

# ORIENTIERUNG

*Katholische Blätter für weltanschauliche Information*

Erscheint zweimal monatlich

Nrn. 23/24

12. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. Dezember 1948

**INHALT:** Seelenforschung und Religion: Das Interesse für Psychologie des religiösen Lebens — Religionspsychologie als religiöse Gefahr? — Religionspsychologie als Wert.

**Zur Lage der altkatholischen Kirche:** I. Der XV. Altkatholikenkongress in Halversum: Landeskirche oder übernationale Gemeinschaft? — Die Stellung zum ökumenischen Problem — Die Stellung zu Tradition und Sakramenten. II. Die altkatholischen Kirchen in den einzelnen Ländern: Schweiz - Deutschland - Oesterreich - Holland - Tschechoslowakei - Polen.

**Thomas Manns Dr. Faustus (Schluss):** Vita Dr. Faustj — Lux in tenebris.

**Exerzitien und Theologie:** Erfahrung des Geistes — Charisma und Theologie — Wahl — Indifferenz — Gehorsam.

**Ex Urbe et Orbe:** Die Proklamation der Menschenrechte. — Die katholische internationale Flüchtlingskonferenz.

**Jeremias Gotthelfs Gottes- und Menschenverständnis.** (zum Buch von Eduard Buess).

**Buchbesprechung:** Brunner Emil.

**Neuerscheinungen.**

## Seelenforschung und Religion

Dass blosses Modegerede über «Psychologie der Religion» bestenfalls wenig religiösen und kulturellen Wert hat, ist wohl leicht ersichtlich, vor allem wenn dabei ein Urchaos von Worten und Begriffen, «Unterbewusstsein, Geist, sublimierte Materie, Seele» usw. so durcheinanderwirbelt, dass letztendlich keiner weiss, was er und was die anderen sich eigentlich dabei denken. Es gibt aber auch, und zwar in weiten Kreisen, ein ernsthaftes Interesse an psychologischen Erörterungen religiöser Erfahrung. Ist dieses zu begrüssen oder zu bedauern? Wird es, wie man hofft, manche Augen für die psychologischen Lebenswerte religiösen Erlebens öffnen und dadurch manchen Geist für die Frage nach den wesentlicheren und eigentlich religiösen Werten wach machen, für Seele, Jenseits, Gott? Wird es, wie man fürchtet, eher zur Tarnung uneingestandener Wünsche dienen, sich am Wirklichkeits-Ernst der religiösen Lebensfragen vorbei zu reden? Wie immer man dieses Interesse beurteilen mag, jedenfalls ist es da, es ist sehr lebhaft und es kann, je nachdem es geformt und gelenkt wird, Hinkehr zur Religion oder Ablenkung von der Religion bedeuten. Damit aber stellt sich uns die doppelte Aufgabe, nach etwaigen religiösen Gefahren und nach dem Wert der Religionspsychologie zu fragen. Zur Einführung möge eine Erinnerung an Werden und Eigenart des heutigen religionspsychologischen Interesses dienen.

### I.

#### *Das Interesse für Psychologie des religiösen Lebens*

Es stammt eigentlich keineswegs erst von heute. Als selbständiger Zweig systematischer Wissenschaft wurde die heutige Religionspsychologie vor 50 Jahren durch Starbuck und William James begründet. Grundlegende (religionsphilosophische) Voraussetzungen dieser und späterer Forscher führen um weitere 100 Jahre zurück bis zu Schleiermachers «Reden über die Religion» (1799). Unsystematische und insofern vorwissenschaftliche «Religionspsychologie» aber ist sehr viel älter. Die asketische

Literatur der christlichen Jahrhunderte birgt einen Reichtum religionspsychologischer Intuitionen, der in der heutigen Wissenschaft erst zum kleinen Teil ausgeschöpft ist.

Die heutigen religionspsychologischen Interessen erlangen ihre besondere Prägung durch ihre Beziehungen zur Psychotherapie, zur Schulpsychologie und einigen ihrer hell-dunklen, sensationellen Randgebiete und zu theologischen Diskussionen.

a. Religionspsychologie und Psychotherapie. Die Achtsamkeit weiterer Kreise auf religionspsychologische Fragen erstarkte in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen und im letzten Jahrzehnt. Das war die Zeit, als deren Grundstimmung Karl Jaspers die grosse Daseinsangst erklären konnte. Götzenbilder einer allzu «extravertierten», ans Aeussere preisgegebenen Kultur waren zerschlagen; die Lebensgrundlagen im unbedingten Glauben an Gott und seine Führung weithin verlassen; eine zutiefst kranke Zeit schaute nach neuen Sicherungen einer klaren und festen Seelenhaltung aus. Die Augustinische Mahnung, vom Aussen- ins Innenreich der Seele zurückzukehren, wurde vielerorten erfasst; aber der weitere Teil dieser Mahnung, vom Innenreich der Seele zur Ueberwelt Gottes hinauf zu steigen, wurde ebenso vielfach überhört. Man blieb in den unbewussten Tiefenschichten der Seele stecken. Neue Psychotherapie schien neuen Ankergrund des Lebens zu bieten. Aber in den Formen Freudscher Psychoanalyse (vgl. Freuds «Zukunft einer Illusion») und auch der Individualpsychologie machte sie aus dem religiösen Heimatreich der Seele ein Land der Illusionen, der blossen Sublimierungen und der Traumgestalten überspitzten Geltungsdranges. Rudolf Allers so ernstes Bemühen um glücklicheres Zusammenwirken von Religion (bezw. Seelsorge) und Therapie begegnete lange einer befremdlich frostigen Zurückhaltung. Schliesslich führten dann Psychotherapeuten verschiedener Richtungen zwar nicht zur religiösen Wahrheit — für die ja keine Psychologie zuständig sein kann —, aber zu entschiedenem Anerkennen der subjektiven psychologischen Lebenswerte religiöser Lebensanschauung. Man

begann die Notwendigkeit religiöser Grundlagen für ein Fertigwerden mit den diesseitigen Schwierigkeiten des Lebens zu sehen und eindringlich hervorzuheben (C. G. Jung, Tournier u. a.). Die von der Psychotherapie getragene Religionspsychologie würde dabei eine ganz andere, als sie einst zu Zeiten Janets, Freuds, Leubas gewesen war.

b. Selbstverständlich steht die Therapie oft genug vor Zerrbildern religiösen Erlebens, in denen mehr von «Verklemmungen» und «Uebelkompensierungen» zu erkennen ist, als von Religion. Forscher (wie Janet u. a.), die die Religion wohl nur aus der psychiatrischen Klinik, aber kaum aus eigenem gesundem Erleben kannten, wurden dabei zur Verwechslung echter Religiosität mit Krankhaftigkeit geführt (wie man ja auch Genie und Wahnsinn gelegentlich nicht genug auseinanderhalten konnte). Ins Helldunkel sensationeller Randgebiete der Psychologie glitt die Religionspsychologie, wenn z. B. sekundäre körperliche Begleiterscheinungen des Erlebens von Mystikern für das Wesen der Mystik genommen wurden und wenn dann Vergleiche mit Phänomenen des Okkultismus zur Verwechslung von Mystik und Parapsychologie verleiten. Religionsgeschichtliche Kenntnis der Anschauungen und Gebräuche von zeitlich oder räumlich uns fernem Völkern kann sorgfältiger Religionspsychologie grosse Dienste leisten. Nur darf beim Schauen ins Entlegene der Blick für das Nahe nicht verschwommen werden; sonst wird zumal das blosses Modereinteresse an religionspsychologischen Fragen zur Religionsgefährdung. Entgleisungen einzelner Forscher beweisen aber gegen die Religionspsychologie ebenso wenig, wie es gegen vergleichende Religionsgeschichte oder gegen Kirchengeschichte spricht, wenn Forscher die Unvergleichlichkeit des Christentums oder das in der Weltzeit wirkende «Mysterium crucis Christi» nicht zu sehen vermögen.

c. Im engeren Rahmen der Schul-Psychologie galt es bis nach dem ersten Weltkrieg fast als selbstverständlich, dass das Wesen der Religion nur Sache des frommen Gemütes sei, dass hingegen alles Intellektuelle, Dogmatische, lediglich einen mehr oder minder glücklichen Versuch darstelle, dem vom Unbewussten emporwogenden «Irrationalen» symbolischen Ausdruck zu verleihen. Darin brachten die Zwanziger-Jahre eine Wendung. Die beiden Balten Girgensohn und Gruehn boten auf Grund nun wirklich exakter Untersuchungen ein ungleich wirklichkeitsnäheres und reicheres Bild des «religiösen Erlebens», worin gerade das geistig Intellektuelle wieder im Mittelpunkt stand. — Nun setzte auch regere Mitarbeit von katholischen Theologen ein. Wir nennen beispielsweise Alois Magers Arbeiten über Mystik, Wunderles Untersuchungen über den Einfluss des Psychischen in scheinbar wunderbaren Stigmatisierungen, Arbeiten Bolleys (aus der Schule Lindworskys) über das Beten, das systematische Werk des spanischen Dominikaners Penido, die Etudes Carmélitaines, das grosse «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique», das de Guibert (Rom) und Villard herausgaben, die geistvollen Studien Jos. Maréchal's, «Etudes sur la psychologie des mystiques», die ebenso nüchtern-sachlichen, wie gründlichen Abhandlungen über Methode und Geschichte der Religionspsychologie in den «Etudes comparées des religions» von Pinard de la Boullaye usw.

Andererseits aber wurden auch ernste theologische, kritische Bedenken gegen den Versuch, religiöses (übernatürliches) Leben psychologisch zu erörtern, laut. Wir könnten diese vielleicht übergehen, wenn die Kritik nur von jenem überzerrten und unkatholischen «Supranaturalismus» ausginge, der Natur und Ueber-

natur gleichsam ganz auseinander reisst und die Tatsache der «übernatürlichen Ordnung» mit einer völligen «Aufhebung der Natur in der Uebernatur» verwechselt. Aber es ist tiefste Ehrfurcht vor der Uebernatur (die sich dem Zugriff der Psychologie entzieht), sehr berechnete Abneigung gegen verschwommene Verpsychologisierung und Verfälschung religiöser Gedanken und Begriffe, wohl auch Erinnerung an die weder sehr psychologische, noch religiöse Religionspsychologie des Modernismus, was hinter vieler theologischer Kritik steht. Und diese Kritik wird durch Theologen von hohem wissenschaftlichem Rang ausgeübt. Es ist die Sorge, dass z. B. in der Psychologie der Mystik eine «neue Erlebnistheologie» sich einnistete (E. Krebs), dass dogmatisch-theologische Grundlegung der Mystiklehre unbefugterweise von Psychologie verdrängt werde (Stolz), dass «das Erlebnis zum Prinzip der Theologie» gemacht und der Mystiker zum «Begutachter der dogmatischen Erklärungsversuche in letzter Instanz» erhoben werde (F. Lieblang, nach Mager). Selbst P. Alois Mager OSB. fühlt sich in seinem letzten Werk über Psychologie der Mystik («Mystik als seelische Wirklichkeit», 1947) zu sichtlich erregter Verteidigung gegen den Verdacht einer zu weit gehenden Psychologisierung des Uebernatürlichen gedrängt und sogar zur Verteidigung der heiligen Theresia und Johannes v. Kreuz als Psychologen der Mystik.

So ist also Religionspsychologie auch im katholischen Raum umstritten. Bedeutet sie nun «religiöse Gefahr» oder bietet sie echte Werte?

## II.

### *Religionspsychologie als religiöse Gefahr?*

Was vom religiösen und vom theologischen Standpunkt aus mancherlei kritische Reserve gegen Religionspsychologie entstehen lässt, ist nicht nur ein recht beträchtlicher Teil der Geschichte moderner Religionspsychologie, die weithin allzu stark im Bann des Psychologismus und Relativismus stand. Das Wesen der Religionspsychologie selbst, die Eigenart ihres Gegenstandes und ihrer Zielsteckung, scheint zunächst ernste grundsätzliche Bedenken zu begründen. «In der Psychologie ist der Mensch und seine Seele das Zentrum, während die Theologie diesen Menschen von der Offenbarung her betrachtet. ... die theologische und die psychologische Untersuchung der Religion (gehen) von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus» schreibt H. Schär (Schweiz. Zeitschrift f. Psych. II., 1943, 178). Religion zielt aufs «Objektive», auf die Wirklichkeit der Ueberwelt, auf Gott und sein reales Gnadenwirken in der Seele. Psychologie des religiösen Erlebens zielt aufs «Subjektive». Sie betrachtet das subjektive religiöse Erlebnis in der Seele und sie fragt nach seiner natürlich-psychologischen Sonderart, nach seiner Verwurzelung im übrigen (natürlichen) Seelenleben und seiner Rückwirkung auf die Seele. Die objektive religiöse Wahrheit bietet sich ihr nur als Erlebnisinhalt dar, dessen objektive Gültigkeit zu prüfen die Psychologie nicht zuständig ist. Das heisst nun zwar selbstverständlich keineswegs, dass ein Absehen von objektiver Geltung religiöser Lehre ein Bestreiten dieser Lehre sei oder dass der Psychologe nicht «als Mensch» gehalten sei, über den Rahmen seines Fachgebietes hinauszuschauen und die religiösen Wahrheitsfragen ernst zu nehmen. Es ist vielmehr nur eine Sache sauberer methodischer Abgrenzung. Aber birgt nicht diese notwendige Eingrenzung doch die Gefahr eines «Subjektivismus», dem nur das subjektive Erlebnis bedeutungsvoll, die objektive Wahrheit nebensächlich wird? Psychologie will und muss versuchen, religiöse Erlebnisse

möglichst aus natürlichen psychologischen Ursachen zu erklären. Liegt darin nicht die Gefahr einer Grenzüberschreitung, bei der der Sinn für das Uebernatürliche zerbricht und ein Vernaturalisieren des Uebernatürlichen einsetzt? Muss es dann nicht zu einem Relativismus kommen, der das subjektive seelische Wohlbefinden zum Masstab für religiöse Wahrheiten macht und für den einen diese, für den anderen die entgegengesetzte religiöse «Wahrheitslehre» als «die geeignetere» erklärt? Die wesentlichste Frage des Lebens aber ist doch nicht die: was ein «Gott» für unser Befinden nütze, sondern die: was wir vor dem einen Gott wert seien und was er uns sagen wolle.

Das scheinen keine kleinen Bedenken zu sein. Soll man das kostbare Erbgut Gottes, Offenbarung und Offenbarungsglauben, der Gefahr «psychologischer Zersetzung» aussetzen? Und doch gilt auch hier, dass wirkliche wissenschaftliche Wahrheit dem Glauben, den Gott schenkte, nicht widerstreitet und dass jegliche Wahrheit ein Bote Gottes ist. Würde es nicht im Mittelalter, als man begann, die aristotelische Philosophie zu übernehmen, als eine «Schande erklärt, dass christliche Theologen in der Sprache der Heiden reden», und war das patristische Erbe nicht kostbarer, als die im Religiös-Weltanschaulichen so arme Philosophie des Aristoteles? Und doch schuf Thomas seine grandiose Synthese.

Immerhin bleibt eine Schwierigkeit. Gottes übernatürliche Gnade schwebt in der Seele nicht gleichsam losgelöst über den natürlichen Lebenstätigkeiten des Geistes. Sie durchwirkt und überhöht sie im innersten Sein. Dieses Walten des hl. Geistes aber entzieht sich dem Blick der Psychologie. Wird es aber dann nicht sinnlos, überhaupt von einer Analyse eines «natürlich-psychologischen» Lebensvorganges zu sprechen? — Jedoch: auch das gnadenhaft durchwirkte Leben des Menschengeistes ist eben etwas «in der Seele» und das, dem Bewusstsein erfassbare, Mittum der Seele mit der Gnade bleibt als seelisches Erlebnis der psychologischen Beobachtung zugänglich. Richtig ist nur, dass diese psychologische Beobachtung des Erlebnisses niemals das Ganze und das Höchste im gnadenhaften Leben der Seele zu greifen vermag, sondern eben nur «etwas» an ihm, einen «Aspekt». Aber dieses Etwas allein ist schon, rein psychologisch betrachtet, so wunderbar gross, dass seine Erfassung die Mühe des Forschens lohnt.

### III.

#### *Religionspsychologie als Wert*

Wo menschliches Forschen versucht, religiöses Leben der Seele psychologisch zu betrachten und teilweise zu begreifen, da öffnet sich ihm ein fast unübersehbares Feld von Fragen. Im entfalteten «religiösen Erlebnis» öffnen sich alle Fähigkeiten des Geistes zu Gott als dem höchsten Wert aller Werte hin. Das geschieht in jener eigenartigen Verbindung von Distanz wahrer Ehrfurcht und Einigung suchender Liebe, vor der einst Augustinus in seinem «Inardesco et contremisco» stauend fragte, was das doch sei. Mannigfaltig sind die Formen des religiösen Erlebens im Menschengest, Hingabe des anerkennenden Verstandes an Gottes Wahrheit, liebendes Ja des Willens zu Gottes Wertunendlichkeit, Hoffen und Loben und Bitten usw., und immer ist doch die ganze «geistige Persönlichkeit» beteiligt. Das Geistige im Menschen schafft sich sodann naturgemäss sinnfälligen Ausdruck in den Bildern religiöser Phantasie und in den symbolischen Verhaltensweisen des Körpers. Und das alles wirkt auch wieder auf die geistige Haltung zurück.

Als heiliges Geheimnis der Seele widerstrebt religiöses Erleben allem Sich-zur-Schau-stellen. Aber es ist doch auch von der Sozialnatur des Menschen getragen und wirkt sich dieser entsprechend aus, so sehr, dass z. B. Kirchenflüchtigkeit psychologisch schon irgendwie Religionsflüchtigkeit wird. Ins Ganze des Seelenlebens hinein verwoben hat religiöses Erleben Teil an individuellen und kollektiven Sonderarten der Menschen und Völker und befruchtet sie hinwieder. Freilich, so es in krankes oder in neurotisch verbogenes Seelenleben hinein verflochten ist, leidet es auch selber. Gnadenführungen Gottes und Verführungsversuche des Bösen (manchmal «im Gewande des Lichtengels») werden im Erleben und seiner feineren Beobachtung transparent (so irrig es natürlich wäre, in den Regeln der «Discretio spirituum» nur eine Art «psychologischer Schnellrezepte» zu sehen!). Was die Erfahrung tief religiöser Menschen in Jahrhunderten des Christentums an Wissensgut und an Wegweisung für religiöse Lebensformung gesammelt hat, kann und wird wissenschaftliche Religionspsychologie weder verdrängen, noch ersetzen. Sie kann oft genug nur staunend alter Weisheit lauschen. Sie kann aber vielfach dieses Weisheitsgut leichter sehen, von neuer Seite begründen und es höher werten lehren, dem heutigen Menschen Wege zu ihm bauen und so «Wege des Herrn bereiten».

Und so ist Religionspsychologie nicht religiöse Gefahr, sondern Wert.

Doch fragt es sich, ob Religionspsychologie nicht wenigstens vom Heiligtum der höheren, mystischen Erfahrung ausgeschlossen sei, wo es viel mehr um ein «pati Divina», um ein passives Empfangen, als um aktives Bemühen geht und wo die geistige Seele in einer die natürliche Fähigkeit übersteigenden Weise auf Gottes übernatürliche Einwirkung antwortet. P. Alois Mager ist gerade dieser Frage in seinem Werk über «Mystik als seelische Wirklichkeit» (1947) besonders nachgegangen. Als Kenner der grossen spanischen Mystiker, Johannes a Cruce und Theresia v. Avila, lehnt er sich an die Lehre dieser beiden «Klassiker» in der Beobachtung seelischer Vorgänge in der Mystik an.

Ein erster Teil des Werkes führt in die Lehre dieses Heiligen ein; der zweite Teil erarbeitet aus der aristotelisch-thomistischen Seelenlehre die Grundlagen für Magers Theorie; der dritte Teil bietet die Anwendungen der Theorie in der Besprechung der verschiedenen Stufen mystischen Lebens. Wir können hier nicht auf die (mit feinem Verstehen des Gebetslebens geschriebenen) Abschnitte etwa über vier vormystische und vier mystische Gebetsweisen und -Stufen eingehen. (Mager will diese übrigens auch nicht so auffassen, als böte er ein allgemeingültiges und mechanisch anwendbares Schema, als wäre Gott im Schenken seiner Gaben an das Schema gebunden.) Für psychologische Sicht interessiert zunächst der zweite Teil. Hier ist von besonderer Bedeutung die Auswertung der thomistischen Lehre von der Doppelfunktion der Seele: die menschliche Seele ist zugleich «Geistseele» und «Leibseele». Das heisst: sie ist einerseits geistig, in ihrem Sein nicht schlechthin an den Leib gebunden, zu geistiger Tätigkeit fähig und geistigen Erkenntniswelten zugewandt und offen stehend. Andererseits ist sie als «Leibseele» aufs engste mit dem Leib verbunden, auch in ihrem geistigen Leben naturgemäss so eng vom Sinnesleben abhängig, dass die geistige Erkenntniskraft das Uebersinnliche, Geistige im allgemeinen nur in den Abstraktionen begrifflichen Denkens, nicht unmittelbar intuitiv erfasst. Immerhin bedeutet das ein Gebundensein und Geklemmtsein der geistigen Seele, die dabei ihre Natur nicht ganz auswirken kann. Es lässt sich nun fragen, ob sich die «Geistseele» nicht doch unter gewissen Bedingungen soweit aus dieser Bindung loslockern und enthemmen könne, dass sie gelegentlich auch zur unmittelbaren Erfassung geistiger Werte (nicht zu unmittelbarer Gottschau) sich erhebe. Dass dies von vorneherein unmöglich sei, ist nicht erwiesen. Wenn man es annimmt, bietet sich ein Weg zu leichter Deutung «ausserchristlicher Mystik» und, unter Zuhilfenahme der Gnadenlehre, auch zu einem teilweisen psychologischen Verstehen christlicher Mystik. Die Lehren von «Seelenfünk-

lein» und «Seelenspitze» lassen sich so auch leichter einbauen. In höheren Stufen mystischer Erhebung wird dann aber die «Geistseele» in einer Weise erfasst, die auch ihre «geistseelischen» natürlichen Möglichkeiten so überragt, dass Psychologie nur noch das Gotteswirken verehren kann.

Wäre das nicht ganz allgemein dem religiösen Erleben gegenüber die richtigste Haltung aller Psychologie? Sicher nicht in dem Sinn, als dürfte und müsste sie nicht versuchen, soweit wie möglich seelisches Erleben psychologisch zu begreifen, oder als sollte sie nicht helfen, Scheinreligiöses von Echem und Hohem, Krankes von Gesundem zu unterscheiden. Wohl aber sind die Werte religionspsychologischen Schaffens an die Ehrfurcht des Forschers vor den Grenzen und vor dem Gegenstand seines Forschens gebunden. Grenzen findet es am

ganz Uebernatürlichen, Grenzen sodann auch am «Geheimnis des persönlichsten Lebens», das sich nie in allgemeine Kategorien, Typenbilder und ähnliches einspannen und eigentlich niemals wissenschaftlich ganz restlos «erklären» lässt, Grenzen hat sodann seine Fähigkeit, ein seinem Erleben ganz fernes religiöses Erleben adäquat zu verstehen. Wo Forscher von vorneherein in der Ehrfurchtlosigkeit materialistischer, pan-pathologistischer und ähnlicher Vorurteile echtem religiösem Erleben begegnen, werden sie dieses nie begreifen. Wie es irrig wäre, ernste religionspsychologische Arbeit aus falscher Angst als religiöse Gefahr abzulehnen, so wäre es Gefährdung echter Forschung, wenn der Forscher vergisst, dass er «heiligen Boden» betritt. Prof. Dr. A. Willwoll, Schönbrunn

## Zur Lage in der altkatholischen Kirche

### I. Der XV. Altkatholikenkongress in Hilversum

Neben den grossen Tagungen der verantwortlichen Politiker und den Zusammenkünften jener Gruppen, die an einer Einigung Europas interessiert sind, fanden in den vergangenen Sommermonaten auch mehrere Kongresse grosser religiöser Gemeinschaften statt. Amsterdam haben wir des öfters in der «Orientierung» erwähnt. Daneben aber trafen sich auch die anglikanischen Kirchen in der Lambeth-Konferenz, die dem Moskauer-Patriarchat angeschlossenen orthodoxen Kirchen in Moskau selbst, der Reformierte Weltbund in Genf, und endlich die in der Utrechter-Union zusammengeschlossenen altkatholischen Gemeinschaften vom 18. bis 21. August in Hilversum. Dieser XV. internationale Altkatholiken-Kongress hatte die schwierige Aufgabe, nach den Kriegsjahren die gegenwärtige Situation dieser Kirchen zu beleuchten und zu klären. Der letzte Kongress hatte 1938 in Zürich stattgefunden. Diesmal fanden sich an die 250 Vertreter und Teilnehmer ein, darunter etwa 40 Delegierte und Besucher aus der Schweiz, mit Bischof Adolf Küry an der Spitze. Einen besonderen Charakter erhielt die Tagung durch die Teilnahme anglikanischer und orthodoxer Vertreter. Das Band zwischen diesen drei Gemeinschaften wird übrigens schon seit längerer Zeit enger geschlungen, assistiert doch seit einigen Jahren bei anglikanischen Bischofsweihen regelmässig auch ein altkatholischer Bischof...

#### 1. Landeskirche oder übernationale Gemeinschaft?

Wenn man die Berichte über diesen Kongress in dem Schweizerischen christkatholischen Wochenblatt «Der Katholik» liest, so hat man den Eindruck, dass trotz des nationalkirchlichen Charakters dieser Kirche heute das Bedürfnis und der Wille zu einer stärkeren übernationalen Gemeinschaft wach wurde, und auch bei praktischen Fragen, wie der Liturgie-Gestaltung, die Tendenz zu einer einheitlichen Straffung da ist. Man lehnt Auflösungserscheinungen der Gottesdienstformen, wie sie sich in Amerika, aber auch in England zeigen, bewusst ab. «Freie Evangelisationszusammenkünfte mit der Verwendung von Film und Grammophon und interdenominationaler Affiche können nicht in Frage kommen», man will darüber hinaus, «dass die altkatholischen Kirchen auf diesem Gebiete Gemeinschaft halten, dass sie bei ihrer liturgischen Entwicklung in enger Tuchfühlung bleiben, damit unsere Gemeinschaft auch in einer in den Grundzügen gemeinsamen Form der Litur-

gie zum Ausdruck komme». Andererseits fordern sie doch deutlich ihr Sondergepräge als Landeskirche: «... wenn bei der christkatholischen Kirche der Schweiz der Nationalismus und der Liberalismus des 19. Jahrhunderts eine treibende Kraft bildeten, so ist ihre Geltung auf jeden Fall nur begrenzt und untergeordnet, nie aber der tragende Grund einer kirchlichen Bewegung. Sie stehen darum auch nicht wie die Heilige Schrift und die Lehre der alten Kirche als Grundlagen eines Wiederaufbaus in einer Linie. Es genügt, wenn wir am altchristlichen Gedanken des autonomen Landeskirchentums festhalten, als Katholiken uns bekennen zu den Prinzipien des modernen Rechtsstaates, der freien Forschung und der religiösen Selbstentscheidung im Rahmen unserer katholischen Bekenntnisgebundenheit». (Katholik, 30. Okt., S. 318.)

#### 2. Die Stellung zum ökumenischen Problem.

Einer der hauptsächlichsten Beratungsgegenstände des Kongresses war die ökumenische Bewegung. Nach dem klaren Eingeständnis, dass die bisherigen Ergebnisse dieser Bewegung mehr praktischer, caritativer Art waren, und sich im übrigen auf Anregungen beschränkten, bemühte sich Erzbischof Rinkel, die «Probleme im theologischen ökumenischen Gespräch» zu behandeln. Die Grundformel: «Jesus Christus als Gott und Erlöser» bildet zwar für die Altkatholiken kein Problem, trotzdem glaubt Rinkel, die Türe müsse auch denen offen stehen, die diese Formel nicht, oder in einem anderen Sinne annehmen, das Ziel des Weltkirchenrates sei ja «ein Gespräch von allen mit allen». Interessant waren seine Worte über die Kirche: «Die Kirche ist der Leib Christi; dies darf nicht nur bildlich aufgefasst werden. Man darf die Kirche nicht abschwächen bis zur Unsichtbarkeit und auch nicht zu einem eschatologischen Schatten machen. Die Kirche offenbart Gottes Königreich, auch wenn sie dies nur unvollkommen tut. Das «credo ecclesiam» muss in einem Atemzug bezeugt werden mit dem Glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist. Ausserhalb der Kirche findet der Mensch das Heil nicht. Darum tritt sie überall da auf, wo Gott durch sie spricht, waltet und handelt, das heisst in Bibel, Amt und Sakrament» (Der Katholik, 23. Okt. 1948, S. 308).

So stehen also die Altkatholiken noch weitgehend auf dem Boden der Lehre der ersten Konzilien und betonen dies ausdrücklich.

«Unsere Kirche ist und war nie eine dogmenfreie Kirche, auch wenn sie ihren Gliedern nie einen blinden Gehorsam oder einen Bekenntniszwang auferlegte. Aber

sie ist gebunden an die Dogmen der alten ungeteilten Kirche, deren hauptsächlichste Bekenntnisse das apostolische und das nizänische sind.» (Ebenda: Prof. Urs Kury.) Wo der Unterschied zwischen «Gebundenheit an die Dogmen» und einem Bekenntniszwang genau liegt, das allerdings wird in diesen Sätzen nicht deutlich.

### 3. Stellung zu Tradition, Amt und Sakramenten.

Das Bemühen, am Denken der alten Kirche festzuhalten, zeigt sich stark gerade in diesen Erörterungen. Trotzdem glauben wir, eine gewisse Unsicherheit vor allem beim Sakramentenbegriff feststellen zu müssen. Jedenfalls zeugen die hier wiedergegebenen Formulierungen nicht von restloser Klarheit, und über die Zahl der Sakramente wird geschwiegen.

«An erster Stelle setzen wir, dass die Bibel das durch Gott gewollte Zeugnis seiner Offenbarung ist. Die Tradition als das Glaubensdenken der Kirche kann nicht anderes denken als was Gott in der Heiligen Schrift bezeugt hat.» (Eine Verengung des ursprünglichen Traditionsbegriffes!) «Für den Katholik kann weder die Tradition die Bibel verdrängen, noch die Bibel dem Glaubensdenken der Kirche das Schweigen auferlegen. Wir widersetzen uns dem individualistischen Glaubensdenken, und erachten unser Glaubensdenken gebunden durch unsere Gebundenheit an die Kirche, die das Wort ihres Herrn verwaltet, weiter trägt und überliefert. Nur Missbrauch löst die Tradition von der Kirche los. Katholisches Glaubensdenken schaltet sich selbst in die Tradition ein und weiss sich dadurch gebunden an die Heilige Schrift als das Zeugnis der Gottesoffenbarung.»

«Die Kirche bindet uns auch an Amt und Sakrament. Das Amt gehört zum Wesen der Kirche. Die Kirche kann nicht gedacht werden ohne das Amt; das Amt kann nicht existieren ohne die Kirche. Nicht jedermann kann in der Kirche Amtsträger sein; die Kirche ruft und beauftragt. Wo dieses vergessen wird, erachten wir das Amt unrechtmässig und mangelhaft und können es nicht als mit dem unsrigen gleichwertig betrachten. Das katholische Amt von Bischöfen, Priestern und Diakonen lässt sich nie mit einem presbyteralen System gleichsetzen. Wir sind gebunden an die Amtsvermittlung durch die Handauflegung des Bischofs im Auftrag der Kirche, im Dienst der Kirche. Diese Handauflegung ist die Einsetzung durch den Heiligen Geist. Dieses, im Auftrag und im Dienst der Kirche bestimmt die apostolische Sukzession. Die Einheit der Kirche fordert die Einheit des Amtes, und zwar des alten katholischen Amtes.»

«Die Anerkennung von Taufe und Abendmahl als die zwei grossen Sakramente droht im ökumenischen Gespräch zu einer leichtfertigen Verwischung zu führen. Man darf auch Kirche und Sakrament nicht trennen. Durch die Sakramente tritt Christus direkt, unmittelbar, persönlich handelnd in seiner Kirche auf. Dies bedeutet keinen Sakramentsmechanismus. Ein Sakrament, das nicht mehr ist als ein Zeichen oder Siegel oder das die Gnade nur abbildet, ist überflüssig. Das Wesen dieser Handlungen der Kirche, die man Sakramente nennt, ist wichtiger als diese Bezeichnung Sakrament. Wo dieses tiefste Wesen nicht in gleichem Sinn verstanden wird, ist eine Interkommunion nicht möglich.»

Damit glauben wir auf einige interessante theologische Fragen hingewiesen zu haben, die diesen Kongress beschäftigten. Aber auch das grosse allgemeine Anliegen und die tiefe Sorge jeder kirchlichen Gemeinschaft kam schliesslich in einem Referat von Professor Werner Küppers (Bonn) zur Sprache: die Säkularisierung. Was Küppers über die «Selbstbesinnung der Kirche auf die Einheit» sagte, scheint uns ziemlich verworren zu sein. Sehr gut hat er aber einen entscheidenden Grund für die moderne Abkehr von der Kirche beleuchtet: die als «unangreifbar hingenommenen Ergebnisse der historischen Kritik an den Tatsachen der biblischen Berichte, zumal was Wunder und Weissagungen betrifft». Die Lösung, die Küppers im Auge hat, ist von der unsrigen nicht so weit entfernt, wie er selber vielleicht annimmt: Anerkennung freier, kritischer Forschung und ihrer Ergebnisse, jedoch unter klarer Ablehnung der diese nur scheinbar «freien», «voraussetzungslosen» Forschung bestimmenden Axiome des

Unglaubens, «dass nämlich von vornherein Wunder und Weissagungen historisch nicht wahr sein können».

Das Gesamtprogramm auch dieses Kongresses scheint uns zu stark mit schweren Problemen belastet gewesen zu sein, als dass konkrete Lösungen in der kurzen Zeit möglich gewesen wären. Dies wurde indes auch offen zugegeben. Der «Katholik» vom 6. November berichtet:

«In der Aussprache wurde die Frage gestellt: „Was nun? Was sollen wir nun heimtragen als praktische Frucht dieser Kongresstage?“ Diese Frage berührt zweifellos den neuralgischen Punkt der Kongressveranstaltung überhaupt: welches ist der Zweck und die Aufgabe unserer internationalen Zusammenkünfte? – Jedenfalls erscheint die traditionelle Gestaltung unserer Altkatholikenkongresse als überholt und muss einer neuen weichen.»

## II. Die altkatholischen Kirchen in den einzelnen Ländern

Wir nehmen die Angaben für diese Berichte über die einzelnen Länder aus der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» (1948, Hefte 1 und 2): «Die Lage der altkatholischen Kirchen» von Adolf Kury.

### 1. In der Schweiz.

Die Zahl der Altkatholiken übersteigt heute kaum 30 000 (1876 waren es noch 73 380 gewesen). Trotzdem ist die altkatholische Gemeinde in mehreren Kantonen (so auch in Zürich) als zweite «Landeskirche» neben der reformierten anerkannt, während der katholischen Kirche, die allein in Zürich über 100 000 Gläubige zählt, diese Anerkennung noch in vielen Kantonen versagt wird. – Am 23. Juni tagte in La Chaux-de-Fonds die «Nationalsynode der christlich-katholischen Kirche der Schweiz», die ihr besonderes Gepräge durch die Anwesenheit von Vertretern der anglikanischen Kirche erhielt. – In dem Bericht über das religiöse und kirchliche Leben führte Bischof A. Kury u. a. aus: «Die Gottesdienste das Jahr hindurch sehen nicht immer so aus, wie an festlichen Tagen. Die Gemeinden sind nicht durchweg von dem Geist durchdrungen, der für den Aufbau der Völker jetzt so erforderlich wäre. Das gilt nicht nur von uns, die Klage geht durch alle Kirchen der Welt. Es ist, als ob die Christenheit aus den schrecklichen Erlebnissen, die hinter uns liegen, wenig gelernt hätte, als ob der böse Geist sie angesteckt hätte, den man überwunden glaubte. Die Gefahr des gottfeindlichen totalen Staates scheint gebannt, aber sie ist in Gefahr, dem totalen praktischen Materialismus mit seinem äusseren Glanz und seiner inneren Hohlheit zu verfallen. Religion und Kirche nur als angenehme Ruhepausen zu betrachten, ohne sich von ihnen nachhaltig beeinflussen zu lassen . . . In allen Kirchen suchen verantwortliche Kirchenmänner nach neuen Wegen, um an die dem Evangelium entfremdete Welt zu gelangen . . . Das ist auch für unsere Kirche wichtig. Durchgeht man die Jahresberichte der Gemeinden, findet man kaum Andeutungen, dass über solche Dinge beraten wird. Ich schätze die Laientätigkeit in den Gemeinden, in verwaltungsbaulichen, karitativen, kulturellen Angelegenheiten hoch ein und bin dafür dankbar, aber ich appelliere an die kirchlichen Behörden, an die gesamte Laienwelt, an den lebenswichtigen Aufgaben der Erneuerung in Christo der Gemeinden und ihrer Mitglieder eifriger mitzuhelfen.»

## 2. In Deutschland.

Der Wiederaufbau der altkatholischen Kirche (die in ganz Deutschland kaum mehr Mitglieder als in der Schweiz zählt) wird durch die allgemeine Lage natürlich sehr erschwert. Die erste Landessynode wurde am 18. September 1947 gehalten in Frankfurt. Auch das «Kirchliche Amtsblatt» erscheint wieder seit dieser Zeit (zweiseitig) und der «Willibrord-Bote» als Monatsblatt. Neben Bischof Kreuzer amtiert jetzt auch Bischof Dr. Steinwachs in Mannheim, der letztes Jahr in Utrecht von Erzbischof Rinkel zum Bischof geweiht wurde. — «Im Sinne der Una-Sancta Bewegung fanden in München Gespräche zwischen Altkatholiken und Katholiken statt. Wenn sie auch bloss dem Zwecke dienten, gegenseitig die eigene kirchliche Auffassung klarzulegen, und ihnen ausschliesslich akademischer Wert beigemessen werden kann, so helfen sie doch, gegenseitige Achtung und toleranten Sinn zu pflegen. Sensationslustige Leute haben schon von einer künftigen Union gesprochen, in dem Sinn, als ob altkatholische Gemeinden von der Kirche ähnlich wie die griechisch-unierten Gemeinden behandelt werden sollten. Davon kann keine Rede sein, weil die Teilnehmer ohne jeden offiziellen Auftrag zusammengekommen waren. Um solchen Gerüchten entgegenzutreten hat Bischof Kreuzer im «Amtlichen Kirchenblatt» (Januar 1948) dazu Stellung genommen und die Aufgabe des Altkatholizismus im Sinne Döllingers umschrieben.»

## 3. In Oesterreich.

Ende 1947 wirkten 20 geistliche und 5 weltliche Religionskräfte in der Gemeinde. Der vor einem Jahr zum Bischof gewählte Dr. Stephan Török wurde am 21. Oktober d. J. in Wien von Erzbischof Rinkel (Utrecht), dem Bischof von Deventer und dem in Ruhestand sich befindlichen österreichischen Bischof Tüchler zum Bischof geweiht. Um den oekumenischen Charakter dabei zu betonen, nahmen auch Vertreter der Anglikaner teil (Bischof Neill, der russische Erzbischof Sergius, sowie Vertreter der jugoslawischen, griechischen und armenischen Gemeinden u. a. Gerade die österreichische altkatholische Gemeinde betont ihren oekumenischen Charakter sehr stark, indem sie ein eigenes kirchliches Aussenamt mit west- und ostkirchlichem Sektor unterhält. Für Gottesdienste werden teilweise evangelische Kirchen benützt. Kärnten zählt 8 Gottesdienst- und Unterrichtsstationen, Niederösterreich deren 10, Oberösterreich ebenfalls 10, Salzburg 5 Gottesdienst- und 10 Unterrichtsstationen, Steiermark 6, resp. 20 und Tirol je eine solche Station.

## 4. In Holland.

Auch diese Gemeinde zeigt unter der Führung des Erzbischofs von Utrecht und des Bischofs Lagerwey von Haarlem das Bestreben, oekumenische Beziehungen anzuknüpfen und zu vertiefen. Vor allem ist die Verbindung zur anglikanischen Kirche sehr lebendig. Gegenseitige Besuche dienen der Besprechung der «gesetzlichen und kanonischen Stellung der Altkatholiken und Anglikaner zu anderen Kirchen». Die beiden holländischen Bischöfe unternahmen auch eine Schweizerreise und hielten in den schweizerischen Gemeinden Vorträge.

## 5. In der Tschechoslowakei.

Die Folgen des Krieges drohen der altkath. Kirche in der Tschechoslowakei den Todesstoss zu versetzen.

Sie setzte sich fast ausnahmslos aus deutschsprachigen Gemeinden und Filialen zusammen. Nur in Prag bestand eine ausschliesslich tschechische Gemeinde. Die deutschsprachigen Altkatholiken wurden zum grossen Teil, wie fast alle Deutschen, aus dem Land rücksichtslos vertrieben ... Nach dem Tod von Bischof Alois Paschek wurde der Geistliche der tschechischen Gemeinde Prag zum Bistumsverweser ernannt. Er suchte die tschechischen Minoritäten zu organisieren, legte mehrere Gemeinden zusammen, so dass schliesslich acht Gemeinden blieben mit ca. 5000 tschechischen und 2000 deutschsprachigen Gläubigen. In ihrem Dienst stehen jetzt fünf Geistliche, die zum Teil in bürgerlichen Berufen tätig sind, weil der Kirche materielle Mittel fehlen. Es fehlt nicht an Versuchen, diese Minoritäten mit der tschechischen Nationalkirche zu vereinigen. Die Gemeinden wollen jedoch an der alten hussitischen Tradition festhalten. Wie sich der politische Umsturz in der Tschechoslowakei für die altkatholische Kirche auswirkt, ist noch nicht klar.

## 6. In Polen

«Als Polen nach dem ersten Weltkrieg die politische Selbständigkeit erlangt hatte, setzte eine nationalkirchliche Bewegung ein, die von der polnischen Nationalkirche der USA kräftig gefördert wurde ...» 1928 fand die erste Synode in Warschau statt, um die definitive Organisation der Kirche durchzuführen. Erschienen waren aus 30 Gemeinden 24 Geistliche und 76 Laienabgeordnete. Im folgenden Jahr wurde von der Synode Faron zum Bischof gewählt. Die Wahl war nicht sehr glücklich; nach drei Jahren, 1932, brach er die Verbindung mit der Nationalkirche und bildete mit einem kleinen Anhang eine Sondergemeinschaft, die sich altkatholisch nannte. Zu den Altkatholiken des Westens hatte sie jedoch nie Beziehungen. Faron konnte sich auf die Dauer nicht behaupten; der letzte Krieg hatte ihm und seiner Kirche arg mitgespielt. Kürzlich ist er mit zwei anderen Geistlichen zur römischen Kirche zurückgekehrt. — Unter dem Nachfolger Farons, dem Bischof J. Padewski, hat sich die Nationalkirche zunächst rasch entwickelt, erlitt aber während des Krieges und der Besetzung schwere Rückschläge. Am 11. Februar 1947 trat in Krakau eine Konferenz zusammen, an der bekannt gegeben wurde, dass die Zahl der Gemeinden 72 betrage, in denen 62 Geistliche wirken.

\* \* \*

Wenn wir den internationalen Kongress von Hilversum und die Berichte über die einzelnen Landeskirchen zusammenfassend einen Gesamteindruck von der Lage der altkatholischen Kirche geben wollen, so müssen wir wohl das ernste Bemühen und die ehrliche Anstrengung in der theologischen Auseinandersetzung und um die praktische Verlebendigung des religiösen Geistes in den Gemeinden anerkennen. Aber wir können nicht verhehlen, dass uns die bisherige Entwicklung dieser erst seit gut 75 Jahren von Rom losgetrennten Christengemeinde von einer echten, inneren Wachstumslinie nicht zu überzeugen vermag. Weder die theologische Unsicherheit in den alten Kontroverspunkten, noch die schwankende Haltung zwischen objektiver, dogmatischer Autorität und einer subjektiven Freiheit, die ihre Argumente aus dem Lager des protestantischen Liberalismus entlehnt, noch die starke Verflochtenheit mit dem Schicksal des jeweiligen Staatsregimes können von einer durch Christus gestifteten Kirche zeugen. Rn.

# Thomas Manns Dr. Faustus

## Vita Dr. Fausti

Die Zuordnung der Welt zu den Mächten des Chaos, das ist also die Grundlinie, die dieses Werk von seinem Anfang bis zum Ende führt. Leverkühn erscheint von Anfang an als ein dämonisch Ausgesonderter, ein dämonisch Bevorzugter — teuflisches Gegenbild göttlicher Gnadenwahl. Er selbst erklärt in seinem letzten grossen Bekenntnis, dass er nach dem Teufel trachtete «von Jugend auf, wie ihr ja wissen müsst, dass der Mensch zur Seligkeit oder zur Hölle geschaffen und vorbestimmt ist, und ich war zur Höllen geboren». Eine neue Grundkomponente der Reformation wird in das Geschehen eingeschaltet: der Glaube an menschliche Determiniertheit und Prädestination und die Verzweiflung an der Freiheit der Selbstbestimmung. Der Vater wird uns als ein Sinnierer und Spekulierer geschildert, ein Bauer, der die Erscheinungen der Natur nachdenklich studiert und betrachtet und besonders ihren abseitigen Formen nachgeht, den Muscheln, Kegelschnecken und Schmetterlingen, darunter jenem, Hetaera Esmeralda genannten, der dem Knaben einige Jahre später in anderer Gestalt wieder begegnen wird. Das Interesse für das Untergründige, Abnormale, Zaubrerhafte ist damit in dem Jungen geweckt. Was der Vater in seinen Mussestunden betreibt, wird des Sohnes ganzes Leben ausfüllen. Auf der Schule eignet er sich kraft ausserordentlicher Begabung das dargebotene Wissen im Fluge an. Der Direktor warnt den Abiturienten vor Hochmut, der den Menschen dem grossen Widersacher in die Arme treibe.

Der Student wendet sich in Halle dem Studium der Theologie zu, aber er verfehlt von Anfang an die Richtung: er will nicht unantastbare Wahrheiten in Demut hinnehmen, sondern hochmütig sich die oberste aller Wissenschaften aneignen und von ihr Aufschluss über das Hintergründige der Welt gewinnen. Und da er von jeher den Nachtseiten der Natur auf der Spur ist, wird Theologie, die sich ja auch mit dem Teufel beschäftigen muss, für ihn zur Dämonologie. Vom Teufel hört er zweimal in Halle; zuerst in der Theologie des Professors Kumpf, der mit der «Höllen und ihrer Spelunk» auf Duzfuss steht und als guter Luthernachahmer nach dem Teufel in der dunklen Zimmerecke zwar nicht mit Tintenfassern, sondern mit Semmeln wirft, und dann in der Religionspsychologie des Privatdozenten Schleppfuss, der, seinem Namen Ehre machend, eine wahrhafte Dämonologie vertritt: das Böse sei notwendiger Zubehör zur heiligen Existenz Gottes. Und zugleich bezeichnet er die Geschlechtssphäre des Menschen als denjenigen Bereich, in dem sich der Teufel am liebsten tummelt, «den gegebenen Ansatzpunkt für Gottes Gegenspieler» — unheimliche Vorbedeutung auf das, was alsbald eintritt. Damit ergibt sich für den jungen Leverkühn der vorläufig tiefste Aspekt auf das Böse. Gegenüber allem Scheinhumanismus in der Runde bekennt er sich zu einer unhumanistischen Weltanschauung, die mit dem Element der Zerstörung nicht nur rechnet, sondern dieses als lebendigen Bestand, ja, als Wesen mit Vorrang in den Prozess der Welt und in die Entwicklung der Menschen einsetzt.

Da die Theologie nicht weiter führt, muss er sich nach einem anderen Mittel der Welterschliessung umsehen. Es wird die Musik sein. Leverkühn ist keine Frühbegabung, seine Berufung erfolgt später. Aber es ist seine Form der Schicksalsbegegnung. Frühere Entwicklungslinien werden wieder aufgenommen und in der gleichen Richtung weiter geführt. Im Hause seines Onkels hatte er von

einem ausgezeichneten Pianisten bereits den ersten Unterricht genossen und dabei weit über das Technische hinaus eine Ahnung des Hintergründigen der Musik erhalten. Kretzschmar ist ihm ein eindrucksvoller Interpret von Beethovens Schaffen und vermag das Verzweifelte und Gewalttätige seiner Natur zu verdeutlichen. Aus den Vorträgen des Lehrers sondert der Frührreife diejenigen Ideen aus, die ihn angehen: dass alle Kultur nur transitorische Erscheinungen seien und in das Gegenteil, die Barbarei, umschlagen können. Die Notwendigkeit einer Re-barbarisierung der Kultur beschäftigt ihn seitdem. Das Chaos, der Grund der Dinge, holt alles wieder zu sich hinab, um neue Formen hervorzubringen. Ein Brief an Kretzschmar enthält eine Art Zwischenbilanz. Seine Theologie ist nichts als ein allgemeines Weltgefühl, das das Dämonische einschliesst — ein Abfall von Gott ist ihm gar nicht möglich, da Gott «alles in allem» ist, so wie er es versteht.

Der Weg geht schnell und konsequent weiter. Aus Leipzig erhält Zeitblom einen Brief Leverkühns, der im barocken Deutsch der nachlutherischen Zeit den unfreiwilligen Besuch in einem Freudenhaus schildert. Bis ins Einzelne ist Nietzsches Kölner Erlebnis nachgezeichnet: sein Erschrecken vor einer nicht bekannten Sphäre, die Flucht, die Glut, die, nachdem sie einmal geweckt ist, weiterfrisst. Der Rückfall ist alsdann eines der grossen erschütternden Ereignisse in Adrians Leben. Wir erfahren später vom Teufel selbst: es war das entscheidende. Er reist dem Mädchen nach und findet in ihr eine nicht einmal ganz Unwürdige. Sie ist gleichwohl ein «giftiger Falter». Er nennt sie Hetaera Esmeralda, und in den Tongeweben seiner Brentano-Lieder, so in dem herzaufwühlenden Liede «O lieb Mädel, wie schlecht bist du», verarbeitet er die Klangchiffre h-e-a-e-es: Hetaera Esmeralda.

Mit dieser Infektion nimmt nicht nur die Krankheit ihren Lauf, sondern auch die Wirksamkeit des Teufels. Wiederum erfährt er später vom Teufel selbst, was eigentlich in ihn gefahren ist. Es ist weit mehr als ein Herd von Bakterien. Die «Kleinen von den Meinen», wie es in Goethes Dichtung heisst, sind in Wahrheit die schlimmsten Abgesandten des Chaos. Sie umkreisen das Gehirn und zerstören es in unaufhörlichen Schwärmen. Aber in der Zerstörung liegt zugleich die Entbindung unendlicher Kräfte. Aus der tödlichen Infektion gewinnt er die Kraft, in die Welt des Teufels einzudringen. Wir stehen vor einer der zentralen Erfahrungen des Dichters. Der Zusammenhang von Krankheit und genialen Leistungen wird bis zu Ende geführt, in der sexuellen Selbstzerstörung öffnet sich das Tor zur Unterwelt. Der Dämon hat sich seine Einbruchsstelle geschaffen. Er unterwirft sich den Eroberten: während er ihm unermessliche Kräfte verleiht, macht er ihn zum Sklaven seines Willens.

Vier Jahre später erscheint er ihm in den Sabiner Bergen. Plötzlich sitzt er im Dämmer vor ihm, von schneidender Kälte umweht, ein Ludewig, spillerig, eine Sportmütze über das Ohr gezogen. Ausgeburt einer schizophoren Phantasie oder Wirklichkeit? Kein Zweifel, der Dichter will uns glauben machen, dass es der Teufel selbst ist. Er benimmt sich witzig, vorlaut, frivol. Er schlägt ihm einen Pakt von 24 Jahren vor, aber er macht ihm klar, dass er seit dem Hetaeren-Ereignis schon gar nicht mehr anders kann. Für diese Zeit bietet er das Aeusserste an: Aufschwünge, Entfesselung von Freiheit, Sicherheit, Leichtigkeit, Macht- und Triumphgefühl. Er sprengt ihm die Panzer der Seele weg und treibt ihm die verborgen-

sten Wünsche an die Oberfläche und macht ihn dazu bekannt mit seinen eigenen unheimlichen Mitteln. Die Bakterien gehören dazu. Dann wird er gebildet und gibt sich das Aussehen eines Intelligenzlers mit Hornbrille: so verfolgt er vor dem Auserwählten die Teufelslinie im Prozess der Geschichte. Was Leverkühn schon wusste, wird ihm vom Teufel bestätigt: über alle Verfeinerungen hinaus geht der Weg zurück ins Primitive. Abermals verwandelt er sich zurück in den «käsigen Ludewig», der sein eigentliches Anliegen vorträgt: seinem Opfer verspricht er ein werkgefülltes Leben, dann soll er geholt sein. Aber dieses Leben, weil es ein Teufels Geschenk ist, muss schon in der Diesseitigkeit erkaufte werden: durch schmerzvolle Krankheiten, Fremdheit unter den Menschen, völligen Verzicht auf Liebe und Wärme, Inkarnation teuflischer Kälte. Dann ist der Teufel plötzlich verschwunden. Der vor Ekel in Ohnmacht Versunkene hört plötzlich aus der Sofaecke die vertraute Stimme seines Freundes.

Der Roman geht dann, so scheint es, auf Nebenwegen weiter. Wir werden in das Milieu der Münchener Gesellschaft geführt, wodurch eine andere Leitlinie des Werkes aufgenommen wird: Auflösung des Gemeinschaftslebens und Rückfall in die Barbarei. Unter vielerlei Masken verbergen sich bekannte Namen von Münchner Künstlern und selbst ein Stück Mannscher Familiengeschichte. In den kaltschnäuzig-intellektuellen Gesprächen äussert sich die seelische Entleerung der Zeit. In dieser Gesellschaft steht eigentlich niemand mehr auf festem Grund: zerüttete Ehen, ein Leben im Schein, verworrenes Weltverhalten, ehrfurchtsloses Gerede deuten darauf hin, dass hier alles zum Untergang reif ist.

Leverkühn lebt seit der Teufelsbegegnung in völliger Einsamkeit. Die Beziehungen zur Gesellschaft sind gelöst; zwischen ihr und ihm bedarf es der Mittlerschaft Zeitbloms. In Pfeiffering bei München findet er ein Asyl, in dem er sich nicht stören lässt. Hier lebt er seinen Phantasien — so erzählt er dem erschreckten Freunde seinen Abstieg in die Tiefsee in einer Taucherglocke unter Leitung des amerikanischen Gelehrten Capercailzie (schott. Auerhahn = Satan) — und seinen Compositionen. Auf schwere Depressionen folgen mächtige Aufschwünge. In der Krankheit tief erfahren, komponiert er das Oratorium «Apokalypsis cum figuris» — ein tönendes Gemälde, das aus biblischen und apokryphen Schreckbildern zusammengesetzt ist. Es sind die Furchtbarkeiten der Verdammnis, die eine verlorene Seele immer stärker bedrängen.

Gegen Ende wird das Tempo immer schneller. Je mehr sich der Tag des Unterganges naht, um so heftiger die Folge der Katastrophen. Was mit ihm in Berührung kommt, wird vom Untergang bedroht. Der Verzweifelte merkt immer mehr, wie sehr er durch das Teufelsbündnis, das ihm die Freiheit bringen sollte, in Ketten gelegt worden ist. Nahe am Ende ergreift den zu ewiger Kälte Verurteilten die Liebe zu einer Frau. Sie aber entzieht sich seiner Werbung. Sein kleiner Neffe Nepomuk Schneidewein, Leverkühns und jedermanns Freude und Augenweide, ein holdseliges Kind, stirbt an Hirnhautentzündung einen schrecklichen Tod — es ist, als wenn sich eine Zone des Verderbens um den Unglücklichen legte. Ausser sich fordert er den Teufel heraus, mit Worten, die an Goethes «Prometheus» anklagen: «Nimm seinen Leib, über den du Gewalt hast! Wirst mir seine süsse Seele doch hübsch zufrieden lassen müssen», aber die Auflehnung ist hier wie dort vergeblich. Er kommt zur letzten Schlussfolgerung: das Gute und das Edle, es soll nicht sein. Er will die Verkündigung der Neunten Symphonie widerrufen — und so schreibt er seine letzte Composition: Dr. Fausti Weheklag.

Dieses Werk sprachlich zu erfassen, ist dann des Dich-

ters hauptsächliches Bemühen. Es wird als ein ungeheures Variationenwerk der Klage geschildert, negativ dem Finale der Neunten Symphonie mit seinen Variationen des Jubels verwandt. Mit einigen Griffen ist der Text des alten Faust-Buches zur Unterlage seines Werkes zurecht gefügt worden. Dort erzählt Dr. Faust seinen Freunden und Gesellen kurz vor seinem Ende in einer würdigen, aber zerknirschten Rede, was mit ihm war und was jetzt mit ihm sein wird. In dieser «Oratio Fausti ad Studiosos» bittet er, man wolle seinen Leib, wenn man ihn erwürgt finde, barmherzig zur Erde bestatten, denn er sterbe, sagt er, als ein böser und guter Christ, ein guter kraft seiner Reue, und weil er im Herzen immer auf Gnade für seine Seele hoffe, ein böser, sofern er wisse, dass es nun ein grässlich Ende mit ihm nehme und der Teufel seinen Leib haben wolle und müsse. Diese Worte bilden das Generalthema des Variationenwerks. Der Komponist verwende dabei, so wird uns berichtet, alle Ausdrucksmittel des Barocks: widerhallartige Fortsetzungen im Stil der Fuge, ungeheure Kontrastwirkungen, so z. B. infernalischer Lustigkeit, die wilde Idee des Niedergeholteinen überwältigenden Klageausbruch nach einer Orgie werdens als Tanz-Furioso. Auch das Buchstabensymbol kehrt wieder: Mit dem Blick auf Beethovens Neunte, als ihr Gegenstück, ist das Werk geschrieben. Es ist zugleich eine Negativität — nicht die Negation! — des Religiösen. Biblische Bilder tauchen auf, aber in einer dämonischen Karikierung. Gegen Ende sind die äussersten Akzente der Trauer erreicht, die letzte Verzweiflung Ausdruck geworden. Es ist, wie wenn Gott selbst klage über das Verlorengelien seiner Welt, wie ein kummervolles «Ich habe es nicht gewollt».

Es kommt die Stunde, da der Teufel ihn holt. Im Jahre 1930 lädt Leverkühn eine Gesellschaft zu sich ein; es sieht so aus, als wolle er ihr einen erlesenen Klavierabend bieten. Aber er wird ihnen eine Rede halten. Es ist seine Oratio Dr. Fausti ad studiosos. Eine Zuhörerschaft von äusserster Banalität wird Zeuge des Furchtbarsten sein. Vor ihnen bekennt er Schuld und Verhängnis seines Lebens: seine Buhlschaft mit dem Teufel, seinen Umgang mit der Esmeralda, seine teuflischen Inspirationen, einen Succubus, seine Hoffnung auf Rettung. Als er die ersten Takte aus «Dr. Fausti Weheklag» spielt, bricht er über dem Klavier zusammen. Der hoffnungslos Erkrankte wird in eine Anstalt gebracht und dann, als die lautesten Symptome der progredierenden Paralyse verklungen sind, der Mutter zur weiteren Pflege übergeben. Noch im Wahnsinn scheint er an die Rettung seiner Seele zu denken. Leverkühn sieht ihn noch zweimal wieder in Zuständen, die an den kranken Nietzsche erinnern. So weit das Leben im grössten Umriss.

### Lux in tenebris

Der Leser, der sich in dieses Werk vertieft hat, braucht viel Mühe, um sich von den Eindrücken zu lösen und die Freiheit zur Kritik zurückzugewinnen. Ein Schriftsteller von sehr hohem Rang hat in diesem Buch das Grösste seines Lebens geleistet. Im sprachlichen Ausdruck erreicht er den Gipfel der Könnerschaft. Nachdem er sich ein Leben lang — in seiner Weise — in die Zucht der Sprache gestellt hat, scheint es für ihn überhaupt keine Schwierigkeit mehr zu geben. Die Wandlungsfähigkeit des Ausdrucks je nach dem Gegenstand setzt in Erstaunen; bei unverkennbarer Wiederaufnahme alter Bestände steigt er doch auf neue Stufen der Sprachbewältigung. Man fragt sich, wer in Deutschland das noch vermag: dies Neben- und Nacheinander der Sprache des täglichen Umgangs, der Burschikosität, der feinsten Unterscheidung, des Ausdrucks aufgewühlter Sexualität, des ausbrechenden Wahn-

sinn, der teuflischen Besessenheit neben der Schilderung zartester Kindertümlichkeit und engelhafter Unschuld. In der Kunst der Musikbeschreibung hat er nicht seinesgleichen. Seine Analysen machen es dem Leser möglich, die beschriebene Musik nicht nur nach ihrem Charakter zu erkennen, sondern sie in vielen Fällen sogar zurückzukonstruieren.

Aber es geht uns hier nicht um die künstlerischen Seiten dieser ausserordentlichen Leistung, sondern um das Weltbild des Werkes. Wir lassen dabei offen, ob des Dichters eigene Ueberzeugungen sich mit ihm decken, oder ob er vor den Konsequenzen von Entwicklungen warnt, die schon längst nicht mehr bloss deutsch, sondern gemeineuropäisch, ja mundan sind. Wie dem auch sei, das Weltbild des Leverkühn-Romans ist grausig. Wir wollen nicht wiederholen, was schon zum Anfang gesagt worden ist. Wenn es aber wahr wäre, dass Anfang und Ende, Kern und Mitte der Welt das Chaos wäre, dann gäbe es allerdings für Menschen weder Trost noch Hoffnung. Wir können uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass Unzählige in diesem Werk die Bestätigung ihrer theoretischen Ueberzeugungen oder ihres praktischen Weltverhaltens finden werden.

Die Reformatoren haben nicht gewusst, was sie taten, als sie das ewige Licht aus der Welt verbannten. Aber es leuchtet doch in der Finsternis. Der Sündenfall war nicht so beschaffen, dass die Natur dem Teufel sich ganz überantwortet hätte; Gott ist ihr Herr geblieben. Er hat die gefallene Schöpfung in der Erlösung zu sich emporgehoben. Welche Unendlichkeiten liegen zwischen dem Satz: «Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt», und dem Glauben an die Allgegenwärtigkeit des Nichts, des Bösen, des Teufels; zwischen den ersten Worten des Johannes-Evangeliums «Im Anfang war der Logos» und der Trostlosigkeit

des Bekenntnisses zum Chaos und zur Sinnlosigkeit! Wer sich zu einem guten Gott und der von ihm geschaffenen und erhaltenen Schöpfung bekennt, verneint damit auch alle Konsequenzen, die sich aus dem Roman über die metaphysische Bedeutung des Bösen ergeben.

Das Bild, so rund es auch in Thomas Manns Werk erscheint, wird durch die Wirklichkeit nicht bestätigt. Wir hören nichts von den verborgenen und den offenbaren Wundern göttlichen Lebens, nichts von den grossen Heiligen und Heilbringern, den Büssern und Betern, nichts vom Durchbruch göttlichen Lichtes in den einzelnen Menschen, den Ereignissen, die sichtbares Zeichen göttlichen Weltregiments sind. Der schwarze Strom des Teufels saugt im Leverkühn-Roman alles, auch das wenige Helle, an, um es zu verschlingen. Wir erfahren auch nichts von den grossen Hervorbringungen der Kunst, die aus dem Glauben an ewige Ordnungen hervorgegangen sind. Das Bild ist grandios einseitig und darum vom Kern her falsch — es müsste denn sein, dass man es nur als Teilgemälde einer noch umfassenderen Wirklichkeit versteht.

Es kann nicht geleugnet werden, dass von diesem Werk schwere Erschütterungen ausgehen. Sie gründen sich darauf, dass es dem Dichter gelingt, die Abgründigkeit des Bösen schaubar zu machen. Der tödliche Ernst, der über dem Ganzen liegt, teilt sich mit, die Eiseskälte des untersten Höllenrings steigt zu uns herauf, der Teufel ist das böse Prinzip, das Geschichte macht und auf dem grossen Spieltisch der Welt seine Figuren schiebt. So könnte es sein, dass das Werk nicht nur Verzweiflung stiftet, sondern heilende Kräfte weckt.

Der Christ aber ist glücklich, dass er mit jedem Tag die «unbesiegte Sonne» begrüssen darf.

Dr. Grenzmann-Bonn

## Exerzitien und Theologie

### *Erfahrung des Geistes*

Es ist bekannt, dass Ignatius von Loyola zu jenen Geistern gehört, die in der Kirche eine ausgesprochen geistige Sendung mit einer ausgesprochen unintellektuellen Anlage verbinden. Er gleicht darin nicht nur den Aposteln, abgesehen von Paulus, am stärksten vielleicht Johannes, sondern ebensowohl Franz von Assisi und dem Pfarrer von Ars. Gehört er auch nicht, wie der letztere, zu den geistig Schwachbegabten, so behält doch sein geistiges Gepräge von der überwiegend auf leibliche Tätigkeit und Gewandtheit und auf galantes Denken und Benehmen gerichteten Erziehung her eine Art Unfähigkeit zum abstrakten Denken und Spekulieren. Er quälte sich zwar durch die Lehrgänge der scholastischen Philosophie und Theologie hindurch, aber man wird, abgesehen vielleicht von einer gewissen Sicherheit im Erörtern geistiger Fragen (und auch das ist noch fraglich) kaum Spuren einer Beeinflussung seiner Ideen durch die Studien feststellen können. Er ist, neben Franz und Vianney, wohl der ausgesprochenste «Theodidakt» der Kirchengeschichte. Wie Franz seine Regeln, Briefe und Gesänge keiner andern Quelle entnimmt als seiner demütigen Seele, in der der Heilige Geist wohnt, so besitzt auch Ignatius für seine Exerzitien keine andere Quelle als die innere Erfahrung des Geistes. Der Vergleich mit Werken, die, wie die Uebungen des Cisneros, angeblich die Exerzitien beeinflusst hätten, zeigt überdeutlich, wie ursprünglich, unableitbar, unteilbar die geistige Vision des Ignatius ist, die er mühsam und ungelentk in Sätzen zu fassen sucht, und dies wird von seiner Aussage bestätigt, dass der Kern der Exerzitien in der persönlichen Erfahrung der Geister und der daraus hervorgehenden Unterscheidungsregeln gelegen hat. Und wenn man auch auf Schritt und Tritt die Traditionstreue dieser Regeln nachweisen kann (in dem von P. Vogt begonnenen, leider nie ganz durch-

geführten Vergleich der Regeln mit denen der Wüstenväter, besonders Evagrius Ponticus), sie entspringen bei Ignatius eben doch ganz neu, vertikal und ohne Querverbindung, aus einer ursprünglichen Darlegung des Evangeliums. So betrachtet, gehört das Exerzitienbüchlein in die Reihe der äusserlich traditionslosen Mystikerschriften, die von nichts und niemandem als Gott «beeinflusst», innerhalb der kirchlichen Tradition wie Anfänge schaffen, von denen aus neue Traditionen sich entfalten. Hildegards inspiriertes Schrifttum in inspiriertem Latein gehört hierher, aber auch die Mechthilden, Gertrud und Brigitta, der Traktat Katharinas von Siena, und, wenn auch nicht mehr in gleicher Eindeutigkeit, die Schriften der Grossen Theresia und Johannes vom Kreuz. An solchen und andern Phänomenen wird der wahre Traditionsbegriff klar, der nicht nur und nicht vor allem eine äussere, äusserlich kontrollierbare und kontinuierliche Weitergabe von apostolischem Lehrgut in sich fasst, sondern vor allem die innerhalb der Kirche verheissene und lebendig vor sich gehende Auslegung der Offenbarung des Sohnes durch den Heiligen Geist. Die beiden Glaubensquellen im Katholizismus sind so, aufs letzte zurückverfolgt, der Sohn und der Geist; die Offenbarung des Sohnes ist niedergelegt in der Schrift; die des Geistes ist kirchliche, lebendige Auslegung der Schrift, denn der Geist «wird nicht aus sich selber reden, sondern ... von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden» (Joh. 16, 13—14). Aber auch der Sohn offenbart ja nicht sich selbst, sondern den Vater, und so gehen beide Quellen, der Sohn und der Geist zurück auf die Urquelle, den Vater. Die lebendigsten Punkte der Tradition sind jene, in denen der Geist einen Menschen in der Kirche und für die Kirche wie unmittelbar in den Ursprung der Offenbarung zurückwirft, um in der durch den Geist allein herstellbaren Gleichzeitigkeit eine distanzlose Auslegung zu vollziehen. Ein solcher Mensch gleicht den Perlenfischern, die nach

einem senkrechten Kopfsprung in die Tiefe mit ihren Schätzen wieder auftauchen. Er steht innerhalb der Kirche an exponiertem Posten, nicht nur durch das Paradox seiner geistigen Sendung ohne äussere Tradition, sondern noch mehr durch die Gefahr, in seinem Prinzip mit dem Prinzip des traditionslosen Häretikers verwechselt zu werden. Oft genug werden die grossen Häresiarchen missratene, auf ihrer Exponiertheit vom Schwindel des Hochmuts ergriffene und pervertierte Heilige sein. Sie haben das Charisma des Geistes, das immer ein amtliches und der Kirche zugeordnet ist, mit einer persönlichen Qualität verwechselt.

### *Charisma und Theologie*

Sind nun aber diese Charismen des Geistes, die im Laufe der Jahrhunderte der Kirche geschenkt werden, wirklich neue Beleuchtungen und Auslegungen des Evangeliums, so sind sie neben ihrer eminent praktischen und reformierenden Bedeutung immer auch wesentlich theologischer Natur. Sie zeigen den genauen Punkt, auf welchen der Heilige Geist in einer bestimmten Epoche die Kirche aufmerksam machen möchte. Durch Augustin auf die Gnade; durch Bernhard und Bonaventura auf bestimmte Formen der menschengewordenen Liebe, durch Franz auf die Demut und Armut, durch H. de la Hire auf grosse Zusammenhänge der Heilökonomie und des zwischen Himmel und Erde sich austauschenden mystischen Leibes. Jedesmal ist es ein Grundaspekt der Offenbarung, der neu und wie erstmalig ins Licht gerückt wird, ein Gesichtspunkt, der durch die ganze Offenbarung hindurch geht, und darum die Theologie als Auslegung der Offenbarung nicht gleichgültig lassen kann. Es gab eine Zeit, in welcher die grossen Theologen Heilige waren, die Zeit von den Aposteln bis ungefähr zu Thomas von Aquin, in der also charismatische und theologische Auslegung sich weitgehend deckten. Später haben sich beide Zweige ein wenig auseinanderentwickelt: die Heiligen siedelten sich gleichsam neben dem grossen Palast der gelehrten Theologie in einem bescheidenen Hause an, das man heute *théologie spirituelle* oder einfach *spiritualité* nennt, und verzichteten gleichsam darauf, das Hauptgebäude bis in seine abgelegensten Kammern mit ihrer charismatischen Kraft zu erfüllen. Man braucht sich nur das Werk Franz von Sales' (das in seinen schulmässig-theologischen Partien am schwächsten, in seinem persönlich-spirituellen am stärksten ist), Johannes' vom Kreuz, Thereses von Avila anzusehen, um dieses Abrücken deutlich feststellen zu können. Die Welt der Heiligen wird personal-existential, asketisch-mystisch-subjektiv, während die Welt der Theologen wesentlich essentiell und betont objektiv wird. Obwohl Franz und Johannes Kirchenlehrer sind, wird sie doch kaum ein gängiges Handbuch der Theologie als Autoritäten zitieren. Und nicht ganz zu unrecht; denn die zentralen dogmatischen Fragen werden von ihnen nicht *ex professo* — wie etwa von den Vätern, von Bernhard, Anselm und den grossen Scholastikern — behandelt und ausgelegt. In noch weit stärkerer Masse gilt dies von andern modernen Heiligen, die keine ausgesprochen theoretische Sendung und Begabung besaßen: Sie lebten ihr Leben in einer Art Entfremdung von der zünftigen Theologie und befruchteten sie wenig. Und doch ist das, für beide Zweige, bedauerlich. Die auf «Aposteln und Propheten», auf Amt und Charisma, auf objektiver und subjektiver Heiligkeit gegründete Kirche wird von nichts stärker befruchtet als von einer Zusammenarbeit von Theologie und Heiligkeit, die miteinander die jeweils aktuelle Auslegung und Darstellung der objektiven Offenbarung Gottes in Christus geben können. Um die Synthese, die in der Väterzeit und bis zu den grossen Scholastikern so fruchtbar war, wieder anzubahnen, wäre zweierlei erforderlich: einmal eine theologische Hagiographie, d. h. die Bemühung, aus den grossen und kirchlich bedeutsamen Heiligkeitssendungen den theologischen Gehalt herauszuschälen, der auch dort vorhanden sein kann, wo der Heilige selbst nicht ausgesprochener Theologe war, wie z. B. bei Aloisius, Vinzenz von Paul, Jean Eudes, Vianney, Therese von Lisieux. Dann aber eine konsequente Sorge in Gegenwart und Zukunft für die Beschäftigung der Heiligen auch mit theologischer Auslegung der Schrift, der Theologen mit dem Leben und den Problemen der Heiligen und der Heiligkeit. P. Philipon OP hat in seinem Buch über die kleine Therese («*Sainte Thérèse de Lisieux, une voie toute nouvelle*», Desclée, 1946, S. 9) mit Recht darauf hingewiesen: «Die Aufgabe des Theologen beschränkt sich nicht auf die Analyse

und Synthese der zentralen Dogmen unseres Glaubens; er muss im einzelnen den langen Weg der Offenbarung durch die Geschichte hindurch verfolgen und uns ein Gesamtverständnis des göttlichen Plans vermitteln, nicht nur was die äussere Weltlenkung betrifft, sondern auch in der geheimsten Lenkung der Seelen. Diese Aufgabe erstreckt sich über das ganze Leben der Gnaden in der Kirche und im mystischen Leibe Christi. Eine so erneuerte Hagiographie wäre für die ganze Kirche eine unvergleichliche Bereicherung auch in der Lehre. Unsere Schultheologie, die überall dort abstrakt und schematisch bleibt; wo sie nicht kasuistisch wird, könnte sehr vieles gewinnen durch ein vertieftes, nicht nur historisch-deskriptives, sondern wahrhaft theologisch-erklärendes Studium der Heiligen.»

Das dürfte von niemand in stärkerer Masse gelten als von Ignatius von Loyola, der, obwohl wie gesagt keineswegs Schultheologe, in seinen Exerzitien eine ausgesprochene und überragende «*Lehrsendung*» in der Kirche innehat. Man würde sich über deren Tragweite sehr täuschen, würde man sie einfach in das Gebiet der «*Praxis*», der «*Aszese*» verweisen, ein Gebiet, mit dem der zünftige Dogmatiker sich nicht zu befassen hätte. Man hat dies lange genug getan; eigentlich jahrhundertlang, und so kam es nirgends zu einem durchdringenden theologischen Studium der Exerzitien. Die Flut der Exerzitienliteratur bleibt fast ganz im Pastorellen und Aszetischen stecken, nur sehr wenige kamen auf den Gedanken, dass hier entscheidende Hinweise und Anregungen auch für theoretische Theologen zu holen sein müssten. Suarez versuchte seinerzeit eine Art theologische Spiritualität der Gesellschaft zu bauen; in neuester Zeit hat Erich Przywara in seinem Monumentalwerk «*Deus semper major — Theologie der Exerzitien*» (Herder, 1938—1940), die gleiche Synthese in Angriff genommen. Im allgemeinen aber herrscht, selbst innerhalb der Gesellschaft Jesu, ein gewisser Dualismus zwischen einer theoretischen Philosophie u. Theologie von ausgesprochen vorignatianischer Prägung (wovon auch ein Molina, Lessius, Lugo, ein Lallemand und Rodricus usf. nicht auszunehmen sind) und einer ignatianischen Seelsorgsmethode. Eine grosse Zahl Jesuiten sind übrigens Thomisten, entweder der älteren oder neueren Prägung (Maréchal).

### *Wahl*

Die theologische Sendung von Ignatius kreist um die Zentren: «*Wahl*», «*Indifferenz*», «*Gehorsam*». Mittelpunkt der Exerzitien ist die Wahl; die zentrale Begegnung mit Gott ist Begegnung mit einem wählenden Gott. Nicht mit dem augustinischen Gott der «*requies*» für das «*cor inquietum*», nicht mit dem thomistischen Gott der «*visio beatifica*» für den «*appetitus naturalis* und «*supernaturalis visionis*», sondern mit dem Gott, der in unbegreiflicher Freiheit wählend herabfährt auf den Erwählten, um ihn, quer durch alle «*Unruhe*» und alles «*Streben*», für seine unvorhersehbaren Zwecke anzufordern. Der Gehalt seiner Forderung wird bei seiner Proklamation in Christus an «*die gesamte und vollständige Welt*» geoffenbart, die aber jeweils eine ganz persönliche Proklamation «*an jeden einzelnen im besonderen*» ist (Exerz. Nr. 95), der diesen Inhalt zu seinem wesentlichen Lebensgehalt zu wählen hat, dessen Haltung also zu sein hat: «*Nicht-Taub-Sein gegenüber seinem Ruf, sondern schnell und voll Bereitschaft*» (91), um fähig zu sein, die Wahl Gottes zu wählen, die rein kreatürliche, ja erbsündig-emanzipierte Freiheit als gegenüberstehende aufzugeben (*sume et suscipe universam meam voluntam*, 234), um in der Gnade teilzunehmen an der Freiheit Gottes im Mitvollzug seiner Wahl.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Darin wird klar, dass «*Wahl*» (und somit «*Indifferenz*» und «*Gehorsam*») nur die konkrete Weise ist, wie Ignatius die Liebe versteht. Wollte man den Begriff der Liebe im Exerzitienbuch zentral von der «*Betrachtung zur Erlangung der Liebe*», und nicht vielmehr von den angeführten Grundbegriffen her zu deuten suchen, so würde man nie den Kern des Ignatianischen treffen. Sogar, wenn wir die ausdrückliche «*Betrachtung von der Liebe*» nicht hätten, die ausserhalb des Rahmens der vier Wochen, als eine Art Ergänzung *ad libitum* hinzugefügt ist, der ganze Ablauf der Wochen selbst, in seiner Einheit von Kontemplation und Wahl könnte auch dann nur einen gesamthaften Namen haben: Liebe. Das setzt aber voraus, dass man von angeführten Grundbegriffen nicht, wie oft, eine rein philosophische, natürliche Deutung gibt, sondern die einzig mögliche, betont übernatürliche und

Somit ein Gottesbild, das seine Mitte hat in einer personalen Souveränität der je-einmaligen Entscheidung, wie es erschienen ist und einzig zugänglich bleibt im je-einmaligen Erscheinen, Begegnen und Erwählen Christi und seinem «Folge mir nach». Und ein Menschenbild, das seine Mitte nicht hat in Aspirationen und Sehnsüchten des Herzens, die nach Verwirklichung bis ins Absolute drängen, sondern in Lob-Ehrfurcht-Dienst Gottes (29) und Bereitschaft (disposición) zu einem nie, weder im ganzen noch im einzelnen, aus der eigenen Natur abzulesenden, vorauszuberechnenden Willen Gottes. Daraus als Gehalt christlichen Lebens das Doppelte: Wahl des Standes im ganzen, der Gesamtlebensform, die von Gott her für den einzelnen gewählt wird (135), und die durch ihren Dichotomismus «Weltstand = Ordensstand» den Wahlcharakter kirchlicher Existenz aufs schärfste unterstreicht. (Von hier aus die Forderung einer theologischen Ständelehre der Kirche, wie sie bis heute weder innerhalb der Ekklesiologie noch ausserhalb ausgebaut worden ist.) An der Richtigkeit der Grundwahl hängt Wohl und Wehe der ganzen christlichen Existenz, die dann im ganzen als verspielt erscheint, wenn sie «eine schiefe und schlechte Wahl zu einer göttlichen Berufung» umgelogen hat (172), also zuletzt den göttlichen Willen zum eigenen Willen hingezwungen hat (169), oder wenn sie, überhaupt nicht wählend, im Zeichen der Entscheidungslosigkeit bleibt. Die Grund- oder Ständewahl ist aber nur Rahmen und somit Ausgangspunkt der je-neuen persönlichen Wahl Gottes in jedem Augenblick des Lebens: die Analogia electionis hat zur alles durchformenden Form des christlichen Lebens zu werden.

Hinter diesem Lebensbild steht, wie gezeigt, ein bestimmtes Gottesbild, das sich aber sofort in Christus und seinem Verhältnis zum Vater konkretisiert: Christus als Herr der Welt und jeder Seele auf Grund seines vollkommenen Gehorsams gegenüber dem Vater. Dieser Gehorsam ist zuletzt trinitarisch: wie denn die ganze Mystik von Ignatius, auf ihre Quellen zurückverfolgt, eine trinitarische Mystik ist. So müsste, um die Theologie der Exerziten zu fundieren, ein Bild der Trinität entworfen werden, in welchem das dreifaltige Leben als die gegenseitige Wahl und das gegenseitige Wählen-lassen in der Liebe als Bestimmung und Indifferenz in der grundlosen personellen Freiheit Gottes (unbeschadet der Nezesität der Prozessionen) beschrieben

heilsgeschichtliche, wie sie dem gesamten Betrachtungsstoff entspricht. Im «suscipe universam meam libertatem» (234) und im Austausch von «Besitz» und «Sein» (231, 234) zwischen Gott und Mensch liegt der Schlüssel für das Liebes-Gehegnis der Analogia electionis, das letztlich nur trinitarisch auflösbar ist: Liebe als Vorziehen des Willens des andern und somit als Gegenseitigkeit der Bestimmung: wie der Sohn nichts tut, als was er den Vater tun sieht, und dennoch der Vater den Sohn immerdar erhöht. Nur innerhalb dieses Liebesverhältnisses versteht sich dann auch die ganze Breite der Wahlmöglichkeiten, die sämtlich Spielformen der einzigen Analogia electionis bleiben: Ob es mehr Gott allein ist, der die Wahl bis ins Konkrete, Einzelne trifft, und die Liebe des Menschen sich als passive Wahl dieser Wahl äussert, oder ob Gott die menschliche Entscheidung innerhalb der Liebe und der Hingabe «aktiver» in seinen Wahlakt einbezieht, um die Einheit der Analogie auf diese Weise herzustellen: Keine dieser Spielformen steht grundsätzlich höher als die andere, und keine ist scharf von der anderen abgrenzbar (was doch der Fall sein müsste, wenn man sie ausserhalb des Uebernatürlichen und Trinitarischen betrachten würde, wo dann Gott entweder selber wählen oder den Menschen wählen lassen würde, wo man also die Menschen in zwei Kategorien einteilen müsste: solche, für die Gott wählt und solche, die selber wählen dürfen). Auch die Spannung zwischen Müssen und Dürfen in der Wahl bleibt eine relative; man ersieht es aus dem trinitarischen Verhältnis des Sohnes, dem der Wille des Vaters ebenso sehr Rat, Wunsch (placitum), als Gebot (mandatum) ist. Ueberall braucht es hier den augustianischen Freiheitsbegriff, der die je grössere Freiheit des Menschen in der je grösseren gnadenhaften Partizipation an der Freiheit Gottes erblickt. Etwas anderes würde nur zu verzerrenden Anthropomorphismen in der Deutung der Wahl führen. Schliesslich sind die von Ignatius angegebenen verschiedenen Wahlmodi (175—188) nicht als Verschiedenheit der Wahlhalte zu deuten, auch dann nicht, wenn die «erste Zeit» mehr Affinität zu einer prävalenten Wahlpassivität des Menschen, die «dritte Zeit» zu einer prävalenten Wahlaktivität des Menschen innerhalb der einen, unteilbaren Analogia electionis besitzt. Das Vorhandensein der «zweiten Zeit» genügt, um die angedeutete Zweiteilung zu verunmöglichen.

würde. Dieses Bild wäre gewonnen auf Grund des geoffenbarten Gottesbildes in Christus, wie er unser Vorbild ist; es hätte den doppelten Vorteil, uns das trinitarische Leben von der Offenbarung Gottes im Fleisch her konkret, das Leben Christi aber bis ins einzelne trinitarisch deutbar werden zu lassen.

### Indifferenz

Die weiteren Kennworte: «Indifferenz», «Gehorsam», sind im ersten, in der «Wahl», virtuell eingeschlossen. Indifferenz ist die seinshafte (und damit auch sekundär moralisch-aszetische) Voraussetzung für den Vollzug der Wahl, d. h. für die Setzung jenes Aktes, der christliches Sein begründet. Denn auch das objektiv-sakramentale Sein geht der Wahl nicht schlechthin voraus (da zu einer Kindertaufe wenigstens die Glaubensentscheidung der Kirche gefordert ist) und wird im Hinblick auf sie geschenkt. Indifferenz ist der Grundakt der Kreatur; von ihr her ist die Theologie der potentia oboedientialis zu entwickeln; sie ist einmalige Voraussetzung der einmaligen (Standes-)Wahl, die als Formgebung des christlichen Lebens ein Abschluss ist, aber mehr noch ein Anfang, nämlich die Voraussetzung für ein bis in die einzelnen Akte hinein gottgewähltes, fruchtbares Leben. Als solche ist sie bleibende Haltung, die durchgehend, in der Analogia electionis, dem Willen Gottes den Primat über den eigenen einräumt. Sie ist darin geradezu Quellpunkt und Form von Glaube, Liebe, Hoffnung, da sie der Grund des Vorziehens der göttlichen Wahrheit vor der eigenen Wahrheit, der göttlichen Liebe vor der eigenen Liebe, der göttlichen Verheissung vor der eigenen Sicherung ist. Folgerichtig ist sie auch Quellpunkt der christlich verstandenen Kardinaltugenden, die ihren Sinn, ihre Form und Rechtfertigung von Glaube, Liebe, Hoffnung her erhalten. Indifferenz ist dann negativ, die erreichte Ausschaltung aller Störungen und Hindernisse, die von seiten der erbündigen Natur als «ungeordnete Neigungen» die Wahl des reinen Willens Gottes trüben könnten. Ignatius entwickelt die vollkommene Herstellung der theologisch verstandenen Indifferenz in den «drei Stufen der Demütigung», die man auch Stufen der Bereitschaft, des Verzichts auf eigene Verfügung und Einpassung in die göttliche Verfügung nennen kann (164—168). Die erste fasst die alttestamentliche Welt des «Gebotes» zusammen und fordert die Bereitschaft, «in allem dem Gesetz Gottes unseres Herrn zu gehorchen» in der noch undifferenzierten Art eines Entweder-Oder von Für-Gott oder Gegen-Gott. Die zweite steht gleichsam auf der Schwelle zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, da Gott als persönlicher erschienen ist, also mit einem persönlichen Willen und Plan und noch bevor er seinen Plan entwickelt, absolute Nachfolge verlangt. Es ist der eigentliche Ort der Indifferenz, da auf dieser zweiten Stufe gefordert wird, «dass ich mich auf dem Punkt befinde» — und es ist wirklich nur ein Punkt! — «dass ich nicht mehr dazu hinneige, Reichtum als Armut zu haben, Ehre als Schmach zu begehren, ein langes als ein kurzes Leben zu ersehnen, wo der Dienst Gottes unseres Herrn und das Heil meiner Seele gleich ist». Die Darlegung dieser den Plan des persönlichen Gottes erwartenden Haltung bewahrt darum in einer differenzierteren Form vor einem Abweichen vom Willen Gottes, also vor der «lässlichen Sünde». Die dritte Stufe gibt nur die rahmenhafte Entwicklung des neutestamentlichen Heilsplans, die rahmenhafte Differenz der Wahl Gottes in Christus, die da heisst: Armut, Schmach, Torheit des Kreuzes. Aber Ignatius verzichtet darauf, diese rahmenhafte Bestimmung sofort zur individuellen Bestimmung des göttlichen Willens für den Einzelnen zu machen, es sei denn, dieser Einzelne habe die alttestamentlichen Stufen des Gebothaltens und die Stufe der Schwelle zwischen den Testamenten, die Indifferenz, sich wirklich angeeignet. Die Wahl des Kreuzes für den Einzelnen unterliegt der doppelten Vorbedingung: dass nämlich «die erste und zweite Stufe vorausgesetzt ist», also nicht nur eine allgemeine Geübtheit im Gebothalten, sondern ausdrücklich auch eine Geübtheit in der vollkommenen Bereitschaft, und dass «Lob und Ehre der göttlichen Majestät die gleichen wären», die Wahl des Kreuzes also nicht aus einem persönlichen Vorziehen und enthusiastischen Sich-anbieten, sondern im sachlichen Wissen um das objektive Erwähltsein von Gott her erfolgt, wie denn auch theologisch der Neue Bund nur als Erfüllung von «Strichlein und Häklein» des Alten über diesen hinausgeht und wie er

nur in der Form erwählender Entscheidung Gottes in das Neue hineinführt. In der Indifferenzlehre Ignatius' liegt also keimhaft eine Art existentielle Lehre der Testamente, und der Heilsökonomie, deren Entwicklung die schon in der Wahl grundgelegten Ideen der Geschichtlichkeit Gottes, des Christentums und der christlichen Existenz bewusst werden lassen könnte.

### Gehorsam

Darum spielt alles in einer Theologie des Gehorsams: nicht primär des Menschen, sondern Christi gegenüber dem Vater, somit in der Theologie eines trinitarischen Gehorsams, entsprechend der trinitarischen Deutung bei den griechischen Vätern des Wortes «der Vater ist grösser als ich». Dieser trinitarische Gehorsam wird objektiv im Gehorsam Christi der Welt gezeigt und geschenkt, und durch Christus primär der Braut Christi, der Kirche, die ihren Ursprung und bleibenden fruchtbaren Schoss in Maria besitzt. Darum ist die erste Kontemplation des Lebens Christi bei Ignatius explizit marianisch; und der Schluss des Büchleins, die «Regeln über die kirchliche Gesinnung» sind implizit marianisch, sofern der ganze kirchliche Gehorsam unter das Vorzeichen der «Bräutlichkeit der Kirche» (353, 365) gestellt wird. Die bevorzugte Gebetsform ist ebenfalls marianisch, sofern sie der objektiven Gnadenspendung von Gott durch Christus durch Maria (62—63) sich subjektiv einfügt. Der Gehorsam des Einzelnen ist somit trinitarischer, christologischer, marianisch-ekklesiologischer Gehorsam, unterstehend den Regeln des Gespürs für den nicht bloss allgemein-ganzhaft, son-

dern personal je-jetzt sich offenbarenden Wahlwillen Gottes, den Regeln des personalen Verkehrs zwischen christlicher Seele und Gott, wie Ignatius sie in den «Regeln zur Unterscheidung der Geister» grundlegt, damit ein wesentliches, lange unterbrochenes Stück Vätertheologie neu aufgreifend.

Das alles sind nur Andeutungen, so kurz, das sie manchem missverständlich erscheinen werden. Sie auszuführen, müsste Aufgabe einer Theologie der Exerzitien, besser noch einer theologischen Deutung der Sendung von Sankt Ignatius sein. Nichts könnte die Praxis der Exerzitien mehr befruchten, als eine solche theologische Deutung. Und von wenigem könnte man sich auch eine so reiche Befruchtung der theoretischen Theologie erhoffen, als von einem solchen Unternehmen. Die feierlichen Sanktionierungen der Exerzitien durch die Hierarchie, ihr Empfohlensein für Klerus und Ordensleute, für alle Gläubigen zeigt, dass die Kirche hier mehr sieht als ein blosses praktisches Mittel der Geisteserneuerung: eine authentische, genuine Auslegung ihres Glaubensdepositums. Ein Blick auf die Flut von Exerzitienliteratur könnte glauben machen, hier sei alles schon gesagt worden, die «Exerzitienwahrheiten» seien ausgeleiert und man könne sich mit Recht anderer Geisteskost zuwenden. Die Quantität des Geschriebenen trägt. Wenn auch jeder, nach Ignatius dringlichem Wunsch, in der Kirche frei bleibt, seinem persönlichen Geschmack entsprechend sich einen kirchlichen Führer zu Gott zu wählen, so gilt doch andererseits gewiss, dass die Ausschöpfung der theologischen Substanz dieser unerschöpflichen Mine erst ganz in den Anfängen steht.

Hans Urs von Balthasar.

## Ex urbe et orbe

### 1. Die Proklamation der Menschenrechte

Das Jahr, das mit schnellen Schritten seinem Ende zueilt, soll versöhnlich beschlossen werden. Fast jeder Monat hatte irgendein Ereignis gebracht, das den Weltfrieden zu bedrohen schien. Der Umsturz in der Tschechoslowakei, die Blockade Berlins, die Palastrevolutionen in der Kominform, der Zusammenbruch der Moskauer-Verhandlungen, der blutige Krieg in Palästina, die latente Gefahr, die im chinesischen Bürgerkrieg für die ganze Welt beschlossen liegt, die von Moskau provozierten Streiks in Frankreich und Italien: sie alle waren nur die sichtbaren Symptome des allgemeinen Fieberzustandes unserer Welt. Jetzt aber erfolgt aus dem Schosse der UNO als beruhigender Abschluss dieses unruhigen Jahres die Proklamation der Menschenrechte.

So verfehlt es wäre, diesen Akt zu bagatellisieren, ihn einfach als leere, nichtssagende Geste zu bewerten, in ihm nur ein aus schlechtem Gewissen herrührendes reinigendes Symbol zu erblicken, ebenso unangebracht wäre es, sich durch ein ideal gedachtes Manifest über gewisse Tatsachen hinwegzutäuschen, die nicht bloss Schönheitsfehler, sondern schwerkalibrige Querschläger sind.

Wir können der Versuchung nicht widerstehen, wenigstens auf einige dieser Tatsachen klar hinzuweisen.

Die Menschenrechte, wie sie proklamiert werden, gelten immer noch nicht für die Neger Nordamerikas. Noch immer werden die Schwarzen als minderwertig behandelt und in manchen Südstaaten in schlecht getarnter Sklaverei ausgenützt. Es sind höchst beschämende Nachrichten, die regelmässig fast Woche für Woche durchsickern und ein eigenartiges Licht werfen auf jene, die sich gerade als die eigentlichen Verfechter der allgemeinen, uneingeschränkten Menschenrechte betrachten.

Seit Wochen bemühen sich in Deutschland höchste

Vertreter beider Konfessionen um einen Aufschub der Hinrichtungen in Landsberg und um die Einsetzung eines Ueberprüfungs-Ausschusses. Kardinal Frings hatte im Namen der Fuldaer-Bischöfskonferenz bei General Clay gegen die z. T. skandalösen Untersuchungsmethoden und Urteile Einspruch erhoben. Bischof Wurm, der Vorsitzende des Rates der EKD, hat sich an Foster Dulles gewandt und Weihbischof Neuhäusler in München den Präsidenten Truman selbst um einen Stop dieser Hinrichtungen gebeten. Aber wiederum scheint man nicht bereit, endlich gleiches Recht für alle walten zu lassen. Die höchst demoralisierende Wirkung dieses Verhaltens auf die deutsche Bevölkerung, besonders auf die Jugend, lässt sich nicht ermessen. Man wollte einst ein Volk umerziehen und gibt ihm jetzt das traurige Beispiel machtpolitischer Rechtsprechung. Wo bleiben die Menschenrechte?

Diese Frage stellt sich heute, dreieinhalb Jahre nach dem Waffenstillstand auch für über 700,000 deutsche Kriegsgefangene, die immer noch in Sowjetrußland zurückgehalten werden. Auch wenn völkerrechtlich die Kriegsgefangenen erst nach Friedensschluss entlassen werden müssen, so verbietet doch die allgemeine, ethische Ueberzeugung der Menschheit, und darüber hinaus ein Gebot staatspolitischer Klugheit, Menschen auf Jahre hinaus als Gefangene auszunützen, die zu Hause Frau und Kind haben ...

Hat man wirklich das Recht, von menschlicher Freiheit und Gleichheit zu sprechen, wenn man weiter an den organisierten und mit zynischer Brutalität durchgeführten Menschenraub denkt, der in Osteuropa zur Tagesordnung gehört. Wir dürfen zu dieser Schandtat nicht länger schweigen, wollen wir nicht zu Mitschuldigen werden. In den Balkanländern sind Hunderttausende von arbeitsfähigen Männern und Frauen seit der sowjetischen Besetzung verschwunden. Keine Nachricht berichtet über ihr Schicksal, würden wir nicht von Einzelnen, denen die Flucht gelang, das unmenschliche

Los dieser verschleppten und von ihren Familien getrennten Menschen erfahren. Menschenrechte?

Und immer noch ist damit das Schlimmste nicht gesagt. Wir meinen die Tatsache des Kinderraubes in grösstem Ausmasse. Einst hielt der Raub des Lindberg-Babys durch Gangster die halbe Welt in Atem, heute aber wissen wir, dass über 70,000 unmündige Kinder aus Polen, Griechenland, Italien, Deutschland in die Sowjetunion entführt wurden. Aus Ostpreussen wurden ganze Schulklassen und Waisenhäuser deportiert. Die Zahl ist verbürgt durch das Büro der russischen Geheimpolizei in Potsdam, das von General Sverow geleitet wurde. Während wir gemütlich beim Kaffee sitzen und über Menschenrechte debattieren, wird systematisch der Raub von Kindern betrieben.

Angesichts solch elementarer Verletzungen primitivster Menschenrechte muten uns die Verhandlungen im Sozialkomitee der Uno und die Abstimmung in der Generalversammlung nicht nur höchst akademisch an, sondern wie ein Hohn auf das unsagbare Leid von Hunderttausenden von Menschen. Was hat die UNO unternommen, um diese Verbrechen auch nur gebührend zu verurteilen? Nein, man traut dieser Proklamation nur halb und versteht die leichte Ironie, mit der die «NZZ» (12. 12. 48) schreibt: «Dem Recht auf Freiheit, Sicherheit, Wahl des Wohnortes, Asyl, Schutz vor Ausbeutung, Gleichstellung der Geschlechter weist der gutgemeinte Katalog einen hohen Rang zu.» Der gleiche Bericht bringt die leichtverständliche Formel, auf die ein bolivianischer Redner die Meinungsverschiedenheiten reduziert hat: «Russland ist für die Unterordnung des Menschen unter den Staat, während die liberal gesinnten Länder den Staat den Interessen und der Wohlfahrt des Menschen dienstbar machen wollen.»

Damit ist ohne Zweifel etwas sehr Richtiges und Entscheidendes gesagt. Aber das, was den Menschenrechten allein ein letztes Fundament betonieren könnte, ist dabei immer noch vergessen. Warum tobt denn der kommunistische Staat so grimmig gegen das Christentum beider Konfessionen? Die nächsten Wochen schon mögen etwa in Ungarn eine völlige Liquidierung der beiden Kirchen im öffentlichen Leben bringen. Warum wurde in der Tschechoslowakei schon vor einigen Monaten durch den Industrieminister Kliment wörtlich erklärt: «Es ist ein Verbrechen, an den 52 Sonntagen, den 52 freien Samstagnachmittagen, den 20 Ferientagen und 12 Festtagen des Jahres nicht zu arbeiten. Wer nicht arbeitet, ist ein Saboteur»? Die kommunistischen Machthaber wissen genau, dass sie den volksdemokratischen Staat gegen die Individualrechte nicht durchsetzen können, ohne vorher die Kirchen ihres Einflusses zu berauben. Alle Menschenrechte sind letztlich ja schöne Ideale, die man anerkennen oder auch leugnen kann, wenn sie nicht tiefer begründet werden. Die UNO wird mit ihrer Charta der Menschenrechte sehr ohnmächtig dastehen, weil sie nicht den Mut besass, jenen fundamentalen Satz in ihr Bekenntnis aufzunehmen, der von christlichen Delegierten gefordert wurde: «Die Menschen sind nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen.» Professor Pawlow, der Sowjetvertreter, hatte dagegen protestiert – und man hatte wieder einmal nachgegeben. Nun mag man streiten um den Primat von Individuum und Gemeinschaft: Gott, der allein das unauslöschliche Erstgeburtsrecht der menschlichen Person garantiert, der die Seele vor allen Weltgewinn gestellt hat, wurde eliminiert. Die Menschenrechte werden sehr bald durch Staatsnotwendigkeiten überholt und zertreten werden.

## 2. Die katholische internationale Flüchtlingskonferenz

Still und fast unhörbar hat in Fribourg am 24./25. November die internationale katholische Flüchtlingskonferenz getagt. Delegierte von über 15 grossen katholischen Verbänden haben über dieses schwierige Problem beraten. Neben dem Vatikanischen Auswanderer-Büro, waren die Vertreter der internationalen katholischen Caritas, der amerikanischen Welfare-Konferenz, der Pax-Romana, der Vinzenz-Gemeinschaft und der grossen Frauenverbände erschienen.

Der apostolische Nuntius der Schweiz, Msgr. Bernardini, sprach in seiner Eröffnungsrede ein sehr wahres und notwendiges Wort, als er daran erinnerte, dass es «bei uns Katholiken meist nicht der gute Wille sei, der fehle, sondern der Geist der Zusammenarbeit. Dieser aber sei bitter nötig, wolle man die unnötige Verzettelung kostbarer Kräfte vermeiden.»

Die Schwierigkeiten, die gemeistert werden müssen, sind tatsächlich gewaltig, wenn man bedenkt, dass sich die katholische internationale Organisation allein um rund eine Million von Flüchtlingen bemüht, dass aber über 10 Millionen weitere Vertriebene in der Welt herumirren. Wohl gibt es Länder, die theoretisch bereit sind, diese Unglücklichen aufzunehmen, aber vorerst muss technisch und auch psychologisch eine Unsumme von Vorbereitungen geleistet werden. Am ehesten bereit sind Nordamerika, Canada, Argentinien, Venezuela und Australien, um heimatvertriebene Menschen aufzunehmen. In nächster Zukunft schon sollen in Nordamerika 205,000 Flüchtlinge Aufnahme finden. Katholische Pfarreien und Diözesen haben einen grosszügigen Plan ausgearbeitet, um allen Ankömmlingen gleich von Anfang an methodisch zu helfen, eine neue Heimat zu finden. Aehnlich weitherzig haben die Katholiken Kanadas sich bereit erklärt, auch tausend Waisenkinder in Familien unterzubringen. Durch die Initiative des katholischen Einwanderungsministers von Australien kam dort ein grossartiges Projekt zustande: man will über 200,000 Flüchtlinge in allernächster Zukunft aufnehmen. Darüber hinaus wird diesen ein Teil der Reisekosten vergütet, jeder Einwanderer soll bei seiner Ankunft zwei komplette Anzüge geschenkt erhalten. In Argentinien wurden eigene Empfangskomitees gebildet, die bereits eine grosse Vorarbeit geleistet haben.

Fast unüberwindlich scheinen dagegen die Schwierigkeiten, wo es um die Aufnahme jener etwa 160,000 Flüchtlinge geht, die eigentlich niemand will, weil sie sich als Invalide, Blinde, Tuberkulöse nur schwer in neue Verhältnisse eingewöhnen können und z. T. arbeitsunfähig sind. Die Konferenz von Fribourg hat sich gerade mit diesen Verlassensten sehr beschäftigt und hofft, auch ihnen helfen zu können.

An dieser Konferenz ist wenig oder nichts von Menschenrechten gesprochen worden. Aber es wurde eine sehr seriöse Arbeit geleistet, um das Riesenelend der Völkerwanderung von heute zu lindern. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch an die Schar jener Flüchtlingspriester erinnern, die sich unter den allerschwersten Bedingungen der Flüchtlinge annehmen. Und nicht vergessen werden darf, was Papst Pius XII. selbst für die Flüchtlinge schon unternommen hat. Allein für die Flüchtlinge auf deutschem Boden hat der Papst in den ersten Monaten dieses Jahres eine Spende von dreieinhalb Millionen RM an Flüchtlinge und Heimatlose verteilen lassen. Geschieht nicht vielleicht auf diesem Wege praktischer Arbeit Dauerhafteres für die wahren Menschenrechte als durch eine umstrittene Proklamation?

## Jeremias Gotthelfs Gottes- und Menschenverständnis

Es gehört zu den lohnendsten Aufgaben literatur- und geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise, das Werk eines bedeutenden Dichters nach seinem tiefsten Gehalt zu sondieren, was meistens einer weltanschaulichen Erwägung gleichkommt. Versuche dieser Art über Gotthelf hat Karl Fehr unternommen, indem er «Die schwarze Spinne» als «christlichen Mythos» zu verstehen suchte, während Paul Baumgartner uns das «Prophetische» in «Zeitgeist und Bernergeist» neu zu Gehör brachte, und Ricarda Huch «Gotthelfs Weltanschauung» (in Frauenschicksal und Frauenlob) zu deuten wagte. Weit ausholender verbreitet sich Kurt Guggisberg in «Jeremias Gotthelf, Christentum und Leben» über dieses Thema, das als wichtigste Vorarbeit zu unserem Werke: «Jeremias Gotthelf — Sein Gottes- und Menschenverständnis» von Eduard Buess (Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich, 1948) zu gelten hat.

Jede Darstellung von Gotthelfs Gedankenwelt hat mit der Schwierigkeit zu ringen, dass uns Gotthelf seine Gedanken als Bilder, Gestalten, als epischen Ablauf, als dramatische Verwicklung und Lösung gibt. Er denkt mit seinem ganzen Wesen als Dichter, Prediger, Erzieher, Volksschriftsteller und Kämpfer. Das Begriffliche entsteht fortwährend aus der auf die epische Gestalt hindrängenden Anschauung, der bei ihm das Denken verhaftet ist. Der Autor schreibt über den Sinn und Zweck der Arbeit: «Sie geht von der Erkenntnis aus, dass Gotthelfs Religion ebenso sehr wie im Lichte des von Herder und Schleiermacher inaugurierten religiösen Vitalismus und des in der modernen Religions- und Kirchengeschichte zum Axiom gewordenen Positivismus unter einem Aspekt betrachtet werden muss, wie er den Dichtern und Denkern der klassischen Epochen abendländischer Christentumsgeschichte angemessen ist. 'Was fruchtbar ist, das ist wahr' (Goethe), 'jes ist der eine Gesichtspunkt, unter dem Gotthelfs religiöse Anschauungswelt gewürdigt werden will. Aber nun sind wir der Meinung, dass er uns auch die entgegengesetzte Blickrichtung aufnötige: nur was wahr ist, ist wirklich fruchtbar. Auf dem Wege, den wir hier beschreiten, wird uns Gotthelf immer wieder in Zusammenhängen begegnen, die von Romantik und Aufklärung weg über Grimmelshausen und Leibniz zu den Reformatoren und hinter sie zurück in die Zeit Dantes und Thomas' führen.» Gewiss ist bei diesem Dichtertheologen so viel christliche Substanz vorhanden, wie selten bei einem Dichter des 19. Jahrhunderts. Meint Buess mit obigem Urteil nur das damit? Sicher beabsichtigt er keineswegs, Gotthelf ein katholisches Mäntelchen umzuhängen. Selbst bei der Anführung von Stellen, die nur katholisch gedeutet werden können, geht sein heisses Bemühen dahin, den Dichter für den Protestantismus zu rehabilitieren (am auffallendsten S. 167 f.). Buess zitiert Stellen, die unzweideutig beweisen, dass — um ein Gotthelf-Wort zu gebrauchen — «der Hülf Gottes die Anstrengung der eigenen Kräfte vorangehen muss». Nach entsprechenden Belegen schreibt Buess: «Wir stehen hier so eindeutig wie bisher nie vor jener Gestalt der Zusammenordnung des Handelns Gottes mit der sittlich-religiösen Kraft und Bemühung des Menschen, welche die Theologiegeschichte Synergismus zu nennen pflegt. Wir sind ihr bei Gotthelf schon früher begegnet und werden sie noch weiter auf dem Plan sehen.» (S. 167.) Das hat mit dem Fiduzialglauben nichts mehr zu tun. Ueber die Busse nehmen wir folgendes Resultat zur Kenntnis. «Die 'Busse' hat bei Gotthelf sehr oft den Sinn und Wert der römisch-katholischen Satisfaktion, die erst der Vergabung teilhaftig macht. Nicht nur in den historischen Erzählungen, auch sonst beweist er immer wieder, wie heimisch er sich in Anschauungen fühlt, die um das Sakrament der Busse kreisen... Das väterliche Wohlgefallen Gottes, ihre eigene Kindschaft erscheint ihnen als Zielpunkt einer büssenden, ringenden Annäherung an Gott. Die Vergabung ist von einem siebenfachen Wall von Bedingungen (!) umschlossen; nur die Sünder werden sie erlangen, 'die ihr Leben ändern, ihre begangenen Fehler meiden und sich von nun an befehligen, Gottes würdige Kinder zu werden...' Auch die Gnade bedeutet dann nicht mehr das Eine und Ganze, als das Gotthelf sie doch so und so oft preist, Gott selber in der wahrhaft göttlichen, überlegenen Huld und Freundlichkeit, in der er sich im Gerichte der Schuldigen annimmt, Sie

löst sich in Gotteskräfte und -segnungen auf und bindet sich ganz an unser Tun: als die uns von Gott eingeschaffene Kraft zum Guten steht sie an der Basis unseres Gottesstrebens und Sühnehandelns.» (S. 244 f.) Ähnlich schöne Worte weiss Gotthelf auch über die *communio sanctorum* zu sagen. (Vgl. S. 245.)

Nicht minder herrlich ertönt Gotthelfs Einklang zwischen Schöpfungsordnung und Gnadenordnung. Gotthelf, der grosse Gestalter menschlicher Wirklichkeit, muss eben um der Schönheit und Vollkommenheit des Natürlichen willen über sie hinausgehen. «Das Natürliche an sich ist nicht, wie man es, um Gotthelfs Christentum zu retten, auch schon dargestellt hat, das Verdächtige, Widrige und Böse. Aber es ist das Schwache, Labile, das in sich selber Uneinige, gerade auch als Geistig-Natürliches, das in sich selber Zerfallende: Staub und Asche, das Gras, das verdorrt, und die Blume, die verwelkt... Will es sein, was es ist, so muss es mehr sein, als es ist; was es in sich vergeblich sucht: sein Wesen, seinen Grund und Sinn, das findet es über sich selber: in der 'Gnade'» (S. 65). «Will man bei Gotthelf von 'Gnadenordnung' und 'Natur- und Schöpfungsordnung' sprechen, so wird man sagen müssen, dass jene in diese eingebettet sei» (S. 257). Das ist nichts anderes als das thomistische Axiom: *Gratia supponit, non destruit, sed perficit naturam.*

Die Systematik dieses Werkes mit den genauen Zitationen (nach der wissenschaftlichen Gesamtausgabe von Rud. Hunziker und Hans Bloesch, Verlag Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich) erinnert an eine Dissertation höchster Qualifikation. Die souveräne Beherrschung des Gotthelfschen Werkes, sowie der gesamten, schon grossen Gotthelf-Literatur, hebt es allerdings über eine schulmeisterliche Arbeit turmhoch hinaus.

Damit sind einige Ergebnisse angeführt, die den Katholiken besonders interessieren dürften. Sie geben einen Begriff sowohl der Methodik des Buches, als auch der christlichen Einstellung Gotthelfs. Diese neue, sehr gewissenhafte, mit ausdauerndem Fleiss zusammengefasste Gotthelfinterpretation darf sich neben die beiden bisher bedeutendsten Werke über Gotthelf von Muschg und Günther stellen.

Dr. Jakob Gander

## Buchbesprechung

Brunner, Emil: *Kommunismus, Kapitalismus und Christentum.* Kirchliche Zeitfragen, Heft 23. Zwingli-Verlag, Zürich.

Der Vortrag, den Prof. Brunner an der Amsterdamer Kircherversammlung am 30. August 1948 gehalten hat, ist in der Sammlung «Kirchliche Zeitfragen» im Druck erschienen. In einem ersten Abschnitt zeichnet Brunner die Grundlinien der positiven Haltung des Christentums in der Frage einer Ordnung der Gesellschaft und des nationalen Lebens. Er betont vor allem, dass wahre Persönlichkeit und echte Gemeinschaft gefordert und gefördert werden müssen, im Gegensatz zur Entpersönlichung des heutigen wirtschaftlichen und politischen Lebens. Gegenüber der Verstaatlichung aller Lebensbezirke bis zum totalitären Staat müssen die vorstaatlichen Gebilde der Familie, der Gemeinde, der Berufsstände gefordert werden. Es sind dies lauter Postulate, welche die katholische Kirche schon lange aufgestellt und besonders in der Enzyklika «*Quadragesimo anno*» formuliert hat.

Im zweiten Teil bezieht Brunner in einer nicht mehr zu überbietenden Schärfe und mit geradezu beschwörenden Worten Stellung gegen den Kommunismus. Wir können unsererseits darin so ziemlich jedes Wort unterschreiben und können die Eindringlichkeit der Formulierung und die Klarheit der Gedanken nur begrüssen.

Der dritte Teil mit einer negativen Stellungnahme gegenüber dem Kapitalismus ist schwächer und fällt gegenüber dem zweiten Teil stark ab.

Brunner betont, dass sich von der Bibel her keine Wirtschaftsordnung aufbauen lasse, sondern nur gewisse Grundlinien erkennbar seien. Er ist aber darin nicht konsequent, denn er lässt, besonders im ersten Teil seiner Schrift, neben der Bibel auch die Schöpfungsordnung gelten und leitet aus ihr wichtige Grundsätze und Erkenntnisse ab. Sachlich ist diese Schöpfungsordnung, trotz Brunners gegenteiliger Behauptung, das, was wir Naturrecht nennen. Die katholische Stellungnahme hat hier eine klarere und sicherere Basis und ist darum auch logischer und konsequenter. Aber als Ganzes ist die Schrift Brunners ausserordentlich zu begrüssen. Sie kann nur Gutes wirken.

Was Brunner über die Vergewaltigung der Arbeiterschaft im

Sowjetstaat schreibt, findet eine Bestätigung in dem erdrückenden Tatsachenmaterial, das Ernst Pollatschek in einer im Veritas-Verlag soeben publizierten Schrift «Die Wahrheit über das Arbeiterparadies» veröffentlicht. Diese Tatsachen sprechen auch ihrerseits eine deutliche Sprache.

### Neuerscheinungen

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten.)

**Sträter, Paul:** Katholische Marienkunde. Bd. I.: Maria in der Offenbarung. 375 S.

Bd. II.: Maria in der Glaubenswissenschaft. 350 S. Verlag Schöningh, Paderborn, 1948.

**Ternus, Josef, S.J.:** Die Abstammungsfrage heute. Verlag Habel, Regensburg, 1948, 96 S.

**Tyciak, Julius:** Kelch des Heiles. Bastion-Verlag, Düsseldorf, 1947, 88 S.

**Weisbach, Werner:** Ausdrucksgestaltung in mittelalterlicher Kunst. Benziger Verlag, Einsiedeln, 1948, 116 S., mit 24 Tafeln, kart. Fr. 14.10, Lwd. Fr. 16.80.

**Willam, Franz Michel:** Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes. Herder Verlag, Wien, 1948, 220 S.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheck VIII 27 842, Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet.

#### Abonnementspreise:

Schweiz: Jährlich Fr. 9.40 — halbjährlich Fr. 4.90 — vierteljährlich Fr. 2.50 — Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842.

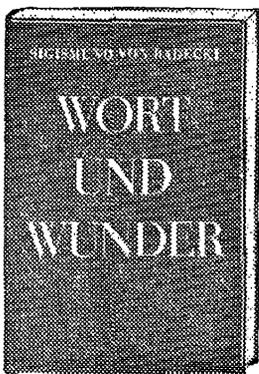
Deutschland und Oesterreich: Alle Konfl. suspendiert.

Frankreich: Jährlich Fr. 280 — Editions Salvator, Porte de Miroir, Mulhouse.  
Luxemburg-Belgien: Jährlich Lfr. 120 — Central du Livre Clees-Meunier, 15, rue Elisabeth.

Aus technischen Gründen lassen wir die beiden Dezemberrummern als Doppelnummer erscheinen. Wir danken unseren Abonnenten für Ihre Treue im vergangenen Jahr und bitten Sie, uns auch im kommenden Jahr Ihr Wohlwollen zu schenken.

## Wir wünschen unsern Lesern Gottes Gnade und Segen zum Christfest und zum Neuen Jahr 1949.

Die Redaktion und Administration der «Orientierung».



Sigismund v. Radecki

### Wort und Wunder

Lwd. Fr. 8.80

Diese tieferschürfenden Essays enthalten philosophische und theologische Impulse von ausserordentlicher Kraft und Reichweite.



### Waldi

Erzählung  
Lwd. Fr. 7.50

Behutsam, in verhaltener Sprache lässt uns der Dichter hineinschauen in das unberührte Land der Kindheit, in dem das Traumhafte langsam verdrämmert.



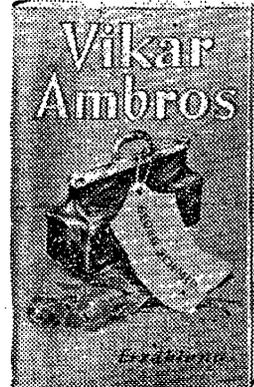
Hermann Odermatt

### Urchige Heimat

21 köstliche Erzählungen aus Nidwalden. Neuaufgabe 1948,

Lwd. Fr. 9.—

Welcher Reichtum tut sich da Seite um Seite auf, dass unser Herz froh und ein gesundes Lachen ständiger Begleiter des Lesers wird.



Georg Schmid

### Vikar Ambros

Erzählung

338 Seiten, Lwd. 12.50

Georg Schmid hat uns mit seinem «Vikar Ambros» ein frohmachendes, herzinniges, von echter Seelsorge und Erzählergabe durchpulstes Buch geschenkt.



Lwd. Fr. 8.20

Mit diesem gediegenen Band haben die Referate der Luzerner Aussprachetage 1947 über die flüchtige Dauer der Rede hinaus ihren bleibenden Bestand gefunden.

Erhältlich in allen Buchhandlungen **NZN-VERLAG ZÜRICH**

### Katholische Heime in Celerina

Oberengadin 1730 m ü. M. bei St. Moritz

**Haus La Margna** vorschulppflichtige Knaben u. Mädchen  
schulpflichtige Mädchen  
Telephon 3 33 52

**Haus Chalet Albris** schulpflichtige Knaben  
Telephon 3 40 86

Schule — Sprachen — Ferien — Liegekuren — Sport —  
Skischule — Hausarzt, Krankenschwester (Krankenkassen).  
Einziges hochalpines katholisches Institut für Kinder von  
4—16 Jahren, Knaben und Mädchen.

Referenzen. Auskünfte die Hausleitungen.

**Indikationen:** Asthma, Bronchialdrüsenkrankungen, Ermüdungszustände, Krankheiten des Blutes und der blutbildenden Organe, Zirkulationsstörungen, Ansteckende Krankheiten ausgeschlossen.

### Schweizerische Spar- & Kreditbank

ST. GALLEN - ZÜRICH - BASEL - GENÈVE

Appenzell - Au - Brig - Fribourg - Martigny - Olten

Rorschach - Schwyz - Sierre

#### Kassa-Obligationen

Spareinlagen (gesetzlich privilegiert)

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig

# Neue Zürcher Nachrichten



**MEIST-  
BEACHTETE  
KATHOLISCHE  
TAGES-  
ZEITUNG  
DER SCHWEIZ**

## BURCH - KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte

## BÜCHER ZUM NACHDENKEN

Leopold Ziegler: **MENSCHWERDUNG** 2 Bde. Gebunden je Fr. 21.—. *Walter Nigg in der Neuen Zürcher Zeitung*: »Es ist unmöglich, in einer kurzen Anzeige eine Vorstellung von der Fülle der Zieglerschen Ausführungen zu geben. Zweifellos wird dieses substantielle Werk eine nachhaltige Diskussion hervorrufen, da es viele Probleme auf eine ganz neue Grundlage stellt und aus der heutigen Religionsphilosophie wie ein gewaltiger erratischer Block herausragt.«  
*J. F. Hoppenstedt in der National-Zeitung*: »Unmöglich, hier in Einzelheiten die Tiefen der sieben Bitten neu zu beschwören. Unmöglich, eine in Hintergründigkeit und Scharfsinn bisher nie gehörte Katechese auch nur anzudeuten.«

Leopold Ziegler: **VON PLATONS STAATTHEIT ZUM CHRISTLICHEN STAAT** Gebunden Fr. 14.—. *Der Berner Bund*: »Eine weitgespannte Philosophie der abendländischen Geschichte, die von der griechischen Philosophie über das Christentum zur humanistischen Utopie des Thomas Morus und zum Problem der industriellen Arbeit und des christlichen Kommunismus weiterschreitet. Die einzelnen Bogen dieser Brücke sind klar gegliedert und schön gespannt.«

Ewald Wasmuth: **SOKRATES UND DER ENGEL** Gebunden Fr. 12.—. *Literarische Blätter, Genf*: »... Ein Gespräch über die Wahrheit und das Ziel des Menschen... Für wen Erleben, Wissen und Glauben ernsthafte Anliegen sind, der sollte an Wasmuths ‚Gastmahl‘ teilnehmen.«

Josef Pieper: **ÜBER THOMAS VON AQUIN . ÜBER DIE HOFFNUNG . ÜBER DIE KLUGHEIT . ZUCHT UND MASS** Gebunden je Fr. 4.80 und 5.80 *Schweizer Presse-äußerungen*: »In klar geschliffener Formulierung deckt Pieper verschüttete Wahrheiten wieder auf.« »Was Josef Pieper, einer der meistgelesenen deutschen Schriftsteller, über die christlichen Tugenden zu sagen weiß, klingt vielfach neu und beinahe revolutionär.«

In allen Buchhandlungen

HEGNER-BÜCHEREI IM SUMMA-VERLAG ZU OLTEN

## NEUERSCHEINUNG

Dr. A. MAGET

# HEIRAT UND MEDIZIN

Aus dem Französischen. Mit einem Vorwort von  
Dr. J.-L. Nicod

Professor für pathologische Anatomie  
Lausanne

164 Seiten. Preis brosch. Fr. 6.60

Es scheint so — und oberflächliche Menschen nehmen das ohne weiteres hin —, als sei eine unüberbrückbare Kluft zwischen den Erkenntnissen der modernen Medizin und den unveränderlichen Forderungen, welche die christliche Moral an die Ehe stellt. Oder gibt es doch Möglichkeiten, diese beiden zu vereinen? Das ist die Frage, auf welche der Autor dieses Buches glaubt, eine bejahende Antwort geben zu können. Er will hier die Probleme erörtern, welche die Familien zu lösen haben, im Bestreben, in ihrem Leben die christlichen Werte fruchtbar werden zu lassen. Dabei liegt ihm aber daran, weder etwas zu schreiben, was dem christlichen Gewissen, noch etwas, das den strengsten medizinischen Anforderungen widerspricht.

Aus der Kritik:

... Das Buch wird sehr vielen Leuten grosse Dienste erweisen. Ich danke Ihnen dafür, dass Sie es geschrieben haben. Ihr Beitrag ist der wesentlichste, den wir auf diesem Gebiete kennen.

Msgr. Charrière, Bischof von Lausanne und Freiburg

IM BENZIGER VERLAG

## FÜR FILM-INTERESSIERTE

**LES CATHOLIQUES PARLENT DU CINEMA**, Bericht und Referate des IV. internationalen katholischen Filmkongresses, Juni 1947, in Bruxelles, 380 S., illustriert, Fr. 12.—. Bestellungen durch Redaktion «Der Filmberater», Postfach 2353, Zürich 23.

Ab Januar 1949 erscheint **LA REVUE INTERNATIONALE DU CINEMA**, die Zeitschrift des OCIC (Office Catholique International du Cinéma), vierteljährlich, drei Ausgaben: Französisch, Englisch, Spanisch, Grossformat, reich illustriert, Minimal-Umfang 64 Seiten.

Preis jährlich Fr. 15.—. Einzelnummer Fr. 4.—.

Bestellungen und Probehefte durch Redaktion «Der Filmberater», Postfach 2353, Zürich 23.

### DER FILMBERATER

14tägiges Organ der Film-Kommission des Schweiz. Kathol. Volksvereins, orientiert Sie zuverlässig über Filmfragen und gibt Ihnen aus geistig-moralischer Sicht die Wertung der wichtigsten in der Schweiz vorgeführten Filme.

Preis halbjährlich: private Abonnenten Fr. 4.50, Filmgewerbe Fr. 6.—.

Bestellungen und Probenummern durch Administration, St. Karliquai 12, Luzern.