auch nicht bewußt. In der Einzelfrage aber bildet sie deren Grunderlebnis. Sie macht des Menschen endloses Fragen erst möglich.)

Die Möglichkeit der Antwort als Bedingung für die Grundfrage

Haben wir soeben vom tatsächlich fragenden Menschen her seine Grundfrage erreicht, so müssen wir nun unsere Frage an die Frage selbst richten. Was also heißt Fragen? Doch wohl: eine Antwort erwarten, eben in der Hoffnung, man finde sie auch. Diese Erwartung gilt nicht nur für die Einzelfrage, sondern für das Fragen überhaupt und damit auch für die Grundfrage.

Am deutlichsten zeigt sich diese Erwartung bei der Einzelfrage, wo ich frage, weil ich fragen will, und wo ich nicht einmal fragen (wollen) könnte, wenn ich nicht die Antwort für mich erreichbar hielte. Gewiß rechne ich auch damit, daß ich allenfalls die Antwort nicht erreiche, sei es, weil ich zu wenig lang frage und dann an die Antwort nicht heranreiche, sei es, weil ich falsch frage und dann an der Antwort vorbeifrage. Aber in gar allen Fällen ist es so: ich rechne zum vornherein mit der Möglichkeit der Antwort, so sehr sie mir dann vielleicht hinterher vorenthalten bleibt. Diese zum vornherein angezielte Antwort ist es, die der Frage die Richtung gibt. So ist die Ant-

wort zugleich das Erste und Letzte der Frage: das Erste, weil sie als möglich gehaltene, aber noch nicht tatsächlich besessene die Frage entzündete und auf sich richtete; das Letzte, weil sie als besessene die Frage stillt. Und so wird auch klar: als letzte (und tatsächliche) kann die Antwort fehlen, als erste (und für möglich gehaltene) nie.

Das gilt nun auch für die Grundfrage, die als solche nicht vom Willen (zu fragen) abhängt. Allerdings muß ich hier die Antwort nicht für möglich halten. Denn es geht ja gerade nicht um mein bewußt vollzogenes Fragen selbst, sondern um dessen innere Struktur, die dem bewußten Fragen vorausliegend dieses erst möglich macht. Aber die Antwort muß möglich sein. Denn auch diese vor- und mitbewußte Grundfrage muß wie jedes Fragen seine innere Richtung haben, ohne die kein Fragen Fragen ist und die einzig und allein von der Antwort her möglich ist. Wäre nämlich die Antwort nicht möglich, dann wäre auch die Richtung darauf nicht möglich. Denn die Richtung auf das Unmögliche ist eine unmögliche Richtung, genau so wie das, was auf das Nichts gerichtet ist, auf nichts gerichtet und damit auch nicht «gerichtet» (das heißt, ein Nichts an Gerichtetheit) ist.

Der Gedanke einer möglichen Frage ohne mögliche Antwort ist so unmöglich, daß er sich gar nicht zu Ende denken läßt. «Frage ohne mögliche Antwort» müßte nämlich heißen, daß die Frage das Letzte ist. Denn am Ende aller Fragen und Antworten bliebe dann eben noch die Frage ohne Antwort. Versuchen wir einmal, dies zu behaupten. Es gelingt uns nicht! Denn indem wir behaupten, die Frage sei das Letzte (und nicht

*Erster Teil siehe S. 63-65 in Nummer 6.

die Antwort), haben wir die Behauptung über die Frage (also gerade nicht die Frage selbst) als letztes hingestellt. Versuche ein Fragezeichen als absolut Letztes hinzustellen! Du kannst es nur, indem Du die Frage nicht selber wieder in Frage (form) stellst, sondern hinter das ? ein ! setzt, das aufmerksam macht: das ? sei das Letzte, das aber, indem es dies zeigt, das ? selbst notwendig von seiner letzten Stelle verdrängt.

So verlangt denn die Frage als solche die Möglichkeit einer Antwort. Ohne sie wird sie zum innern Widerspruch, der sich dadurch, daß man ihn behauptet, auch schon selbst widerspricht und damit aufhebt. Haben wir also früher gesagt: die Einzelfrage, die ich als endlose erfahre, wird nur möglich durch die unendlich weit gespannte Grundfrage, so müssen wir nun eine zweite Erkenntnis beifügen: die Einzelfrage, die ich nur vollziehen kann, wenn ich die Antwort darauf als möglich erachte, ist ihrerseits nur möglich, wenn auch die Antwort auf die Grundfrage möglich ist. Die Einzelfrage ist nur vollziehbar, wenn ich die Antwort für möglich halte; die Grundfrage ist nur möglich, wenn die Grundantwort möglich ist.

Beide Erkenntnisse zu einer verschmolzen aber ergeben: Die endlos fortsetzbaren Einzelfragen, die ich nur stellen kann, wenn ich für jede einzelne die Antwort erwarte, sind ihrerseits nur möglich, wenn auch die Antwort für die ins Unendliche gespannte Grundfrage möglich ist. Die Bedingung, unter der die Einzelfrage möglich ist, ist die unendlich weite Grundfrage; die Bedingung, unter der die Grundfrage möglich ist, ist die Möglichkeit ihrer Antwort.

Was aber ist diese Antwort, die jede unserer Fragen als mögliche voraussetzt und ohne die keine einzige möglich wäre?

Die unendliche Antwort als Bedingung für meine unendliche Grundfrage

Die als letzte Möglichkeitsbedingung aller Frage geforderte Antwort kann jedenfalls nicht irgend eine (beliebige) Einzelantwort sein. Sie hat ja gerade nicht auf eine Einzelantwort zu antworten, sondern auf die Grundfrage: auf die Frage meines Fragens selbst. So muß sie auch und vor allem das Endlose dieses Fragens beantworten, so daß mit ihr alles Fragen dann wirklich eine letzte Antwort und damit ein erfüllendes Ende hat. Sie muß die Antwort hinter allen Fragen sein, die ihrerseits nicht mehr fraglich und nicht mehr fragbar ist.

Als Antwort auf das Endlose kann die Antwort aber auch nicht das Gesamt aller Einzelantworten sein. Eine solche Summe von Antworten hebt jedoch das endlose Spiel von Frage und Antwort nicht auf. Denn wie man jeder Fragesumme immer noch eine neue Frage, so kann man auch jeder Antwortsumme noch eine neue Antwort hinzufügen, genau so wie der tausendsten Nacht den tausendsten Tag und die tausendundeinte Nacht. Nein, es muß schon eine einzige Antwort sein. Eine Antwort aber, die durch sich selbst schon alle möglichen Antworten vorwegnimmt, so daß alle einzelnen Antworten nur endlos vermehrbare Auskünfte der einen einzigen Antwort sind. Um aber das Endlose der Fragen in einer einzigen Antwort vorwegzunehmen, muß sie Antwort sein in jenen Grund hinein, aus dem alle einzelnen Fragen endlos aufsteigen, das heißt sie muß Antwort sein auf jene Grundfrage, die ins Unendliche ausgespannt ist.

Antwort auf die unendliche Grundfrage oder den unendlichen Fragegrund ist sie aber nur, wenn sie selber die unendliche Grundantwort oder der unendliche Antwortgrund ist. Denn nur eine solche unendliche Antwort kann Antwort geben auf ein Fragen, das endlos ist, das aber doch ein Ende haben muß, weil sonst ja doch die Frage das Letzte wäre und dann jedes Fragen sinnlos und unmöglich würde. Diese unendliche Grundantwort muß also möglich sein. Denn ohne sie wäre unser Fragen nicht möglich, das aber offensichtlich möglich sein muß, weil es tatsächlich ist: so wie ich mich jetzt tatsächlich frage: Haben Sie nach all dem verstanden, daß eben diese Frage, die ich jetzt an Sie richte, nicht möglich wäre, wenn die unendliche Grundantwort nicht möglich wäre?

Daß hinter dieser unendlichen Grundantwort Gott selber stehen muß, ist nun leicht zu begreifen. Denn sie kann, wenn sie schon unendlich sein muß, nur Gottes unendliche Weisheit sein, auf die alles endliche Fragen in der endlosen Aufeinanderfolge der Einzelfragen und durch die unendliche Spannweite der Grundfrage hindurch ausgerichtet ist. Eine unendliche Antwort ist nämlich nur möglich als Antwort einer unendlichen Weisheit; und eine unendliche Weisheit ist nur möglich als Weisheit eines unendlichen Personwesens: Gott. Und so läßt sich schließlich das notwendige menschliche Spiel von Frage und Antwort, wie wir es unzweifelbar als Tatsache unmittelbar erleben, nur verstehen, wenn man es versteht als endliche Verwirklichung einer unendlichen Weisheit.

Nur ist noch zu beachten: Wir haben aus der Tatsache unseres Fragens die Möglichkeit einer letzten Antwort als notwendig aufgewiesen, wobei diese letzte Antwort, die möglich sein muß, nur Gott in seiner Weisheit sein kann. Mithin ist erst gezeigt, daß Gott möglich sein muß, nicht aber, daß er tatsächlich existiert. Doch auch dies ist nicht schwer einzusehen.

Wenn die unendliche Weisheit die Möglichkeitsbedingung der unendlichen Frage ist, dann muß sie mindestens wirklich möglich sein. Wie könnte sie sonst die Frage ermöglichen? Sie ist aber nur wirklich möglich, wenn sie ihrerseits nicht bloß möglich, sondern zugleich auch schon existierend ist. Wenn nämlich diese unendliche Weisheit nicht selber existierte, dann wäre sie ihrerseits auch nur «bloß möglich». Dann hätten wir aber erst eine mögliche Möglichkeitsbedingung, dieweil wir gerade eine wirkliche brauchen. So können wir denn sagen: Die letzte Möglichkeitsbedingung meines Fragens ist die Möglichkeit der unendlichen Weisheit; und die Möglichkeitsbedingung dieser Möglichkeitsbedingung ist, daß sie nicht nur eine mögliche, sondern eine wirkliche unendliche Weisheit ist, das heißt eine, die selber schon existiert.

Der tiefere Grund dafür, daß derart bei Gott Möglichkeit und Existenz zusammenfallen, ist, daß er überhaupt nur als notwendiger möglich ist, wobei er dann als notwendiger auch wirklich sein, das heißt, existieren muß. Denn «notwendig» als das, was nicht nichtsein kann, ist nur als «existierend» überhaupt möglich, so daß ich, wenn ich die Möglichkeit des Notwendigen wirklich aufgewiesen habe, es tatsächlich immer schon in seiner existierenden Existenz angetroffen habe.

Es bestreitet denn auch niemand, daß bei Gott die Möglichkeit, Notwendigkeit und Tatsächlichkeit zusammenfallen, also ein und dasselbe sind. Nur daß die einen – die Gottesleugner – die Möglichkeit eines solchen notwendigen Wesens bestreiten, während umgekehrt andere diese Möglichkeit allzu schnell erwiesen glaubten, etwa aus dem Umstand, daß man ein solches notwendiges Wesen widerspruchsfrei denken könne. Demgegenüber ist zu zeigen, daß Gott einerseits möglich ist, aber andererseits nicht schon deshalb, weil er denkbar ist, sondern erst, weil sonst eine unbezweifelbare Tatsache unmöglich würde.

Wirklich möglich und bloß (ohne inneren Widerspruch) denkbar ist eben nicht das gleiche. «Denkbar» ist alles das, dessen abstrakte Begriffe nebeneinandergestellt sich nicht gegenseitig ausschließen. «Wirklich möglich» aber ist nur das, was auch noch in seinen konkreten Bedingungen möglich ist. Weil jedoch das Konkrete als Konkretes gegenüber den immer nur abstrakten Begriffen ein unaufholbares Mehr besagt, ist die Möglichkeit dieses Mehr gerade nicht mehr aus abstrakten Begriffen, sondern nur noch aus konkreten Tatsachen ableitbar, nämlich durch die unmittelbare Einsicht: was tatsächlich ist, muß (zuvor) «möglich» (gewesen) sein.

Dies haben wir versucht: Wir sind ausgegangen von der Tatsache unseres Fragens, die wir unmittelbar und damit unzweifelbar erleben. Um diese Tatsache zu erklären, mußten wir zunächst bei dieser Tatsache die vordergründige Einzelfrage von der untergründigen Grundfrage unterscheiden. Dann mußten wir, damit diese tatsächliche Grundfrage ihrerseits

möglich würde, eine letzte Antwort auch für sie fordern. Schließlich mußten wir erkennen, daß diese letzte Antwort, die notwendigerweise möglich sein mußte, sollte die Tatsache unseres Fragens nicht unmöglich werden, nur Gottes Weisheit sein kann.

Dieser Gedankengang läßt sich auch in einer logisch zwingenden Schlußform darstellen, etwa so: Alles das muß möglich sein, ohne welches unsere unbezweifelbaren Tatsachen nicht möglich sind.

Nun aber ist die unbezweifelbare Tatsache unseres Fragens nicht möglich, wenn Gott nicht möglich wäre. (Denn unser tatsächlich unzweifelbar als endlos erlebtes Fragen ist nicht möglich erstens ohne die untergründige unendlich weit gespannte Grundfrage, zweitens ohne eine mögliche unendliche Grundantwort, drittens ohne daß diese Grundantwort Gottes unendliche Weisheit ist.)

Deshalb muß Gott möglich sein, wobei er auch tatsächlich sein muß, weil er sonst nicht als Gott möglich wäre, zu dessen Möglichkeit gerade die tatsächliche Existenz gehört.

Wer jetzt an unseren Ausgangspunkt zurückdenkt, sieht vielleicht etwas besser ein, daß Philosophie eine sehr einfache

und doch langwierige Sache ist. Einfach, weil es um die einfachen Dinge geht; langwierig, weil gerade das Einfache für unseren komplizierten Verstand nicht das Einfachste ist.

Und so sind wir wohl sehr existenziell aufgebrochen, weil doch eine Frage in uns war, die, ob wir wollten oder nicht, uns unaufhörlich fragen hieß. Aber schien dann nicht aus dem Fragen ein Kreuzworträtsel zu werden, wo man bloß Wörter sucht, die ins Gehäuse passen? Das ist der Philosophie eigene Gefahr. Ihr wird nur entgehen, wer selbst als Philosoph den Mut hat, dort, wo das Fragen – auf seinen letzten Grund gekommen – sich selbst die Antwort gibt, in die Knie zu sinken, weil er nunmehr weiß, daß die Antwort, die hier erteilt wird, nicht nur Auskunft ist, sondern Anruf zur Antwort des eigenen Lebens.

Darum vermag im letzten nur der ein Philosoph zu sein, der im letzten mehr ist als bloß Philosoph: ein Mensch, der stauend dem zu danken versucht, der seinem Denken Drang und Kraft gab, ruhelos zu fragen, bis es Ruhe gefunden in ihm. Denn was hätte der, der nur noch Denken, aber nicht mehr Danken kann, gewonnen, wäre sein Denken beruhigt, sein Herz aber unruhig geblieben? *Albert Ziegler, Eegenhoven*

Ex urbe et orbe

Hoffnungen und Illusionen

(Zum Problem der unterentwickelten Völker)

Es unterliegt doch nicht dem geringsten Zweifel, daß die Wissenschaft der Medizin durch ihre Bekämpfung von Seuchen, der Pest, der Cholera, der Malaria usw., der davon betroffenen Menschheit wie ein Befreier vorkommen mußte. Namentlich in jenen Ländern, in denen Hunderte von Millionen Menschen den Seuchen wehrlos ausgeliefert waren, wie in Asien oder Afrika. Wie mußten sie diesen oft so heroischen Ärzten dankbar sein, die sie von dieser Geißel befreiten und damit ihr Leben verlängerten! – Sie waren es nicht! Sie nahmen dieses Wunder apathisch hin, wie sie so vieles andere hingenommen hatten. Mit Recht! Was nützte es ihnen, von einer Seuche, einer Krankheit befreit zu werden, wenn sie dadurch verurteilt wurden, länger und noch mehr zu hungern? Noch mehr, weil durch jedes längere Leben mehr Kinder geboren wurden, die ihrerseits Nahrung und Hilfe verlangten?

*

Heute ist man nun allseits davon überzeugt, daß man diesen armen, unterentwickelten Völkern anders helfen müsse. Die Zeit der Kolonialepoche sei vorbei.

Sie war gewiß keine besonders rühmensewerte Epoche in der Entwicklung der Menschheit, aber doch schon wesentlich menschlicher als die der Sklaverei oder die, in der man ganze Völker einfach ausrottete, oder jene frühindustrielle Epoche, wo man zu Hungerlöhnen Arbeiter, Mütter und Kinder des eigenen Volkes zwölf bis sechzehn Stunden täglich arbeiten ließ. Neben noch so dunklen Seiten der Kolonialepoche standen auch lichtvolle. Für einen immer größer werdenden Teil der kolonisierten Völker sorgten Schulen, ja Universitäten für deren Bildung, Hospitäler und Ärzte für deren Gesundheit; durch Verkehrswege, Häfen, Schiffe und Eisenbahnen wie durch Industriebetriebe wurde der Sinn dieser Völker für die moderne Zeit geweckt, Handel und Wandel brachten Geld in das Land und wenn dabei das Volk auch um den «gerechten Lohn» wie um die «gerechten Preise» betrogen wurde, so hatte es doch im großen und ganzen ein besseres Leben als vorher. Betrachtet man die von der Kolonialherrschaft befreiten Völker, so kann man, ohne ihre eigenen Verdienste und Fähigkeiten auch nur im geringsten zu schmälern, sagen, daß viele, sehr ansehnliche geistige wie materielle Werte ohne die vorhergehende Kolonialherrschaft nicht entstanden wären. Am überzeugendsten bestätigen diese Feststellung die Eliten dieser Völker, die Kraft der empfangenen

höheren Bildung und weiterschauenden Ideen nicht von ungefähr immer an der Spitze ihres Befreiungskampfes standen.

Aber wie gesagt: den unterentwickelten, kaum aus der Kolonialherrschaft befreiten Völkern soll jetzt anders geholfen werden. Die höheren, ideellen Werte, wie Freiheit und Unabhängigkeit, fordern ihre Rechte. Die alten Kolonialmächte beeilen sich daher, im edlen Wettlauf zu helfen. Aber natürlich auch Sowjetrußland und das kommunistische Riesenreich China, die bisher nur die eigenen Völker «kolonisierten». Mit großem Elan und zinslosem Rubelsegen bekräftigen sie ihre frohe, materialistische und totalitäre Botschaft.

Merkwürdige Zeit! Mit dem notwendigen Geld in der Tasche können wir im Flugzeug auf geradem Weg nach Quebeck oder Tokio fliegen. Aber selbst ein Milliardär darf sich nicht erlauben, in gerader Linie über den Bahnhofplatz oder sonst einen Verkehrsplatz zu gehen, sondern er muß den ihm vom Verkehrsamt vorgezeigten Weg gehen, der mindestens doppelt so lang ist. Wodurch ganz primitiv gezeigt wird, wie relativ heute jedwelche Freiheit geworden ist und wie sehr sie nur durch Einordnung unter bestimmte, allgemeingültige Gesetze erhalten werden kann. Also durch die Abhängigkeit von dem Recht einer andern Freiheit. Diese ganz einfache, selbstverständliche Regel haben von allen Kolonialvölkern wohl am besten die politischen Führer Schwarz-Afrikas verstanden. Namentlich die der früheren französischen Kolonien wissen um die lebensnotwendige Abhängigkeit, ohne die es keine noch so berechnete Freiheit gibt. Sie ziehen daher vor, frei und gleichberechtigt in der französischen Gemeinschaft zu bleiben. Die geistigen wie materiellen Werte der früheren Kolonialmacht, von denen wir vorhin sprachen, erweisen hier ihre aufbauende Kraft.

Obwohl nun die früheren Kolonialherrscher wie die Kolonialvölker, also die Gebenden und die Nehmenden, überzeugt zu sein scheinen, daß der Tag der Freiheit und der Unabhängigkeit angebrochen sei, zeichnet sich hinter all dem bereits ein anderer Kampf ab, der in der Zukunft viel entscheidender für die Freiheit und die Unabhängigkeit sein wird als alle vorhergehenden: Der Kampf um die Gunst der neuen, freien Republiken. Sie sollen sich entscheiden, welchem Machtkonzern sie beitreten wollen, dem des Westens oder dem des Ostens. Und damit sie «richtig» antworten, wird diesen armen, unterentwickelten Völkern meistbietend geholfen. Daß

der Meistbietende große Chancen hat, in manchen Fällen den Sieg davonzutragen, dafür gibt es schon Beispiele und wären es nur wirtschaftliche. Wer zum Beispiel den Assuan-Damm finanziert, sitzt zum mindesten an einem Lebensnerv des Volkes.

*

Da wir vom Finanzieren sprechen: ein kleines Beispiel, das wir besonders gut kennen. Algerien! Der Generaldelegierte der französischen Regierung in Algerien, Delouvrier, erklärte vor kurzem, daß zwischen dem 1. Januar 1959 und dem 1. August 1959 auf dem Lande 12 000 Wohngebäude gebaut worden seien, die 70 000 Mohammedaner beherbergen können, und 11 000 in den Städten, die ca. 50 000 Wohnung geben. Legt man diese Zahlen, die im Jahre «de Gaulle» besonders günstig gewesen sein dürften, auf das ganze Jahr um, so haben also rund 205 000 Mohammedaner Wohnung erhalten. Von den neun Millionen dort lebenden Mohammedanern, deren an die sechs Millionen in Strohbehausungen oder kleinen, schmutzigen Löchern wohnen – wie übrigens fast in allen arabischen Ländern –, konnten also in einem Jahr nur 205 000 menschenwürdig logiert werden. Abgesehen von dem dazu notwendigen Kapital würde es mindestens 45 Jahre brauchen, um allen Mohammedanern Wohnungen zu erstellen, wenn — ja wenn sich in diesem Zeitraum die Bevölkerung nicht erheblich mehr denn verdoppelt hätte! Wenn auch mit Gradunterschieden, ist dieses demographische Problem bei allen unterentwickelten Völkern wohl das beängstigendste, denn wo und wie man auch immer hilft, so wachsen die lebensnotwendigen Bedürfnisse schneller als die Hilfe.

Ein anderes Beispiel, ebenfalls aus Algerien. Die französische Regierung will dem Volk auch dadurch helfen, daß sie französische Unternehmungen veranlaßt, dort Zweigfabriken zu installieren, um dadurch vermehrte Arbeitsmöglichkeiten zu schaffen. Sie hat dafür 132 Unternehmen die Genehmigung gegeben. Die vorgesehenen Investitionskosten belaufen sich auf 33 Milliarden «leichte» francs, deren Last der Staat oft bis zu 80% übernimmt. Wieviel neue Arbeitsplätze werden dadurch geschaffen? 11 500!! Bei ca. 900 000 Arbeitslosen und bei einem jährlichen Geburtenüberschuß von 350 000 bis 450 000! Schon jetzt kosten Frankreich alle diese Arbeiten jährlich fast 200 Milliarden. Frage: Wie soll ein wirklich freies, unabhängiges Algerien auch nur die dringendst notwendigen Arbeiten und die Verwaltung des Staates finanzieren? Ein Blick auf das «freie Ägypten» und andere arabische Staaten, um nur sie zu nennen, genügt, um zu wissen, daß dort das Volk noch mehr im Elend steckt als in Algerien. Dabei hat dieses den gewaltigen Vorteil, daß rund 400 000 Algerier in Frankreich selbst ihr Brot verdienen und jährlich ca. 35 Milliarden leichte francs ihren Angehörigen in Algerien zur Unterstützung senden können. Gewiß leben auch von diesen in Frankreich arbeitenden Mohammedanern viele oft in einem unbeschreiblichen Elend, aber lediglich dadurch, daß sie als «Franzosen» ohne Einreiseerlaubnis und ohne Arbeitsvertrag nach Frankreich kommen können und dort, ohne Sprach- und die geringsten Fachkenntnisse, ich möchte sagen, auf Arbeit lauern.

*

Vergegenwärtigen wir uns die skizzierte Lage: das kleine, algerische Beispiel zeigt zur Evidenz, welche Riesenkapitalien notwendig sein werden, damit den 1,5 Milliarden hungernder Menschen der Welt geholfen werden kann, damit sie langsam aus eigener Kraft sich ihren Staat so einrichten können, wie sie wollen. Das Beispiel zeigt ferner, wie es selbst unter den günstigsten Verhältnissen Generationen bedarf, bis diese Völker wirklich frei und unabhängig ihr Leben gestalten können, wobei die Relativität dieser Begriffe nicht vergessen werden darf. Bis es soweit ist, werden aber Spannungen zwischen den Gebenden und den Nehmenden entstehen, die um so gefährlicher werden, je enttäuschter das Volk des nunmehr «freien» Staates über die Entwicklung seines Lebensstandards ist, der nach der Befreiung sogar niedriger werden kann. Die finanziellen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten, unter denen zum Beispiel heute Marokko und Tunesien leiden, kommen zu einem nicht geringen Teil aus diesen Spannungen zwischen ihnen und der früheren Kolonialmacht Frankreich. Sollten sie zum Bruch führen, würden diese Schwierigkeiten eher wachsen.

Ins Große, auf die ganze hungernde Menschheit übertragen, erhalten natürlich auch alle diese Probleme ein solches Ausmaß, daß sie letzten Endes nur gemeinsam zu lösen sind und jedes Gegeneinander der Helfenden die Lage nur gefährlicher machen kann. Diese Gemeinsamkeit der Hilfe wäre ge-

nau so möglich, wie diejenige des Internationalen Roten Kreuzes in anderer Hinsicht: nämlich durch die Vereinten Nationen. Sie «wäre» — aber sie wird es nicht sein. Warum? Weil der Kampf zwischen den beiden Welten «West und Ost» sich in dieser Hilfe fortsetzt. Dadurch steht nicht die Hilfe im Vordergrund, sondern die politische Etikette, unter der sie gegeben wird. Da diese mit dem Namen des Gebers das Wesentliche wird, stehen wir genau wieder dort, wo die ganze jetzt so verformte Kolonialwirtschaft anfang, nur daß sie jetzt «modernisiert» wurde. Politische Kredite, politisch etikettierte Hilfe schränken, ob man will oder nicht, die Handlungsfreiheit des betreffenden empfangenden Staates ein, ja können sie sogar endgültig in Fesseln legen.

Amerika gab zum Beispiel seinem Verbündeten und ihm wirklich befreundeten Frankreich, ohne die geringste «Propaganda», aus freiem Willen ihm zu helfen, namhafte Kredite. Aber gerade diese generös gegebenen Kredite hinderten Frankreich rein moralisch die ihm richtig scheinende Politik zu machen oder sich einer amerikanischen Politik, die es nicht für gut hielt, zu widersetzen. Dadurch entstanden zahlreiche, oft sehr unangenehme Spannungen zwischen den beiden befreundeten Nationen. Es war daher nicht von ungefähr, daß Frankreich so schnell wie möglich, teilweise sogar vorzeitig zurückzahlte, um wieder seine politische Unabhängigkeit zu erhalten. Der schwieriger gewordene Verbündete ist es nicht nur infolge der Intransigenz seines Staatschefs, General de Gaulle, sondern zu einem erheblichen Teil auch wegen der wiedergewonnenen politischen Freiheit.

Dieses Beispiel zeigt erneut, daß jede Art von namhaften Krediten, denen nicht unmittelbare Gegenwerte gegenüberstehen, politisch wird und zu irgendeiner entsprechenden Abhängigkeit zum Kreditgeber führt. Eben diese unablegbare Tatsache erweitert den Abgrund zwischen der Welt des Westens und des Ostens, die sich quasi den Rang ablaufen, wer diesem oder jenem Land zuerst die notwendige Hilfe gibt, die dann zur Vermehrung des ideologisch-politischen Einflusses benutzt wird.

*

Selbst wenn man diese gewaltigen Probleme lediglich von der Seite prüft, die heute schon dringend Antwort erheischt, wird jeder sich seiner Verantwortung vor Gott und dem «Nächsten» bewußte Mensch ihres beängstigenden Ernstes bewußt werden. Aber dieser Ernst wird bis zur Unerträglichkeit bedrückend, wenn man sich die bereits im Gang befindliche technisch-wissenschaftliche Entwicklung vergegenwärtigt. Dazu gehört zum Beispiel die Automatisierung der Arbeitsprozesse, die zum Teil schon erheblich fortgeschritten ist. Durch sie werden kapitalkräftige Industriestaaten gegenüber jenen, die es nicht sind oder deren Völker noch nicht einmal das Einmaleins des modernen Arbeitsprozesses beherrschen, ein erdrückendes Übergewicht erhalten. Dies wiederum bedeutet eine erneute, wenn auch anders geartete «Kolonisierung», unter die selbst Völker fallen können, die bisher mit Stolz auf ihre Freiheit pochten. Es genügt hier lediglich, an gewisse Staaten Südamerikas zu denken und an das Bemühen Nordamerikas, den Kontinent in einer Union zu vereinen.

Die Automatisierung ist aber nur eine Seite der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung, die andere, sehr viel umwälzendere, ist die der Atomkraft. Von ihrer militärischen Bedeutung wollen wir in diesem Zusammenhang völlig absehen. Rein zivilisatorisch gesehen werden in den nächsten Jahrzehnten wahre technische Wunder durch die Ausnutzung der Atom-Energie möglich sein, wobei heute schon darauf hingewiesen werden kann, daß Atom-Motore jeder Art bereits in Betrieb sind. Industriestaaten, die allein oder in Verbindung mit anderen die dafür außerordentlich kostspieligen Atom-Institute jeglicher Art sich nicht leisten können, oder die nicht über die notwendigen wissenschaftlichen Kräfte verfügen, werden zweifellos in mehr oder weniger große Abhängigkeit der Mächtigen kommen, wodurch der Begriff der entwickelten

und der unterentwickelten Völker eine merkwürdige Veränderung erhalten könnte.

*

Ohne ein Gegengewicht, ohne das Wissen um ein religiöses, geistiges, unverrückbares Zentrum und damit um die tiefste Bedeutung des menschlichen Wesens, werden unerträgliche Spannungen zwischen den einzelnen Kraftfeldern der Zivilisation entstehen und zu gewaltigen Entladungen führen. Woraus sich schon heute das merkwürdige Paradox ergibt, daß bei aller dringend notwendigen Hilfe für die unterentwickelten Völker die religiös-geistige Hilfe für die entwickelten Völker noch dringender wird. Gerade von hier aus gesehen zeigt sich, daß man zuviel vom Menschen spricht, aber ihn nicht wirklich sieht, wie der eben 75 Jahre alt gewordene Professor Guardini SJ sagte, um dann fortzufahren:

«Man erfaßt ihn statistisch, ordnet ihn in Organisationen ein, gebraucht ihn zu Zwecken, aber es zeigt sich das selt-

same, grotesk-furchtbare Schauspiel, daß alles an einem Phantom geschieht» («Ende der Neuzeit», S. 97).

Das Brausen des herannahenden Gottes, der Adam die Seele einhauchte, und das Michelangelo so genial in der Sixtinischen Kapelle versinnbildlichte, ist heute selbst in der Kirche (im weitesten Sinne genommen) zu einem Säuseln geworden, das der träumerisch-schlafende Adam nicht mehr hört. Das Brausen der zum Himmel steigenden Raketen, mit denen er ihn zu erobern hofft, übertönt alles. Er träumt schon von einer anderen Welt, in der er über Himmel und Erde gebietet und merkt nicht, daß mit jedem gewonnenen größeren Raum seine Freiheit kleiner wird. Wer findet die gewaltige Sprache, die den heutigen entwickelten Völkern klar macht, daß nur das «liebe deinen Nächsten» sie vor dem Untergang bewahren kann und nur die Ehrfurcht vor der göttlichen Ordnung der Dinge sie davor schützt, die Opfer ihrer Leidenschaften und Egoismen zu werden?

Hans Schwann

Bücher

Darwins Stellung zur Religion in neuester Schau

Charles Robert Darwin ist durch sein Buch «Über die Entstehung der Arten» (On the origin of species by means of natural selection, or the presentation of the favoured races in the struggle of life) 1859 ein Positivist von wahrhaft epochaler Bedeutung geworden. Sein Entwicklungsgedanke setzte sich in der ganzen wissenschaftlichen Welt durch und beeinflusste alle Lebenserscheinungen unserer Kultur. Er wurde zu einer inspirierenden Kraft nicht nur für alle Zweige der Naturwissenschaft, sondern auch für die Politik, wo der Auslesegedanke mit dem Kampf ums Dasein vom Nationalsozialismus zum «staatsbildenden Prinzip» erklärt und in schauerlicher Konsequenz bis zur Unmenschlichkeit, besonders im Antisemitismus, durchgedacht wurde. Die Wirkung von Darwins Lehre war so stark, daß die sogenannte «gebildete Welt» auf ihre religiösen Fragen und Zweifel, besonders nach der Entstehung des Menschen, eine klare Antwort zu erhalten glaubte und in Scharen aus der Kirche austrat. Heute ist Darwins Ansicht zu einer zentralen Theorie der modernen Biologie geworden.

Mit dem Doppeljubiläum Darwins (150. Geburtstag und 100 Jahre nach dem Erscheinen «Über die Entstehung der Arten») ist in den vielen Veröffentlichungen der Presse über Darwin auch die Frage nach seiner religiösen Stellung in ein neues Stadium getreten. Nach dem Schlußwort in seinem Hauptwerk, das in ein Loblied auf den Schöpfer ausklingt, ist die Behauptung, er sei ein «elementarer Materialist und Atheist» gewesen, entschieden zurückgewiesen worden (Hubert Muschalek, «Das Leben Darwins» in «Digest des Ostens», August 1959).

In der folgenden Stelle zeigt sich eine schwankende Haltung seines Glaubens an einen persönlichen Schöpfergott: «Ein anderer Ursprung der Überzeugung von der Existenz Gottes, die der Vernunft und nicht dem Gefühl entspricht, scheint mir mehr Bedeutung zu haben, nämlich die gewaltige Schwierigkeit, sich vorzustellen, wie diese großartige und wunderbare Welt einschließlich der Menschen mit ihrer Fähigkeit, in die Vergangenheit und Zukunft zu blicken, das Resultat eines blinden Zufalls oder einer Notwendigkeit sei. Wenn ich daran denke, dann fühle ich mich gezwungen, eine erste Ursache, die einem klaren Geist gleicht, der in gewissem Sinne dem unseren entspricht, anzunehmen und ich verdiene, als Theist bezeichnet zu werden. Dieser Gedanke beherrschte meinen Geist, als ich die Entstehung der Arten schrieb. Seit jener Zeit ist er aber unter manchen Schwankungen schwächer geworden, denn es erhebt sich der Zweifel, wieso dem Geist des Menschen zu vertrauen sei, der, wie ich bestimmt annehme, sich von einer so geringen Stufe seelischen Lebens herleitet, wie es die niederen Tiere besitzen, wenn er so weitgehende Schlußfolgerungen zieht.» So scheint es, daß Darwins religiöse Anschauungen ständig zwischen Theismus und Atheismus hin und her schwankten und daß auch seine Gründe, die er gelegentlich gegen das Dasein Gottes vorbringt, ihn nicht zu einer festen Überzeugung kommen ließen.

Eine neuere Publikation aus dem Jahr 1958 scheint nun die Waag-

schale – wenigstens für das Ende seines Lebens – endgültig zugunsten des ungläubigen Darwin zu belasten. Es handelt sich um die erstmals ungekürzte Ausgabe seiner Selbstbiographie, die von seiner Enkelin, Nora Barlow, besorgt wurde.* Diese Autobiographie war, wie sich jetzt herausstellt, in ihrer ersten, noch von Darwin selbst verfaßten Ausgabe 1876 gekürzt erschienen. Die Kürzungen hatte Darwin auf Wunsch seiner Gattin, Emma Wedgwood, vorgenommen. Sie bezeugen alle den Unglauben Darwins.

Heben wir einige Stellen heraus: Darwins religiöse Zweifel begannen schon auf seiner ersten Weltreise an Bord der «Beagle» nach Südamerika, nach Patagonien, dem Galapagos Archipel, St. Helena usw. (1836). Er war damals 27 Jahre alt. Auf dieser Reise kam ihm die Erkenntnis, daß der Schöpfungsbericht des Alten Testaments unglaubwürdig sei und so entwürdigend «wie die Bücher der Hindus oder der Glaube irgend eines Barbaren» (S. 85). Diese Zweifel verstärkten sich mehr und mehr zur Ablehnung des Glaubens und des Christentums. «Ich kann wirklich kaum einsehen, wie jemand wünschen sollte, daß der christliche Glaube wahr sei. Denn wenn er wahr wäre, würde aus der klaren Sprache des Textes hervorgehen, daß Menschen, die nicht glauben – und dazu würden mein Vater, mein Bruder und fast alle meine besten Freunde gehören –, für immer bestraft werden. Und das ist eine verdammungswürdige Lehre» (S. 87). Vor allem erschien Darwin die Lehre von einem allwissenden, allmächtigen und gütigen Gott unverständlich. So schreibt er: «Denn was für einen Sinn kann das Leiden von Millionen niederer Lebewesen über eine beinahe endlose Zeit hin haben?» Er fragt sich auch zweifelnd, ob der «Glaubensinstinkt» viel mehr sei als das Ergebnis eines unablässigen Einhämmerns «in noch nicht voll entwickelte Gehirne», wodurch es den auf diese Weise geformten Kindern ebenso schwer falle, «ihren Glauben an Gott abzuschütteln, wie es einem Affen schwer fällt, seine instinktive Angst vor einer Schlange zu überwinden».

Wir haben keinerlei Anlaß, an der Glaubwürdigkeit dieser Sätze zu zweifeln. Auch für sie darf wohl gelten, was der englische Schriftsteller Harold Nicolson von der gekürzten Autobiographie aus dem Jahr 1876 sagt: «Sie ist eine der aufrichtigsten, die je geschrieben wurden.» Darwin selbst sagt: «Ich habe versucht, den folgenden Bericht über mich selbst zu schreiben, als schaute ich als toter Mann aus einer anderen Welt auf mein eigenes Leben zurück.»

Daß er die seiner Frau anstößig erscheinenden Stellen in der Ausgabe von 1876 – er starb 1882 – auf ihren Wunsch unterdrückte, zeigt einen vornehmen Charakter, wie auch sein Schlußwort eine für einen Gelehrten seltene Bescheidenheit verrät: «Es ist wirklich erstaunlich, daß ich mit meinen geringen Fähigkeiten die Anschauungen wissenschaftlich gebildeter Männer in einigen wichtigen Punkten maßgeblich beeinflusst habe.»

Was die Gründe der Ablehnung des Glaubens betrifft, so teilen sie sich deutlich in zwei Gruppen: die eine ist persönlicher Art, die andere weist auf einen Konflikt der naturwissenschaftlichen Ansichten Darwins mit dem, was er als zum Glauben gehörig betrachtet.

* The Autobiographie of Charles Darwin, 1809–1882. The first Complete Version. Edited by his grand-daughter Nora Barlow, London, 1958, Collins, S. 251.

Die erste Gruppe von Gründen zeigt, daß er in Glaubensfragen nicht gerade so gut beschlagen war wie in der positiven Forschung, obwohl er in Cambridge vorübergehend Theologie studiert hatte. Immerhin hatte gerade um diese Zeit Pius IX. in der Ansprache «Singulari quadam» und in dem Rundschreiben «Ovanto conficiamur moerore» mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß auch für den Ungläubigen «Gottes Hand nicht verkürzt» sei, und daß es uns hier auf Erden nicht gestattet sei, jemand zu beurteilen, da wir nicht sehen «in wie schöner und enger Verbindung die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes verschlungen sind». Darwin war nicht katholisch, sondern Anglikaner, trotzdem nimmt es wunder, daß eben die von ihm angeführten Schwierigkeiten, die sich nur gegen einen vermeintlichen Glauben richten, ihn zum Unglauben führten.

Die zweite Gruppe ist darum vielleicht ernster zu nehmen. Auch sie stellt für unsere heutige Exegese des Schöpfungsberichtes keine ernste Schwierigkeit dar. Damals aber war dies noch anders. Wir erinnern an das, was «ORIENTIERUNG» Ende letzten Jahres (S. 263) schrieb: «Eine

große Tragik schwebt über der Gestalt dieses Mannes. Darwin stand unter dem Eindruck einer zeitgenössischen, theologisch ungeläuterten Gottesvorstellung und wußte daher seinen Glauben mit seinen naturwissenschaftlichen Entdeckungen nicht zu vereinbaren. Heute hätte seine Schicksalsentscheidung völlig anders ausfallen können.» Ähnlich urteilt auch Adolf Haas in den «Stimmen der Zeit» (August 1959, S. 365): «Es bleibt sicher Darwins persönliches Geheimnis, das wohl nie aufzuklären ist, warum er nicht versucht hat, auf Grund seiner theologischen Kenntnisse und mit Hilfe seiner vielen theologisch wie naturwissenschaftlich gleichermaßen hochgebildeten Freunde das Dilemma selbst aufzulösen und zu einem geläuterten Gottesbegriff zu kommen. Denn es widerspricht keineswegs dem christlichen Gottesbild, daß Gott eine Welt geschaffen hat, die sich nach inneren Gesetzen entwickelt. Und die dauernde Gegenwart des Schöpfergeistes bedeutet keineswegs einen Eingriff in biologische Evolutionsmechanismen.»

Philipp Schmidt

Zuverlässige Orientierung in handlichen Nachschlagewerken für Akademiker in allen Berufszweigen, Professoren und Studenten, Unternehmer und Politiker, Funktionäre und Volksbildner bieten die Bücher von

JOHANNES MESSNER

DAS NATURRECHT

Handbuch der Rechts-, Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik.

3. neubearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage, 1206 Seiten, Leinen Fr. 53.—

Übersetzt in vier Weltsprachen.

«... eine völlig neu bearbeitete und wesentlich — um 250 Seiten — erweiterte Auflage ... ein 75 Seiten umfassendes, zweiseitiges Sachverzeichnis ... Der Autor scheut nicht davor zurück, die Prinzipien der Naturrechtsethik auch auf wirtschaftspolitisch, heiße Eisen anzuwenden.» *Wirtschaftspolitische Blätter*

«Die umfassende Kenntnis und Auswertung auch der neuesten Literatur ist erstaunlich.» *Die Scholastik, Jänner 1960*

DIE SOZIALE FRAGE

im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen.

6. neubearbeitete Auflage, 744 Seiten, Leinen Fr. 35.—
Übersetzt ins Spanische.

«Das große Werk ... birgt sowohl eine theologische Sozial- und Kulturphilosophie wie ein Lehrbuch der Volkswirtschaftslehre. An Fülle des Inhalts wüßte ich keine der heutigen sozialwissenschaftlichen Einführungen gleichzustellen ... ausdrückliche Berücksichtigung der jüngsten Gegenwartsprobleme ... mancher Leser wird überrascht sein von der durchaus realistischen Betrachtungsweise.»

Leopold von Wiese in der «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft»,
Tübingen

KULTURETHIK

mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik.

684 Seiten, Ganzleinen Fr. 32.—

«Messners Kulturethik ist eine großartige Sozialethik ... Auch in ihr beweisen sich alle Vorzüge seiner Betrachtungsweise der sozialen Phänomene: die Klarheit der Sprache, die sehr genaue und eindringliche Darstellung aller zum Thema gehörigen Probleme, die souveräne Diskussion der gesamten einschlägigen Literatur. Zu diesen Vorzügen der präzisen wissenschaftlichen Analyse tritt die Kraft der Zusammenschau.» *Philosophisches Jahrbuch, Fulda*

ETHIK

Kompendium der Gesamsethik.

532 Seiten, Leinen Fr. 16.—

«... eine hervorragend gelungene Synthese abendländischer Ethik, die aus gründlichster Kenntnis der Tradition kritisch die moderne Situation kennzeichnet, den verwandelten Anwendungsbereich der Ethik aufreißt und mit unbestechlicher Klarheit durch den Dschungel der Irrungen und Einseitigkeiten hindurchführt.»

J. M. Hollenbach S. J. in «Wort und Wahrheit»

In allen guten Buchhandlungen erhältlich

TYROLIA VERLAG

Innsbruck — Wien — München

Photoapparate - Reparaturen

O. BUSCH Spezialwerkstätte für Photo-
reparaturen u. Feinmechanik

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

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: Gönnerabonnement
jährlich Fr. 18.—, Abonnement jährlich Fr. 12.—, halb-
jährlich Fr. 6.—, Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII
27842. - Belgien-Luxemburg: Jährlich bFr. 170.—.
Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzah-
lungen 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 Volks-
bank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PschA. Lud-
wigshafen/Rh., Konto Nr. 12975 Orientierung Zürich. —
Dänemark: Jährlich Kr. 22.—, Einzahlungen an P. J.
Strübl, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich:
Halbjährlich NF. 7.—, jährlich NF. 14.—, Best. durch Admini-
stration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial
de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte
Etranger Suisse 644.286. — Italien-Vatikan:
Jährlich 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, Inns-
bruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142.181
(Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rah-
ner). Jährlich Sch. 70.—, U.S.A.: Jährlich \$ 3.—.

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich