

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 16

13. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. August 1949

INHALT: Goethe: Problematik seiner Gestalt in unserer Zeit — Höhe und Grenze der Säkularisierung — Deus sive natura? — Bekenntnis zum persönlichen Gott — Verhältnis zum Christentum — Abschliessende Würdigung.

Offensive des Panslawismus. H.: Neue staatsrechtliche Sonderstellung der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion.

Anthroposophie: Der anthroposophische Erkenntnisweg — Das anthroposophische Menschenbild.

Ex Urbe et Orbe: Falsche und richtige Betrachtung des Kirchenkampfes im Osten. — Ein unproduktives System.

Buchbesprechung: Morant.

Goethe

Problematik seiner Gestalt in unserer Zeit

Die Feier von Goethes 200. Geburtstag fällt in eine Zeit abendländischer Zusammenbrüche und Verwandlungen. Die Besinnung auf ihn, den grössten Dichter deutscher Sprache, muss daher mehr sein als ein nur feierndes Gedenken. Wir haben uns zu fragen nach der Bedeutung seiner Gestalt in unserer Zeit, nach seiner an uns gerichteten Verkündigung. Aber zugleich rückt er selbst in eine so kritische Beleuchtung wie wohl noch nie in anderer Zeit, denn auch an ihn wie an alle und alles wird im Angesichte der Ruinen die Frage gerichtet werden müssen, ob er noch die Kraft besitze, dem brausenden Unwetter der Geschichte Trotz zu bieten, ob sein Werk in Wahrheit gross und bedeutend genug sei, um sich über Katastrophen hinweg zu retten, ob sein Wort über Gott und Welt, Mensch und Schicksal auch vor der Majestät des Gerichtes, das über uns hereingebrochen ist, Bestand behalte und in eine verwandelte Zukunft hineinsprechen werde. Mit seinem Namen verbunden ist ein grosses Erbe, von dem ein Jahrhundert gelebt hat; ja, eine nun dahingehende Kulturepoche glaubte, sich auf ihn berufen zu können. Begreift der Untergang dieses Jahrhunderts auch den Dichter mit ein, der Ungezählten die Elemente ihrer Bildung, ihrer Kultur, ihrer Humanitas, ja ihrer Religion darreichte? Oder wird Goethe uns mit seinem Werk auch in ein neues Jahrhundert folgen und uns teuer sein mit unverlierbaren Gütern?

Wir wollen die Antwort voranstellen: dieses Jahr sollte für die Tausenden, die sich zur Ehre seines Namens versammeln, nicht die Gelegenheit zu einem blossen Lippenbekenntnis sein, das in Feiern verklingt, gleich als nähme man doch von einem Vergangenen Abschied. Goethes Welt unter uns sichtbar machen, heisst: ein schon fast verlorenes Gut wieder zum Leben erwecken, ein grosses Weltbild zurückgewinnen, einem gesegneten Deuter und Gestalter des Lebens zuhören. Sein herrliches, tröstendes und mahnendes Wort soll auch in unserer harten Zeit seinen Klang behalten und uns durch veränderte Jahre begleiten. Vieles, was zeit-

gebunden war, mag zurückbleiben, anderes in eine neue Sicht rücken. Ohne Goethe aber, wir wissen es alle, würde die deutschsprechende Welt sehr arm sein, und nicht bloss sie. Auch der Christ wird dem zustimmen. Er wird in Goethe den grossen Wesensfreund begrüessen, der, obgleich Nicht-Christ und dem Christentum in seinen wesentlichen Zügen fremd, sich in anderen wichtigen Grundfragen des Lebens mit ihm, oft ohne es zu wissen, traf, Grundbestände der preisgegebenen Lehre in sein Werk aufnahm und trotz Veränderungen und Umbildungen das christliche Erbe in seine Gestalt und seine Dichtung hinüberführte.

Wir können dies um so mehr sagen, als es erst der Goethe-Forschung unserer Generation zu gelingen scheint, ein Bild des ganzen Goethe zu gewinnen, indem sie über die Anfänge des Dichters im Sturm und Drang und seine klassische Höhe hinaus die Gestalt des alten Weisen von Weimar für das Bewusstsein der Zeit deutlich macht und damit wesentliche Ergänzungen zu bisherigen Erkenntnissen leistet.

Höhe und Grenze der Säkularisierung

Goethes Stellung im Strome der Entwicklung des deutschen Geistes wird bezeichnet als Höhe und Scheitelpunkt der mit der Renaissance einsetzenden Entdeckung des Weltinnenraums. Die vom Mittelalter noch nicht geleistete Aufgabe wurde den nachfolgenden Jahrhunderten übergeben. Sie führte zu unermesslichen Folgen. Die Neuzeit kennzeichnet sich durch eine leidenschaftliche Hinwendung zur diesseitigen Welt. Die ursprünglich religiöse Grösse und Bedeutung einer solchen Betrachtungsweise darf man weder verkennen noch verkleinern; vor dem staunenden Menschen stand eine bis dahin nicht gesehene Wunderwelt, die die Betrachtenden in die Knie zwang. Vor uns befindet sich jahrhundertlang ein gläubiges Forschertum, das sich einer unendlichen Aufgabe gegenübergestellt sah. Fortan gelten die Spekulationen nicht mehr im selben Masse den Tatsachen der Offenbarung, sondern wenden sich dem «Gottgeheimnis der Welt» zu. Die Geist-Erschaffen-

heit des Weltbaus darzutun, gab dem Naturforscher seine Würde und ein Stück religiöser Sendung.

Wir wissen heute, dass in der neuen Aufgabe unabsehbare Gefahren lagen. Wer wollte es wagen zu sagen, wieviel Schuld, wieviel Verhängnis durch die Jahrhunderte mitgewandert sind, ehe es zu den Katastrophen unserer Tage kam? Wie leicht war es, im Rausche der Entdeckungen die *causa prima* zu vergessen, unsere Welt aus den ewigen Bezügen zu lösen und für sich selbst absolut zu setzen! Die Naturforschung ist dieser Gefahr erlegen: sie hat einerseits die Andacht zu den Dingen als einer Schöpfungstat Gottes verlernt und sie zur schutzlosen Beute für Menschen gemacht, die kein anderes Interesse haben, als ihre Reichtümer in ihren Dienst zu stellen, andererseits die Welt des Lebendigen selbst als ein in sich ruhendes göttliches Dasein ohne Bezug auf einen persönlichen, auch die sichtbaren Dinge umgreifenden Gott verstanden.

*

In dem Prozess der Weltaneignung nimmt Goethe durch Person und Werk eine höchst bemerkenswerte Stellung ein. Es ist notwendig, die geistige Situation etwas genauer zu überschauen, der er sich gegenüber befand, als er des eigenen Auftrages inne wurde. Es waren ihm wesentlichen drei Bewegungen, denen er sich ausgesetzt sah. Zwei von ihnen sagten ihm Unverständliches, der dritten entnahm er als der seinem Wesen nahe verwandten alle ihm gemässen Kräfte und Antriebe, um sie alsdann weit über ihre bisherigen Leistungen hinauszuführen. Es ging Goethe um ein grosses Anliegen: um die Anwesenheit Gottes in der Welt.

Die beiden Mächte, durch die Goethe die Welt ihres göttlichen Bestandes entkleidet sah, waren die reformatorische Lehre von der völligen Verderbtheit der Natur als einer Folge der Sünde und die mathematisch-physikalische Methode der Naturforschung, die aus der Welt nichts anderes als einen ich- und gottfremden Gegenstand des Erkennens machte.

1. Durch die reformatorische Umdeutung des Gott-Welt-Verhältnisses war eine Kluft in die Schöpfung gebracht worden, wonach Gott als der «ganz Andere», als der *Deus absconditus*, weit von seinem Werk abgerückt und dieses sich selbst überlassen wurde. Der Mensch aber galt sich im eigenen Urteil nichts mehr denn als unnützer Knecht, der am Ende seines Lebens ohne Verdienste vor seinen Schöpfer gerufen und von ihm nur durch Gnade und Erbarmung aufgenommen werde. Goethe meldete seinen Widerspruch an. «Es wäre nicht der Mühe wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott.»

Immerhin gründet sich Goethes Missverständnis des Christentums auf die Tatsache, dass er die reformatorische Lehre für die schlechthin christliche nahm. Ein entschuldbarer Irrtum, wenn man bedenkt, dass heute noch die landläufige Meinung mancher Christen Gott für extramundanus hält. In einer bezeichnenden Weise hat Goethe im Laufe seines Lebens zweimal durch die Person Jacobis ein entstelltes Bild christlicher Wirklichkeitslehre vor Augen geführt erhalten; das eine Mal, als im sog. Spinozismusstreit Jacobi die christliche Position durch das Bekenntnis zu einem «ausserweltlichen» Gott verteidigte, das andere Mal, als er — viele Jahre später — in seiner Schrift «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung» (1811) die Anwesenheit Gottes in den Dingen leugnete und damit die bis zum persönlichen Bruch führende Ablehnung des Dichters erfuhr. Wir stehen an einer wichtigen Stelle, wo der eigene Weg Goethes tiefer in die Tradition des Christentums hinein-

führte, als die in falschen Vorstellungen befangenen Vertreter des Christentums es selbst vermochten.

2. Sein Widerspruch entzündete sich vor allem an der naturwissenschaftlichen Methode. Er zog gegen Newton mit einer Leidenschaft zu Felde, die an Schärfe, Unerbittlichkeit und Dauer mit nichts in seinem Leben verglichen werden kann. Hier wurde er der fremdesten, aber auch seine Existenz am meisten bedrohenden Natur- und Welterklärung inne, derer, die die Schöpfung analysierte wie der Anatom den toten Leib. Hier sah er, wie Generationen hindurch Forscher vergessen zu haben schienen, dass sich jenseits der Zahlen und physikalischen Gesetze noch ganz andere Geheimnisse verbergen. Goethe wollte die Natur wieder erlebbar machen, sich selbst im Zusammenhang der mütterlichen Kräfte sehen, und verlangte sehnüchtig nach der Enthüllung jenes tiefsten Erdgeheimnisses, das «die Welt im Innersten zusammenhält». So wandte er der Naturwissenschaft seiner Zeit, die er in entgegengesetztem Wege gehen sah, entschlossen und für immer den Rücken und urteilte hart.

3. Dafür trat er in jenen Strom der Betrachtenden, die unter der fortdauernden Einwirkung Plotins dem innerweltlichen Leben zugewandt waren und seines Geheimnisses mit anderen Mitteln hofften inne zu werden als mit den Begriffen der aristotelischen Philosophie. Für das Verständnis seines Denkens und seiner Lebensart ist nichts so wichtig als dies: dass man ihn im Zusammenhang mit den Kräften der Erde und des Organischen sieht. Sein Grundanliegen war es, das Eine im Vielen, das Viele im Einen wiederzufinden, Gott und Welt zusammenzufügen, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden und den Abgrund zu scheiden, den er zwischen Diesseits und Jenseits aufgerissen sah. Goethe begegnete der Welt mit «anschaulicher Urteilskraft», mit einem «gegenständlichen Denken», das dem lebendig Konkreten zugewandt war. Er durchdrang die Natur durch phänomenologische Erfassung des Lebendigen und hatte seine Freunde in Männern wie Nikolaus von Kues, Paracelsus und Jakob Böhme. Er stand nicht allein. Seit Rousseau und Herder wird es ein Anliegen der grossen Denker seiner Zeit. Aber er sollte Höhe und Grenze zugleich sein. Es war seine Sendung, diese Welt noch einmal als ein gottgeschenktes und gottdurchwirktes Wunder zu betrachten, ehe sie durch Technik und Industrie enttheiligt würde.

Deus sive natura?

Goethes erste Station auf dem Wege der Naturaneignung wird bezeichnet durch die Begegnung mit dem Allgemeinen, die rauschhafte Erfahrung des Ganzen der Welt. In «Dichtung und Wahrheit» (8. Buch) berichtet er von der ersten, Neugierde erweckenden Bekanntschaft mit dem Werke des Paracelsus im Umkreis der Freundin Susanne von Klettenberg. Der neuplatonische Eros war geweckt; er wird ihn fortan durch das Leben begleiten. Strassburg wurde durch eine glückliche Zusammenfügung vieler Umstände für ihn die Stätte der Neugeburt. Von Herder gingen umpflügende Wirkungen auf ihn aus. Es folgt die Zeit, in der seine grosse hymnische Dichtung entsteht, Prometheus, Ganymed und Mahomets Gesang und die Grundlagen des «Faust» geschaffen werden. Die Leidenschaft dieser Jahre reicht bis in die Weimarer Zeit.

In der Formel *Deus sive natura* Spinozas fand der junge Dichter eine willkommene Verdeutlichung seines Lebensgefühls. Von einer Aneignung der spinozistischen Begriffswelt kann man nicht sprechen. Er fand in ihm

nur die Bestätigung seiner Grunderfahrung: dass die Welt göttlicher Natur sei. Die Determiniertheit auf die Natur hin machte ihn glücklich, in der wechselseitigen strengen Beziehung von All und Ich sah er die Teilhabe des Einzelnen am Ganzen und an den göttlichen Kräften der Natur. Wenn er Spinoza gegen den Vorwurf, er sei Atheist, den «theissimum und christianissimum» nannte, so meinte er im Grunde etwas anderes: das eigene glutvolle, nach kosmischer Einheit verlangende Herz.

Aus diesen Anfängen vollzieht sich der Aufstieg Goethes zu den Verwandlungen und Steigerungen seines Weltbildes. Von Weimar an begann er zu untersuchen und zu forschen. Zur gefühlmässig erfassten Wesenheit der Natur im Sinne einer allgemeinen Gott-Welt-Einheit gesellt sich die Fülle der konkreten Einzeldinge. Der neue Antrieb kam ihm von Linné, der nach seinem Geständnis auf ihn den grössten Einfluss neben Shakespeare und Herder gehabt habe. Am Widerspruch gegen den Systematiker, der durch Trennen und Zählen nach einem Ordnungsprinzip in der Fülle der pflanzlichen Erscheinungen suchte, entzündete sich Goethes eigener Gedanke: in der Mannigfaltigkeit der Formen die organische Einheit zu finden, das Gemeinsame in der Vielheit, das Bleibende und Beharrende im Vorübergehenden. Die Reise durch Italien brachte ihm die Erkenntnis: dass sich in den Kräutern, Blumen, Gräsern und Bäumen eine einzige Urform verberge, die das Massbild alles Geschaffenen sei und sich in allen Erscheinungen verwirkliche. Das «Ein und Alles» Spinozas wurde, so schien es, von einer neuen und nicht erwarteten Seite bestätigt.

Das eigentlich Wichtige dieser Erkenntnis war dies: Goethe sah die Pflanzenwelt von oben her, von einem Bauplan aus aufgebaut. Die Urpflanze, der Typus, später vorzugsweise das «Urphänomen» genannt, erwies eine riesige Fülle von Erscheinungen unter einem Bilde vereinigt. Unabhängig von allen historischen Voraussetzungen vollzog Goethe hier einen Anschluss an das «alte Wahre»: dass die Erscheinungen Träger des Allgemeinen seien. Nicht von einem Platonismus Goethes kann man an dieser Stelle sprechen, sondern von einer Wiedergewinnung aristotelischer Grundanschauungen, wonach die Welt durch die Universalien geordnet und gegliedert ist. In der Geschichte von Goethes Denken ist damit ein grosser Augenblick erreicht. Im Begriffe des Typus sah er die Welt der Erscheinungen sich wie um eine ruhende Mitte bewegen. Hier fühlte sich der Dichter selbst beruhigt und geborgen. In ihm ist seine unzerstörbare Seinssicherheit begründet. Von hier aus stösst er durch viele Mauern: er umdenkt in ähnlicher Weise das «Urtier» und jubelt, als er durch Entdeckung des Zwischenkieferknochens den Menschen aus seiner Isolierung herauszulösen glaubt. Die Richtung auf das Urphänomen wird die «Maxime» seines Denkens. Er steht zum Schluss vor der Riesenaufgabe seiner «Morphologie», in der er alle Ergebnisse zusammenfassen wollte. Sie blieb eine ungeleistete Aufgabe.

Es war also die Welt der Erscheinungen, wo Goethe seine Entdeckungen machte, auf sie wollte er sich beschränkt wissen. Fausts Bekenntnis

Am farbigen Abglanz haben wir das Leben

steht an einer entscheidenden Stelle des grossen Werkes. Es hat den Wert eines Lebensbekenntnisses abschliessender Bedeutung; es bezeichnet in seiner unvergleichlichen Schönheit und Prägung die Summe aller Ueberlegungen und Erfahrungen. Die Natur war ihm ein gotterfülltes Wesen. Er hielt Zweifeln und Verneinern seine Ueberzeugung immer wieder entgegen: «Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung» (M. u. R.). «Gott hat sich nach den bekann-

ten sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben, vielmehr ist er noch fortwährend wirksam, wie am ersten» (zu Eckermann).

Was wäre ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!

fragt er die Deisten und vermeintlichen Christen und gibt ihnen die Antwort: Im Innern ist ein Universum auch.

Bekenntnis zum persönlichen Gott

Aber wir wollen es nicht leugnen, diese Welt naturhafter Göttlichkeit, in der Goethe seine Ruhe findet, bleibt für ungezählte Menschen eine unbefriedigende, ja beunruhigende Erscheinung, für diejenigen nämlich, die nicht in einem kosmischen Bewusstsein den Frieden ihres Herzens finden können, sondern die Frage nach dem persönlichen Gott stellen. Sie wollen wissen, ob der grosse Dichter sie weiter zu begleiten vermag oder sich an eben der Stelle von ihnen verabschiedet, wo ihnen der Weg besonders wichtig wird.

Goethes Naturanschauung ist nicht vom Wesen her pantheistisch. Er bedient sich der Formel Spinozas und kosmogonischer Vorstellungen aus der Philosophie Plotins, aber die inneren Verhältnisse seiner Naturbetrachtung lösen sich nicht darin auf. Die Gotterfülltheit der Natur liess er zwar unter keinen Umständen antasten, die Wesenheit Gottes selbst jedoch war eine andere Frage. Je älter er wurde, um so mehr liess er an die Stelle der Formel «Deus sive natura» die andere treten: Deus et natura.

Die Frage ist, ob Goethe über die bisherige Stufe seiner Naturlehre hinaus zu einer geklärten und gereinigten Auffassung vom Wesen des Geistes gekommen ist. Dass die Natur keine bloss materielle Erscheinung sei, sondern zugleich Geist, war Anfang und Ende seines Denkens. Ist darüber noch ein Reich des reinen Geistes anzunehmen? Auf welchem Wege wäre dahin zu gelangen? Das Anliegen war ihm, dem glühenden Verehrer der Natur, nicht so wichtig wie zum Beispiel Schiller. So gibt es bei Goethe nicht die Gewalt eines Durchbruchs, sondern eine langsame und schrittweise Annäherung.

Aus mehreren Ansätzen heraus schreitet Goethe zu weiteren Lösungen. Der eine entwickelte sich aus der inneren Problematik des Menschenbildes. Die Frage nach dem Wesen des Menschen blieb mit dem Hinweis auf seine Rolle als Teilnehmender am Naturganzen nicht gelöst, sondern behielt ihren Stachel. Schon in den Weimarer Jahren betonte das Gedicht «Grenzen der Menschheit» das Problematische des Menschen, der weder in der Natur noch auch im Geiste seine Heimat findet, aber gegenüber dem dunklen Pessimismus dieser Verse sah bald darauf das Lehrgedicht «Das Göttliche» das Auszeichnende und die Würde des Menschen in seiner Teilhabe an einer naturfremden höheren Wesenheit:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche;
Er unterscheidet, wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Seine Bestimmung sei es, «Vorbild» zu sein «jener gehetzten Wesen». Und auch in den Gedichten «Gott und Welt» weitet sich trotz der scheinbaren Verslossenheit unserer Welt der Horizont und lässt unversehens ein anderes Licht hereinfallen. Vor allem scheint das letzte Gedicht des Zyklus «Urworte. Orphisoh», Elpis, die Aussicht auf Unsterblichkeit und die Heimkehr zu Gott aus-

zudrücken. In den Gedichten zu «Howards Ehrengedächtnis» (im Zusammenhang des «Gott und Welt»-Zyklus) ist die Cirruswolke das Symbol der Erhebung des Menschen ins Geistige. Bedeutungsvoll schliesst die kleine Gruppe mit der Zeile:

«Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt.»

Die Zeugnisse lassen sich vermehren. Aber es war keineswegs dies aus menschlichen Bedürfnissen entspringende Bemühen um die Gewinnung des persönlichen Gottes allein, das Goethe über die Natur hinausführte. Sie wies über sich selbst hinweg in übernatürliche Bereiche. Die Natur ist keineswegs ein in sich ruhendes Gebilde, sondern erscheint auf einem metaphysischen Hintergrund bezogen. Was Goethe «Idee» nennt, ist ein problematischer und komplizierter Begriff. Er führt über das «Urphänomen» hinaus und macht eine tiefere Wirklichkeit sichtbar. Wir spüren an dieser Stelle eine dauernde Nachwirkung des Einflusses Schillers. Der Auffassung des Freundes, Erscheinung und Idee seien nicht aufeinander bezogen, konnte er sich gewiss nicht anschliessen, aber er folgte ihm in der Ueberzeugung, dass Sinnliches und Uebersinnliches nicht zusammenfallen. So war es möglich, einerseits das Eigene seiner Welt zu klären und auf der anderen Seite dem Freund die grundsätzliche Uebereinstimmung mit ihm zu versichern. In den Maximen finden wir den bedeutsamen Satz: «Die Idee ist ewig und einzig, dass wir den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manipulationen der Idee.» Die Form Spinozas scheint aufs neue aufgenommen zu sein, aber ihren Sinn dabei zu verändern. Gleichwohl: Goethe hat sich nur ungern weiter gewagt. Abermals in den Maximen findet sich der berühmte Satz: «Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.» Hier stiess er an die Grenze des Unerkennbaren und Unzugänglichen.

Verhältnis zum Christentum

Goethes Verhältnis zum Christentum war Schwankungen unterworfen, aber aus seiner Grundhaltung dem Ganzen der Welt gegenüber geht schon hervor, dass er ein Christ im Vollsinn des Wortes nicht sein konnte. Es war seine das ganze Dasein tragende Ueberzeugung, dass sich Gott in seiner Schöpfung spiegele, in allen Wesen, Grundverhältnissen und natürlich auch in den Menschen zur Erscheinung komme, und er war weder bereit noch in der Lage, die Bedeutung der Natur zugunsten der Mitterschaft einer einzigen Person einzuschränken. Goethe glaubte an die Offenbarung durch die Natur, nicht aber an die durch Jesus Christus. Auch wo er den Erlöser göttlich nennt, darf man dieses Wort nicht anders verstehen, wie er es überall meinte. In seinem letzten Gespräch mit Eckermann spricht er es noch einmal mit aller Deutlichkeit aus: er nennt Christus in demselben Sinne göttlich, wie er die Sonne als göttlich verehrt. In der Beurteilung des Christentums steckt viel aufklärerische Terminologie. Er unterschied den wertvollen Kern christlicher Moral und die unbrauchbare Schale christlicher Glaubenssätze. Er glaubte, zur Ungestalt Christi durchzudringen, indem er durch die Hüllen christlicher Ueberlieferung stiess. So vertrat er eine Auffassung, die man später liberalprotestantisch nannte, wenn man alles abrechnet, was die zukünftigen Entwicklungen an Verengungen brachten und Goethes eigene Frömmigkeit nicht vergisst. Aber sein eigenes religiöses Bedürfnis ging offensichtlich in andere Richtung. Man kann zwar in seinem Verhalten zum

Christentum Stufen und Entwicklungen unterscheiden, aber seine Grundanschauungen blieben davon unberührt. Er war ihm in der Jugend nahe, entfernte sich von ihm in seinen mittleren Jahren, als er in Italien weilte, und näherte sich ihm im Alter, aber er hat den Kern niemals mehr berührt, seitdem er sich — 1773 — vom zentralen Dogma, der Gottessohnschaft Christi, getrennt hatte. Damals setzte er an die Stelle des einen Mittlers viele und zählte die Erweckten nicht nur unter den Christen.

Es ist eine müssige Frage, ob der Dichter zum Christentum ein anderes Verhältnis gefunden hätte, wenn es ihm in der echten Form entgegengetreten wäre. Sowohl die altkirchliche Orthodoxie als auch der Pietismus, dem er immerhin lange anhing, vermittelten ihm ein verzerrtes Bild. Seinem Wesen nach auf Fülle und grosse Formen angelegt, musste er das Christentum solcher Art als eine beklagenswerte Erscheinung ansehen, die ihm Formeln und kein Leben entgegenbrachte. Es gehört zu den ans Tragische heranreichenden Vorkommnissen, dass seine Abkehr von Christentum wenigstens mitbeeinflusst war durch eine vermeintlich christliche Verkündigung, die in Wirklichkeit die Vertretung eines verhängnisvollen Irrtums war. Es ist unzweifelhaft richtig, dass er durch die Wiedergewinnung wesentlicher Teilbereiche der christlichen Seinslehre aus eigener Kraft eine Annäherung an eben diejenigen Bestände vollzog, die ihm vom Christentum selbst vorenthalten wurden. Auf der anderen Seite lässt sich nur schwer vorstellen, dass dieser Dichter, der das Schöne, Ungebrochene, Herrliche in der Schöpfung suchte und fand, die Realität des Kreuzes in sein Leben aufgenommen und sich daran gebildet hätte.

Es ist die Stelle, wo der Christ dem grossen Dichter nicht mehr folgen kann. Für Goethe bedeutete die Lehre vom Kreuz vielleicht die grösste Zumutung. Den Abgrund des Bösen und der Sünde hat er nicht kennen gelernt, ein absolut Böses ist ihm fremd, was Abfall, Sünde, Mangel heisst, erhält seinen Sinn von den Entgegensetzungen der Schöpfung her, geht ein in den Rhythmus der Entwicklungen und hilft mit an der Gewinnung eines höheren Daseins. Den ungeheuren Ernst, der in der christlichen Lehre vom Sündenfall liegt, vermochte er nicht zu erkennen und war infolgedessen auch für das Heilbringende und Trostvolle der Erlösung verschlossen. Es gab vielleicht nichts Unverständlicheres für ihn als ewige Höllenstrafen. Um der Harmonien der Schöpfung teilhaftig zu bleiben, wandte sich der Dichter von den Disharmonien ab. Der Christ aber, um das Chaos zu überwinden, folgt dem grösseren Führer.

Dabei war ihm die Welt der dunklen Mächte keineswegs unvertraut, im Gegenteil, er hat mit ihr gerungen und sich ihrer geistig zu bemächtigen gesucht, so gut er konnte. Aber das «Dämonische», wie er es nannte, ist keine satanische Welt, sondern umfasst eine Fülle sehr verschiedenartiger Erscheinungen. Es bezeichnet das Unbekannte und Unbegreifliche. Alles Plötzliche, Drohende, aus der Tiefe als etwas Unvorhergesehenes Kommende war ihm dämonisch. Hankamer hat eindrucksvoll dargetan (in: *Spiel der Mächte*, Tübingen 1947), in welchem Masse der Dichter in den Jahren nach 1805 der Erfahrung des Dämonischen unterworfen war, als ihm der Freund starb, den Alternden eine neue Liebe unwiderstehlich erfasste und ihm in Napoleon ein Wesen mit einer übermenschlich scheinenden Kraft begegnete. Das Dämonische ist ihm das Prinzip, das ruhelos gegen das Beharrende angeht, eine bodenlose, undeutbare Wirklichkeit, die jeden Augenblick als Heil und Unheil in unsere mit Songfalt behütete Welt einbrechen kann. Er hat sie oft in seinen Werken dargestellt. In den Gesprächen mit Eckermann sehen wir ihn einmal tagelang (Februar 1831) um die Klärung dieser

dunkelsten Erfahrung seines Lebens bemüht. Er hat sein Lebensschiff an dieser Klippe, wo ungezählte Menschen scheitern, vorbeigesteuert; ein frühes Beispiel des modernen Krisenbewusstseins ist Goethe nicht, da auch das Dämonische ihn am Sinn seines Lebens nicht hat zweifeln machen können. Aber gerade bei seinen Bemühungen, die Welt des Dämonischen zu begreifen, wird deutlich, in welchem Masse das christliche Weltbild zugunsten anderer Grundvorstellungen zurücktritt. Das eigentliche Böse gehört doch auch zum Dämonischen. Vor die Welt des Satanischen wird jedoch der freundliche Vorhang der Antike gezogen.

Um diese seine Welt machtvoll und rein zur Vollendung zu bringen, bedurfte der Dichter des Schutzes gegen störende Verwirrungen, und er verstand es, sich abzuriegeln. Es ist auffällig, dass der grosse Verehrer der Natur zur Erscheinung der Geschichte einen viel geringeren Zugang besass. Sie widerstrebte seiner auf Harmonie aufgebauten Naturlehre und war jedenfalls mit denselben Mitteln nicht zu begreifen. Gegenüber dem rhythmischen Spiel der Naturgesetze entdeckte er in der Geschichte den Zufall als die treibende Macht, und an Stelle der ruhigen, kontinuierlichen Kräfte, wie er sie im Naturgeschehen verehrte, brachte ihm die Weltgeschichte die Nachricht von Völkerkriegen, Kriegsgeschrei und Umstürzen aller Art entgegen. In diese Welt trat Goethe nicht ein. Während neben ihm Hegel gerade diese Erscheinungen mit ihrer unübersehbaren Gegensatzfülle durch die Dialektik des Geistes gedanklich zu bändigen auszog, verharrte der Dichter im Banne der Natur.

Abschliessende Würdigung

Gleichwohl: Goethe wäre nicht die machtvolle Erscheinung geworden, wäre er es nicht in der Begrenzung, die allem Menschlichen auferlegt ist. Auch was er nicht war, wird als ein ihm Zugehöriges betrachtet. Mit seinem Namen verbunden ist ein grosses Erbe, von dem ein Jahr-

hundert gelebt hat; es wird uns auch in die kommende Zeit begleiten — sicher um so mehr und um so glückbringender, je wahrhaftiger wir es sehen. Der grosse Deutsche wird uns mit dem Unvergesslichen seines Schaffens immer nahe sein; umgekehrt dürfen wir von ihm nicht erwarten, was er nicht geben kann.

Vielleicht werden wir in Zukunft mehr auf die Weisheit des alten Goethe hören als auf die Ausbrüche des jungen oder die Verkündigung des Dichters der klassischen Höhe. Das Alterswerk enthält diejenigen Erkenntnisse, die dem Dichter nach einem langen Leben angestrengten Bemühens als letzter Ertrag zugewachsen und sein letztes Vermächtnis an sein Volk und die Welt sind. Die grosse Linie seines Lebens verläuft vom Subjektiven zum Objektiven. Am Ende des Lebens steht ein betrachtender und nachdenklicher Goethe, der Faustens kühne Uebersetzung des ersten Verses des Johannesevangeliums nicht bestätigt, sondern wiederruft. Im Westöstlichen Divan breitet sich im Gewand östlichen Glaubens eine Mystik aus, die von Gott-Natur nicht mehr spricht. In den «Wanderjahren» ist die Rede von Ehrfurcht und Gesittung, von Beschaulichkeit und Tat.

Das letzte Wort Goethes über das Verhältnis des Menschen zu Gott steht am Ende seiner Faust-Dichtung. Der Dichter führt den verzweifelten Gottsucher alle Strassen des Lebens, bringt ihn mit allen Bereichen der Welt in Verbindung und lässt ihn doch überall scheitern. Faust verbindet sich mit dem Teufel und weiss doch genau, dass ihm von dieser Seite am wenigsten Rettung kommt. Er wird gerettet, aber nicht durch sich selbst. Am Ende seiner Tage steht die Erkenntnis des Irrtums, die Absage an die Magie, der Entschluss zur Geduld. Es war ein Leben nie befriedigten Suchens und Strebens, höheres Sinnbild eines Daseins, wie es den Menschen im allgemeinen zgedacht ist. Da bricht durch das Gewölk des menschlichen Lebens die Gnade und schenkt in überströmender Liebe, was der Mensch von sich aus nicht gewinnen konnte: die Teilhabe am göttlichen Leben, die uns allein ruhig macht.

Dr. W. Grenzmann, Bonn

Die Offensive des Panlawismus

II.

Neue staatsrechtliche Sonderstellung der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion

Vielfach wird das eigentliche Wesen der orthodoxen Kirche verkannt. Obwohl diese Kirche nach einem vorübergehenden kurzen Kampf sich voll und ganz dem Staat unterworfen und den Caesaropapismus des Kommunismus anerkannt hat, wäre es dennoch falsch, zu glauben, dass die orthodoxe Kirche wirklich so unterwürdig ist, wie es der Fall zu sein scheint. Zu den Kardinaltugenden nach den Begriffen der Orthodoxie gehörte zwar von jeher die Demut. Das kommt auch heute noch immer wieder in zahlreichen liturgischen Formeln zum Ausdruck, wie z. B. in den Selbstbezeichnungen «Knecht Gottes» oder «niedrigster Sklave Gottes», wie sich die Betenden zu benennen pflegen. Diese äussere Demut und Unterwerfung darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die byzantinische Kirche sehr alte politische Traditionen besitzt, viel ältere als die russische Diplomatie selbst. Es hat sich auch erwiesen, dass die russische Kirche einen viel längeren Atem hat als selbst der Bolschewismus und schliesslich, wie wir sehen werden, auch im Kampf um den Ausgleich mit dem

bolschewistischen Staat immer nur ein Ziel im Auge hatte — die Verwirklichung ihres Ideals, nämlich die Verwirklichung der alten Forderung auf die geistige Machtstellung Russlands als des «dritten Roms». In Verfolgung dieses Zieles ist und bleibt die orthodoxe Kirche auch heute noch starr und unduldsam gegen jedes andere christliche Bekenntnis.

Stalin war 1934 selbstverständlich genötigt, sein plötzliches Nachgeben der Kirche gegenüber zu begründen. Ganz in seiner Art gab er in einer Rede die erste Niederlage zu. Er sprach davon, dass ein Kampf gegen die Religion nutzlos sei, solange das Leben auf dieser Erde nicht angenehm und schön ist. Solange das irdische Leben noch leidvoll und entbehrungsreich sei, würden die Menschen naturnotwendig ihre Hoffnung auf ein Jenseits setzen. Der beste Kampf gegen die Religion sei deshalb nicht die antireligiöse Propaganda, sondern vielmehr die Arbeit, die dazu führe, dass das Leben in der Sowjetunion schöner und angenehmer wird, womit keiner mehr seinen Trost im Jenseits zu suchen brauche. Stalin, der ehemalige Zögling eines Priesterseminars, wusste natürlich nur zu gut, dass diese seine These unrichtig ist. Das Bedürfnis nach Religion ist tatsäch-

lich doch vielmehr die Folge der Erkenntnis von der Vergänglichkeit alles Irdischen. Die Bedürftigkeit ist niemals die Quelle der Religiosität, ebenso wenig wie das Gegenteil die Quelle der Religiosität, ist. Indessen fand Stalin in der bekannten marxistischen These die politische Formel, um den Ausgleich mit der Kirche zu rechtfertigen. Tatsächlich war es jedoch in Kenntnis der Nutzlosigkeit des geführten Kampfes, dass er sich zum Ausgleich mit der Kirche bereit fand. Denn niemand wie er weiss so gut, dass die orthodoxe Kirche Millionen von Menschen hinter sich hat und dass es deshalb an Wahnsinn grenzen würde, von neuem einen Kampf gegen die orthodoxe Kirche zu riskieren.

Einmal das Einvernehmen mit dem Staat wieder hergestellt, war es nur natürlich, dass die Kirche, insbesondere während des Krieges, wenn auch nur langsam, eine Reihe von Positionen zurückeroberte. Als wichtigste Tatsache in dieser Hinsicht kann verzeichnet werden, dass die Sowjetregierung die Einberufung eines allgemeinen Kirchenkonzils gestattete, seit beinahe 30 Jahren wiederum das erste, in welchem die Kirchenangelegenheiten besprochen und vor allen Dingen auch ein Patriarch gewählt werden konnten. Stalin empfing den neuen Patriarchen auch in offizieller Audienz. Damit wurde für die gesamte russische Bevölkerung der Patriarch zu einer öffentlichen Respektsperson. Dabei ist zu unterstreichen, dass Stalin eben nur den Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche empfing, nicht aber die Oberhäupter des guten Dutzend anderer Religionsgenossenschaften in der Sowjetunion. Damit wurde die alte Vormachtstellung der orthodoxen Kirche innerhalb des russischen Staates wiederum anerkannt. Es war dagegen beinahe eine Selbstverständlichkeit, dass als Gegendienst die Predigten in den orthodoxen Kirchen patriotisch wurden und die Gläubigen von den Geistlichen wie zur Zeit der Zaren zur Arbeit und zum Kampf für Russland angefeuert wurden. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass genau so wie während des ersten Weltkrieges auch im zweiten in den Kirchen Geld gesammelt wurde und die orthodoxe Kirche der roten Armee manches Flugzeuggeschwader und unzählige Kampfwagen schenkte, also wiederum genau dasselbe tat, weswegen sie in den antireligiösen Museen beschimpft worden war. Ebenso gab es wieder Medaillen und Orden für die Geistlichkeit. Der bolschewistische Staat begründete das mit einer sehr nüchternen Sachlichkeit: «Wenn die Geistlichkeit so gut predigt, dass die Gläubigen besser arbeiten und besser kämpfen, dann hat sie ebenso eine Auszeichnung verdient wie ein Parteipropagandist.»

Das war die Situation nach Abschluss des zweiten Weltkrieges. Danach begann, wenn auch langsam, ein neuer Vormarsch der russisch-orthodoxen Kirche, die beinahe wieder als Staatskirche bezeichnet werden kann. Von neuem entstanden wieder die Priesterseminarien. Ueberhaupt zeigte es sich, dass trotz der jahrelangen Verfolgung die ganze mächtige Organisation der Kirche intakt geblieben war. Die Priesterseminarien erhielten nun Gebäulichkeiten sowie anderes Material vom Staat zugeteilt. Die Kirche strebte auch nach einer gewissen Rechtssicherheit. Sie wollte ihren Wiederaufbau nicht ausschliesslich auf das persönliche Wohlwollen der Behörden abstellen, sondern forderte eine gesetzliche Normierung ihrer Stellung. Auch das setzte sie weitgehend durch. So erschien eine Verordnung, nach welcher in ländlichen Gebieten die Kirche das Recht hat, je ein Gotteshaus auf einem Gebiet mit dem Radius von sieben Kilometern zu unterhalten. Das ist beinahe der vorrevolutionäre Zustand. Denn dicht gesät waren auch zur

Zeit der Zaren die Kirchen eigentlich nur in den Städten. Auf dem Lande gab es auch früher nur ein Kirchdorf auf je ein Dutzend Dörfer ohne Kirchen. Auch jenes für den Marxismus charakteristische Grundprinzip, dass die Kirche keine Missionstätigkeit ausüben dürfe, z. B. unter der islamitischen oder buddhistischen Bevölkerung der Sowjetunion, ist gebrochen worden. Ausdrücklich wurde der russisch-orthodoxen Kirche, und zwar wiederum nur ihr allein diese Missionstätigkeit wieder gestattet. So gelangte die orthodoxe Kirche Schritt für Schritt zur Zurückerobierung ihrer alten Stellungen. Auch die Klöster erstanden wieder und erhielten ihre offizielle Anerkennung. Auch hier machte der Staat eine Konzession. Wirtschaftlich wurden diese Klöster in der Form von Handwerksgenossenschaften organisiert. Der Staat anerkannte diese Genossenschaften und gestattete, die Mitgliedschaft ausschliesslich auf Ordensangehörige zu beschränken.

In gleicher Weise besserten sich ebenfalls die materiellen Existenzbedingungen der Geistlichen. Zunächst wurden diese wiederum vollberechtigte Bürger. Damit aber wurden auch ihre Lohnverhältnisse neu geregelt. Gegenwärtig beträgt das Monatsgehalt eines Landgeistlichen durchschnittlich 1000 Rubel. Dazu hat er natürlich noch Anspruch auf unentgeltliche Wohnung und mindestens einen kleinen Garten. Schon 1000 Rubel monatlich sind für Dorfverhältnisse ein sehr schönes Gehalt in der Sowjetunion. Es ist nicht geringer, sondern eher grösser als dasjenige der Lehrer. Dazu besitzt der Geistliche die Möglichkeit eines Nebenverdienstes, da er jetzt auch in der Verwaltung der Kolchose tätig sein kann. Das bringt ihm nicht nur ein zusätzliches Honorar ein, sondern noch allerlei sonstige Bezüge in natura, wie sie den privilegierten Mitgliedern der Kolchose zustehen. Der Geistliche ist nach der juristischen Rechtsordnung des Sowjetstaates nun ein intellektueller Angestellter. Die Gemeinde, die ihn anstellt, untersteht darum auch in bezug auf ihn den allgemeinen für diese Angestelltenkategorie geltenden Kollektivverträgen.

Bis vor unlängst durften Kulthandlungen in der Sowjetunion nur in den Kultusgebäuden selbst vorgenommen werden. Die in der orthodoxen Kirche so üblichen Prozessionen waren daher nicht möglich. Eine Ausnahme machte einzig die Osternacht, wo die Prozession jeweils zwar um die Kirche, jedoch innerhalb der Umzäunung, stattfand. Auch diese Einschränkung des Kultus ist im Zerfall begriffen. In diesem Jahr war es das erstmal, dass die Behörde gestattete, das traditionelle Fest der Wasserweihe mit seiner grossen Prozession an den Fluss durchzuführen am Tage der heiligen drei Könige.

Der Sowjetstaat kann nicht mehr, auch wenn er wollte, einen neuen Feldzug gegen die orthodoxe Kirche durchführen. Denn diese Kirche ist jetzt eine Organisation, die einzige in der Sowjetunion, die nicht von Parteimitgliedern geleitet wird und hinter welcher mehrere Millionen organisierter Bürger stehen. Jeder neue Angriff würde neue, schwere Kämpfe bedeuten vor allem im Dorf. Zweimal in der Sowjetgeschichte hat der Bauer es verstanden, durch passive Resistenz den Staat zum Nachgeben zu zwingen. Darüber hinaus stellt sich nun die Kirche auf den patriotischen Standpunkt. Daraus erwachsen dem Staat, der ebenfalls auf Patriotismus und Nationalismus umgestellt hat, zahlreiche Vorteile, da der religiöse Teil der Bevölkerung durch den Geistlichen leichter beeinflussbar ist als durch den Parteiagitator. Doch diese Unterstützung gewährt die orthodoxe Kirche dem Staat nicht bedingungslos. Eine ihrer Grundforderungen ist schon durch die geschichtliche Entwicklung selbst erfüllt worden. Der Sowjetstaat ist nicht mehr «international», sondern wie-

derum russisch-national. Dadurch ist, trotz der Gleichberechtigung aller Religionen nach der Sowjetverfassung und trotz der Trennung zwischen Kirche und Staat, praktisch die orthodoxe Kirche zur ersten Kirche, zum primus inter pares unter den Religionen in der Sowjetunion geworden.

Von massgebendem Einfluss bei der Versöhnung zwischen Kirche und Staat ist sodann die absolut ablehnende Haltung, ja gewissermassen der unbändige Hass der Orthodoxie Rom und der katholischen Kirche gegenüber gewesen. Dieser Feindschaft wird beinahe triebhaft alles andere untergeordnet. Bekanntlich war als Folge des Bürgerkrieges eine furchtbare Hungersnot an der Wolga und im Kaukasus ausgebrochen. Eine Reihe von ausländischen Hilfsorganisationen, wie die ARA, die Quäker, das Internationale Rote Kreuz, sandten damals ihre Equipen nach den russischen Hungergebieten. Diese Hilfsorganisationen erhielten diplomatische Vorrechte. Ihre Mitglieder waren exterritorial. Auch mit dem Vatikan wurden damals zu demselben Zweck gewisse Beziehungen hergestellt. Der Vatikan entsandte ebenfalls eine Hilfsmision in das russische Hungergebiet. Zur selben Zeit wurde von Rom die sogenannte russisch-katholische Kirche geschaffen, eine Kirche, die meistens unter den russischen Emigranten im Ausland Missionsarbeit leistete, den russischen Ritus beibehielt, aber dem römischen Papst sich unterstellte. Da verbreitete die Sowjetregierung das Gerücht, dass, im Gegensatz zur bisherigen Praxis, auf Grund der Gleichberechtigung der Konfessionen, der russisch-katholischen Kirche die Missionsarbeit auch in Russland selbst gestattet werden soll. Trotzdem diese Gerüchte ebenso wie jene über angebliche Verhandlungen der Sowjetregierung mit dem Vatikan keine reale Grundlage hatten, wirkten sie dennoch durchschlagend. Sie waren nämlich der eigentliche Grund für das Einlenken des orthodoxen Patriarchen dem Sowjetregime gegenüber. Später erfuhr man, dass die einzige Bedingung, die der Patriarch für sein Einlenken stellte, der Abbruch jedweder Verhandlungen mit dem Vatikan war.

Aehnlich handelte mehr als zehn Jahre später der Patriarchatsverweser Sergius. Wiederum tobte, gleichzeitig mit der Liquidierung des Grossbauerntums, in den Jahren 1928—1933 eine schwere Kirchenverfolgung. Weit massiver als zur Zeit des Bürgerkrieges wurde der Kampf gegen Kirche und Religion geführt. Denn jetzt wurde überhaupt jede christliche Propaganda untersagt. Tausende und Abertausende von Geistlichen wanderten in die Konzentrationslager. Zahlreiche Kirchen, Moscheen und Synagogen wurden geschlossen. Als jedoch der Papst diese

Kirchen- und Religionsverfolgung brandmarkte und für die orthodoxe Kirche in Russland eintrat, geschah etwas völlig Unerwartetes. Plötzlich lud nämlich der Patriarchatsverweser die Korrespondenten der Auslandspresse zu einer Konferenz ein. Es war die erste Pressekonferenz in der Geschichte, die ein orthodoxer Kirchenfürst hielt. Man nahm an, dass die Geheimpolizei dahinter steckte. Dem war jedoch in Wirklichkeit durchaus nicht so. Wohl begann der Patriarchatsverweser mit einer wenn auch kühlen Loyalitätserklärung der Sowjetregierung gegenüber, wohl erklärte er auch, dass die Lage der orthodoxen Kirche in Russland schwer sei, dass man jedoch nicht von einer eigentlichen Religionsverfolgung sprechen könne und dass die Verhaftung von Geistlichen zu Recht erfolgt sei. Indessen der grösste Teil seiner Ausführungen galt der Polemik gegen den Papst. Es war ein förmlicher Wutausbruch gegen die angeblichen Bestrebungen Roms, sich in die inneren Angelegenheiten Russlands einzumischen.

Die russisch-orthodoxe Kirche ist von jeher unduldsam gegen jedes andere Bekenntnis gewesen. Während sie jedoch dem Protestantismus gegenüber immerhin sich noch einer gewissen Toleranz befliss, blieb sie der römisch-katholischen Kirche gegenüber stets unerbittlich feindselig eingestellt. Stets hat ihr gegenüber ein Ausnahmerecht in Russland bestanden. In den Städten durften katholische Kirchen nur in Nebengassen und hier auch nur ohne Turm erbaut werden. Die Errichtung und Führung katholischer Schulen waren aussenhalb der ehemals polnischen Gebiete verboten. Untersagt war jede katholische Missionstätigkeit innerhalb des russischen Reichsgebietes. Der Uebertritt zur katholischen Kirche war untersagt. Katholiken war der Dienst in der Marine, in der Gendarmerie und in den höheren Truppenstäben versperrt. Selbst orthodoxe Offiziere, die jedoch mit Katholikinnen verheiratet waren, waren vom Besuch der Generalstabsakademie und von den Stäben ausgeschlossen. Bei den Mischehen waren die Kinder orthodox zu erziehen.

Auf diese Weise schützte einst der zaristische Staat die orthodoxe Kirche gegen die fremden Bekenntnisse, insbesondere gegen die römische Kirche. Und um dieses Schutzes willen hat die orthodoxe Kirche sich allzeit dem Staat unterworfen. Die Befriedigung ihrer antirömischen Instinkte war ihr wertvoller als die Freiheit. Aus demselben Grunde nun scheint die orthodoxe Kirche Russlands sich auch dem Sowjetregime unterworfen zu haben, das wiederum in der Orthodoxie ein nicht zu unterschätzendes Instrument zur Verwirklichung seiner nationalsozialistischen und imperialistischen Ziele sieht.

(Fortsetzung folgt)

Anthroposophie

In kurzen Zügen die wichtigsten Lehren der Anthroposophie zusammenzufassen ist ebenso schwer, wie mit wenigen Worten einem Heiden das Wesen des katholischen Christentums zu erklären. Es kann nur im Sinne einer ersten Orientierung geschehen, der die Vertiefung folgen sollte. Da die Anthroposophie, entgegen der Erwartung vieler, dass sie mit dem Tode Rudolf Steiners abklingen würde, heute besonders in Deutschland eine beachtete geistige Macht geworden ist, hat auch eine kurze Orientierung ihren Sinn.

I. Der anthroposophische Erkenntnisweg

Rudolf Steiner sagte einmal, dass die anthroposophische Geisteswissenschaft «nicht wie ein willkürlich Erson-

nenes in der Gegenwart auftritt, sondern wie eine Erfüllung von Hoffnungen, die im geistigen Entwicklungsprozess des Abendlandes zu bemerken sind». (Die Aufgabe der Geisteswissenschaft, S. 37.) Dieser geistige Entwicklungsprozess strebt auf eine dreifache Synthese hin, die ein echtes Anliegen trifft und deswegen auf viele Menschen die starke Anziehung ausübt, die Synthese 1. von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, 2. von Gnosis und Christentum, 3. von östlicher und westlicher Weisheit. So wie die Naturwissenschaften mit ihren strengen Methoden in alle Gebiete der Natur, vom Atomkern bis zu den Sternen, eingedrungen sind, so schwebt der Geisteswissenschaft vor, auf streng empirischem Wege in das Gebiet des Uebersinnlichen, ja des Geistigen vorzudringen. «Die Hauptsache ist, dass die Geisteswissenschaft mit

ihren Forschungen da erst beginnt, wo die neuere Naturwissenschaft aufhört» (ebd. S. 14). So wie die Naturforschung sich der äusseren Sinnesorgane bedient, des Auges, des Ohres usw., so sollen *innere Organe* erst ausgebildet werden, die dann den Menschen befähigen, die übersinnlichen Realitäten zu schauen und zu hören, wie die gewöhnlichen Sinne ihre Objekte wahrnehmen. Unter den übersinnlichen Realitäten wären die Stufen des Aetherischen, Astralen und rein Geistigen zu unterscheiden.

Wenn wir nach den Mitteln fragen, die Rudolf Steiner anrät, um diese höhere und übersinnliche Erkenntnis zu erreichen, so werden in der «Theosophie» vier Mittel erwähnt: 1. «Unterrichte dich zunächst durch die Mitteilungen anderer von solchen Erkenntnissen.» 2. Ernste Gedankenarbeit. 3. Unbefangene Hingabe an das Objekt, bei dessen Erkenntnis nicht Sympathie oder Antipathie mitspielen sollen. 4. Die Frage nach dem Ewigen in den Dingen: «Ich soll mich fragen können, was lebt als Bleibendes in dem vergänglichen Stein, in dem vergänglichen Menschen? Was wird die vorübergehende sinnliche Erscheinung überdauern?» Ausser dem imaginativen Erfassen der Dinge ist aber auch das rein gedankliche Erfassen wichtig, z. B. das Sich-Beschäftigen mit dem Material, der Herkunft usw. eines Gegenstandes, auf den man sich konzentriert. Das Denken soll aktiviert und beweglich gemacht werden. — Ganz besonders gibt das Buch: «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», das verbreitetste Steiners, Aufschluss darüber, welcher Erkenntnisweg ihm vorschwebte. Als Bedingungen werden der Geist der Verehrung und die Liebe zu einem regen Innenleben genannt. Der Mensch muss die innere Ruhe und Stille lieben. Der innere Weg verläuft durch die drei Stadien Vorbereitung, Erleuchtung und Einweihung. «Der Anfang muss damit gemacht werden, die Aufmerksamkeit der Seele auf gewisse Vorgänge der uns umgebenden Welt zu lenken. Solche Vorgänge sind das sprießende, wachsende und gedeihende Leben einerseits und alle Erscheinungen, die mit Verblühen, Verwelken, Absterben zusammenhängen, anderseits» (S. 45). «Aus den Gefühlen und Gedanken, die so entstehen, bauen sich die Hellschorgane ebenso auf, wie sich durch die Naturkräfte aus belebtem Stoffe Augen und Ohren des physischen Körpers aufbauen» (S. 47). Auf der Stufe der Erleuchtung nimmt der Schüler eine innere Lichterscheinung wahr, sowie die *Aura* von Stein, Pflanze, Tier. Aber Steiner weiss um die Gefahren, die mit aller psychischen Schulung verbunden sind. Er mahnt: «Wenn du einen Schritt vorwärts zu machen versuchst in der Erkenntnis geheimer Wahrheiten, so mache zugleich drei vorwärts in der Vervollkommnung deines Charakters zum Guten.» In einem eigenen Kapitel spricht er von den «praktischen Gesichtspunkten»: Verstummen von Verlangen und Begierde, Schwinden der Neugierde, Ueberwindung von Zorn, Aerger, Furcht; innere Milde und Liebe zur Schweigsamkeit, Achten auf die rechte Umgebung. Ausführlich, von Seite 127 bis 170, werden dann die Wirkungen der inneren Schulung auf die sogenannten Chakrams oder Lotusblumen dargestellt. Was man sich darunter vorzustellen hat, wird beim Abschnitt über das Menschenbild dargestellt.

Immer wieder betont Steiner, dass das, was ihm vor Augen schwebt, nichts zu tun habe mit irgend einer Auslöschung des Bewusstseins, mit Hypnose, Trance, Spiritismus oder ähnlichen Dingen. Im Gegenteil verlangt er ein Maximum von höchster Bewusstheit.

Zur *Bewertung* ist vom christlichen Standpunkt aus wohl folgendes zu sagen: zur Erfassung der übersinnlichen und geistigen Welt führen wohl vier Wege: 1. der Weg des schlussfolgernden Denkens. Ausgangspunkt sind gesicherte Sinneserkenntnisse. Durch schluss-

folgerndes Denken kann ich zu evidenten Einsichten von übersinnlichen Wirklichkeiten kommen, z. B. zur Existenz einer geistigen Seele, des Ich, eines Gottes, der Geist ist. Die Anthroposophie leugnet dies nicht, doch ist ihr diese Erkenntnis zu wenig. Empirie der übersinnlichen und geistigen Welt ist Ideal. 2. Der zweite Weg ist derjenige, der zwar nicht beim einzelnen Forscher die Organe für die übersinnliche Welt ausbilden will, aber alles Material sammelt, vergleicht und bewertet, das von Menschen stammt, welche Kräfte zeigen, die über die gewöhnlichen Sinneskräfte hinausgehen: Hellsichtige, Esoteriker, Initiierte, vor allem auch christliche und nicht-christliche Mystiker. Hier ist eine Aufgabe, die unsrerseits noch nicht mit vollem Ernst in Angriff genommen wurde. 3. Der dritte Weg ist derjenige der *Selbsterfahrung*, wie er Steiner vorschwebt. Wir leugnen nicht die prinzipielle Möglichkeit dieses Weges. Falls jemand auf diesem Weg der Selbsterfahrung ins Reich des Uebersinnlichen und Geistigen eindringe, dann hätte dieser Mensch für sich persönlich eine Sicherheit und eine Erlebnisfülle der betreffenden Realitäten, die er erlebt, die durch blosses Schlussfolgern, Denken, vergleichende Studien von Aussagen anderer nie erreicht werden können. Dass die anthroposophische Geistesschulung bei jenen, die sich ganz ernstlich um sie bemühen, wie jede echte Geistesschulung ein erweitertes und beweglicheres Denken und Empfinden erzeugt, als der ganz Ungeschulte es hat, ist nicht zu bezweifeln. Was aber die eigentliche hellsichtige Schau höherer Welten betrifft, das Leben in der «Akasha-Chronik»¹, u. ä., das, was eigentlich nach dem Werk von der Erkenntnis höherer Welten jedem möglich sein sollte, so sind die Erfolgsaussichten doch praktisch gleich null. Neuere Schriften sprechen auch kaum mehr von der Ausbildung der Lotusse usw., sondern von den drei Stufen: Imagination, Inspiration, Intuition (cf. bes. Roman Boos: Vom Wesen der Anthroposophie R. Steiners, 1929). — 4. In einem Punkte ist nun der Unterschied hüben und drüben ganz grundlegend: in der *Bewertung* des reinen Glaubens, der nach christlicher Auffassung hienieden uns mit Gott verbindet, bis er im Jenseits einst in Schauen übergeht. Gewiss ist Christentum nicht nur ein Glauben, sondern ein Hineingezogenwerden ins *Mysterium Christi* durch die Verbundenheit mit ihm, grundgelegt in der Taufe, sich auswachsend durch sakramentalen Mitvollzug mit dem, was Christus getan hat, und durch Nachfolge auf der moralischen Ebene. Aber all dies ist ja nur im Glauben an sein Wort und seine Kirche möglich. Diesen vierten Weg des reinen Glaubens kennt die Anthroposophie nicht. Paulus, der bei Damaskus Christus erfährt, ist ihr Ideal, nicht der schlicht Glaubende. Dass auch hier noch ein berechtigtes Anliegen mitschwingt, kann nicht weiter ausgeführt werden. Auch uns ist ja nicht ein toter, statischer Glaube Ideal: Der Glaube als Erkenntnisprinzip drängt weiter zum Glauben, der innere Lebenskraft ist.

II. Das anthroposophische Menschenbild

Wenn wir zum anthroposophischen Menschenbild weiterschreiten, so sei ein Wort Steiners massgebend: «Wie das Licht in sieben Farben zergliedert werden muss, damit man es studieren kann, so muss man den Menschen in seine Teile gliedern, damit man ihn wirklich studieren kann.» Die Aussage, dass der Mensch aus Leib und

¹) Nach der Ueberlieferung der Inder gibt es eine feine Aethersubstanz, Akasha genannt, die gedanken- und tätigkeitsempfindlich ist, ähnlich wie ein Film lichtempfindlich ist. Der Hellscher vermag deshalb in dieser Akasha-Chronik wie in einem Spiegel das Weltgeschehen zu schauen.

geistiger Seele bestehe, ist deswegen in Steiners Augen zu einfach. Ausser dem grob-physischen Leib gibt es zunächst den Lebensleib oder Aetherleib, der manchmal auch «Bilde-Kräfte-Leib» genannt wird, weil er aus lebendigen Bildern besteht, die dem Vegetabilischen in Pflanze, Tier und Mensch zugrunde liegen und der das Grob-Physische wirklich auch «bildet». Beim Aetherleib kann man noch von etwas Räumlichem sprechen. — Höher steht der Astralleib, der auch «empfindender Seelenleib» genannt wird. Aetherleib und Astralleib sind mit den gewöhnlichen, auch verfeinerten Sinnen nicht wahrzunehmen. Nur derjenige, der die Hellschorgane ausgebildet hat, kann sie sehen.

Das Ganze des physischen, ätherischen und astralen Leibes ist durchdrungen vom geistigen Ich her. Das Ich ist im Zentrum und durchdringt das Ganze. Jede statische Vorstellung des Ineinandergeschachteltseins ist zu meiden. Alles wird vom Ich aus umgewandelt, ist auch in einem historischen Entwicklungsprozess. Die Aufgabe der kommenden Zeit ist gerade auch darin zu sehen, dass der ganze Prozess viel mehr vom menschlichen Bewusstsein her in die Hand genommen werden soll. Reich ausgebaut und wertvoll sind die Beziehungen zwischen dem Mikrokosmos Mensch und dem Makrokosmos, zwischen den Planeten und den einzelnen Lebensorganen und ihren Funktionen, zwischen den kosmischen und menschlichen Rhythmen, des Blutes, der Atmung usw. — Am Ich werden wiederum vier höhere Glieder unterschieden: die Verstandessele, jenes «höhere Seelenglied, welches das Denken in seinen Dienst stellt» (Theosophie S. 28), die geistfüllte Bewusstseinsseele, die «Ich» sagen und ewige Inhalte und Wahrheiten erfassen kann. Am höchsten stehen der Lebensgeist und der Geistesmensch. — Während des Schlafes bleiben wohl der physische Leib und der Aetherleib beisammen, der Astralleib und das Ich aber sind herausgehoben. Vom Tode heisst es in der Totenfeier der Christengemeinschaft²: «In die Ruhe des Seelenseins wandert die Seele des Entschlafenen, in das Licht der Geisteswelt tritt der Geist des Entschlafenen.»

Den Menschen umgibt die eiförmige Aura, die wiederum von übersinnlichen Organen wahrgenommen werden kann. An den Farben dieser Aura kann der Hellsichtige den Charakter, die Gemütsverfassung eines Menschen ablesen. «In dieser Aura sieht der Eingeweihte jede Begierde, jeden Trieb usw. als Farbe und Gestalt des Astralleibes; so sieht er z. B. heftige Leidenschaften als blitzartige Strahlen aus dem Astralleib hervorschiessen.» (Vor den Toren der Theosophie, 1. Vortrag). Sinnliche Begierden ergeben eine dunkelrötliche Ausstrahlung, scharfe Begriffe eine gelbliche Figur mit ganz bestimmten Umrissen usw. Wenn der Mensch innerlich fortschreitet, erweitert sich seine Aura, was allerdings nur ein Bild für die gemeinte Wirklichkeit ist.

Das Bild des Menschen muss noch vervollständigt werden durch die sieben Lotuszentren oder Chakrams (= Räder), die im Astralkörper vom Sexualorgan aufsteigend bis zum Scheitel sich finden: Erdlotus, Wasserlotus, Feuerlotus, Luftlotus, Aetherlotus, Denklotus und tausendblättriger Lotus. Man kann sich diese Lotusblumen als sieben Energiezentren im astralen Organismus denken, die durch die psychische Schulung aktuiert werden. Eine Schulung nur der unteren Lotusse kann zur Magie führen, wovon Steiner immer warnte. Wichtig sind Herz- und Denklotus.

Wenn wir abgrenzend vom Standpunkt der

² Die Christengemeinschaft (gegr. von Rittelmeyer, Zentrum in Stuttgart) will ein christlich-religiöser Zweig der Anthroposophie sein.

katholischen Weltanschauung aus nach dem Gemeinsamen und Verschiedenen in diesem Menschenbild fragen, so sei der Hauptunterschied an den Anfang gestellt: Steiner kennt das nicht, um was katholisches Denken in erster Linie kreist: die übernatürliche, seinsmässige Erhöhung des Menschen durch das, was wir die heiligmachende Gnade nennen.

Auf der natürlichen Ebene ist wohl zu sagen: Weder vom Glauben noch von der Philosophie her ist etwas Prinzipielles gegen das dargelegte Menschenbild zu sagen, vorausgesetzt, dass man die höchste geistige Stufe als substanziellen Personkern auffasst, der mit den andern Gliedern nicht nur in einer losen, akzidentellen, sondern in einer substanziell-tragenden und -durchwirkenden Beziehung steht. Es ist eine reine Tatsachenfrage und eine Frage der wissenschaftlichen Zweckmässigkeit, ob man zwischen dem grobphysischen Körper und dem geistigen Ich noch gewisse Zwischenschichten annehmen soll und wieviele. Theologisch scheint diese Frage nicht von Bedeutung zu sein. Für die philosophische Anthropologie aber ist sie von eminenter Bedeutung. Man darf wohl sagen, dass heute, ganz abgesehen von den einstimmigen Aussagen aller Hellsichtigen, viele Tatsachen vorliegen, die auf dieses gemeinte Zwischenreich hinweisen und dass wir hier vor einer ganz ersten Aufgabe stehen. Die Frage einer Dreiteilung: Leib — Seele — Geist wird heute immer öfter gestellt. Das Problem ist so umfassend und verästelt sich in so viele Gebiete hinein, z. B. Telepathie, Magie, Mediumismus, Radiästhesie, jegliche Form von Esoterik und Yoga, dass es hier nur angedeutet werden kann.

Ecksteine der Anthroposophie sind auch die Begriffe Karma und Reinkarnation. Die Phänomene der Welt sind untereinander verbunden durch die Kette von Ursache und Wirkung, das universelle Weltgesetz. Im indischen Sinne lässt dieses Karma-Gesetz keinen Raum offen für Gnade und erlösendes Eingreifen Gottes. In der Anthroposophie aber gilt der Satz: «Christus ist auch Herr des Karmas.» Je nachdem, wie dieser Satz im einzelnen aufgefasst wird, steht sich anthroposophisches und christliches Denken nah oder fern. Der hl. Paulus kennt ja auch das «Karma-Gesetz»: «Was ein Mensch sät, das wird er ernten» (Gal. 6,7). Noch stärker aber betont der gleiche hl. Paulus, dass Gott, im Hinblick auf das Erlösungsleiden Christi, die Sünde des Menschen verzeiht, also «sein Karma aufhebt». — Eng mit dem Karma-Gedanken verbunden ist derjenige der Reinkarnation: das Ich nimmt wieder einen physischen Leib an, um gut zu machen, was es in früheren Inkarnationen gefehlt hat, um durch neue Erfahrungen zu lernen, in neuen Erdenleben zu reifen. Jeder Einsichtige weiss, wie verbreitet der Gedanke der Reinkarnation im Denken der Völker, vor allem des Ostens, ist und in wie verschiedenen Variationen er schillern kann. In der «Schweizer Rundschau», Juni 1947 (S. 169—178), suchte der Schreibende in einem Artikel: «Reinkarnation und katholischer Glaube» zu sagen, warum er glaubt, dass die Lehre der Reinkarnation mit kirchlichen Entscheidungen und Glaubenssätzen in Konflikt kommt. Mit dem rein auf sich gestellten Denken kann man wohl die Reinkarnation weder zwingend beweisen noch zwingend widerlegen.

Alle diese bisherigen Ausführungen und Ueberlegungen geben noch keine Antwort auf die wesentlichen, entscheidenden Fragen, die an die Anthroposophie gestellt werden müssen, auf die Fragen nach der Lehre von Gott, Christus und der Offenbarung. Ein weiterer Artikel wird diese Fragen aufwerfen und zu beantworten versuchen.

(Schluss folgt.)

Dr. Gebhard Frei

Ex urbe et orbe

1. Falsche und richtige Betrachtung des Kirchenkampfes im Osten

Die augenblickliche Beruhigung der weltpolitischen Lage hat nicht die übliche Folge gezeitigt, die sich sonst in den Momenten der Entspannung einzustellen pflegt, dass nämlich die sekundären Fragen in den Vordergrund treten und das Hauptproblem verdrängen. Ganz im Gegenteil ist die wirtschaftliche, geistige und religiöse Ueberwindung der kommunistischen Weltbewegung im Mittelpunkt des Interesses geblieben und wird schon heute als die zentrale Aufgabe unserer Welt wohl auf Jahre hinaus empfunden. Die Haltung des Vatikans und der katholischen Kirche in den Ostdemokratien erfährt dadurch immer deutlicher ihre Rechtfertigung und Bestätigung.

Wir haben im letzten Ex urbe et orbe darauf hingewiesen, dass auch in vielen nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften das Verständnis für den Kampf der katholischen Kirche gegen den Kommunismus erfreulich gewachsen ist. Immer häufiger wird der Ruf nach einer gemeinsamen geistigen Abwehrfront gegen den Pestbazillus des Marxismus erhoben. Wenn wir heute noch einmal darauf zurückkommen, dann deshalb, weil durch diese ausserkatholischen Stellungnahmen eine Haltung widerlegt wird, die sich in merkwürdig blindem Hass darauf versteift hatte, den Kampf der katholischen Kirche im Osten als eine rein politische Angelegenheit zu brandmarken. Wir haben früher auf die zwar stets originelle aber unbegreifliche Einstellung von Prof. K. Barth hingewiesen (Orientierung 1949, Nr. 6). Absichtlich hatten wir es unterlassen, auch zu vermerken, dass der schweizerische evangelische Pressedienst dem Basler Theologieprofessor getreu sekundiert hatte. Mit naivem Eifer und konstant antikatholischer Tendenz wurden die Verlautbarungen des protestantischen Bischofs Bereckzy in Ungarn und des protestantischen Theologieprofessors Hromadka in Prag als die Stimmen des Protestantismus jener Länder, und als die Kronzeugen für die eigentliche Lage dort ausführlich zitiert... nicht ohne ständig die katholische Kirche des Totalitarismus und der reaktionären Politik zu beschuldigen. Dass es sich dabei um die Stimmen von moskauhörigen Kirchenführern handelte, wurde meistens schamvoll verschwiegen. Wir haben absichtlich geschwiegen mit einer Antwort, weil wir zutiefst überzeugt waren, dass diese Meldungen des EPD nicht die Billigung der übrigen schweizerischen und ausländischen Protestanten finden würden. Tatsächlich haben sich auch im Laufe der letzten Monate und Wochen wichtigere und einflussreichere protestantische Zeitschriften geäußert, die sich von der erwähnten Haltung nicht nur deutlich distanzieren, sondern diese z. T. klar missbilligen. Einige dieser Stimmen verdienen hier festgehalten zu werden, denn sie zeugen von ungebeugtem christlichem Gerechtigkeitssinn, und einem, von keinem Hass verbogenen Verständnis für die wahre Situation des Christentums gegenüber dem Kommunismus.

1. Der Sekretär des Oekumenischen Rates der Kirchen in den Niederlanden, Dr. van der Linde, erklärte in einer Stellungnahme zum Exkommunikationsdekret des Hl. Offiziums, viele Protestanten in den Niederlanden hätten die Kirchenverfolgung raffinierter Art im Osten noch nicht genügend durchschaut.

Man solle nicht aus dem Auge verlieren, dass in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Kommunismus auch die nichtkatholischen Bekenntnisse miteinbezogen seien. Neben dem Zeugnis Prof. Karl Barths, dem das Urteil von Prof. Niebuhr und Prof. E. Brunner entgegenstände, die schon in Am-

sterdam auf die Mängel der Begründungen Prof. Hromdakas hingewiesen hätten, muss nach Ansicht von Dr. van der Linde der Schweizerische Evangelische Pressedienst durch seine «einseitige, ja tendenziöse Berichterstattung» als die Ursache der falschen Betrachtung des Kirchenverfolgungsproblems angesehen werden. Heute sei es im Weltkirchenrat kein Geheimnis mehr, dass sich jeder von dem reformierten ungarischen Bischof Bereckzy distanzieren. Wenn man Professor Hromadka auch Vertrauen schenke, weil man glaube, er suche einen Ausweg für die Kirche aus der tschechischen Situation, so bleibe doch unbefriedigend, dass andere, die ein ganz anderes Licht auf die Zustände in diesem Lande werfen könnten, um ihres Lebens willen zum Schweigen verurteilt seien.

2. «Die reformierte Schweiz» hatte schon im Märzheft den Mut, eine vom EPD abweichende Stellungnahme zu vertreten. Sie schrieb u. a.:

«Haben die Reformierten in Ungarn vergessen, dass der gute und beliebte reformierte Bischof Ravasz auf kommunistischen Druck auf sein Amt verzichten musste? Haben sie vergessen, dass der weltliche Führer der evangelischen Kirche, Radvanka, samt seinem Sekretär Varga eingesperrt ist, und das der evangelische Bischof Ordass wegen «Devisenvergehen» verurteilt wurde? ... Ein Glück, dass man weiss, dass das protestantische Volk nicht durch die Unterschriften dieser Marionetten (gemeint sind: Bereckzy, Thuroszky) repräsentiert wird. Die loben ihre «von Gott gesetzte Obrigkeit» bestimmt zu früh! Solche Töne hat man im Elsass und vor allem in Oesterreich auch nach dem Einmarsch der Deutschen hören können. Bis man dann merkte, dass die finanzielle Unterstützung das Zuckerbrot war, das sofort entzogen wurde, wenn etwas gegen den allmächtigen Staat gesagt wurde. Was uns aber in diesem Zusammenhang noch besonders bedrückt, ist die Tatsache, dass unser massgebender evangelischer Pressedienst diese einseitigen Kundgebungen an erster Stelle, sozusagen als die Stimme des protestantischen Ungarn, ohne ein einziges kommentierendes Wort weitergibt. Wir zweifeln nicht daran, dass viele gutgläubige Blätter ihren Lesern dieses starke, aber auf die Dauer nicht bekömmliche volksdemokratische Gulasch vorsetzen werden.»

3. Dr. Martin Kvetko, Synodalarat der Slowakischen Evangelischen Kirche (früher Mitglied des Prager Parlaments) veröffentlichte im Londoner Informationsdienst der Freien Tschechoslowakei einen Artikel, der am 21. Juli von der NZZ ausführlich wiedergegeben wurde. Wir entnehmen dieser Wiedergabe nur folgende wichtige Sätze:

«Was sind, um Dr. Hromdakas Ausdrucksweise aufzunehmen, die politischen Motive der katholischen Kirche in diesem Kampf? Der Anspruch der Kirche auf die Erziehung der Kinder und auf ihre Teilnahme an der caritativen Arbeit? Oder ihre Forderung, die gebotenen christlichen Feiertage zu beobachten, statt sie für «freiwillige» Ueberzeitarbeit zu benützen? Oder ihre Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl? Haben die Protestanten in der Tschechoslowakei ihren Anspruch auf Erziehung der Kinder aufgegeben? Sind sie einverstanden mit dem Diktat, dass die kommunistische Doktrin als alleinige Ideologie in der Erziehung zu gelten habe?

Und was kann uns Dr. Hromadka über die allgemeine Lage der Protestanten in der Tschechoslowakei sagen: Können sie freigewählte Vertreter zu den internationalen Zusammenkünften der protestantischen Kirche entsenden? Weiss Dr. Hromadka, dass die Kommunisten die religionsphilosophischen Bücher des slowakischen protestantischen Bischofs Dr. Osusky nur deshalb konfisziert haben, weil er den Kommunismus vom christlichen Standpunkt aus einer Kritik unterzieht? Weiss Dr. Hromadka, dass nach der kommunistischen Machtergreifung die sogenannten «nationalen Verwaltungen» auch in den protestantischen Instituten eingesetzt und dass mit diesen nationalen Verwaltungen nur hundertprozentige Erfolgsmänner der Kommunisten betraut worden sind? Weiss er z. B., dass der Herausgeber einer bedeutenden protestantischen Kirchenzeitschrift seine Arbeit einstellen musste — wozu ihn seinerzeit nicht einmal die Faschisten gezwungen haben? Kann Dr. Hromadka erklären, was der Staat von dem kleinen, aber wesentlichen Besitz der Kirche konfisziert hat? Glaubt Dr. Hromadka, dass das Eigentum der protestantischen Kirche «kapitalistisches Eigentum» gewesen ist? Ist Dr. Hromadka mit dem sakrilegischen Diebstahl dieses Eigentums einverstanden, das durch die Liebe und Frömmigkeit vieler Generationen aufgebaut worden ist?

Ist es Dr. Hromadka nicht klar, dass der Staat den Kirchen nur deshalb finanzielle Beihilfe gewährt, um sie total abhängig zu machen?

Dr. Hromadka muss erst alle diese Fragen beantworten: dann werden wir den Grund des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Kommunismus in der Tschechoslowakei und den Standpunkt des Protestantismus klar sehen!»

Ein unproduktives System

Wenn das päpstliche Dekret im Namen letzter und höchster Menschheitswerte den Kommunismus verurteilt und die Christenheit zur Besinnung in dieser wichtigen Frage aufruft, so dürfte es andererseits nicht überflüssig sein, auch gewisse praktische Gesichtspunkte ins Auge zu fassen, die sich einem geradezu aufdrängen, wenn man das kommunistische System in seinen konkreten Auswirkungen betrachtet. Ueber die bedenklichen Preis- und Lohnverhältnisse in der Sowjetunion haben wir früher schon berichtet. Sie haben uns die Augen dafür geöffnet, dass in keinem Lande die arbeitenden Klassen so schamlos ausgebeutet werden, wie gerade im Sowjetparadies. Freunde dieses Systems könnten dagegen geltend machen, dass die Arbeiterschaft diese Verhältnisse als Uebergangsstadium zum Zukunftsstaat aus idealer Gesinnung ertragen würden, dass sie diese Opfer brächten für eine wirtschaftliche Neuordnung, die eine endgültige Besserstellung bedeuten werde. Gibt es im heutigen Russland Anhaltspunkte dafür, dass das kommunistische System ökonomischer, rationeller, produktiver arbeitet? Stimmt es, dass die Sowjetunion mit ihrer Gesamterzeugung in absehbarer Zeit die freie Welt einholen und überholen wird? Die Wochenzeitung für abendländische Kultur, Politik und Wirtschaft «Der Standpunkt» bringt zu dieser Frage sehr aufschlussreiches Material aus der Feder des am 12. Juli bei der Flugzeugkatastrophe in Indien ums Leben gekommenen bekannten amerikanischen Journalisten H. R. Knickerbocker (29. Juli, Nr. 30). Russland, so weist Knickerbocker nach, überflügelt Amerika wirtschaftlich in keiner Weise. Das sowjetische System braucht etwa vier Personen, um die Arbeit zu tun, die in der westlichen Welt eine Person erledigt. Unter dem sowjetischen System erzeugten 198 Millionen Menschen 1940 Waren im Gesamtwerte von 30 Milliarden Dollar. Im gleichen Jahre erzeugten 148 Millionen Menschen in Amerika für 100 Milliarden Dollar. Jeder Russe produzierte für etwa 150 Dollar, jeder Amerikaner für etwa 688 Dollar. Die Sowjets brauchten 1,600,000 Buchhalter für ihr 30-Milliarden-Dollar-Geschäft, die Vereinigten Staaten brauchten 800,000 Buchhalter für ihr 100-Milliarden-Dollar-Geschäft. Die Sowjets brauchten zwei Millionen politische Polizisten, um die Bevölkerung zu bewachen und zu bestrafen, Amerika kennt die Institution kaum. Ein bedeutender Teil der sowjetischen Energie geht in der Buchführung und Bewachung auf. Noch aufsehenerregender ist, wie der sowjetische Produktionsbericht vor keiner statistischen Verdrehung zurückweicht. Für die Öffentlichkeit wurde ein Bericht aufgestellt, aus dem zu entnehmen war, dass Russland seine Erzeugung in der Zeit von 1913 bis 1938 versechsfacht hatte, während Amerika im gleichen Zeitraum die eigene Produktion nur verdoppeln konnte. Aber «dieser Index täuscht ebenso sehr wie die Zerrspiegel einer Jahrmarktsbude». Eine genaue Kontrolle anhand von verlässlichem Material ergab, dass das russische Nationaleinkommen in Milliarden von internationalen Einheitsdollars mit 19,47 im Jahre 1913, mit 19,67 im Jahre 1928, mit 20,29 im Jahre 1934 und 30,38 im Jahre 1938 richtig deklariert ist. Das amerikanische Nationaleinkommen aber betrug:

1913:	33
1938:	64
1942:	107
1946:	118 Milliarden Dollar

Nach der schlimmsten Depression der Geschichte war die amerikanische industrielle Produktion 1938 als doppelt so gross wie 1913. Die Russen schufteten und hungerten während zwei Fünfjahresplänen, verzichteten auf alles ausser einem brutal niedrigen Existenzminimum, um ihre vorrevolutionäre Produktion um ganze 50% zu steigern, statt sie zu versechsfachen, wie der öffentliche Index behauptete. — Sollen wir hinzufügen, dass auch in den seit Kriegsschluss neu sowjetisierten Staaten ein starkes Absinken der industriellen und landwirtschaftlichen Produktion Tatasche ist? Der gewaltige Gewinn im chinesischen Raume aber muss illusorisch bleiben, wenn es nicht gelingt, dort Milliarden zu investieren und in relativ kurzer Zeit diesen Erdteil zu industrialisieren. Das aber scheint ausgeschlossen und so wird sich voraussichtlich der kommunistische Vorstoss in China für den Gesamtkommunismus zunächst eher als Belastung erweisen denn als sofort einlösbarer Wechsel. Auch ohne den rein politischen und militärischen Aspekt noch zu streifen, wie es Knickerbocker tut, können wir ihm schon auf Grund der wirtschaftlichen Tatsachen in etwa vorsichtig beipflichten, wenn er meint: «Es braucht keinen Krieg zu geben.» Rn.



Buchbesprechung

Neben den grundsätzlichen und theoretischen Abhandlungen P. Beas besitzen wir ein aufs Praktische ausgerichtetes Psalmenbuch, das uns P. Peter Morant O. M. Cap., Lektor für Exegese in Solothurn, geschenkt hat.* Seit vielen Jahren hat sich P. Morant mit den Psalmen befasst und nicht nur an einer neuen deutschen Uebersetzung, sondern auch an einer religiösen Auswertung der Psalmen gearbeitet. Nach Erscheinen des neuen Psalterium Pianum hat er nun dessen lateinischen Text übernommen und im Anschluss daran seine deutsche Uebersetzung noch einmal überarbeitet und sie in völligen Einklang mit dem lateinischen Text gebracht. Sein Psalmenbuch bietet die Psalmen nach der Ordnung des Breviers im lateinischen Text und in der deutschen Uebersetzung. Und zwar sind beide in Parallelkolonnen nebeneinander gedruckt, so dass bei etwaigen schwierigen Stellen des lateinischen Psalteriums ein Blick auf die Uebersetzung genügt, um alles aufzuhellen. Auf der rechten Seite des Buches ist jeweils ein kurzer Kommentar gedruckt. Dieser bringt zuerst die Angabe des Verfassers des jeweiligen Psalmes, die geschichtliche konkrete Situation aus der er entstanden ist, und im Anschluss daran die religiöse Auswertung, aber nicht in willkürlichen praktischen Anwendungen, sondern wirklich aus dem Psalmtext heraus, und zwar so, dass der Aufbau der Psalmen besonders her-

* P. Dr. theol. Lic. bibl. Peter Morant OFM Cap., Das Psalmengeb. Verlag Drittordenszentrale Schwyz, 1948, 1120 Seiten.

vorgehoben ist. Man spürt bei den Einleitungen, wie sehr der Verfasser auf der Höhe der Forschung steht. Er verfügt dabei über ein ruhiges, abgewogenes Urteil, nennt das Sichere sicher, das Wahrscheinliche wahrscheinlich und das Mögliche möglich. Die religiöse Auswertung schöpft aus theologischer Tiefe, aber ohne verwirrende Problematik, und gibt die praktischen Auslegungen schlicht, ernst, ohne Verstiegheit, aber auch ohne Gemeinplätze. Wer sich die Zeit nimmt, vor dem Beten eines Psalmes die Erklärung zu lesen, oder wer für die Morgenbetrachtung einen der Psalmen des betreffenden Tages herausgreift und anhand der Erklärungen P. Morants meditiert, wird mit ganz anderem Verständnis, mit innerer Freude und lebendiger Frömmigkeit sein Brevier beten. Das Ganze ist ein ideales Betrachtungsbuch für Priester.

Dem Buch ist eine längere Einleitung vorausgeschickt. Darin führt der Verfasser in das Verständnis der Psalmen als Lieder und Gebete ein. Er erklärt den Namen, die Zahl und Einteilung, die Entstehungszeit und die Autoren, die Zweckbestimmung, die verschiedenen Gattungen. Es wird auch besonders das Verständnis für die Fluchpsalmen geweckt, und die messianischen Psalmen werden eigens hervorgehoben. Kurze Darstellung der Kunstformen und die Ausführungen über den Urtext und die Uebersetzungen bringen das Wesentliche, das der Priester wissen sollte. In der zweiten Hälfte der Einleitung werden vor allem praktische Anregungen für das richtige Beten der Psalmen gegeben. Man spürt dabei auf jeder Seite, dass hier nicht bloss Theorie geboten wird, sondern dass der Verfasser alles praktisch erprobt hat. Das Buch ist spürbar aus ernstem Studium und echter Frömmigkeit herausgewachsen und erreicht darum auch beim Leser eine vertiefte Kenntnis und eine Verlebendigung der religiösen Haltung. So haben die Priester in diesem Buch eine vorzügliche Anleitung zu fruchtbarem Breviergebet.

Es wäre höchstens ein Wunsch anzubringen. Falls es sich technisch machen liesse, wäre zu prüfen, ob nicht in einer neuen Auflage der Psalmtext auf der einen Seite des Buches und der Kommentar auf der andern Seite so gestaltet werden

könnten, dass sie ungefähr den gleichen Raum einnehmen würden. Man wäre dann nicht mehr genötigt, beim Suchen nach einer Erklärung der Texte die Seiten umzublätern. Die Erklärung hebt durch jeweilige Ueberschriften und Zwischentitel den gedanklichen Ablauf des Psalms sehr gut hervor. Wenn aber dieser Zwischentitel erst zwei Seiten später zu finden ist als der Psalmtext, so erschwert das in etwa die Benützung. Das würde freilich eine Kürzung der Erklärung erfordern, aber die Benützung erleichtern.

Nun fehlt uns eigentlich bloss noch eines: der Künstler, der die schönsten Psalmen nach dem neuen Text und seiner Uebersetzung wieder zu Volksliedern komponiert. Dann könnten wir bei Nachmittags- und Abendandachten den Psalmengesang wieder richtig volkstümlich machen. Aber jetzt schon könnten wir auf Grund dieses Buches P. Morants in den Andachten, in der Hl. Stunde usw. einzelne Psalmen dem Volk kurz erklären und dann mit ihm beten. Das würde nicht nur grössere Abwechslung und Verlebendigung in die Andachten bringen, sondern würde das Volk wieder dazu führen, das Wort Gottes nicht nur zu hören, sondern mit den Worten Gottes zu beten.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58 Postcheckkonto VIII 27842.

Inseraten-Aannahme: Administration «Orientierung», Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährlich Fr. 9.80; halbjährl. 5.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Luxemburg-Belgien: Jährlich Lfr. 125.—; halbjährlich Lfr. 65.—. Einzahlungen an Central du Livre Clees-Meunier, 15, rue Elisabeth, Luxembourg, Postcheckkonto 5390. — Deutschland, Oesterreich vorläufig noch alle Konti gesperrt. — Dänemark: jährlich Kr. 12.50, Einzahlungen an P. Jos. Stäublin, Ryegade 26, Aarhus.

Wir kaufen Bibliotheken und Remittenden (Relig., Philos., Psychol., Klass. Lit., etc.) Antiquariat J. Müller
Limmatquai 52, Zch 1, vis-à-vis Rathaus Tel. 324716

EGGISHORN

2200 m

Hotel Jungfrau

RIEDERALP

Hotel Riederalp
Hotel Riederfurka
Hotel Villa Cassel
Hotel Alpenrose

Schöne Ferienorte in sonniger, windgeschützter Lage. Geeignet für längeren Aufenthalt. Genussreiche Ausflüge: Eggishorn, mit einzigartiger Aussicht, Märjelensee, Fieschergletscher, Reservat Aletschwald am Rande des Grossen Aletschgletschers. Badegelegenheit.

Austausch von Mahlzeiten zwischen Eggishorn und Riederalp.

Regelmässiger Autoservice von Fiesch nach Eggishorn.

Täglich katholischer Gottesdienst auf Eggishorn und Riederalp.

Auskunft und Prospekte durch

Familie EMIL CATHREIN
Eggishorn und Riederalp

Sämtliche Büromöbel

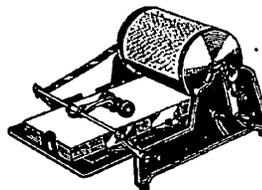
wie



Flachpulte
Schreibtische
Aktenschränke
Vertikalschränke
Schreibmaschinentische
Fauteuils

in einfachster bis feinsten Ausführung

Vervielfältiger verschiedener Marken



Flachapparate in der Preislage von Fr. 58.—, 107.—, 115.—, 144.—, Ein- und Zweitrommelapparate von Fr. 265.— bis Fr. 540.—

Ausführliche Spezialprospekte oder unverbindliche Offerte durch

W. Häusler-Zepf, Ringstrasse 17, Olten

Ringstrasse 17

Telephon 5 22 94