



Wir kommentieren

das «Paradies» im Lichte der Entwicklungslehre: Zerreißprobe unserer Glaubensvorstellungen durch die Probleme der Entwicklungslehre – 1. Was ist die «Welt»? – Paradies, der «andere» Bewußtseinszustand – Das Geräusch der Tritte Jahwes – Guardini: «Das ist Paradies» – Paradies, die «trotzdem andere Welt» – 2. Die außernatürlichen Gaben: innerlich «ganz» – Sein und Sehnsucht im Paradies – Das «Wissen» im Paradies – Die gottdurchsichtige Welt – Der «Schmerz» im Paradies – Und der Tod? – Sterben ohne Tod – Uns ist Gott «todfremd». **die Ausstellung des Europarates über byzantinische Kunst:** Ist seit 1453 die Ausstrahlung der byzantinischen Kunst auf den Westen beendet? – Die Ausstellung in Athen: ein Mahnmal der Vergangenheit – Dank heischend – Zur Korrektur westlicher Vergeßlichkeit und falscher Auffassung – Die Bedeutung der Ikone – Byzantinischer Humanismus – Der lebendige Kontext.

Soziales

Konsum — Kultur im Jahr 2000: 1. Die Entwicklung der Konsumgüterwirtschaft: Der enorme Anstieg an neuen Wünschen und Bedürfnissen – Die Erfüllung dieser Wünsche ändert den Menschen – Das dauerhafte Verbrauchsgut bringt einen periodenhaften Gesichtspunkt zur Geltung – Die Rolle des Kollektivs beim Konsum: Wechselwirkung von Sozialisierung und Individualisierung – Gelegenheit zu neuer Personwerdung – 2. Wird die Wirtschaft durch den Konsum beherrscht sein? – Der Primat des Verbrauchs ist nur scheinbar – 3. Kann Konsumgüterwirtschaft eine Zivilisation sein? – Konsumzivilisation ist kein Schwindel – Verbrauchsgüter werden Mittel zwischenmenschlicher Beziehungen – Der Sinn der Arbeit ändert sich – Arbeit als Mittel, um Verbrauchsgüter zu erwerben – Die Arbeit nur noch ein Job? – Gewerkschaftswesen gleich Beefsteak-Gewerkschaft? – Ist der Mensch der Konsumgüterzivilisation ein Materialist? –

Mehr und mehr wird Konsum zur Kommunikation! – Sie darf nicht zum Konsum des andern werden.

Moral

Toleranz, Weltanschauung und Religion: Verschiedene Toleranzbegriffe – 1. Wahre und falsche Toleranz – Etymologische Hinweise – Begriffsbestimmung – 2. Theoretische Begründung der Toleranz in fünf Thesen – Vom Unterschied der objektiven Wahrheit und der subjektiven Erkenntnis der Wahrheit – Toleranz als ein Weg zu mehr Wahrheit – Toleranz und Indifferenz – Von den Erfordernissen eines echten Dialogs.

Bücher

Bahrdt Hans Paul: Industriebürokratie
Stucki Lorenz: Gebändigte Macht – gezügelte Freiheit
Gattepoel: Tips für Vorgesetzte

KOMMENTARE

«Paradies» im Lichte der Entwicklungslehre

Das Bewußtsein der Christen wird heute immer entschiedener evolutionistisch geprägt. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Entwicklungslehre stellen einige althergebrachte Glaubensvorstellungen auf Zerreißprobe. Es entstehen tragische Spannungen, deren Bereinigung nur durch ein langsames, aber folgerichtiges Umdenken gewisser Fragen der Theologie im Lichte der wissenschaftlichen Wahrheit möglich ist. Wenn man versucht – etwa nach einem wissenschaftlichen Referat über den Stand der heutigen Erkenntnisse in Fragen der Evolution –, mit gebildeten und aufgeschlossenen Christen zu diskutieren, bemerkt man, welcher Belastung das christliche Bewußtsein heute ausgesetzt ist. Mit geradezu erschreckender Monotonie tauchen immer wieder die gleichen Fragen auf: Warum hat die Kirche die Entwicklungslehre so lange bekämpft? Ist es möglich, den biblischen Schöpfungsbericht mit unseren heutigen Erkenntnissen über die Entstehung des Weltalls und des Lebens zu vereinbaren? Wie ist die unmittelbare Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott in der Perspektive der Evolution zu deuten? Kann man die Schilderung der Bibel über den Urzustand der Menschheit (Paradies) überhaupt noch ernstnehmen? Was wird aus der katholischen Erbsündenlehre, wenn es sich herausstellen sollte, daß die Menschheit «polygenetisch» (zugleich in zahlreichen Individuen) entstanden ist? Welche Stellung nimmt Christus

im kosmischen Geschehen der Evolution ein? Und so gehen die Fragen weiter, arbeiten im Menschen, machen seine ursprüngliche Glaubenssicherheit irre. Wir möchten aus diesem Fragenkomplex (für diesmal) ein einziges Problem herausgreifen, die Frage des Paradieses. Die folgenden kurzen Ausführungen stellen keineswegs eine bereits ausgearbeitete und bis in die Einzelheiten gesicherte These auf. Sie wollen lediglich auf eine Denkmöglichkeit hinweisen und sie als eventuelle Grundlage für eine weitere Diskussion vorschlagen.¹

¹ Die hier als Hypothese zur Diskussion gestellte Deutung des paradiesischen Urstandes ließe sich auf Grund der folgenden theologischen Arbeiten noch weiter vertiefen: K. Rabner, *Die Hominisation als theologische Frage* (in: P. Overhage und K. Rabner, *Das Problem der Hominisation*. Herder, Freiburg i. Br., 1961, «Quaestiones Disputatae» 12/13, siehe besonders S. 84–90; auf S. 87 heißt es: «Von den Daten her, die die kirchliche Lehre von Adam in seiner Geschichte bis zur Sünde festzuhalten gebietet, ist nicht nachweisbar, daß seine empirische Situation sich wesentlich von der unsrigen habe unterscheiden müssen»); K. Rabner, *Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre* (in: *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit*. K. Alber-Verlag, Freiburg/München, 1960; S. 180–210); siehe aber vor allem: K. Rabner, *Zur Theologie des Todes* (Herder, Freiburg i. Br., 1959², «Quaestiones Disputatae» 2; vor allem: S. 33 über «Die Todesfreiheit Adams»); siehe auch die Ausführungen Rabners im *Lexikon für Theologie und Kirche* unter dem Stichwort «Atiologie» (Band 1, Sp. 1011 f.) und «Paradies» (Band 8, Sp. 72); vgl. dazu A. Durlapp, «Anfang» (Band 1, Sp. 525–529). Wichtige Hinweise (vor allem in der Frage der «Todesfreiheit» Adams) finden wir bei R. Troisfontaines, «Je ne meurs pas ...» (Editions Universitaires, Paris, 1960; siehe S. 155–164).

Paradies, eine «andere» Welt

Die Bibel beschreibt den Urzustand der Menschheit mit dem Bild eines friedlichen und umfriedeten Gartens. Dieser Garten ist voll von blühenden und fruchttragenden Bäumen, die erfrischende Schatten geben; kühle Gewässer durchströmen ihn; der Mensch lebt in tiefstem Einvernehmen mit der Natur, nennt die Tiere beim Namen, sieht sogar Gott bei der Tageskühle im Garten einherwandeln. Eine Welt wird uns da geschildert, die ganz erfüllt ist von Frieden und Schönheit. Es heißt also: Am Anfang lebte der Mensch in einer anderen Welt. Worin war aber diese Welt «anders»? Sie war sicherlich die gleiche harte und bedrohliche Welt wie die unsere, ja noch härter und bedrohlicher, da der Urmensch sie noch nicht zu meistern vermochte. Trotzdem lebte, nach der Aussage der Bibel, der Mensch in einem anderen Daseinsraum, in einer anderen Welt. Hier müssen wir zunächst die Frage stellen: Was ist «Welt»?

«Welt» entsteht aus zwei Komponenten: Aus der «Weltlichkeit» und aus dem «Bewußtsein»; aus den Dingen, Menschen und Ereignissen, die uns umgeben, und aus unserer inneren Einstellung, aus unserem existentiellen Zustand. Die Welt ist keine bereits vorhandene Größe. Sie «ereignet sich» aus den objektiven Gegebenheiten und aus unserer subjektiven Einstellung zu ihnen. Heute noch erfahren wir Ähnliches in der Liebe und in der Freundschaft. Ein Mensch, der liebt, erlebt die Welt anders: in bezug auf das geliebte Du; er entdeckt in der Welt andere Tiefen und neue Bedeutungen. Analoges ereignete sich im Zustand, den wir «Paradies» nennen, nur mächtiger, die ganze Erlebnisstruktur des Menschen ergreifend und so seine «Welt» umwandelnd. Die «Andersheit» der paradiesischen Welt ist also im anderen Bewußtseinszustand des Menschen zu suchen. Worin war aber dieser Bewußtseinszustand «anders»? Hier stellt sich die Frage der eigentlichen Wesensbestimmung des Urzustandes.

Das zentrale «Element» des Paradieses

Wir finden das eigentlich «Andere» des im Zustand der Urgerechtigkeit lebenden Menschen in einer kleinen, fast als nebensächlich erscheinenden Bemerkung des biblischen Berichts: «Sie hörten das Geräusch der Tritte von Jahwe-Gott, der bei der Tageskühle im Garten einherwandelte.» Dies besagt: Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf herrschte eine erlebte Unmittelbarkeit; Gott war für den Menschen «sichtbar» und «hörbar»; überall fühlte der Mensch sich seinem Gott nahe; Gott war für den Menschen der «geliebte Raum des Lebens». Romano Guardini drückt das Gemeinte folgendermaßen aus: «Stellen wir uns nun vor, der Mensch, um den es sich handelt, sei, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist: lebensvoll, frei, freudig und heil. In seinem Herzen wirkt keine Lüge, keine Gier, nicht Auflehnung, noch Gewalttätigkeit. Alles in ihm ist offen zu Gott hin, in reinem Einklang mit dem, der die Welt erschaffen hat. Er ist durchwaltet von seinem Licht, sicher seiner Liebe, gehorsam seiner Weisung. Wenn es dieser Mensch ist, der den Dingen begegnet – welche Welt entsteht dann aus seinem Sehen, Fühlen, Handeln? Das ist Paradies! ‚Paradies‘ ist die Welt, wie sie beständig um jenen Menschen her wird, atmet, sich entfaltet, der Ebenbild Gottes ist und immer vollkommener dieses Ebenbild verwirklichen will. Der Gott liebt, ihm gehorcht und die Welt beständig in die heilige Einheit hereinholt.»² Der «paradiesische Mensch» wußte um Gott, und zwar aus ständigem, innigem Umgang mit ihm. Gott stand mit der Gewalt seiner Wesenhaftigkeit in seinem Geist. Wir dürfen also sagen: Paradies war die gleiche Welt, in der auch wir leben, ja noch gefährlicher und drohender. Trotzdem war es eine andere Welt, weil sie vom Menschen anders, unmittelbar von Gott her, erlebt wurde. Oder, wenn man will: es war nicht eine andere, sondern eine anders erlebte Welt.

² R. Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis I–III* (Werkbund-Verlag, Würzburg, 1961; S. 55).

Die «Auswirkungen» der erlebten Nähe Gottes

Die Theologie beschreibt den Zustand des Paradieses folgendermaßen: Der Mensch war innerlich «ungebrochen» (donum integritatis), «wissend» (donum scientiae), «leidensunfähig» (donum impassibilitatis) und «dem Tod enthoben» (donum immortalitatis). Diese «außernatürlichen Gaben» (dona praeternaturalia) stellen eine nahezu vollständige Systematik der menschlichen Eigentlichkeit dar. Sie lassen sich allesamt auf jenes zentrale Moment zurückführen, in welchem wir die Wesensbestimmung des Paradieses erblickt haben, auf die erlebte Gottunmittelbarkeit.

► *Ungebrochenheit.* Der Mensch im Paradies war innerlich «ganz». Das bedeutet: Er war nicht zerrissen zwischen Wunsch und Verwirklichung; er lebte ohne «Konkupiszenz» (Begehrlichkeit). Die sogenannte «Immunität von der Konkupiszenz» bedeutet theologisch, daß der Mensch sich als eine ganzheitliche Seinseinheit verwirklicht, daß er nicht gespalten ist zwischen dem, was er ist und was er tut, daß er alles, was er erlebt, unmittelbar zu seinem Sein macht, daß er also in jeder seiner Handlungen vollkommen «er selbst» ist. Man könnte also für «Ungebrochenheit» auch den Ausdruck «Restlosigkeit» gebrauchen. Der Mensch des Urzustandes vermochte seine Natur (seine Sehnsüchte, seine Träume, seine Erwartungen) personal, erlebnismäßig «heimzuholen». Bedeutet dies, daß der Mensch im Paradies keine eigentliche Sehnsucht gekannt hat? Keineswegs! Der Mensch ist seiner Definition nach ein «wesenhaft werdendes Wesen» (substantia potentialis). Was er «ist», liegt ihm immer «voraus». Er muß sich in sein eigentliches Wesen «hineinträumen». Seine Eigentlichkeit besteht in einer Spannung: in einem Angespanntsein auf ein Noch-Größeres hin. In ihm klappt immer ein Abgrund zwischen Sein und Sehnsucht, zwischen Verwirklichung und Traum. Auch im Zustand des Paradieses mußte dem Menschen sein eigentliches Wesen ständig «voraus» gewesen sein. Er hat aber, indem er Gott unmittelbar erlebte, die Erfüllung all seiner Sehnsüchte in seiner nächsten Nähe «gespürt». Er wußte aus innerer Erfahrung, daß alle Wünsche und Träume ihre Erfüllung haben, daß keine Menschenwege in der Weglosigkeit münden. Auf diese Weise war der Mensch «ungebrochen» im Paradies: von Sehnsüchten erfüllt, die Erfüllung seiner Sehnsüchte aber ganz nahe spürend.

► *Wissen.* Vermutlich war das Paradies nicht ein Zustand des «quantitativ» entfalteten und artikulierte Wissens. Der erste Mensch (wir meinen hier den Menschen der zoologischen Gattung «homo sapiens» und nicht den Neandertaler und auch nicht den Pithecanthropus und den Australopithecus) hat wohl, wie auch seine andersgearteten menschlichen Vorfahren, noch in einem «Dämmerzustand» des Bewußtseins gelebt. Das thematisierte, in Worte und Ausdrücke gefaßte und weltbemeisternde Wissen der Menschheit ist die Frucht einer sehr langen Tradition, gleichsam eine Sammlung von Einzelerfahrungen und -einsichten. Der Urmensch war höchstwahrscheinlich «quantitativ» dermaßen unwissend, daß er in unserer intellektuell «gemeisterten» Welt irrsinnig geworden wäre. Dennoch wußte er «qualitativ» mehr als wir. Das Wenige, das Sehr-Wenige, das er wußte, hat er vom letzten Grund, vom Quell allen Seins her erfaßt. Er erfuhr die Welt als Transparenz, als Durchscheinen Gottes. Er war in einer «gottdurchsichtigen» Welt. Seine erlebte Gottunmittelbarkeit bewirkte bei ihm eine andere Schau der Welt: Er sah durch die Dinge hindurch bis zu ihrem letzten Grund; er sah Gott in allen Dingen.

► *Leidlosigkeit.* Den Zustand der paradiesischen Leidlosigkeit dürfen wir wiederum nicht als eine «verzauberte» Welt denken, ohne Krankheit, ohne Schmerz, ohne Qualen des Leibes. Je feiner und höher eine Kreatur sich entwickelt, um so empfindlicher wird sie für den Schmerz. Dies gilt ganz besonders vom Menschen. Nach all dem, was wir vom Menschen wissen,

ist er allen anderen Tieren körperlich unterlegen. Er ist seiner Welt nicht angepaßt. Darin liegt ja zum größten Teil seine unerhörte Chance in der Welt. Er paßt sich der Welt nicht an, sondern verändert die Welt, paßt die Welt sich an. Um das tun zu können, muß er wissen, an welchen Stellen die Welt bedrohlich für ihn ist. Er muß Signale haben, wenn er in der Welt überleben soll, die ihn die Bedrohung erleben lassen. Diese Signale sind aber die Schmerzempfindungen. Ein Mensch ohne Schmerzerfahrung hätte also in der Welt gar nicht bestehen können; ohne Schmerz wäre er seiner Aufgabe gar nicht gewachsen gewesen. Dennoch: Wenn ein Mensch dauernd seine Gottunmittelbarkeit erlebt, wenn er ins Andere, in Gott ganzheitlich «hineingerissen» ist, dann kann der Schmerz aus den unteren Sphären seiner Existenz nicht «hochsteigen»; er kann von seinem Wesen nicht «Besitz ergreifen», das heißt, er kann nicht zum eigentlichen Leid werden. Ein Abbild davon haben wir heute noch in der Liebe. Ein Liebender mag Schmerzen spüren, seelisch geplagt und leiblich bedroht sein, wenn und indem er aber liebt, das heißt, mit seinem Wesen hineingenommen ist in das geliebte Du, trägt er das Glück in sich, das von keinem Leid berührt werden kann. Die Leidlosigkeit des Paradieses war also wahrscheinlich nichts anderes als ein Wissen darum, daß der Mensch in der Liebe Gottes geborgen ist. Dieses unmittelbare Wissen um die Heilheit der Existenz konnte zusammengehen mit körperlichem Schmerz, irdischer Trauer und zeitlichem Verlust.

► *Dem Tod enthoben.* War der Mensch im Zustand der Ungerechtigkeit «unsterblich», in dem Sinne, daß er sein biologisch-endliches Leben endlos hätte weiterführen können? Sicherlich nicht! Das biologische Leben fordert Selbstentfaltung. Indem es sich aber entfaltet, verfeinert es sich derart, daß es am Ende lebensunfähig, zerbrechlich wird. Mit der Befruchtung tritt das Dasein in eine zunächst steil aufsteigende Phase ein, durchläuft dann die Abschnitte des Wachsens und des Reifens. Darin erfährt das Dasein eine fortschreitende Differenzierung der in ihm angelegten Möglichkeiten. Dann folgen die Phasen des Welkens, des Verfalls und schließlich der schicksalsschwere Abschnitt des Sterbens. Am Anfang geschieht im Organismus eine explosionsartige Entfaltung der Lebenskräfte. Sie werden großzügig eingesetzt, ja unüberlegt vergeudet. Physiologisch lebt der Mensch am Anfang in einem sich selbst überstürzenden Drang. Die Lebensenergie vermindert sich aber langsam. Der Mensch beginnt, an seinen Reserven zu zehren. Der Elan der Jugend verlangsamt sich. Die vitalen Kräfte fließen immer spärlicher. Das Dasein wird von der Erschöpfung überwältigt. Die anfänglich sehr elastische Körperstruktur wird brüchig und starr; sie verliert ihre Adaptationsfähigkeit und zerbricht am Ende wie ein Stück dürres Holz. Indem sich also das Leben entfaltet, bereitet es sich den Zusammenbruch vor, geht es dem Sterben entgegen. Wäre aber dieses Sterben im Zustand der Gottunmittelbarkeit ein «Tod» gewesen? Muß der Mensch – indem er stirbt – auch den Tod erfahren (siehe die Definition der «Todenthobenheit» Adams im Can. 1. des Konzils von Karthago: «mori in corpore» – «exire a corpore»; Denzinger 101)? Im eigentlichen Sinne hätte der Urmensch keinen Tod «erlebt». Er hätte sich aus seinem irdischen Leben unmittelbar zu Gott «hinübergezeugt». Seine erlebte Unmittelbarkeit zu Gott hätte in ihm eine Unmittelbarkeit des Himmels erzeugt. Das Sterben, die Qualen der Agonie, der Zusammenbruch des ganzen organischen Lebens bedeuten nicht notwendig «Tod», sondern nur «Sterben». Versuchen wir, das Gemeinte von einem anderen Ansatz her zu formulieren: Die Begegnung mit Gott ist für uns gottferne Menschen immer leidvoll und bedeutet einen Umsturz des ganzen Daseins. In der Bibel finden wir die folgende Struktur der Gottbegegnung: Der Mensch verlangt mit seinem ganzen Wesen nach Gott; wenn er aber Gott erschaut, muß er sein Antlitz verhüllen, fällt wie tot hin (siehe die «Epiphanien» Gottes bei

Moses, Elias, Isaias, Daniel, Ezechiel, die Vision der drei Apostel auf dem Berg der Verklärung und die Einführungs-vision der «Geheimen Offenbarung»). Uns ist Gott «todfremd»; im Sterben erschrecken wir vor ihm zu Tode. Ein Mensch aber, der ein Leben in der erlebten Freundschaft Gottes verbracht hätte, wäre im Sterben nicht zu Tode erschrocken, hätte den Tod nicht erfahren, obwohl sein Sterben wahrscheinlich sich von unserem rein äußerlich nicht unterschieden hätte.

Die Schlußfolgerung wäre demnach: Paradies war nicht eine Welt, die äußerlich von jener Welt hätte unterschieden werden können, die sich heute die Wissenschaftler als den Lebensraum des Urmenschen vorstellen. Der Mensch war unvollkommen, derb, rau, unwissend und sterblich; dennoch war er – von innen her – vollendet; er war nicht in sich eingeschlossen, sondern ganzheitlich hineingerissen ins Heilige, in den unmittelbar erfahrenen Gott. Paradies war also ein Zustand – ob er lange oder nur einen Augenblick gedauert hat, spielt dabei gar keine Rolle – des ruhig, wissend, unbedroht und lebendig gelebten Seins inmitten einer unruhigen, dumpfen, bedrohten und dem Sterben geweihten Welt. L. B.

Byzanz in Athen

Zur Ausstellung des Europarates über die byzantinische Kunst als europäische Kunst

Der Flug von Istanbul nach Athen dauert genau eine Stunde, und um eben diese Stunde dreht der Passagier vor der Landung seine Uhr zurück. Ein Symbol dafür, daß die Distanz zwischen den beiden Städten aufgehoben ist, daß sie als sukzessive Metropolen griechischer Kultur zusammengehören? In der gegenwärtigen, von der Cypernkrisis beherrschten Lage wird man eher die Tatsache bezeichnend finden, daß die Uhren hier und dort anders gehen, und daß sie für die Stadt am Bosphorus in Ankara gestellt werden. Der türkische Staat hat begreiflicherweise wenig übrig für den Kult der griechischen Vergangenheit in seiner früheren Hauptstadt. Vielmehr wird dort alljährlich am 29. Mai die Eroberung durch Sultan Mohammed II. im Jahre 1453 gefeiert. Dieses Datum bezeichnet das Ende von Konstantinopel als Hauptstadt des römischen Reiches und damit zugleich das Ende einer zwölfhundertjährigen kulturellen, künstlerisch-religiösen Ausstrahlung, die in ihrer Dauer und Kontinuität in der gesamten westlichen Hemisphäre ihresgleichen sucht.

Byzanz und Europa

Diese Ausstrahlung und ihre Bedeutung für das gesamteuropäische Bewußtsein zu bezeugen ist das Ziel der Ausstellung «Byzantinische Kunst als Kunst Europas», die unter der Ägide des Europarates und als seine neunte Ausstellung im Zappeion-Palast in Athen noch bis zum 15. Juni zu sehen ist.

Nach zwei Seiten darf diese Ausstellung glanzvoll und umfassend genannt werden. Einerseits kommen mit Ausnahme der Architektur alle Zweige der bildenden Kunst zur Darstellung: zunächst die *Skulptur* (Reliefs in Stein, Holz und vor allem in Elfenbein), dann die *Malerei* (einige Proben von Mosaik und Fresko und je über hundert tragbare Ikonen und Manuskripte), endlich die *Kleinkunst* (Arbeiten in Email und Metall, Gewebe und Stickereien, Keramik und Münzen): insgesamt 740 Meisterwerke.

Andererseits bezeugt die Ausstellung eine weltweite Zusammenarbeit namhafter Experten sowie öffentlicher und privater Institutionen. Außer den Mitgliedstaaten des Europarates sind auch Jugoslawien und Rumänien, die USA und Australien und, besonders dankbar vermerkt, der Vatikan und das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem vertreten. Abgesagt hat in letzter Stunde die Türkei, und so fehlt Konstantinopel an einer Veranstaltung, die seinen Glanz vielhundertfältig widerstrahlt.

Das erste Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist die Vereinigung sonst getrennt aufbewahrter Teilstücke: der erste und zweite Silberschatz von

Cypern zum Beispiel wurden aus England (British Museum), USA (Metropolitan-Museum) und Cypern zusammengebracht. Viel bedeutender aber erscheint die Schau als ein Zeugnis dafür, wie sehr die Kunst und die Künstler aus Byzanz die mittelalterliche Kunst des gesamten Abendlandes beeinflusst und ihr das im Raum des christlichen Kaisertums aufbewahrte Erbe aus dem alten Hellas zugeführt haben. In drei tiefgreifenden und ausführlichen Studien, die dem in griechischer, englischer und französischer Sprache erschienenen Katalog vorangestellt sind, bringen uns André Grabar (Paris), Steven Runciman (London) und Otto Demus (Wien) dieses Geschehen und die Sendung der byzantinischen Kunst nahe.¹

Dank dieser Beiträge wird die Ausstellung nicht nur zum künstlerischen Erlebnis, sondern zu einer Hilfe zum besseren Verständnis byzantinischer Eigenart und zur genaueren Kenntnis dessen, was wir im Abendland dem griechischen «Orient» verdanken. Eine solche Hilfe ist nicht zuletzt im Hinblick auf die gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen überaus zu begrüßen.

Byzanz und Renaissance

Jeder Italienreisende stößt entweder in Ravenna oder in Palermo auf die Spuren byzantinischer Herrschaft, und jeder, der im Geschichtsunterricht aufgepaßt hat, erinnert sich der Tatsache, daß die vor den türkischen Eroberern flüchtenden griechischen Gelehrten im Jahre 1453 die Manuskripte der griechischen Klassiker von Konstantinopel nach Florenz gebracht haben. Da aber die Zwischenzeit für viele im Dunkel liegt, betrachten sie den einen und den andern Brückenschlag als isolierte Ereignisse. Byzantinisch und griechisch ist für sie zweierlei. Zwischen dem einen und dem andern Einfluß Konstantinopels auf das Abendland sehen sie kaum eine andere Beziehung als die einer geographischen Zufälligkeit. Ja die Zeiten wirken noch immer nach, da Voltaire und Gibbon die Epochen einer vom christlichen Glauben geprägten Kultur a priori mit denen der Barbarei gleichsetzten und ein für allemal die Vorstellung von Byzanz als einer weitentfernten, irrationalen, unveränderlichen und absurden Größe fixierten. «Humanismus» findet sich nach diesem Vorstellungsschema nur im klassischen Griechentum. Seine Neuentdeckung in der italienischen Renaissance betrachten manche gerade als die Befreiung von einem jahrhundertalten Bann und Zwang, der ob der Starrheit der byzantinischen Formen über dem abendländischen Künstler gelastet habe.

In Wirklichkeit war das, was das Abendland im 15. Jahrhundert und darnach (wie auch schon in mancher Hinsicht zuvor) als Renaissance erlebt hat, die Frucht einer «Dauerrenaissance» in jener Stadt, die sich seit ihrer Erhebung zur Reichsmetropole durch Konstantin im Jahre 330 durch alle Jahrhunderte hindurch der Einfälle der Barbaren erwehren konnte und sich bis zu ihrem endgültigen Fall nur einmal geplündert sah: im Jahre 1204 seitens der abendländischen Christen des vierten Kreuzfahrerheeres. Was der spätgeborene Westler als «Starrheit» verurteilt, erweist sich bei näherem Zusehen gerade als ein immer wieder erneuertes Bestreben, dem überkommenen griechischen Erbe treu zu bleiben und es für die jeweils neu sich stellenden Aufgaben fruchtbar zu machen.

Die Bedeutung der Ikone

Welche Bedeutung solchem Bewahren zukommt, wird uns erst bewußt, wenn wir erkennen, wie fundamental die künstlerische Tradition Griechenlands beim Niedergang des römischen Reiches bedroht war, und wie alles darauf angelegt schien, ihr den völligen Untergang zu bereiten. Die Bedrohung kam von zwei Seiten. Einerseits von den Barbaren, die überhaupt nichts von figürlicher Darstellung verstanden, andererseits vom Islam, der jede Abbildung von Mensch und Tier verurteilte. Wie groß gerade diese zweite Bedrohung war, zeigt

die Herrschaft der Bilderstürmer, die im achten Jahrhundert den Kaiser für sich gewannen und während rund fünfzig Jahren die Oberhand hatten. Die Beilegung des Bilderstreits durch mehrere Synoden und Konzilien gab der Bilderverehrung eine neue Richtung. Während durch die extremen Bildervereher das religiöse Bild zum Idol gemacht worden war, setzte sich nun jene Auffassung durch, die nicht ohne Beziehung zum Platonismus stand und das sichtbare Bild als Repräsentation, ja als Substitution des Unsichtbaren auffaßt. Wenn also die Ikonenverehrung als Frucht des Bilderstreits aufzufassen ist und man darin bis heute in der Orthodoxie eine Bezeugung der Rechtgläubigkeit sieht (die Bilderstürmer wurden an der Synode von Nicäa [787] und von Konstantinopel [842] als Irrlehrer verurteilt), so muß man in ihr zugleich eine Reinigung und Vertiefung der Bildverehrung sehen. Diesen geistlichen Prozeß, der zur Ikone führt, hat nun freilich der Westen nicht mitgemacht. Vielleicht ist es gerade deshalb zum Bildersturm der Reformation gekommen. Unterdessen aber hat das Abendland während über 600 Jahren von den mit neuem Eifer betriebenen Techniken der byzantinischen Künstler profitiert, aber auch für die Art der Darstellung in Byzanz weitgehend den Maßstab gesehen.

Byzantinischer Humanismus

Alle Deuter sind sich heute einig, daß es das große Verdienst der byzantinischen Kunst ist, getreu dem griechischen Erbe der Darstellung des Menschen den absoluten Vorrang zu geben. Der Entscheid des Konzils von Trullo im Jahre 692, der es verbot, aus dem Tier einen Träger verborgener Werte zu machen und es als Symbol zu nehmen, wurde in Konstantinopel stets hochgehalten: weniger aus Gehorsam denn aus einem tiefen Widerstreben des hier beheimateten Humanismus gegen alle untermenschlichen Sphären. In die gleiche Richtung weist die Abweisung der Darstellung des Häßlichen und Grausamen, worin sich so manche abendländische Darsteller von Martyriumszyklen ausgetobt haben. Die edle Reserve gegenüber solchen Exzessen macht uns einmal mehr bewußt, wie sich die Byzantiner gegen die verschiedensten Äußerungen der Barbarei zur Wehr setzten. Das intellektuelle Element überwog, weil die byzantinische Kunst keineswegs, wie man eine Zeitlang meinte, von «primitiven Mönchen» stammt, sondern viel mehr von den gebildeten Schichten der staatlichen und kirchlichen Beamten getragen und vom Dogma her kontrolliert wurde. Von da aus erklärt sich freilich auch eine gewisse Trockenheit, der Mangel an Humor und der Widerstand gegen die Märchenpracht und Feenpoesie, die vom Orient her locken mochte. Byzanz an der Grenze nach Asien hielt zu Europa in eben seiner Rationalität und es war gerade deshalb in seinen Formen konservativ, weil es seine Inspiration wie seine Selbstkritik und Korrektur immer wieder in der klassischen griechischen Antike suchte. Daß es dabei auch zu Neuentdeckungen kam, zeigt etwa das Aufkommen einer Auferstehungsdarstellung nach dem Vorbild der Höllenfahrt des Herkules oder die Abbildung der Beweinung Christi nach der Art der Lamentationen für Adonis.

Der lebendige Kontext

Kehren wir zurück zu unserer Ausstellung und stellen wir sie in ihren geographischen und zeitlichen Kontext.

Nehmen wir einmal an, es gebe keine Cypernkrise und die Ausstellung hätte in Istanbul stattgefunden. Dort hätte man als großen architektonischen Kontext den Zentralbau der Hagia Sophia und der anderen nach ihrem Vorbild gebauten Kirchen als Anschauungsunterricht zur Verfügung gehabt. Man hätte gesehen, wie diese Kirchen außen von schlanken Minaretten umgeben und innen von allen Bildern gereinigt und dafür mit riesigen Schrifttafeln ausgestattet heute sich als Moscheen darbieten. Und man hätte festgestellt, wie eben die islamische Übertünchung herrliche Mosaiken für die Nachwelt bewahrt hat, die heute mit amerikanischen Mitteln freigelegt werden. Doch auch dies hätte man wiederum nur in musealer Form vor sich gehabt. Atatürk und İnönü haben die verborgenen

¹ Der Katalog, ein Band von 590 Druckseiten und 126 Bildtafeln, trägt den Titel *L'Art Byzantin - Art Européen* und ist herausgegeben von der griechischen Regierung: Ministère de la Présidence du Conseil (Service des Antiquités et de l'Anastylose), Athen, 1964.

Schätze der Ayasofya ebenso wie der ob ihrer Mosaiken und Fresken noch weit herrlicheren Kaariye Camii (die alte Chora-Erlöserkirche) nur um den Preis freilegen lassen können, daß sie sie dem (islamischen) Gottesdienst entzogen und zu Museen machten.

Demgegenüber bietet Athen unweit des Zappeionpalastes nicht weniger als fünf guterhaltene byzantinische Kirchen aus dem elften und zwölften Jahrhundert, die noch immer dem orthodoxen Gottesdienst dienen. Mit Ausnahme der unmittelbar beim Zappeionpalast gelegenen von den Russen benutzten *Sotira di Likodimou* stehen sie auch wochentags offen, und man kann hier miterleben, wie die Ikonenfrömmigkeit auch heute noch lebendig ist. Die Ikonen sind freilich fast alle mit barock wirkenden Silberreliefs überzogen, die vom gemalten Bild nur das Gesicht sehen lassen. Eine Ausnahme macht das jeweils in der Mitte der Kirche aufgestellte kleine liturgische Zeitbild (jetzt vom auferstandenen Christus), von dem man guterhaltene schöne Ikonen antrifft, und das von allen Besuchern immer als erstes begrüßt und geküßt wird.

Zum Kontext gehört freilich auch da und dort der billige Öldruck à la Saint Sulpice im Nazarenerstil. Man findet ihn manchmal mitten unter alten Ikonen (wie sie an der Ikonostase angebracht). Er wird wie bei uns in Devotionalienläden verkauft. Der Bus-Chauffeur, der uns vom Flugplatz in die Stadt fuhr, hatte über sich einen solchen «Heiland» angebracht, und erschien sich keine Gedanken darüber zu machen, welches «Ärgernis» er damit dem nach Hellas einreisenden Touristen gab. Professor Alivisatos von der theologischen Fakultät in Athen erklärt dieses Eindringen von Saint Sulpice in die griechische Kirche (man kann denselben Stil auch auf dem Enkolpion von Bischöfen und Patriarchen finden) mit einer Art kirchlichem (nicht religiösem) Synkretismus, gegen den sich aber zur Zeit eine Gegenströmung finde. Tatsächlich hat man in der einen und anderen Kirche begonnen, die Ausmalung mit Fresken zu versuchen, die sich bewußt von den byzantinischen Vorbildern ableiten. Von schöpferischer Tätigkeit moderner Künstler im Kirchenraum konnte freilich

bisher noch kaum die Rede sein. Und so erhebt sich die Frage, ob die Kunst der Ikone, wie überhaupt die von Byzanz inspirierte religiöse Kunst der Orthodoxie, ihren Weg zur modernen Ausdrucksweise findet.

Als Kontext wird man in Athen auch nicht die Ruinen des Altertums übersehen dürfen. Viele Griechenlandsreisende haben es einzig auf diese Ruinen abgesehen. Auf die Ausstellung über byzantinische Kunst aufmerksam gemacht, erklärte kürzlich einer von ihnen, er werde für ihren Besuch kaum Zeit finden; er sei eben ein «Heide». Mit diesem Satz rückte er einmal mehr Athen und Byzanz, die griechische Antike und das griechische Mittelalter auseinander. Es scheint, daß dies auch bei den Griechen selber bisher nicht selten der Fall war, und man sich schied nach solchen, die das echte Griechentum nur im Zurückgreifen auf das klassische Altertum gewahrt sahen, und solchen, die es in den Formen der griechisch-orthodoxen Kirche als einer lebendigen Überlieferung zu finden glaubten. Zu einem offenen Konflikt zwischen den beiden Strömungen ist es bisher nicht gekommen.

Wie man den Konflikt zu vermeiden sucht, konnte man seitens einer Fremdenführerin im Dionysos-Theater am Abhang der Akropolis vernehmen. Sie sprach zu ihren vornehmlich amerikanischen Zuschauern vom religiösen Ursprung des Theaters im Bacchus-Fest und erwähnte, nach den eher wilden Tagen des Bacchus habe man sich im Altertum jeweils im Sinne der Reinigung der Feier des Apollo zugewendet. Und sie fügte hinzu: «So haben auch wir jedes Jahr den Karneval; aber wir schließen das Fasten an, zur Reinigung und als Vorbereitung auf die Osterfeier der Auferstehung des Herrn.» An dieser Aussage ist weniger die fragwürdige Parallele zwischen Christus und Apollo als die ausdrückliche Bejahung der Kontinuität zu beachten. Die Ausstellung im Zappeion-Palast ist von derselben Absicht geleitet. *L. Kaufmann*

KONSUM — KULTUR IM JAHR 2000

Zu unserer letzten Ausgabe haben sich manche Leser gewundert, daß der Kommentar von Jean-Yves Calvez über die Welthandelskonferenz in Genf ausmündete in die Forderung nach einer Entwicklungsagentur. Sie werden dies besser verstehen, wenn sie diesen Beitrag gelesen haben, der nun den grösseren und überraschenden Rahmen für dies anscheinend verlorene Detail liefert. Wir entnehmen den vorliegenden Aufsatz dem hochaktuellen und interessanten Heft: «L'homme de l'an 2000» der Zeitschrift «Responsables» Janvier — Février 1964. Die Zeitschrift stellt ein «Echo» der USIC (Union Sociale d'Ingenieurs Catholiques, Ladres et Chefs d'entreprises) dar und erscheint neunmal im Jahr. Interessenten wenden sich an die Adresse: 20, Boulevard Poissonerie Paris IX^e (d. R.).

Was wird man im Jahre 2000 konsumieren? Vorausschau ist noch keine Prophezeiung. Immerhin ist die nähere Zukunft (das Jahr 2000 ist nicht mehr allzu fern) in der Gegenwart und in feststellbaren Tendenzen vorgebildet. Nicht als ob wir den Verbrauch des Jahres 2000 voraussehen könnten, jedenfalls nicht in den technischen Einzelheiten. Wer würde vor 30 Jahren vorausgesagt haben, daß Transistorenradios für so viele Hände und Geldbeutel erschwinglich wären? Voraussicht ist nur in großen Umrissen möglich. Aber das läßt sich jedenfalls nicht bestreiten: eine Zivilisation der Verbrauchsgüterwirtschaft ist im Kommen. Das Wort ist auf vielen Lippen. In Wirklichkeit ist das eher eine Frage als eine Feststellung: Ist die Zivilisation der Gebrauchsgüterwirtschaft tatsächlich eine Zivilisation? Unter welchen Bedingungen kann sie es werden? Kein Wirtschaftssachverständiger, kein Soziologe oder ganz einfach kein Mensch richtet sein Augenmerk auf die Zukunft — und wer dürfte sich das versagen — ohne sich alle diese Probleme zu stellen.

Die Entwicklung der Konsumgüterwirtschaft

Die Konsumgüterwirtschaft entwickelt sich unter drei Gesichtspunkten, bezüglich:

der spezifischen Gattung der Verbrauchsgüter
der Dauerhaftigkeit der Verbrauchsgüter
des individuellen oder sozialen Charakters des Verbrauchs.

► Zunächst ändert sich der Verbrauch hinsichtlich der Art der Güter. Und der Wandel vollzieht sich sehr rasch. Alle andern Veränderungen sind das Resultat dieses ersten Wandels. «Konsumieren» bedeutete gestern noch: essen, trinken, sich kleiden. Jetzt ist es nicht mehr ausschließlich das. Der Ausdruck bedeutete gestern noch eine enge Einschränkung. Man «konsumierte» im Café, wenn man sich ein Bier oder einen «Espresso» zu Gemüt führte: Indes, man gab sich im Café ganz anderen Beschäftigungen hin, man widmete sich der Unterhaltung oder der Muße, die man nicht «Konsumation» genannt hätte.

Heute sind Essen, Trinken, Sichkleiden in unseren Ländern für den Großteil der Menschen laufend gesichert; so sehr, daß das in vielen Schichten keinen Gegenstand der Sorge mehr bildet. Sichkleiden bedeutet etwas ganz anderes, als sich nur gegen die Unbilden der Witterung zu schützen. «Konsumieren» heißt heute, über einen gesicherten, häuslichen Komfort zu verfügen; diesbezüglich kann man von einem Konsum der Häuslichkeit und des Zusammenlebens reden.

Konsumation bedeutet aber auch gegenseitigen Verkehr, im Raum und in der Zeit, physisch oder geistig, bedeutet Ortsveränderung, Begegnung mit dem Unbekannten, mit der Ferne und der Vergangenheit: Konsum der Bewegung und der Zeit. Konsumieren bedeutet endlich: Zerstreung: Konsumation der Muße.

Man muß also von einer Befriedigung neuer Wünsche und neuer Bedürfnisse reden — manche davon sind sehr neu —, und sie werden immer mehr befriedigt werden. Es ist keineswegs

sicher, daß ein neuer Wunsch (oder besser, ein neu geäußertes Wunsch) den Menschen ändert. Aber sicher tut das die Erfüllung des Wunsches: sie verändert seine Beziehungen zur Natur, zu den Dingen, zu den andern Menschen.

► Der zweite charakteristische Zug ist die massive Aufnahme von dauerhaften Verbrauchsgütern in die «Vorratshaltung» des Haushaltes. Dieser Punkt ist es besonders, der den Lebenskostenindex, den die statistischen Büros errechnet haben, immer wieder auf den Kopf stellt. Man muß immer wieder neue aufstellen. Auch wenn sie als «ausgewogene Indices» veröffentlicht werden, geben sie das Gewicht der dauerhaften Konsumgüter nicht genau wieder.

Trotz ihrer Unübersichtlichkeit, trotz der Lust zur Änderung, trotz der schnellen Veraltung und der Mode bringen die dauerhaften Verbrauchsgüter (Haus, Mobiliar, Auto, Radio und Fernsehapparate, Haushaltmaschinen) in den menschlichen Verbrauchshaushalt einen zeitlichen und periodenhaften Gesichtspunkt, der früher nur eine begrenzte (und höchstens für die jährlichen Rücklagen wichtige) Rolle spielte. Man «konsumierte» von einem Tag zum andern das tägliche Brot. Man konsumiert heute in Zeitabschnitten von 10, 15 Jahren und bald einmal im Maßstab von Lebenszeiten. Das dauerhafte Verbrauchsgut stellt die Bedürfnisbefriedigung während vieler Jahre sicher; andererseits erlauben die Kreditsysteme, den Ankauf von Verbrauchsgütern für die Zukunft voranzutreiben.

Ohne Zweifel kennen unsere Gesellschaftsordnungen immer mehr und immer vollkommener Systeme sozialer Sicherheit (staatliche und private), die für die Zukunft viele Gebrauchsgüter garantieren (z. B. Sorgen für die Gesundheit). Es ist bemerkenswert, daß die Erhöhung der sozialen Sicherheit den Drang nach den dauerhaften und privat erworbenen Konsummitteln nicht verringert. Das kommt daher, weil die durch die soziale Sicherheit verheißenen, künftigen Verbrauchsgüter dem Existenzminimum oder ganz spezifischen Bedürfnissen entsprechen. Es bleibt ein weites Feld für die Beanspruchung dauerhafter Güter offen. Kurz, der Mensch von heute konsumiert nicht mehr, indem er das, was sein Bedürfnis befriedigt, verbraucht, sondern indem er sich Konsummittel verschafft, die ihm dauernd zur Verfügung stehen.

► Muß man auch von einer Entwicklung des Kollektivverbrauchs sprechen? Der Ausdruck ist nicht klar: der Verbrauch betrifft in Wirklichkeit immer die Einzelnen, physisch oder psychisch. Wahr ist jedenfalls, daß viele neue Verbrauchsgüter mit regelmäßiger Sicherheit nur erreicht werden können mit den Mitteln der Allgemeinheit, des Kollektivs – von der Métro bis zu Radio, Fernsehen und der städtischen Fernheizung.

Man kann von einem Kollektivverbrauch im gewissen Sinne reden, insofern das gleiche Verbrauchsgut einer großen Anzahl von Personen zur Verfügung steht, so zum Beispiel die Televisionsprogramme. Aber selbst in solchen Fällen ist der Konsum gleichermaßen individualisiert. Was ist Television? In erster Linie das private Kino daheim und für daheim, im Gegensatz zum Kino in einem Saal, das man gemeinsam mit andern genießt. Die Autos benützen ein weites Netz von Straßen und Autobahnen, das für alle da ist. Und doch ist das Automobil zunächst eine Individualisierung der Transportmittel: mein Zug, mein Autobus.

Es ist nichtsdestoweniger sicher, daß viele Dinge hinsichtlich ihres kollektiven oder sozialen Charakters heute, entsprechend der Vermehrung der Verbrauchsgüter, einer großen Menge zugänglich erscheinen: das Straßennetz, die großen Geschäftshäuser, die städtischen Transportmittel, die Schulgebäulichkeiten, die alle einem bestimmten (und letztlich individuellen) Gebrauch zugeordnet sind, sind alle Mittel und Ausdruck der Sozialisierung unserer Existenz.

Die Zukunft der Gebrauchsgüterwirtschaft scheint somit gezeichnet zu sein durch eine Wechselwirkung zwischen Soziali-

sierung und Individualisierung, und zwar eine sehr komplizierte Wechselwirkung: die Sozialisierung scheint oft das Mittel zu sein, um einen neuen Individualverbrauch zu ermöglichen. Individualisierung – merken wir uns das schließlich – heißt nicht unbedingt Personifizierung. Der Unterschied zwischen beiden Begriffen bezeichnet eines der schweren Menschheitsprobleme, die uns die Vorausschau der Konsumgestaltung auferlegt. Wird es dem Menschen gelingen, sich dem Übermaß der Konsummöglichkeiten zu entziehen? Wird er darunter und durch die Sozialisierung, die ihm als Mittel dient, nicht ersticken? Oder werden sie ihm vielmehr Gelegenheit geben zu neuer Personwerdung?

Wird die Wirtschaft durch den Konsum beherrscht sein?

Diese Zukunftsvisionen verleiten zur Ansicht, daß der Konsum immer mehr Platz in unserem Leben beansprucht – in bezug auf die Arbeit zum Beispiel – und daß er eine bestimmende Rolle in der Zivilisation spielen werde. Wir kommen darauf zurück.

Wie steht es damit zunächst auf dem Felde der Wirtschaft? Wirtschaftlich gesprochen würde eine Vorherrschaft des Konsums bedeuten:

- daß die Produktion und die Verteilung entscheidend geregelt würden durch die Bedürfnisse der Verbraucher,
- daß der Steigerungsmechanismus der Wirtschaft durch die Nachfrage nach immer neuen Konsummitteln vorangetrieben würde.

Es stimmt zum großen Teil, daß die neue Wirtschaft sich nach dem Gesetz der Bedürfnisse, der Forderung der Verbraucher richtet. Ein Wirtschaftsplan, wie der vierte französische Plan, beruht auf einer Analyse der künftigen (vorausgesehenen) Nachfrage: Er sucht sie zu befriedigen. Viele Führer der Privatwirtschaft legen ihrerseits mehr und mehr Gewicht auf ihre Rolle als Diener der Allgemeinheit.

Das will nicht heißen, daß der Maßstab, den man sich so aufzuerlegen scheint, die tatsächliche Antriebskraft der Steigerung sei. Es stimmt, daß die Nachfrage des Verbrauchers das große Getriebe unserer modernen Wirtschaft vorantreibt – manchmal sogar im Übermaß –, wenn es sich um bereits allgemein verbreitete Konsummittel handelt, die für alle zum Bedürfnis geworden sind. Das Auto, als ein lebenswichtiges Bedürfnis für jedermann gesehen, war der mächtigste Antriebsfaktor der nordamerikanischen Wirtschaft während Jahrzehnten. Aber es hat zuerst einen Ford gebraucht, der diesen Einsatz wagte und der die ganze amerikanische Nation zu dieser Wahl zwang. Die Neuerung ist der Nachfrage vorausgegangen. Selbst die Vorausnahme einer künftigen Nachfrage ist etwas anderes als diese Nachfrage selbst, und manchmal kann es sein, daß sie diese erst weckt, erst schafft. Die Propaganda tut dann nichts anderes, als diese Erfindung, diese Vorausnahme auszubuten; sie bringt die Gegebenheiten der Nachfrage mit einer Entscheidung in Einklang, die anders woher kam. Wenn man die Wirksamkeit der Nachfrage auf den Mechanismus der Produktion nicht überbewerten darf, dann deshalb, weil die verschwommenen Bedürfnisse des Menschen und die Mittel, sie zu befriedigen, allzu weit auseinander klaffen, als daß die tatsächliche, wirklich treibende Nachfrage der Erfindung vorausgehen könnte, ja nicht einmal der Verbreitung der Gebrauchsgüter.

Schafft man Bedürfnisse durch die Propaganda? In Wirklichkeit bringt man zuerst Produkte heraus, Verbrauchsgüter, neue Typen von Gütern. Auf diese Weise läßt man erst das Bedürfnis selber in Erscheinung treten. Erst dann wird es zu einer formulierten Nachfrage durch die Verbraucher.

Die Produktion also behält die Initiative. Oder genauer die Grundlagenforschung wie die angewandte industrielle Forschung bleibt die Haupttriebkraft des wirtschaftlichen Wachstums. Der Primat des Verbrauchs ist also nur scheinbar.

Übrigens auch bei diesem Plan muß man unterscheiden zwischen der Nachfragebefriedigung von Käufern, die durch die in Verkehr gebrachten und durch weitverbreitete Propaganda geförderten Produkte angelockt wurden, und der Befriedigung von wirklichen Bedürfnissen; ohne Zweifel ist in einer modernen Industriegesellschaft ein starker Druck vorhanden, um jedem ein Einkommen zu sichern, das die Umwandlung seines Bedürfnisses in eine zu stillende Forderung erlaubt. Jeder sieht sich das Recht auf ein Verbraucherniveau zuerkannt, das in seiner Gesellschaft als normal angesehen wird. Immerhin ist die Verteilung der Einkommen noch bestimmt durch das Mittel eines verbissenen (und manchmal wilden) Kampfes zwischen den sozialen Klassen: bald gewinnt die eine die Oberhand, bald die andere. Und manche kommen nie dazu, über die Mittel zur Erfüllung ihrer Nachfrage zu verfügen, die auf der Höhe des doch allgemein anerkannten Verbraucherniveaus stünde.

Kann Konsumgüterwirtschaft eine Zivilisation sein?

Die Vorherrschaft des Konsums ist demnach wirtschaftlich und sozial begrenzt. In Anbetracht der Bestrebungen der Gesamtzivilisation muß man nichtsdestoweniger von einer tatsächlichen Beherrschung derselben durch die Konsumgüterwirtschaft sprechen. Der Ausdruck «Konsumzivilisation» ist nicht nur der Deckmantel eines Schwindels.

Es ist kein Zweifel, daß die Konsumwirtschaft auf diese Weise im Leben des Menschen mehr Platz einnimmt – sogar im selben Maße, als die elementarsten Bedürfnisse befriedigt sind und zurücktreten. Wenn man in dieser Hinsicht von einem Merkmal der Zivilisation sprechen kann (und ihm dabei einen positiven Wert verleiht), dann deswegen, weil es sich hier nicht um irgendeinen Verbrauch handelt: mehr und mehr geht es um Güter, welche den Verkehr unter den Menschen ermöglichen, Dauergüter, die zu den wichtigsten gehören. Der Güterverbrauch wird zu einem Element der Zivilisation in dem Maße, als die neuen Verbrauchsgüter Mittel zwischenmenschlicher Beziehungen werden.

Aber man muß auch andere Gesichtspunkte der Konsumzivilisation ins Auge fassen. Man darf nicht nur auf den Umfang oder die besondere Art der neuen Verbrauchsgüter schauen. Man muß sich vor Augen halten, daß die Verbrauchsgüter nicht einfach gegeben sind, ein für allemal festgelegt, sondern dauernd neu erfunden werden. Das gibt eine uranfängliche Verbrauchermentalität: der Mensch, der nach immer neuen, in der Zukunft möglichen Verbrauchsgütern strebt – und es auch kann. Das ist möglicherweise die Haltung, welche das klarste Merkmal dafür bildet, daß wir in die Konsumzivilisation eingetreten sind. Eine zweideutige Haltung allerdings – oder vielmehr ihre Folgen sind beträchtlich. Einesteils wartet der Mensch sozusagen in Untätigkeit – trotz seines starken Verlangens –, denn die meisten sind sich bewußt, daß sie die Entwicklung nicht beeinflussen können. Da die neuen oder erhofften Verbrauchsgüter nicht mehr dazu dienen, die elementaren Grundbedürfnisse zu befriedigen, ist der Mensch immer weniger zu schwerer Arbeit hingezogen. Der Sinn der Arbeit in seinem Leben ändert sich. Die Beziehung: Arbeit – Verbrauch gestaltet sich um. Es ist mehr Zeit nötig als gestern, um zu verbrauchen. Gerade die Arbeit wird künftig nur noch als Mittel betrachtet, um Verbrauchsgüter zu erwerben. Es ist der Verbrauch, der zu Raume wird, wo der Mensch sich als Mensch fühlt. Die Arbeit würde in Gefahr sein, nur noch ein Job zu sein. Die Hoffnung des Tages würde eher in die Steigerung des Verbrauches gesetzt, als in die Schaffung eines wirklich menschlichen Milieus im Schoße des Produktionsprozesses. Läuft das Gewerkschaftswesen nicht Gefahr, Beefsteak-Gewerkschaft zu werden? Die Entwicklung Amerikas beginnt in dieser Beziehung nach Europa hinüberzugreifen.

Diese Hoffnung nach immer weiteren und neuen Gebrauchsgütern bleibt gebunden an eine seit langem erfahrene Ent-

täuschung. In dieser rasenden Sucht werden zum Beispiel die Arbeiter oder ihre Kinder zweifellos eine Entschädigung finden für die praktische Mißachtung, mit der lange Zeit ihre menschliche Würde behandelt wurde. Wir sind trotzdem hier noch weit entfernt von den Bestrebungen nach Teilhaberschaft am Unternehmen oder von dem Sozialismus der «Arbeiter-räte». Es gibt da eine Umlagerung der Bestrebungen. Und das ist nicht immer ein Gewinn, auch dann nicht, wenn manche der neuen Verbrauchsgüter auf eine Welt der menschlichen Beziehungen und der Kultur hinzielen.

Ist der Mensch in der Konsumgüterzivilisation ein Materialist? Zweifelsohne nicht mehr und nicht weniger als seine Vorfahren. Es geht nichts automatisch auf der schiefen Ebene dem Materialismus zu. Es gibt allzu viele Gesichtspunkte in der modernen Verbrauchswirtschaft, welche sich mit den Kategorien «Besitz», «Egoismus» nicht mehr bezeichnen lassen, die man gerne mit der Idee der Verbrauchswirtschaft verbindet. Noch einmal: Mehr und mehr wird Verbrauch zur Kommunikation (oder zum Verbrauch von Kommunikationsgütern).

Gewiß, der Verbrauch von Konsumationsgütern kann zu einem wirklich ungeheuerlichen Verbrauch des andern werden. Die Beziehung von Mensch zu Mensch, die in den modernen Konsumationsgütern deutlicher hervortritt, kann noch mehr pervertiert werden als die gewöhnliche Beziehung zu den Dingen der Außenwelt, die die mehr traditionellen Konsummittel charakterisiert. Die modernen Verbrauchsmittel bergen aber auch nicht weniger große positive Möglichkeiten in sich. Die Zivilisation kann heute nicht mehr allein als Weltbeherrschung beschrieben werden; oder besser, diese letztere erscheint nicht mehr als Ziel, sondern nur als Mittel für zwischenmenschliche Kommunikation. Das mit dieser Entwicklung notwendig verbundene Problem wäre das einer Menschheitserziehung, um auf dem Niveau der gegenseitigen Verantwortung, die diese intensive zwischenmenschliche Beziehung voraussetzt, zu leben.

Schwerer noch ist die (sehr nahe gerückte) Gefahr einer Entzweiung der Menschheit in Hinsicht auf den Konsum und gerade in Hinsicht auf den spezifischen Konsum der zwischenmenschlichen Kommunikation. Es wird vielleicht nicht allzu schwer sein, im Jahre 2000 allen Menschen Nahrung zu verschaffen. Aber ihnen die modernen Kommunikationsmittel in die Hand zu geben – den charakteristische Reichtum der fortgeschrittenen Gesellschaften – ist eine ganz andere Aufgabe. Wie soll man wirklich das Kapital an Information, wissenschaftlicher Forschung, technischer Entwicklung teilen? Man läuft Gefahr, den Graben zu vertiefen, der die Nationen, die sich noch mit der Befriedigung elementarer Bedürfnisse abmühen, von jenen andern trennt, die diesen Zustand schon weit überholt haben. Ein Graben, der sich in dem Augenblick vertieft, da die Kontakte häufiger werden. Dieses Zukunftsbild ist vorgebildet in der Überlagerung der Massen, die um ihr bloßes Brot arbeiten, für die elementaren Bedürfnisse sich abmühen, um die Konstruktion der fundamentalen Produktionsmittel besorgt sind und die modernen Mittel der Kommunikation und der Kultur entbehren, durch eine Gesellschaft von Ausländern, Touristen oder Experten – die in den Hotels oder Siedlungen des Überflusses wohnen. Menschen sind die einen und die andern. Aber welch ein Unterschied. In Wahrheit zwei verschiedene Rassen. Man kann die Zusammenstöße, die Folgen dieser Entbrechung sind, voraussehen.

Die Konsumzivilisation selbst, in ihrem tiefsten Sinn genommen, wäre hier auf einer Schwäche erappt. In ihrer Eigenschaft als Konsum der Kommunikationsgüter tendiert sie auf die Universalität der Kommunikation hin. Die große Frage für diese Zivilisation liegt folglich darin, ob sie sich tatsächlich auf alle Menschen erstreckt. Unter den Aufgaben, die auf die «Entwicklung» ausgerichtet sind, ist das die allerwichtigste.

Jean-Yves Calvez, Paris

TOLERANZ, WELTANSCHAUUNG UND RELIGION

Seit je spielte in Zeiten geistiger Auseinandersetzung jene gesinnungsmässige Einstellung der Menschen eine bedeutsame Rolle, die wir mit dem Ausdruck Toleranz zu bezeichnen pflegen. Auch heute, wo wir einen Aufstand und Umbruch in jeder Hinsicht erleben, wird viel von Toleranz gesprochen, vor allem, wie mir scheint, in weltanschaulichen und religiösen Diskussionen. Leider ist es aber ein falscher Toleranzbegriff, der überall die Runde macht, und gegenüber dem christlichen Glauben das Vorurteil der Intoleranz der in geistigen Belangen individualistisch und sehr selbstbewußt eingestellten Gesellschaft einimpft und weitherum klare Normen und feste Haltungen zu verwischen droht. In diesem Sinne lassen immer jene öffentlichen und privaten Diskussionen jeder Art aufhören, in denen die Gesprächspartner sich vom Wunsche an den Gegner, er möge toleranter sein, nur eine Konsolidierung des eigenen Standpunktes oder – was praktisch auf dasselbe hinausläuft – ein entgegenkommendes Nachgeben der anderen Seite erhoffen, in keiner Weise jedoch daran denken, der Wahrheit näher zu kommen. Einerseits gibt nämlich meistens doch derjenige nach, welcher der Wahrheit ohnehin näher steht; wenn andererseits keiner die so verstandene «Toleranz» übt, dann pflegen sich die Fronten und Meinungen zu versteifen, womit aber der Wahrheit ein schlechter Dienst erwiesen wird. Es scheint mir deshalb nicht müßig zu sein, in der Orientierung einmal ein paar grundsätzliche Überlegungen zu diesem Thema zu äußern, in der Absicht, den heute in allen Kreisen herumgeisternden relativierenden Toleranzideen entgegenzutreten und das Verständnis für den tiefen Gehalt richtig verstandener Toleranz zu wecken bzw. zu fördern. Daß ich dabei meine Gedanken um die Anwendungsfälle Weltanschauung und Religion kreisen lasse, ist als eine den besonderen Neigungen des Verfassers entspringende Einschränkung des Themakreises zu verstehen. Toleranz als gesinnungsmässige Einstellung des Menschen ist heute überall aktuell, so daß die hier anzustellenden Überlegungen auch eine Aufmunterung zu analoger Einsicht und Haltung im sozialen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Denken sein wollen.

Das Wesen wahrer Toleranz

Lassen Sie mich zu Beginn unserer Erörterungen sogleich die Grundfrage aufwerfen: Was ist Toleranz, und wie stellen sich dem rechten Verständnis ihre Berührungspunkte mit der Vielzahl von Weltanschauungen und Religionen dar? – Eine so gestellte Frage ist nie leicht zu beantworten, verlangt sie doch eine eindeutige und klare Antwort, die zu finden dem Forscher durch die Vielfalt der Wirklichkeit erschwert wird. In unserem Fall bietet sich jedoch ein Ausweg an, nämlich die Beantwortung der Vorfrage: Was ist Toleranz sicher nicht? Dabei ist vor allem der weitverbreiteten Meinung entgegenzutreten, Toleranz sei identisch mit der Bereitschaft, in Diskussionen oder beim Fällen von Werturteilen aus Freundlichkeit, Humanität oder um des Friedens willen Zugeständnisse zu machen, die sich mit der eigenen geistigen Situation «eigentlich» nicht vereinbaren ließen. Dies wäre eine Art von «Toleranz», die dem Menschen zu leicht fällt. Aber auch wenn die Zugeständnisse aus der tieferen Überzeugung heraus gemacht werden, es sei in jedem Fall besser oder doch zumindest wertvoller nachzugeben, als auf seiner Meinung zu beharren, – auch dann kann noch nicht von echter Toleranz gesprochen werden.

Ferner ist jenem relativierenden Toleranzbegriff erbitterte Feindschaft anzugesagen, dessen Vertreter sich gegenüber allen Formen der Weltanschauung und des religiösen Glaubens einer besonders großzügigen Nachsicht rühmen. Es wäre ein falscher Schluß, wollte man aus dem Vorkommen solcher Toleranz auf eine heute erreichte höhere Stufe der Menschlichkeit schließen, im Vergleich zu früheren Zeiten, in denen um weltanschauli-

cher und religiöser Gegensätzlichkeiten willen die Menschen sehr hart gegeneinander sein konnten. Ein Fortschritt sehr zweifelhafter Natur ist einzig darin zu erblicken, daß die Menschen heute kein inneres Drängen mehr verspüren, sich um solche Gegensätzlichkeiten zu kümmern und sich um ihr-zu-erreichern. Die Toleranzidee, welche hinter einer solchen Haltung steht, ist vom schlimmsten Feind aller Werte, von der Gleichgültigkeit, angefressen und besagt, daß die Unterschiede der religiösen Bekenntnisse und der Weltanschauungen nichts Wesentliches bedeuten¹. Diese Toleranzvorstellung wie auch die sog. «Toleranz» im Sinne der oben skizzierten Zugeständnisse entspringen einer geistigen Verfassung, die sich durch eines der folgenden Prädikate kennzeichnen läßt: Gleichgültigkeit, Überheblichkeit, Unsicherheit, Zweckgebundenheit. Eine solche Geisteshaltung ist aber echter Toleranz wesensfremd, und zwar nicht etwa nur im Sinne logischer oder psychologischer Unvereinbarkeit. Vielmehr: sie wirkt auf die echte Toleranz realiter tödlich, indem eine echt tolerante Gesinnung entweder zerstört oder aber im Keime erstickt wird. Echte Toleranz steht nämlich im Dienste wahrhafter Suche nach der Wahrheit, im Dienste großer Ehrfurcht vor dem Forschen des Menschengenies nach den letzten Gründen des Seins, im Zeichen – schließlich – eines sich selbst bescheidenden Wissens um die Beschränktheit des menschlichen Geistes. Und nur auf solchem Ackergrund vermag echte Toleranz – im Verborgenen – zu blühen und Früchte zu tragen.

Noch etwas sehr Wesentliches läßt sich negativ von der Toleranz aussagen: sie richtet sich nicht nach außen. Ich will damit sagen, daß echte Toleranz etwas ist, das wir nie und nimmer von andern fordern können; sie ist kein Postulat an die Außenwelt; sie ist zwar eine Forderung, – aber diese richtet sich an uns selbst. Kurz: echte Toleranz müssen wir, ein jeder an seinem Ort, immerdar selber üben und leben.

Nach diesen eher negativen Annäherungsversuchen scheint es mir möglich, zu einer positiven Aussage über die Toleranz vorzustößen. Ein kurzer etymologischer Hinweis vermag dabei schon recht nahe an den Kern der Sache heranzuführen². Das lateinische Wort «tolerantia» hat nämlich zwei sich scheinbar widersprechende Bedeutungen. Die bekanntere davon entspricht dem deutschen Ertragen, Erdulden. Dieses Erdulden richtet sich dabei nach der landläufigen Meinung immer auf Dinge, Zustände oder Personen, welche von außen in den Bereich unserer Persönlichkeit irgendwie störend eingreifen: «Tolerantia, quae dicitur, non est nisi in malis»³. Das darf man indessen füglich bezweifeln. Wohl ist alles, was zu erdulden ist, vom Subjekt aus gesehen, welches den Akt des Duldens setzt, etwas Widriges, Störendes und in diesem Sinne etwas «Böses». Aber es muß deswegen keineswegs auch objektiv böse sein. Ferner erstreckt sich der Bereich des Duldens und Ertragens auch auf das, was nicht an sich böse, sondern nur andersartig ist. Nur schon aus einer sprachlichen Analyse der ersten Bedeutung des Wortes tolerantia wird daher klar, von welcher eminent praktischer Bedeutung diese Erkenntnisse für das Verständnis echter Toleranz in weltanschaulichen oder religiösen Fragen sind. Es müßte zu ganz verkehrten Urteilen in der Toleranzfrage führen, wollten wir den Begriff nur auf die Duldung des Bösen beziehen. Dagegen spricht auch die weitere Bedeutung des lateinischen Wortes, – die allerdings weniger bekannt ist. «Tolerare» kann nämlich auch die Bedeutung von «erhalten, unterstützen, erträglich machen» annehmen, beispielsweise im bekannten Ausdruck «vitam alicuius tolerare». Über das bloße Dulden hinaus greift dann eine Persönlichkeit

¹ Vgl. Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt a. Main, 1955, S. 161.

² Vgl. Rüscher, E. G., Toleranz, Zürich, 1955, S. 9.

³ Augustin, Enarrat, in Ps. 32; zit. nach Rüscher, a. a. O., S. 9.

aktiv und verantwortungsbewußt zu Gunsten einer andern ein, so daß die Partner als auf gleicher Ebene stehend und einander gegenseitig helfend erscheinen.

Diese Begriffsweite spiegelt sich in der Geschichte der Toleranz-idee deutlich wider. Der Toleranzbegriff wurde inhaltlich von der bloßen Zubilligung der Existenzmöglichkeit bis zur Anerkennung der vollen Existenz- und Gleichberechtigung ausgebaut, – wobei ich hier allerdings fast zu optimistisch formuliert habe. Denn die Vorstellung von der vollen Existenz- und Gleichberechtigung allen ehrlichen Strebens nach der Wahrheit im Zusammenhang mit dem Begriff der Toleranz ist leider noch lange nicht überall bis ins volle Bewußtsein vorgedrungen. Und wenn nun am Ende dieser begrifflichen Überlegungen eine Definition des meines Erachtens richtigen Toleranzbegriffes gewagt wird, so geschieht dies in der Hoffnung, durch eine konkrete Aussage – mag sie auch nur teilweise richtig sein – den angebahnten Vorgang des Bewußtwerdens der richtigen Toleranzvorstellung zu beschleunigen. In diesem Sinne möchte ich die Toleranz *als jene gesinnungsmäßige Einstellung des Menschen definieren, welche in jedem ehrlichen Bemühen um die Wahrheit etwas Wertvolles sieht und ihm deshalb volle Anerkennung und geistige Gleichberechtigung einräumt, – dies selbst dann, wenn ein sich Herantasten an die Wahrheit auf (vielleicht) irrigen Pfaden wandelt.*

Damit wäre die erste der zu Beginn dieses Abschnittes aufgeworfenen Fragen beantwortet. Die zweite Frage ging von der in der Wirklichkeit unmittelbar erfahrbaren Vielzahl von Weltanschauungen und religiösen Bekenntnissen aus und zielte darauf ab, in einer konkreten Aussage deren Berührungspunkte mit dem Toleranzproblem in den Griff zu bekommen. Hierzu sei zunächst die lapidar klingende, aber nicht immer konsequent beachtete Feststellung gemacht, daß sich Religion und Weltanschauung nicht trennen lassen, weil sie beide dem Menschen eine Grund-einsicht über die Fundamente des Kosmos sowie über den Sinn des menschlichen Lebens vermitteln. Da nun der Berührungspunkt zwischen Toleranz und Weltanschauung immer dort zu finden ist, wo ein Mensch aufgerufen ist, sich praktisch oder theoretisch mit Weltanschauungen auseinanderzusetzen, welche von der seinigen verschieden sind, so gilt dies gleichzeitig und in demselben Maße auch vom Berührungspunkt zwischen Toleranz und Religion; in der geistigen Auseinandersetzung von heute lassen sich diese Wechselwirkungen tatsächlich auch kaum übersehen. Wenn wir schließlich das bisher Gesagte auf die uns interessierenden Spezialfälle anwenden, dann wollen wir mit dem echten Toleranzbegriff eine geistige Haltung zum Ausdruck bringen, welche in allen Lebenslagen andere Weltanschauungen bzw. Religionen, soweit ihnen ehrliches Suchen nach der Wahrheit zu Grunde liegt, als den unrigen gleichberechtigte Bemühungen um die Wahrheit und deren Vertreter als ebenso wertvolle Menschen anerkennt. Natürlich ist die Forderung, welche sich hinter diesen Formulierungen verbirgt, kein Glaubensdekret; vielmehr können gewichtige Gründe namhaft gemacht werden, welche den Menschen zu einer solchen, im wahrsten Sinne des Wortes modernen Haltung Andersdenkenden gegenüber veranlassen können, mehr noch: müssen. Diese Gründe darzustellen wird Aufgabe des nächsten Abschnittes sein.

Theoretische Begründung der Toleranz

Um die Probleme einigermaßen konzentriert darstellen zu können und den Gedankengang nicht durch zu viele Abschweifungen ins Grundsätzliche zu stören, muß, ohne eigene Beweisführung, eine philosophische Stellungnahme als Axiom an den Anfang dieser Ausführungen gestellt werden. Dieses Axiom lautet: Es gibt *eine* allgemeingültige, absolute und sog. «ewige» Wahrheit, und es gehört zum Wesen der menschlichen Vernunft, diese Wahrheit – keineswegs völlig, jedoch teilweise zu erkennen. – Die theoretische Begründung der Toleranz läßt sich auf dieser Grundlage meines Erachtens in fünf Thesen zusammenfassen:

1. These: Die absolute Wahrheit unterscheidet sich vom subjektiven Herantasten an sie.
2. These: Die absolute Wahrheit ist mehrdimensional, unsere Erkenntnis von ihr dagegen linear.
3. These: Toleranz ist ein Weg zu mehr Wahrheit.
4. These: Unvereinbarkeit im Grundsätzlichen stellt höchste Ansprüche an die Toleranz.
5. These: Toleranz ist durch Indifferenz gefährdet. Ein echter Dialog jedoch verlangt klare Grundsätze.

Diese fünf Thesen sollen nun im folgenden einzeln zur Sprache kommen.

Die absolute Wahrheit unterscheidet sich vom subjektiven Herantasten an sie

Echter toleranter Geisteshaltung liegt – meist unbewußt, aber immer wirksam – eine Unterscheidung zu Grunde, welche die Toleranz davon bewahrt, in den Relativismus oder die Lehre von der doppelten Wahrheit abzugleiten. Diese Unterscheidung läßt sich wie folgt formulieren. Objektiv gesehen, gibt es nur eine einzige, absolute Wahrheit. Wenn es dem Menschengeist gegeben wäre, diese eine, absolute Wahrheit in ihrem ganzen Umfang zu erfassen, dann könnte es, mit logischer Konsequenz, auch nur eine einzige richtige Weltanschauung und nur eine einzige wahre Religion geben. Nun verhält es sich mit der menschlichen Vernunft jedoch so, daß sie äußerst begrenzt ist, ihr Be-greifen oder Um-greifen der Wahrheit demzufolge nur Stückwerk darstellen kann und sie aus ihrem Wesen heraus dem Irrtum unterworfen ist. Der subjektive Weg des menschlichen Geistes hin zu der absoluten Wahrheit ist und bleibt deshalb immer nur ein über Klippen und Abgründe des Irrtums führendes, mühseliges Herantasten an diese Wahrheit, – nicht ohne berechtigte Hoffnung auf einigen Erfolg, jedoch ohne die geringste Aussicht, die absolute Wahrheit je aus eigener Kraft gänzlich erfassen zu können. – Toleranz im oben definierten Sinne erscheint unter diesem Blickwinkel als ein Bekenntnis zur geringen Macht und zur großen Ohnmacht der natürlichen Vernunft, über die wir uns nicht hinwegsetzen können. Da in einer grundsätzlichen Sicht allen Menschen die gleiche Vernunft gegeben ist, gilt dieses Bekenntnis für uns so gut wie für die andern: *Alle* sind wir dem Irrtum unterworfen. Womit aber bereits der Weg zur Bereitschaft, echte Toleranz zu üben, beschritten ist.

Die absolute Wahrheit ist multidimensional, unsere Erkenntnis von ihr dagegen linear

Den plastischen Vergleich, wie er in dieser These formuliert ist, habe ich in dem glänzenden Artikel «Die Zukunft hat auch für uns schon begonnen» von Hans Wili gefunden⁴. Er bringt sehr schön zum Ausdruck, von welcher Art die absolute Wahrheit ist (genauer gesagt: wie wir sie uns vor-stellen, denken müssen) und wie sich unsere subjektive Erkenntnis zu ihr verhält. Man muß sich nämlich ernsthaft von der irrigen Vorstellung befreien, eine Aussage, welche sich mit einer anderen, mit Bestimmtheit wahren Aussage inhaltlich nicht decke, sei bereits ein Irrtum. Besonders weltanschauliche oder religiöse Aussagen sind selten ganz wahr oder ganz falsch. Dies betonte auch Kardinal Bea, als er vor Vertretern verschiedener Konfessionen unter anderem über das Wahrheits- und Toleranzproblem erklärte: «Man muß auch begreifen lernen, daß die Wirklichkeit tausend verschiedene Seiten hat, während das Wissen des einzelnen Menschen davon kaum die eine oder andere Seite wahrnimmt. Eine ernste Wahrheitsliebe ermahnt, sich auch die Grenzen unseres Wissens gegenwärtig zu halten und auch jene andere Seite der Wahrheit anzuerkennen, die die anderen sehen, ohne das zu verleugnen, was wir selbst als Wahrheit erkannt haben»⁵. Das sei nicht mehr und nicht weniger als die klar ausgesprochene Erkenntnis, schreibt Wili im

⁴ In: Civitas 1963, H. 10, S. 498.

⁵ Zit. nach Wili, a. a. O., S. 497.

Anschluß daran, daß mancher «Irrtum» nicht schlechthin falsch und verwerflich sei, sondern häufig nur die Übertreibung und Überbetonung eines Teilaspektes, der von anderen vernachlässigt wurde.

Als notwendige Ergänzung zu der in der ersten These gewonnenen Einsicht ergibt sich aus diesen Ausführungen, daß nicht nur die absolute Wahrheit als solche unbegreiflich ist und wir daher alle dem Irrtum unterworfen sind; vielmehr ist die Wahrheit darüber hinaus körperhaft, und wir erfassen sie deshalb meistens einseitig und nicht einmal soweit vollständig, als sie unserer menschlichen Einsicht an sich noch zugänglich wäre. Wenn uns dieses Wissen schließlich zu einem Bekenntnis dieser Einsicht veranlaßt, dann haben wir damit bereits einen ersten Akt echter Toleranz geleistet.

Toleranz ist ein Weg zu mehr Wahrheit

Wahrheit ist wertvoll, stellt das der Verstandeskraft adäquate Objekt dar und ist deshalb erstrebenswert. – Niemand kann dieser Aussage seine Zustimmung verweigern, ohne in einen hoffnungslosen Relativismus und Nihilismus abzugleiten, wo jede Aussage überhaupt sinnlos wird. Wenn wir daher vom Wert der Wahrheit überzeugt sind und dabei in Betracht ziehen, welche Ergebnisse die ersten zwei Thesen brachten, dann stellen wir tatsächlich fest, daß Toleranz zu mehr Wahrheit führt. Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist zum Ausdruck «mehr Wahrheit» allerdings zu bemerken, daß damit das Bild von der Körperhaftigkeit der Wahrheit weitergeführt werden soll und nicht etwa eine metaphysische Aussage gemacht werden will. Also: mehr Wahrheit durch Toleranz? Gewiß! Denn wenn es einem Gesprächspartner auf Grund unserer Toleranz (praktisch: auf Grund unseres Zuhörens, unseres Eingehens auf seine Argumente, unseres Bemühens um ein rechtes Verständnis seines Standpunktes) gelingt, mit wissenschaftlicher Beweisführung oder auf anderem Wege darzutun, daß wir einem Irrtum verfallen waren oder vom Ganzen nur einen Teilaspekt berücksichtigt hatten, und wenn wir uns schließlich dieser Wahrheit eröffnen, – dann hat doch offenbar unser Bestand an Wahrheitserkenntnis zugenommen. Dieser Weg ist vor allem dann fruchtbar, wenn in einem echten Gespräch beide Partner sich gegenseitig zu «mehr Wahrheit» führen. Daraus aber ersehen wir mit aller Deutlichkeit, wie wertvoll jedes ehrliche Bemühen um die Wahrheit ist und wie sehr eigentlich echte Toleranz dem Grundbedürfnis des Menschen, mehr zu wissen, entgegenkommt.

Obwohl wir bis anhin den Bereich der natürlichen Vernunft noch nicht verlassen haben, können wir doch bereits feststellen, daß wahre Toleranz eigentlich nichts anderes ist als ein Bekenntnis zur Wahrheit. Gleichzeitig ist sie aber auch ein überzeugter Fehdehandschuh an die Adresse all jener unlauteren Bemühungen, welche den Namen der Wahrheit mißbrauchen, um damit ihr Drängen nach Macht, Selbstbestätigung oder übler Sophistik zu verbrämen. Nur Ehrlichkeit im Angesichte der Wahrheit verdient Toleranz, – wie schon in Goethes «Faust» nur dem Erlösung bzw. Lohn zugesagt wird, der «immer strebend sich bemüht».

Unvereinbarkeit im Grundsätzlichen stellt höchste Ansprüche an die Toleranz

Diese These trifft die Toleranzfrage in ihrer tiefsten Problematik. Es geht um den Abgrund, der sich zwischen zwei Gesprächspartnern aufzutun droht, wenn alles ehrliche Forschen mittels der natürlichen Vernunft versagen muß und trotz beiderseitigem gutem Willen ein gemeinsamer Nenner nicht gefunden werden kann. Mit anderen Worten: wie läßt sich die Toleranz begründen zwischen zwei Gesprächspartnern, welche sowohl von der These der einen, absoluten Wahrheit als auch von der absoluten Richtigkeit der von ihnen auf Grund eines Glaubensaktes vertretenen letzten Wahrheiten überzeugt sind, – wenn sich diese letzten Wahrheiten inhaltlich nicht decken oder gar widersprechen? Die Tragik einer solchen Situation äußert

sich vor allem dann, wenn jeder der Gesprächspartner ehrlich und aus vollster innerer Überzeugung heraus für sich in Anspruch nimmt, die Wahrheit zu besitzen, jedoch nicht in der Lage ist, seine Aussagen einseitig und schlußkräftig darzutun, – kurz: wenn die natürliche Vernunft vor der Größe und Unfaßbarkeit der Wahrheit kapitulieren muß. Eines kann dazu bereits hier angemerkt werden. Wahrheiten, vor denen unsere natürliche Vernunft kapitulieren muß, weil sie zu einem Begreifen einfach nicht mehr fähig ist, – solche Wahrheiten können konsequenterweise auch nicht mehr mit rein natürlichen und vernünftigen Argumenten «gerettet» oder «bewiesen» werden. Diese Tatsache müssen wir endlich nicht nur theoretisch einsehen, sondern in unserem täglichen Leben auch geistig realisieren, wenn wir mit Andersdenkenden zusammenkommen.

Insbesondere gilt dies für die letzten religiösen und weltanschaulichen Wahrheiten, wo sich

- a) rein diesseitige, wissenschaftliche Aussagen und Offenbarungswahrheiten,
- b) Offenbarungswahrheiten verschiedenen Ursprunges und
- c) verschiedene Interpretationen von Offenbarungswahrheiten gleichen Ursprunges

gegenüberstehen und zu Unvereinbarkeiten im Grundsätzlichen führen können. Äußerst problemgeladen und aussichtslos scheint dabei der letztgenannte Fall zu sein, weil hier Äußerungen eines einzigen und dazu über alles erhabenen und seinem Wesen nach die Wahrheit verbürgenden Zeugen zu verschiedenen Glaubensbekenntnissen geführt haben. Man sieht: Unvereinbarkeit im Grundsätzlichen stellt höchste Anforderungen an die Toleranz, – und es erhebt sich mit Recht die Frage, ob sich Toleranz angesichts solcher Unvereinbarkeiten überhaupt noch begründen lasse, sofern man an der These von der einen Wahrheit festhalten will. Meine Ansicht geht dahin, daß dies möglich sei. Doch will ich dabei nicht dem Fehler verfallen, auf den ich soeben hingewiesen habe: eine Begründung in der Form der sauberen wissenschaftlichen Beweisführung wird hier versagen, – das liegt in der Natur der Sache, von der wir sprechen. Doch scheint es mir wohl möglich zu sein, über eine Besinnung auf die Eigenart dieser letzten Wahrheiten sowie auf den Wert, aber auch auf die Beschränktheit der menschlichen Person gewichtige Konvenienzgründe namhaft zu machen, die alle für die Toleranz sprechen.

Weil nun aber derjenige, welcher allein die ganze Wahrheit besitzt, schweigt (es sei denn, man vertrete die These von der ständigen Fortsetzung der Offenbarung), fehlt uns der Richter, welcher Unvereinbarkeiten endgültig und sicher entscheiden könnte. Hier wird der Katholik einwenden: durch die Hilfe des Heiligen Geistes ist die Leitung der Kirche in Glaubenssachen unfehlbar. Gewiß! Diese Unfehlbarkeit wurde jedoch seit je dahingehend interpretiert, daß ein sachlicher Irrtum ausgeschlossen sei, – und dieses Argument entkräftet durchaus nicht meine These, daß ein richtiges und wahres Wissen, trotz seines ungeschmälerten Wahrheitsgehaltes, eben unvollständig sein könne und daß dies für die allermeisten Offenbarungswahrheiten zutreffe. Denn wer möchte sich vermessen zu behaupten, Gott hätte uns (ausgerechnet uns!) alles geoffenbart, oder es sei möglich, das Geoffenbarte völlig zu erfassen? Daraus geht aber hervor, daß immer die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit der Einseitigkeit auf der einen und der zusätzlichen Teilwahrheiten auf der andern Seite besteht. – Diese Möglichkeit anerkennen heißt bereits: sich auch hier für Toleranz entscheiden; denn nur sie ist nach dem Gesagten die konsequente Haltung unserem Gesprächspartner gegenüber, von dem uns Unvereinbarkeiten im Grundsätzlichen zu trennen scheinen.

Doch ist es nicht allein dieser sachliche Grund, welcher uns zur Pflege echter Toleranz auch in Fragen um letzte Wahrheiten veranlassen muß. Es gibt noch einen menschlichen Grund, welcher dem Wissen um die Begrenztheit unserer Ver-

nunft und gleichzeitig einer vollen Anerkennung der Würde der menschlichen Persönlichkeit entspringt. Was Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in terris» hinsichtlich der dem Irrtum Verfallenen sagte, gilt erst recht in unserem Zusammenhang: «... der dem Irrtum Verfallene hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nie seine persönliche Würde, die doch immer geachtet werden muß»⁶.

Toleranz ist durch Indifferenz gefährdet. Ein echter Dialog jedoch verlangt klare Grundsätze

Bis jetzt mochte es scheinen, als sei der Standpunkt unseres imaginären Gesprächspartners zu stark in den Vordergrund gestellt worden. Diesen Anschein gilt es nun zu korrigieren, indem nachdrücklich hervorgehoben werden muß, daß echte Toleranz sich durchaus mit einer festen Haltung im Grundsätzlichen vereinen läßt, ja mehr noch: daß eine solche Haltung geradezu ein Fundament echter Toleranz ist. Aufgeschlossenheit und Offenheit, das Wissen um die Grenzen unserer Vernunft und um die Vielgestaltigkeit der Wahrheit dürfen nicht dazu verleiten, unseren eigenen Grundstock an Wahrheiten gering zu achten oder gar zu vergessen. Der größte Feind eines fruchtbareren Zusammengehens der Menschen auf dem Wege zur Wahrheit wäre eine solche Haltung der Gleichgültigkeit: Toleranz darf also nicht zu Indifferenz ausarten. Ziel allen Forschens muß immer die Wahrheit bleiben, und wie wir aus These 3 wissen, kommt die echte Toleranz eifrigem Streben in dieser Richtung entgegen und hindert es durchaus nicht, – ganz im Gegensatz zur Indifferenz.

Im weitern verstößt eine indifferente Haltung auch gegen alle Regeln des Dialoges. Ein echter Dialog, bei dem es um ein gemeinsames eifriges Suchen nach Wahrem und nicht um einen bloßen Informationsaustausch geht, ist ganz undenkbar, wenn der eine Gesprächspartner geistig heimatlos ist und seine Funktion einzig darin besteht, mit chinesischer Verbindlichkeit zuzuhören und zu lächeln oder dem anderen höflich recht zu

geben. Ein solches Gespräch wäre kein Dialog, höchstens ein «unterstützter Monolog». Der echte Dialog verlangt von beiden Gesprächspartnern eine geistige Heimat, m. a. W. einen festen Kern von Wahrheiten, die als unveräußerlich, bestenfalls als ergänzungsbedürftig angesehen werden. Wer in weltanschaulichen oder religiösen Fragen nicht über eine gefestigte und sichere Position verfügt, kann meines Erachtens den Akt echter Toleranz überhaupt nicht setzen, weil ihm alle Kriterien für ein Verständnis oder eine Beurteilung der Argumente der Gegenseite fehlen. Wenn beispielsweise ein Nationalökonom mit einem Laien ein wissenschaftliches Gespräch über eine zweckmäßige Hilfe an Entwicklungsländer führen will, dann ist ohne weiteres klar, daß ein solches Gespräch höchstens zu einer Vorlesung über Entwicklungshilfe, unter gar keinen Umständen jedoch zum Auffinden von neuen Erkenntnissen oder zu einem Akt der Toleranz Anlaß geben kann. Warum sollte es sich da beim weltanschaulichen oder religiösen Dialog anders verhalten?

Obwohl sich der Begriff der Toleranz sowie ein fester Grundstock an unveräußerlichen Wahrheiten also keineswegs ausschließen, stellen wir in der Wirklichkeit leider allzuoft ein antinomisches Verhältnis zwischen ihnen fest, – meistens infolge einer falschen Toleranzvorstellung. Dies führt dann zu jenen gänzlich unfruchtbaren Diskussionen, bei denen sich beide Gesprächspartner Indifferenz vorwerfen, ohne der Wahrheit auch nur einen kleinsten Schritt näher zu kommen. Wie weit eine solche Haltung von der wahren Toleranz, jenem Akt geistiger Reverenz einer anderen Weltanschauung oder Religion gegenüber, entfernt ist, glaube ich, in meinen Ausführungen klar herausgestellt zu haben. Halten wir deshalb abschließend fest: der wahrhaft tolerante Mensch eröffnet sich wohl der ganzen Wahrheit, verfügt aber zugleich über eine eigene geistige Heimat, welche in festen Grund-Wahrheiten besteht und sich in einer klaren und eindeutigen Haltung gegenüber seiner Umwelt äußert.

Lic. oec. D. W. Lerner

(Schluß folgt)

⁶ Ausgabe Paulus Verlag, Recklinghausen 1963, S. 53.

Bücher

Bahrdt Hans Paul: Industriebürokratie. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1958, 144 Seiten.

Die Studie bildet einen wichtigen Beitrag zur gründlichen Erforschung der sozialen Lage, des gesellschaftlichen Standortes, der inneren Verfassung der Angestelltenschaft in einer Industriegesellschaft, in der die Büroarbeit einen quantitativ wie qualitativ immer bedeutenderen Raum einnimmt. Nach einigen terminologischen methodologischen Vorbemerkungen wird in einem ersten Kapitel der Wandel des Verhältnisses von Hierarchie und Kooperation im Laufe der Geschichte der letzten 150 Jahre, in einem zweiten Kapitel der Berufsweg des Angestellten «als wirklicher und vermeintlicher Aufstieg in der Hierarchie» dargestellt.

Das dritte Kapitel endlich will die «merkmallose Bürgerlichkeit» der Angestellten herausstellen: Die Proletarisierung – die Angestelltenschaft ist keine soziale Schicht – Vom Bürgertum zur dynamisierten bürgerlichen Gesellschaft – Die unvollständige Verortung des Angestellten in der Gesellschaft.

Wie ersichtlich, ist der Verfasser der Überzeugung, daß die Angestellten keine eigene soziale Schicht mehr bilden. Diese Auffassung ist umstritten. Es gibt Argumente dafür und andere dagegen. Wahrscheinlich ist es auch unstatthaft, die Angestellten gesamthaft in eine einzige Kategorie zusammenzufassen. Es gibt Angestellte, die rein ausführende Arbeit haben, aber auch solche, die Entscheidungsgewalt besitzen. Das ist in Auswahl, Lebensgefühl, Charakter, Ansehen, Einkommen usw. ein so wesentlicher Unterschied, daß man hier nur mit noch viel weitgehender Differenzierung weiter kommt. Dazu bietet die lehrreiche Schrift selbst Anhaltspunkte genug. Richtig scheint mir die Feststellung, daß die Angestelltenschaft einen festen gesellschaftlichen und sozialen Standort weder in der Gesellschaft noch auch im kirchlichen Vereinsleben und im Gemeindeleben gefunden hat. Hier liegt noch eine bedeutende Aufgabe vor uns.

Dd.

Stucki Lorenz. Gebändigte Macht – gezügelte Freiheit. Ein Leitfadens durch die Demokratien mit einer Entwicklungsgeschichte, einer Analyse der gegenwärtigen Demokratien, Sach- und Länderregister. Carl Schünemann-Verlag, Bremen 1961.

Ein nützliches, gescheites, besonnenes Buch. L. Stucki, der bekannte Chefredaktor der «Weltwoche», steht wohlwollend, aber kritisch den heutigen Demokratien gegenüber, beobachtet sie mit scharfem Auge und charakterisiert sie – bisweilen etwas summarisch, aber im Wesentlichen sehr treffend. Seine Kritik ist scharf, aber aufbauend, sie will die Demokratie nicht schlecht machen, sondern bessern. Im dritten Abschnitt schildert Stucki sechs Typen der gegenwärtigen Demokratie: Die Herrschaft der öffentlichen Meinung (USA) – Herrschaft der Elite (Großbritannien ... ?) – Herrschaft des Erfolges (Bundesrepublik Deutschland) – Herrschaft des Präsidenten (Frankreich) – Herrschaft der Volksabstimmung (Schweiz) – Herrschaft der Cliquen (Japan).

Besonders wertvoll scheint mir der vierte Abschnitt zu sein: Garantien der Demokratie. Hier wird versucht, Garantien nicht nur gegen den Mißbrauch von Macht, sondern auch von Stimmungsmache und besonders gegen die Unstabilität zu finden.

Auch im Abschnitt «Sachregister der Demokratie» stehen manche sehr nützliche und gescheite Bemerkungen. Ein Schlußabschnitt «Die Staaten der Welt – und wie sie regiert werden» bietet eine Übersicht über die Regierungssysteme fast sämtlicher Staaten der Welt. *Dd.*

Gattepoel: Tips für Vorgesetzte. Econ-Verlag GmbH, Düsseldorf, 1960. Ein sehr nützliches Büchlein, aus der Praxis für die Praxis. Es ist vor allem für Unternehmer, Arbeitgeber und Betriebsführer gedacht, kann aber auch anderen helfen! Ohne viel Theorie wird hier aus gereifter Erfahrung und viel gesundem Menschenverstand ein realistisches, wohlwollendes und doch den menschlichen Schwächen Rechnung tragendes Programm entworfen. *Dd.*

Eingesandte Bücher

Horaczuk Michael, SJ: Von den Manieren und vom Reiche Gottes. Verlag Herold, Wien/München, 1961. 184 S., Leinen Fr. 8.80, brosch. Fr. 7.80.

Hornet Joseph: Reverrons-nous le diacre de l'église primitive? Les éditions du Cerf, Paris VIIe, 1960. 224 S., brosch NF 6.—

Hostie R. SJ: Le discernement des vocations. Desclée de Brouwer, Bruges, 1962. 172 S., brosch.

Huber Georges: Das missverstandene Konzil. Gespräche unter den Kolonnaden von St. Peter. Hans Driewer Verlag, Essen, 1961. 108 S., kart. DM 6.80.

Huber Guido: Uebersinnliche Gaben. Telepathie, Hellsehen, Feuerfestigkeit, Materialisationserscheinungen. 11. Band Reihe «Lehre und Symbol». Origo-Verlag, Zürich, 1959. 147 S., Leinen.

Hünemann Josef: Konjunkturen und Krisen im Blick sozialer Verantwortung. Custos-Verlag, Essen, 1960. 124 S., brosch. DM 3.80.

Hünemann Josef: Pastoral der Sakramente heute zum Gebrauch für den Klerus. Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen, 1961, 2. Auflage. 91 S., brosch. DM 4.80.

Huppenbauer Hans Walter: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle 1) und der Damaskusfragmente (Bd. 34, Abhandlungen zur Theologie des AT und NT). Zwingli Verlag, Zürich, 1959. 132 S., brosch. Fr. 18.—

Hurley Michael S. J.: Scriptura Sola Wyclif and his Critics. Dissertation. Fordham University Press, New York, 1960. 81 Seiten.

Flugpauschalreise

Studien- und Ferienreise nach Israel

unter besonderer Berücksichtigung biblischer und archäologischer Belange.

Wissenschaftliche Leitung: Universitätsprofessor Dr. Herbert Haag, Tübingen.

14 Tage, von Montag, 28. September, bis Sonntag, 11. Oktober 1964.

Alles inbegriffen Fr. 1635.—

Programme und Anmeldeformulare beim

Interkonfessionellen Komitee für biblische Studienreisen

Geschäftsstelle: Eugen Vogt, St. Karliquai 12, Luzern
Telephon (041) 2 69 12

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

Abonnements- 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. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** — Belgien-Luxemburg: bFr. 190/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. — Deutschland: DM 15.—/8.—. Best- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. — Dänemark: Kr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Ståubli, Høstrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 17.—/9.—. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. — Italien-Vatikan: Lire 2200.—/1200.—. 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. 142181, Sch. 90.—/50.—. USA: jährlich \$ 4.—.

Hyde Douglas: Wem werden sie glauben? Ein Interview mit der farbigen Welt. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1960. Band 68 der «Herder-Bücherei». 190 S., Fr. 2.55.

Jedin Hubert: Brève histoire des conciles. Les vingt conciles œcuméniques dans l'histoire de l'Eglise. Desclée & Cie., Ed., Tournai, 1960. 214 S., brosch.

Johannes XXIII.: Die Enzyklika Mater et Magistra. Ueber die gesellschaftliche Ordnung. Rex-Verlag, Luzern/München, 1961. 57 S., kart. Fr. 2.40.

Iparraguirre Ignacio SI: Répertoire de Spiritualité Ignatienne. De la mort de S. Ignace à celle du P. Aquaviva (1556 bis 1615). — Subsidia Ad Historiam S. I. 4. Institutum Historicum S. I., Roma, 1961. 268 S., brosch.

Journet Charles: Entretiens sur la Grâce. Edition Desclée de Brouwer, Bruges (Belgien), 1959. 216 S., brosch. bFr. 69.—

Journet Charles: Le Mal — Essai théologique. Desclée de Brouwer, Bruges, 1961. 336 S., brosch. bFr. 195.—

Jukic Ilija: TITO between East and West. Demos Publishing Company, London, 1961. 99 S., 14/—, Doll. 2.50.

Jungmann Josef Andreas S. J.: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München, 1960. 560 S., Leinen Fr. 25.—

Israel, Schriftenreihe: Die Araber in Israel. Israel-Informationsbüro, Zürich, 1961. 51 S., brosch.

Le Guillou M.-J., OP: Mission et Unité. Les exigences de la communion. Livre premier et second. Les Editions du Cerf, Paris, 1960. 2 Bände zu 296/336 S., brosch. NF 27.—

Guittou Jean: Jesus und wir Menschen des 20. Jahrhunderts. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1961. 431 S., Leinen Fr. 23.—

Gute Weg, der. Heft 1: Die Taufe — Heft 2: Die Beichte — Heft 4: Die Firmung. Eine neue Bildheft-Reihe für die Jugend. «Kreuzring-Bücherei», Johann Josef Zimmer Verlag, Trier, 1961. Jedes Heft DM 1.35.

Guttenberg v. A. Ch.: Mensch, Tier und Schöpfung. Eine erkenntnistheoretische Studie über die Grundlagen des biologischen Weltbildes. Verlag Styria, Graz, 1961. 110 S., brosch., Fr. 6.50.

Exerzitien

Studentinnen, Studenten, Lehrerinnen, Lehrer, Krankenschwestern, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sind zu einem Exerzitienkurs eingeladen.

Thema: Die Zeichen Gottes deuten!

Leitung: Hochw. Herr Pater Hediger, O. P., Luzern.

Termin: Dienstagabend, 11. August bis Sonntagmorgen, 16. August 1964.

Anmeldung: Laienmissionswerk, Villa Beata, Fribourg.

Für jeden Prediger:

PAUL GAECHTER SJ

Das Matthäus-Evangelium

Ein Kommentar. Großformat, 980 Seiten, Leinen sFr. 65.—

Aus dreißigjähriger Lehrtätigkeit, darunter viele Jahre im Orient, erwuchs dieser richtungweisende Kommentar (im Umbruch lag er den Konzilsvätern bereits vor — seine Stellungnahme zu Kapitel 16 erregte besonderes Aufsehen), der dem Biblikler und Prediger neue Erkenntnisse vermittelt, die nach Einführung des Mehrjahrezyklus im Wortgottesdienst noch besser als bisher ausgewertet werden können.

Bei Ihrem Buchhändler

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN