

# ORIENTIERUNG

*Katholische Blätter für weltanschauliche Information*

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 4

13. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 28. Februar 1949

**INHALT:** Um den Sinn der Weltgeschichte: Toynbee und sein Werk — Christentum und Kultur — Die Rolle der heutigen westlichen Kultur — Der wahre Fortschritt — Stellungnahme.

Noch ein neues Dogma? (Das neue Wort über Maria: III. Corredemptrix): Was heisst Miterlöserin? — Grundsätzliche Einstellung — Das Für und Wider — Folgerungen.

Betonkirchen (Zum Buch von Pfammatter): Zeiterlebnis und religiöses Erlebnis in der modernen Architektur.

Ex Urbe et Orbe: Die Aufgabe unseres Jahrhunderts — Einzelfragen in katholischer Schau.

Buchbesprechungen: Jaspers — Büttler

## Um den Sinn der Weltgeschichte

*Toynbee und sein Werk*

Arnold John Toynbee\*), an dessen kürzlich ins Deutsche übersetztes Werk wir hier anknüpfen, ist seit 1925 Studiendirektor des Royal Institute of International Affairs, an dem er gleichzeitig die Professur für internationale Politik inne hat. Ausserdem war er Mitglied der englischen Delegation an verschiedenen Friedenskonferenzen, zuletzt noch 1946 in Paris. Ausser einigen Spezialwerken über die neue griechische und türkische Geschichte, die besonders den kulturellen Problemen nachgeht, und über internationale Fragen vor allem des britischen Empires hat er eine grosse Weltgeschichte (bisher 6 Bände) veröffentlicht, von der eine gekürzte Auflage im New York innerhalb von 2 Jahren 5 Auflagen erreichte. Heute ein Sechziger, ist er im gleichen Jahre geboren wie der andere führende Kulturhistoriker Englands, der bei uns bekannt geworden ist, Christopher Dawson, mit dem der Anglikaner selber manche Gedanken und Wertungen teilt.

Es ist nicht ohne Bedeutung, sich diese Daten vor Augen zu halten. Toynbee stösst nämlich so tief und überraschend in theologische Probleme vor, dass seine Ueberlegungen und Ueberzeugungen umso entscheidenderes Gewicht bekommen, je mehr sie auf einer gründlichen und umfassenden Kenntnis der Geschichte der Menschheit aufgebaut sind.

Die geheime Absicht und das letzte Ziel aller Ueberlegungen ist die Frage nach dem letzten Sinn der Aufstiege und Zusammenbrüche, der ungeheuren Anstrengungen und blendenden Erfolge der Weltgeschichte überhaupt.

Die leitende Idee, so sagt er selbst, ist der Gedanke, dass uns das Weltgeschehen in dem Ausmasse verständlich wird, in dem wir es als ein Ganzes zu erfassen vermögen. Dieser Gedanke zieht praktische Folgerungen für die historische Methode nach sich. Ein aus sich selbst verständliches Gebiet historischen Studiums ist innerhalb irgen-

eines völkischen Rahmens nicht zu finden. Wir müssen unsern historischen Horizont erweitern und in ganzen Kulturen denken. Aber dieser weitere Raum ist noch zu eng; denn auch Kulturen sind wie Völker, ein Plural, kein Singular. Es gibt verschiedene Kulturen, die einander begegnen, und aus ihren Begegnungen entstehen Gesellschaften anderer Art, die höheren Religionen. Doch auch hier ist die historische Forschung noch nicht am Ende angelangt, denn für das Verständnis einer höheren Religion reichen die Begriffe dieser Welt nicht aus. Die irdische Geschichte der höheren Religionen ist nur eine Erscheinungsform eines himmlischen Königsreiches: diese Welt ist eine seiner Provinzen. So geht die Geschichte in Theologie über: «Zu ihm kehrt ihr alle zurück.» (S. 7)

Wenn die Menschheit auf dieser Welt eine Zukunft hat, so liegt ihre Zukunft im Schosse dieser höheren Religionen, die innerhalb der letzten 4000 Jahre aufgetreten sind (abgesehen von der ersten sogar erst innerhalb der letzten 3000 Jahre), und nicht bei den Kulturen, deren Begegnungen die höheren Religionen entstehen liessen. (S. 167-168)

### *Christentum und Kultur*

So gipfelt das Buch in den beiden Schlusskapiteln über «Christentum und Kultur» und «Geschichte und Seelenleben».

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur ist von den Kulturhistorikern und Geschichtsphilosophen sehr verschieden beantwortet worden, und von den Verteidigern des Christentums nicht minder. Eine der ältesten und hartnäckigsten ist die Ansicht, dass das Christentum die Kultur, in deren Rahmen es gross geworden ist, zerstörte. Das war wohl schon die Ansicht der ersten römischen Kaiser, die Christenverfolgungen um des Reiches willen einleiteten. Darunter waren Männer von Format, wie Trajan, Marc Aurel und Diokletian. Das war auch die Ansicht vor allem vieler Erneuerer des Altertums in der Renaissance und im Neuhumanismus.

Der bekannte englische Historiker Gibbon schloss sein Werk über den Verfall und Untergang des römischen Reiches mit dem Satz: «Ich habe den Triumph der Barbarei und der Religion

\*) A. J. Toynbee: Kultur am Scheideweg (Civilisation on Trial), deutsch im Europa-Verlag, Zürich 1949.

dargestellt.» Toynbee zitiert ferner einen anderen Historiker, der 1914 im Vorwort seines grossen Werkes über die antike Kultur schrieb: «Die griechische und die römische Gesellschaft waren aufgebaut auf der Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, des Bürgers unter den Staat. Dieses selbstlose Ideal von Kind auf vor Augen, widmeten die Bürger ihr Leben dem Staatsdienst und waren bereit, es für das Gemeinwohl hinzugeben. Dies alles änderte sich durch die Verbreitung orientalischer Religionen, die die Gemeinschaft der Seele mit Gott und ihr ewiges Heil als die einzigen Ziele einschärften, für die es sich zu leben lohnte: Ziele, denen gegenüber das Wohl und selbst der Bestand des Staates bedeutungslos wurden. Das unvermeidliche Ergebnis dieser selbstüchtigen und unsittlichen Lehre war, dass der Frömmler sich mehr und mehr vom Staatsdienst zurückzog, seine Gedanken ganz auf sein Innenleben richtete und in sich eine Verachtung für das irdische Leben hochzuchtete, das er nur als eine Prüfung für ein besseres und ewiges betrachtete. Die Wiederbelebung des römischen Rechtes, der aristotelischen Philosophie, der antiken Kunst und Literatur am Ende des Mittelalters kennzeichneten die Rückkehr Europas zu arteilgenen Idealen der Lebensführung, zu gesünderen und männlicheren Auffassungen von der Welt. Der lange Stillstand auf dem Vormarsch der Kultur war vorüber. Die Hochflut der orientalischen Invasion war endlich abgeklungen. Sie geht immer noch weiter zurück.»

Bissig bemerkt Toynbee zu dieser Ansicht, die auch heute noch in so manchen sich gebildet dünkenden Kreisen herrscht: «Ich habe den Namen des Verfassers noch nicht genannt. Aber für diejenigen die ihn nicht kennen, möchte ich bemerken, dass es nicht Alfred Rosenberg ist; es ist Sir James Frazer. Ich möchte wissen, was jener stille Gelehrte von der jüngsten Form hält, in der Europas Rückkehr zu «arteiligen Idealen der Lebensführung» zum Ausdruck kommt» (S. 238).

Vom Standpunkt des reinen Historikers aus aber stellt Toynbee fest, dass nicht das Christentum die antike griechische Kultur zerstört hat, sondern dass jene Kultur schon vor Entstehung des Christentums an Mängeln, die ihr selber innewohnten, dahin siechte. «Aber ich würde mit Frazer übereinstimmen und Sie bitten, mir darin zu folgen, dass die Hochflut des Christentums abgeklungen ist und dass unsere nachchristliche weltliche Kultur des Abendlandes, die dadurch zutage trat — von derselben Art wie die vorchristliche griechisch-römische ist!» (S. 238)

Nach einer zweiten Ansicht ist das Christentum gleichsam Ei, Raupe und Puppe zwischen Schmetterling und Schmetterling, ein Durchgangszustand zu einer neuen Kultur, die es herbeiführen hilft: «Ich gestehe, dass ich diese ziemlich gönnerhafte Ansicht selbst viele Jahre lang gehegt habe.» (Hier bekennt sich wohl der alte Oxforder.) Unschwer kann man diese These mit vielen Beispielen beleuchten. Man findet die antike griechisch-römische Kultur seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus in Verfall begriffen. Nach einer Pause wieder sieht man — vielleicht schon im neunten Jahrhundert in Byzanz und im dreizehnten Jahrhundert im Westen in der Person des Stupor Mundi Friedrichs II. — eine neue weltliche Kultur sich aus den Trümmern ihrer griechisch-römischen Vorgängerinnen erheben. Man betrachtet nun die Rolle des Christentums in der Zwischenzeit und folgert, dass das Christentum eine Art Puppe ist, die die verborgenen Lebenskeime barg und schützte, bis sie stark genug waren, wieder eine neue weltliche Kultur erblühen zu lassen. (S. 239)

In ähnlicher Weise betrachtet man die Rolle des Islams als die einer Puppe zwischen der antiken Kultur von Israel und Iran und der modernen islamitischen Kultur des Nahen und Mittleren Ostens. Die Hindureligion wieder scheint in der Kulturgeschichte Indiens die Kluft zwischen der modernen Hindu-Kultur und der alten Kultur der Arier zu überbrücken: ebenso spielt anscheinend der Buddhismus dieselbe Vermittlerrolle zwischen der neuzeitlichen Geschichte des Fernen Ostens und der Geschichte des alten China. So gesehen, wäre die christliche Kirche nur eine aus der Reihe von Kirchen, deren Aufgabe es ist, als Puppen zu dienen, um für die Wiedergeburt von Kulturen zu sorgen und so diese weltliche Gattung einer Gesellschaft am Leben zu erhalten (S. 240).

Aber auch diese Ansicht nält vor der Prüfung eines Historikers, der die ganze Weltgeschichte vor Augen hat, nicht stand. Toynbee verweist auf den Uebergang von der minoischen zur griechischen, von der altindischen zur arischen, von der Maya-Kultur in Mittelamerika zu deren verschiedenen Tochterkulturen, besonders auch von den primitiven Urgesellschaften zu den ersten Hochkulturen hin, wo nirgends die Religion diese Rolle einer «Puppe» gespielt hätte.

Diese Tatsachen und Ueberlegungen führen Toynbee zu einer Auffassung, die das genaue Gegenteil der soeben dargestellten Auffassungen darstellt. Nach der zweiten Auffassung ist die Religion ein Hilfsmittel zur Wiedergeburt weltlicher Kulturen. Das Gegenteil davon wäre nun, dass der stete Wechsel von Aufstieg und Untergang dem Wachstum der Religion dient. Die Zusammenbrüche und Niedergänge der Kulturen wären die Stufen zu einer religiösen Aufwärtsentwicklung. Es ist eines der tiefsten geistigen Gesetze, so führt Toynbee aus, das Aeschylus mit den Worten *παθει μωθος* verkündet hat: «Wissen wird aus Leid geboren.» Dasselbe sagt jener Vers im Neuen Testament: «Wen Gott lieb hat, den züchtigt er, und er stümpft einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt.»

Wendet man das auf den Aufstieg der höheren Religionen an, der in der Blüte des Christentums gipfelte, so könnte man sagen, dass in den sagenhaften Passionen des Tammuz, Adonis, Attis und Osiris die Passion Christi vorgebildet war, und dass die Passion Christi Höhepunkt und Krönung dessen war, was die Menschenseele zu leiden hatte, da sie immer wieder an ihrem grossen Unternehmen einer weltlichen Kultur zuschanden wurde. Die christliche Kirche selbst erstand aus den geistigen Geburtswehen, die eine Folge des Zusammenbruches der griechisch-römischen Kultur waren. Andererseits hat sie aber auch jüdische und avestische Wurzeln, und diese entsprangen einem früheren Zusammenbruch, dem der syrischen Kultur, einer Schwesterkultur der griechisch-römischen. Die Königreiche Israel und Juda waren zwei unter den vielen Staaten dieser alten syrischen Welt. Die vorzeitige und dauernde Vernichtung dieser weltlichen Gemeinwesen und aller politischen Hoffnungen, die sich an ihren Bestand als selbstständige Staaten knüpften, liessen die jüdische Religion entstehen und riefen den tiefsten Ausdruck ihres Geistes in der Klage des leidenden Knechtes hervor, die in der Bibel an das Buch Isaias angehängt ist (S. 242).

«Wenn die geschichtliche Aufgabe höherer Religionen keineswegs darin liegt, beim Kreislauf der Wiedergeburt von Kulturen als Puppen zu dienen, sondern vielmehr die der Kulturen darin, durch ihren Untergang Stufen für eine fortschreitende Offenbarung immer tieferer religiöser Einsicht zu sein, sowie zur Erlangung immer höherer Gnade, nach dieser Einsicht zu handeln: dann wird jene Art von Gesellschaften, die wir Kulturen nennen, ihre Aufgabe erfüllt haben, wenn sie einmal eine reife höhere Religion hervorgebracht hat.» (S. 243-44)

#### Die Rolle der heutigen westlichen Kultur

Von dieser hohen Warte aus fällt der Historiker über unsere säkularisierte religionslose und zum guten Teil religionsfeindliche Kultur ein schneidend scharfes Urteil:

«Unter diesem Gesichtspunkt könnte unsere eigene nachchristliche, weltliche Kultur des Abendlandes bestenfalls eine überflüssige Wiederholung der vorchristlich-griechischen sein, und schlimmstenfalls ein gefährliches Abirren vom Wege geistigen Fortschrittes. In unserer modernen westlichen Welt ist der Kult des *Leviathan* — die Verehrung des eigenen Stammes — eine Religion, der wir alle bis zu einem gewissen Grade unseren Tribut zollen: diese Stammesreligion ist natürlich purer Götzendienst. Der Kommunismus, eine andere unserer modernen Religionen, ist meines Erachtens ein Blatt aus dem Buche des Christentums, das man herausgerissen und missverstanden hat. Ein anderes solches Blatt ist die Demokratie, es ist, fürchte ich, auch herausgerissen, und, wenn nicht missverstanden, doch seines Sinnes zur Hälfte beraubt worden, indem man

es aus einem christlichen Zusammenhang herausgerissen und verweltlicht hat. Wir haben offensichtlich seit Menschenaltern vom geistigen Kapital gelebt, in dem wir an christlichem Handeln festhielten, ohne den christlichen Glauben zu besitzen — und die Werke ohne Stütze des Glaubens sind ein Verlustgeschäft, wie wir zu unserer Bestürzung in unseren Tagen plötzlich erkennen mussten» (S. 244).

Doch leistete die moderne westliche Kultur dem Christentum mindestens einen einzigartigen Dienst. Sie stellt ihm zum ersten Mal die Mittel zu einer wirklichen Weltmission zur Verfügung. In seinen ersten Anfängen hat ihm die griechisch-römische Kultur einen Universalstaat in Gestalt des römischen Weltreiches mit seinen überwachten Strassen und Schifffahrtslinien zur Ausbreitung rund um das Mittelmeer dargeboten. Die Kirchenväter haben darin immer das besondere Walten der Vorsehung erblickt. «Die Vereinigung unserer gegenwärtigen Welt hat schon seit langem für den heiligen Paulus, der einst unter dem Schutz der Pax Romana vom Orontos an den Tiber zog, den Weg frei gemacht, vom Tiber weiter an den Mississippi und von dort an den Yangtse zu ziehen.»

Das bedeutet aber nicht bloss eine quantitative Ausbreitung auf eine grössere Zahl von Menschen und schliesslich auf die ganze Welt. Es kann und soll auch eine innere Bereicherung bedeuten. Das Werk eines Clemens und eines Origines, die in Alexandrien die griechische Philosophie in das Christentum einführten, könnte in irgend einer Stadt des Fernen Ostens durch die Einführung chinesischer Philosophie in das Christentum seinen Nachahmer finden.

*Die Aussichten des Christentums in der kommenden Geschichte?* So wie im römischen Reich, antwortet Toynbee, das Christentum von den orientalischen Religionen den Kern dessen entnahm und ererbte, was das Beste an ihnen war, so können möglicherweise die heutigen Religionen Indiens und die Form des Buddhismus, der man heute im Fernen Osten huldigt, neue Elemente beisteuern, die man dem Christentum einpflanzen könnte. Und dann kann man sich vergegenwärtigen, was geschehen mag, wenn Cäsars Reich verfällt — denn Cäsars Reich zerfällt immer nach wenigen hundert Jahren. Dann kann es geschehen, dass das Christentum als geistiger Erbe aller andern höheren Religionen übrig bleibt, angefangen von den nachsumerischen Ansätzen einer solchen Religion in der Verehrung von Tammuz und Istar bis zu jenen, die im Jahre 1948 noch ihr eigenes Leben neben dem Christentum führen; als geistiger Erbe auch aller Philosophien von der des Echnaton bis zu der Hegels, während die sichtbare christliche Kirche zum sozialen Erben aller anderen Kirchen und aller Kulturen werden könnte. (S. 247.)

#### *Der wahre Fortschritt*

Wenn in einer so geeinten Welt die eine allumfassende Kirche anerkannt würde, wäre das nicht die Errichtung des Himmelreiches auf Erden? Als klarblickender Historiker und gründlicher Christ antwortet Toynbee: «Ich glaube, die Frage ist heute sehr am Platze, weil die meisten gangbaren weltlichen Ideologien irgendein irdisches Paradies zum Ziele haben. Meines Erachtens ist die Antwort ein entschiedenes Nein.» (S. 247.)

Ein sehr augenfälliger und wohlbekannter Grund liegt in der Natur der Gesellschaft und in der Natur des Menschen.

Die menschliche Natur, so stellt der Historiker fest, hat sich in all der Zeit, da wir sie beobachten können, nicht geändert. Sie hat immer zwischen Bösen und Gut gekämpft

und geschwankt, und wird es aller Voraussicht nach in Zukunft tun. In dieser Beziehung gibt es keinen Fortschritt. Jedes Kind, auch nach 10,000 Jahren Christentum, wird immer wieder mit der Erbsünde und mit bösen Neigungen behaftet geboren, und wenn die Menschheit je allzu leichtgläubig darüber hinweg sah, so wurde sie gerade in unserer Zeit wieder grausam und unmissverständlich daran erinnert. Gewiss würden sich mit der Herrschaft des Christentums auch die sozialen Beziehungen verbessern — aber im Wesentlichen werden Ungerechtigkeit und Versagen auch da immer bleiben. (S. 254 bis 255).

Worin besteht nun aber der wahre und wirkliche Fortschritt nach Toynbee? Darüber spricht er sich ganz klar und ausdrücklich aus: «Das Feld, auf dem auch ein zeitlicher seelischer Fortschritt erzielt werden kann, und zwar über viele aufeinanderfolgende Generationen hinweg, ist nicht die sündhafte Natur des Menschen, sondern die Möglichkeit, die den Seelen offen steht, Gott näher zu kommen und ihm auf ihrer Wanderung durch diese Welt ähnlicher zu werden, dank dem Wissen, das aus dem Leid geboren wird.

Was Christus, die Propheten vor ihm und die Heiligen nach ihm der Kirche vermachte, und was diese infolge ihrer Entwicklung zu einer unvergleichlich leistungsfähigeren Einrichtung immer noch mit Erfolg sammelt, bewahrt und aufeinanderfolgenden Christengeschlechtern mitteilt, ist ein wachsender Schatz an Erleuchtung und Gnade. Ich verstehe hier unter «Erleuchtung» die Entdeckung, oder Offenbarung oder die geoffenbarte Entdeckung des wahren Wesens Gottes und der wahren Bestimmung des Menschen im Diesseits und Jenseits; unter Gnade den Willen, oder die Inspiration, oder den inspirierten Willen, der darauf gerichtet ist, Gott näher zu kommen und ähnlicher zu werden. In dieser zunehmenden Hoffnung für die Seelen auf ihrer Wanderschaft durch das Erdenleben liegen entschieden unerschöpfliche Möglichkeiten für den Fortschritt auf dieser Welt» (S. 255—256).

Und an einer andern Stelle: «Der Fortschritt, mit dem wir uns hier befassen, ist eine zunehmende Verbesserung unseres sozialen Erbes, die keine Unterbrechung erfährt und dieses Erbe von einer Generation zur anderen vergrössert. Das müssen wir unter Fortschritt verstehen.» (S. 267.) Bei diesem «Sozialen Erbe» ist aber an die Schaffung immer höherer Formen, an die Vertiefung der Systeme, die Ansammlung der Erfahrungen und Lehren grosser geistlicher Meister, an die Schätze der Literatur und Kunst, an die Verfeinerung der Erziehung usw. zu denken, etwa das, was Hegel den objektiven Geist nennen würde.

Im Sinne dieser Gesamtkonzeption setzt sich dann Toynbee auch mit den schwierigen Fragen wie dem allgemeinen Heilswillen Gottes, dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, der Sichtbarkeit der Kirche («dieser schweren Rüstung von Einrichtungen, die die Kirche angelegt hat, um nach einem vielleicht unterbewussten Zweck auch die zähesten weltlichen Einrichtungen auf Erden, einschliesslich aller Kulturen zu überdauern» S. 249), der Gnade und der Erlösung, auseinander.

Doch dies mag und muss hier genügen. Die hier mitgeteilten Gedanken können und wollen ja nicht von einer Lesung des gedankenreichen Gesamtwerkes dispensieren.

#### *Stellungnahme.*

Wird nicht ein Theologe wohl da und dort mit Stirnrunzeln, im ganzen jedoch mit höchstem Interesse und Zustimmung folgen? Hat der Historiker nicht recht, wenn er der Ueberzeugung ist, dass die grossen Kulturen der Menschheit nicht nur Stolz und Irrtum und Teufelsgemächte sind, sondern dass sie ihren hohen Sinn in sich tragen, deren höchster ist, der Religion zu dienen, dem Menschen und der Menschheit zu helfen, Gott immer bes-

ser zu erkennen, inniger zu lieben, ihm immer näher zu kommen und ähnlicher zu werden? Haben nicht schon die ersten Kirchenväter von den spolia Aegyptiorum, von den Beutestücken aus dem Aegypterland gesprochen, die von Rechts wegen sämtliche den Christen gehören und ihnen auch so oder so zuteil werden? Hat er ferner nicht recht, wenn er feststellt, dass die menschliche Natur sich nicht ändert und auch bei höchster Entfaltung der Kultur die Erbsünde als gefährvolle Verwundung unter der Oberfläche lauert, die nie ganz ausgeschaltet werden kann? Hat er nicht letztlich recht mit seinem überlegenen Optimismus, der eine Spanne von 600,000 Jahren Menschengeschichte überblickt und dabei nicht vor den Gefahren und Schwierigkeiten der Gegenwart den Mut und den Kopf verliert? Mag er vielleicht den russischen Kommunismus etwas verharmlosen (S. 172—192), wenn er in ihm vor allem das byzantinische Erbe sieht, das sich durch allen westlichen Firmis vielleicht wieder durcharbeite. Mag er dem Islam in Afrika eine Rolle und eine Zukunft zusprechen, die uns nicht so sicher scheint (S. 192—221). Mag er vielleicht überhaupt bei seinem Blick über die Jahrtausende etwas weitsichtig geworden sein, und darüber nicht allen gegenwärtigen Dingen die nötige Aufmerksamkeit entgegenbringen. Im wesentlichen wird er recht behalten. Wir haben ihm in diesen Zeilen so ausführlich das Wort gegeben, weil er mit den Anschauungen, Begriffen und Kategorien eines Historikers, die dem heutigen Menschen viel verständlicher sind als die Fachsprache der Theologen, gerade das ausspricht, was dieser sagen möchte und doch in solchen Ausdrücken nicht zu sagen vermag, und weil er dem einseitigen Moralisten einiges zu bedenken gibt, was dieser bei seiner Kasuistik bisweilen so leicht vergisst.

Die interessanteste These, die vielleicht auch am meisten zum Widerspruch reizt, ist jene von der Geburt der Religionen aus dem Zerfall und Zusammenprall der Kulturen. Zwei Gedanken scheinen uns hier einer näheren Erklärung und Abgrenzung zu bedürfen.

Ist eine solche weltgeschichtliche Betrachtungsweise der Religion und insbesondere der christlichen Religion und Kirche überhaupt zulässig? Wird damit nicht ihr übernatürlicher Charakter in Frage gestellt und die Wahrheitsfrage allzu leicht einem historizistischen Relativismus ausgeliefert, indem die Religion als das natürliche Ergebnis menschlicher Kulturen aufgefasst wird? Ist es nicht viel angemessener und richtiger, Christus als den völlig überraschenden, unverdienten und nicht zu erwartenden Einbruch Gottes in die Geschichte zu sehen, statt einfach in die Geschichte einzureihen? Lächelnd würde Toynbee antworten: Warum soll Gottes Vorsehung nicht die menschlichen Bemühungen und Triebkräfte benutzen, um seine von Ewigkeit festgelegten Ziele durchzuführen und in die ganze Menschheit hinein zu entfalten? Wenn schon Christus dogmatisch der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, warum soll nicht alles in der Menschengeschichte auf ihn hingebordnet sein und ihm und seiner Sache, seiner Kirche dienen? Ist das nicht die Auffassung der Heiligen Schrift, insbesondere des Kolosserbriefes, und der alten Kirchenväter? Ist es nicht sehr auffallend, wie wenigstens beim alten Judenvolk von den Propheten schon alle weltpolitischen Ereignisse mit dem grossen Heilsplan Gottes in Verbindung gebracht wurden? Gibt sich nicht sogar das Neue Testament Mühe, die Verwurzelung Christi in seinem Volk und in der Menschheit ganz konkret durch die ausführliche Aufzeichnung seines Stammbaumes (Mt 1 und Lc 3), den historischen Zeitpunkt durch die Einfügung in die Kaiserliste und in das ganze geschichtliche Gewebe seiner Zeit (Lc 3 und Mt 1) aufzuzeigen? Sagt nicht der heilige Paulus auf dem Areo-

pag: «Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch». (Apg. 17.) Und wenn er auch später im notwendigen Kampf die Neuheit des Christentums und die Torheit des Kreuzes über alle menschliche Weisheit hinaus und die völlige Gnadenhaftigkeit des Christentums über alle menschlichen Ansprüche hinaus viel stärker betonte, so wurden doch die Apostel und Kirchenväter sämtlich nicht müde, Christus als die Erfüllung der tiefen Sehnsucht des menschlichen Herzens und als die Vollen- dung all seiner vergeblichen Anstrengungen zu verkünden und aufzuzeigen. Wenn es auch in der Geschichte eine wirkliche Wertordnung gibt, eine dynamisch-wirksame und nicht nur eine urteilend-statische, so muss schliesslich in der Geschichte alles letztlich der Gloria Dei, quae resplenduit in facie Christi, dem Ruhm des Schöpfers, die aufstrahlt im Antlitz Christi, dienen. Nur wenn man Natur und Uebernatur völlig auseinanderreissen wollte, nur dann könnte man annehmen, dass die Weltgeschichte völlig ihren eigenen Gang gehe und dass das Christentum und die christliche Kirche als ein völliger Fremdkörper — die Feinde würden sagen als ein Parasit — neben dem Leben der Menschheit stünde. Wer aber Christus als das Haupt der Menschheit, der erlösten wie der (noch) unerlösten betrachtet, der wird die Betrachtungsweise Toynbees in der Zusammenschau von Kulturgeschichte und Religionsgeschichte gelten lassen müssen. Diese Betrachtungsweise ist grundsätzlich richtig, so schwierig und grossen Irrtümern ausgesetzt sie im Einzelfall sein mag und so selten sie auch von den heutigen Theologen nach den schlechten Erfahrungen und Abirrungen der Modernistenzeit ausgeübt wird. Allerdings muss doch gerade bei einer so engen Verbindung von natürlicher und übernatürlicher Geschichte mit aller Klarheit der übernatürliche, das natürliche Sehnen und Schaffen übersteigende Charakter von Menschwerdung, Kreuz und Christentum ebenfalls herausgestellt werden. Mag das in einzelnen Partien des Werkes Toynbees etwas zurücktreten, so ist doch seine christliche Ueberzeugung an andern Stellen klar bezeugt und herausgestellt.

Doch — und damit kommen wir zu einem zweiten Vorbehalt — die besondere Form dieses Gedankens der Einheit der Weltgeschichte, die Toynbee vertritt, dass nämlich die grossen Religionen immer im Schnittpunkt verschiedener Kulturen und vor allem beim Zusammenbruch der einen auftreten, scheint zum mindesten einseitig. Gewiss kann Toynbee manchen Beleg für seine Ansicht erbringen. Dass Noe die alte Menschheit, Abraham Mesopotamien und Moses Aegypten verliessen (wie immer man diese Gestalten auffassen mag), und dass die Religion des Alten Testaments jedesmal einen mächtigen Schritt vorwärts machte, als die damaligen Kulturen am Zerfall waren; dass Gott die Menschwerdung an einen Wendepunkt der natürlichen Geschichte setzte, an dem die geistige und sittliche Krise sowohl wie die politische und soziale Entwicklung der westlichen Menschheit an einen Höhepunkt gelangt war: dass Origenes, Augustinus, Benedikt und Newman (um nur diese Namen zu nennen) typische Gestalten einer Spätkultur waren; dass die Reformation im Zeitpunkt eines allgemeinen Umbruchs stand, kann nicht bestritten werden. Es ist auch zum vornherein glaubhaft, dass Menschen und Völker für die ewigen Gedanken eine besondere Empfänglichkeit zeigen, wenn ihnen das Irdische fragwürdig wird und der Glanz der Leistungen und Erfolge in der sichtbaren Welt ihnen nicht mehr die Augen trübt und blendet. Damit braucht keineswegs die Religion schon als ein Dekadenzprodukt aufgefasst zu werden (wie das ja auch Toynbee in keiner Weise tut), sondern sie kann im Gegenteil als eine reife Frucht und glückliche Erbin aller Errungenschaften gelten. Und

dass das Leid und Kreuz besondere Weisheit birgt, ist ein urchristlicher Gedanke.

Trotzdem widerstrebt es uns, die Religion nach ihrer natürlichen Seite hin einseitig mit Ueberreife, Müdigkeit, Enttäuschung, Katastrophe und Angst vor dem Kommenden, die über das Irdische hinaustreibt, in Verbindung zu bringen. Christus der Herr hat schliesslich nicht Greise sondern junge Menschen zu seinen Aposteln gemacht, Thomas und Dante stehen auf Höhepunkten und Anfängen, und gerade in der Neuzeit sind die grossen Heiligen in auffallender Weise an hohen Punkten nationaler Kraftentfaltung versammelt:

In Italien, zur Zeit der Renaissance: Bernardin von Siena, Gaetan, Ignatius, Philipp Neri, Contarini, Baronius, Bellarmin, Aloysius, Camillus de Lellis, Katharina v. Pazzi, Karl Borromäus usw.

In Spanien, zur Zeit des glanzvollen nationalen Aufschwungs nach der endgültigen Besiegung der Mauren und nach dem Vorstoss in die neue Welt: Ximenes, Ignatius v. Loyola, Franz Xaver, Franz Borgia, Karl V., Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila, Johannes von Gott, Calderon usw.

In Frankreich, im goldenen Zeitalter des 16. und 17. Jahrhunderts: Man denke an das gewaltige, ausgebreitete Material etwa bei Bremond: *Histoire du sentiment religieux en France*, an Franz von Sales, Franziska von Chantal, Vinzenz von Paul, Fénelon, Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Pascal, Bérulle, Cor-

neille, J. B. de la Salle, Jean Eudes abgesehen von vielen grossartigen Missionären in Uebersee und anderen glänzenden Namen im Mutterland.

Wir wissen auch nicht, wie weit die These Toynbees im Falle des Islams, Zarathustras und der hinduistischen Religionen zutrifft.

So müsste die Auffassung Toynbees vom Zusammenhang von Religion und Kultur nach verschiedenen Seiten hin noch ausgebaut, vertieft und abgegrenzt werden. So lehrreich der Hinweis auf die Bedeutsamkeit des Zeitpunktes einer zerfallenden Kultur ist, so könnten wir doch auf keinen Fall der Ansicht beipflichten, dass hier allein die fruchtbare Zeit für das Wachstum der Religion in der Menschheit liege.

Dies sei aber nur zur Ergänzung der Thesen Toynbees gesagt. Im ganzen betrachten wir sein Werk, so schlicht es sich in seiner essayistischen Form gibt, wegen des grossen geschichtlichen Wissens und der reifen Ueberlegung eines ersten und weitblickenden Gelehrten für eine Leistung, die den bedeutenden kulturhistorischen Werken von Belloc und Chesterton, Dawson, Roberts und einer Reihe weiterer glänzender Namen würdig an die Seite tritt und seinen Eindruck auf die abendländische Menschheit nicht verfehlen wird.

J. Dd.

## Noch ein neues Dogma?

(Das neue Wort über Maria: III. Corredemptrix)

Man versucht heute, noch eine letzte Aussage über die Stellung der Gottesmutter im Erlösungsplan Gottes zu machen. Maria soll, so lehren eine Reihe von Theologen, in einem eigentlichen Sinne «Miterlöserin Christi» genannt werden, «Corredemptrix».

### 1. Was heisst Miterlöserin?

In diesem nicht eben schön, aber klar gebildeten Wort will man zwei Positionen in einem aussprechen: «Miterlöserin soll ein für allemal betonen, dass es sich hierin nur um eine Tätigkeit Marias im Erlösungswerk handeln kann, die einzig von dem einzigen Erlöser Christus ermöglicht und ganz untergeordnet unter sein erlösendes Tun geleistet wird; Mit«erlöserin» aber soll sagen, Maria wirke (in einem noch genauer zu umschreibenden Sinne) aktiv an dem eigentlichen Vollzug der Erlösung, nämlich am Kreuzopfer des Herrn, mit. Und zwar nicht nur in dem persönlichen Sinne, dass sie als Mitleidende unter dem Kreuz ihren Sohn fürbittend für alle Menschen gleichsam herschenkt und aufopfert (denn dies würde ja nur wieder zu der im zweiten Teil behandelten Prärogative der Gnadenvermittlung gehören), sondern in dem sogenannten amtlichen Sinne, dass ihr Mittun in den eigentlichen Vollzug des Opfers so hineingenommen wird, dass dieses erst dadurch zum eigentlichen «Opfer» wird, indem der Ewige Vater es so und nicht anders in seiner Heilsoökonomie angeordnet habe und es also auch nur so als das versöhnende Opfer des Sohnes annehme. Das Opfer sei also das Opfer des Gottmenschen und seiner Menschenmutter, und Maria sei so in Wahrheit das «adiutorium simile» (Genesis 2,20), die gleichgestellte ‚Gehilfin‘ des neuen Adams, die lebenschenkende Eva des erlösten Geschlechtes. Genauer: wenn wir Maria ‚Miterlöserin‘ nennen, dann nicht nur in jenem zwar auch aktiv unmittelbaren, aber doch nur vorbereitenden Mittun, durch das sie einst mit ihrem Jawort die Menschwerdung und damit

die Zubereitung der Opfergabe ermöglicht hat — «im Namen der ganzen menschlichen Natur», wie Thomas von Aquin lehrt<sup>1)</sup> — sondern im unmittelbaren Mitvollzug des Kreuzopfers, durch die Hingabe dieses ihr infolge der Gottesmutterwürde angehörigen Opferleibes; und dies im Vollsinn im Namen und in Stellvertretung der ganzen Menschheit, als deren persönlicher Inbegriff und als deren sozusagen priesterlich ausgebreitete Hände sie mit Christus dem Vater die versöhnende Gabe emporhalte. Ihr Mittun gehe also ein in die innerste Mitte des Opfervollzuges selbst, gehöre im wesentlichen Sinn zur Konstituierung der objektiven Erlösung. Und damit erst sei wirklich das höchste Wort über Marias Stellung im Heilsplan Gottes ausgesprochen.

### 2. Grundsätzliche Einstellung

Was sollen wir nun als gläubige Christen zu dieser Lehre sagen, die zunächst auf viele, Laien wie besonnene Theologen, den Eindruck einer ungunstigen Uebersteigerung macht, die aber, wenn sie aus Schrift und Tradition als wahr erwiesen werden kann, geeignet wäre, eine ganz neue marianische Theologie und Frömmigkeit heraufzuführen?

Da ist zunächst zu buchen — und das ist von fundamentaler Bedeutung für alle unsere weiteren Ueberlegungen: wir befinden uns hier in einem theologischen Gebiet, in dem heute noch alles in Fluss ist und wo sich die Meinungen noch schroff gegenüberstehen. Damit aber befinden wir uns auch im Gebiet jener christlichen Freiheit der Diskussion, von der wir alle, auch die Laien, ehrfürchtigen, wohl begründeten, aber auch unbehinderten Gebrauch machen dürfen. Es ist zweitens zu bemerken: Gerade in einer solchen Situation müssen wir zunächst einmal den lehramtlichen Bestand der bis heute erreichten Fragestellung aufnehmen und abgrenzen. Für alle, Gegner

<sup>1)</sup> Summa Theol. III, q. 30, a. 1. c.

wie Verteidiger dieser Lehre, ist es verbindlich, hierin zuerst zu horchen auf die Worte der Päpste, die zwar in keiner Weise bisher eine allgemein verbindliche Lehrmeinung geäußert haben, die aber doch seit Papst Benedikt XV. mit wachsender Eindringlichkeit von Marias Stellung beim Kreuzopfer sprechen, die selbst schon da und dort einmal den Ausdruck «Miterlöserin» unbefangen gebrauchen. So sagt Benedikt XV.: «Man kann also mit Recht sagen, Maria habe mit Christus das Menschengeschlecht erlöst, und dies ist der ganz klare Grund ihrer Würde als Gnadenvermittlerin.»<sup>2)</sup> Pius XI. nennt Maria mehrere Male in seinen Ansprachen ‚Corredemptrix‘ und ‚Reparatrix‘ des Menschengeschlechtes<sup>3)</sup> — wengleich doch wohl in einem Sinne, in dem er auch einmal selbst die in Gebet und katholischer Aktion tätigen Laien ‚Apostel und Miterlöser‘ des Leibes Christi nennt.<sup>4)</sup> Damit wird auf jeden Fall (wie immer die genauere Interpretierung dieser Papstworte abgestuft sein mag) an höchster Stelle eine mariologische Sprechweise verwendet, die schon länger im theologischen Schrifttum heimisch war, wengleich auch hier in den verschiedensten Sinngebungen. An diesen Zeugnissen darf die theologische Durchdenkung der Frage nicht achtlos vorübergehen oder sie von vornherein zu einem Beleg für die bereits festgelegte eigene Meinung (aufbauschend oder entleerend) ausdeuten. Dazu kommt, dass auch aus der Mariologie der vier vergangenen Jahrhunderte eine beachtenswerte dogmengeschichtliche Entfaltung dieser Lehre entnommen werden kann.<sup>5)</sup> Gesellt sich dazu noch der Versuch, die Stellung Marias in der Mitte des Erlösungswerkes aus ihren unbezweifelten Gnadenvorzügen als theologische Folgerung darzutun, dann ergibt sich für uns auf jeden Fall die Notwendigkeit, das ganze Problem als eine echt theologische Frage anzuerkennen, sie nicht von vornherein als frommen Wildwuchs abzulehnen, ihre etwaige Bejahung nicht als schon von vornherein mit anderen Dogmen in Widerspruch stehend zu bezeichnen.

### 3. Das Für und Wider

Wenn wir dies getan haben, können wir unbefangen die Gründe der beiden Ansichten vernehmen. Lassen wir zunächst die Gegenseite zu Wort kommen. Ein so angesehenen römischer Theologe wie Kardinal Billot konnte noch im Jahre 1921 von der ganzen Lehre sagen, sie sei ein «pieux excès, que l'intention excuse sans doute».<sup>6)</sup> Etliche Jahre zuvor hat ein deutscher Theologe von Namen, B. Bartmann, geurteilt, diese Lehre sei ganz neu, undurchführbar und wenigstens dogmatisch nicht zu verifizieren.<sup>7)</sup> Wollte man dagegen anführen, es sei aber doch inzwischen jene Periode eingetreten, in der die Päpste vom zehnten bis zum elften Pius sich für diese Lehre einzusetzen scheinen, so kann dagegen geltend gemacht werden (und das ist ein sehr gewichtiger Grund), dass auch heute noch, 1948, ein führender Theologe der päpstlichen Universität in Rom, H. Lennerz, die genaueren Versuche zum Nachweis der Lehre rundweg als nicht

stichhaltig ablehnt.<sup>8)</sup> Noch mehr: wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir das neueste Wort über Marias Stellung im Heilsplan, das Papst Pius XII. am Ende seines Rundschreibens über den Mystischen Leib Christi ausgesprochen hat, als wesentlich gedämpft bezeichnen im Vergleich mit manchen Äußerungen seiner Vorgänger. Es lässt sich nämlich (und hierin müssen wir Dillensbenger widersprechen) durchaus und in allen Teilen auslegen als Wort über die einzigartige Stellung Marias in der Ordnung der auszuteilenden Gnade, von der wir im zweiten Teil gesprochen haben.

So bleibt den Verteidigern der Lehre, heute wenigstens, nur der eine Weg offen: in spekulativem Nachdenken (unter Verzicht auf einen stichhaltigen Traditionsbeweis) die Stellung dieser Teilfrage im Ganzen der Lehre von der Erlösung und von den Gnadenvorzügen Marias aufzuweisen, um sie aus der Kongruenz der Zusammenhänge zu rechtfertigen. Es fehlt nicht an scharfsinnigen Arbeiten auf diesem dunklen Gebiet: wir nennen nur H. Seiler,<sup>9)</sup> J. M. Bover<sup>10)</sup> und Cl. Dillenschneider.<sup>11)</sup> Neuestens hat P. Sträter die bisherigen Ergebnisse kurz und klar zusammengefasst.<sup>12)</sup> Wir gestehen offen, dass uns dieser Weg der Kongruenz (zumal er immer wieder auf der theologisch doch wohl überlasteten Parallele Eva — Maria aufbaut) nicht zu eigentlichen Beweisen zu führen scheint. Man braucht deshalb noch nicht eine so scharfe Kritik an solchen Versuchen üben, wie sie Dom B. Capelle neulich an dem Werk von Bover geübt hat, dessen rein spekulative Mariologie er eine «usurpation intolérable et stérile» nennt.<sup>13)</sup> Gehen wir lieber genau, wenn auch allzu kurz, auf die Beweisführung ein.

Es obliegt den Vertretern dieser Meinung zunächst einmal der Nachweis, wie die Fundamentalschwierigkeit aus dem Weg zu räumen sei, die von vornherein die Idee der «objektiven Miterlösung» als widersprüchlich erscheinen lassen könnte: wie kann Maria, die doch selbst durch den Kreuztod erlöst wird, am Vollzug dieses Opfers aktiv teilnehmen, da ja eben diese Teilnahme nur von ihr als erlöstem Menschen in der Gnade denkbar ist, ihre Tat also das Kreuzopfer schon als von Gott angenommen voraussetzt, mithin dieses Opfer nicht auch schon mitbewirken kann? Und zweitens müssten diese Theologen nachweisen, dass — selbst wenn diese Schwierigkeit gelöst wäre, was zumeist mit der Annahme einer doppelten Struktur des Kreuzopfers als einer zuerst für Maria, und dann mit ihr für die übrigen Menschen dangebrachten Erlösungsgabe versucht wird — nach der Schrift und der Tradition und vor allem nach dem heutigen Glaubensbewusstsein eine solche, vielleicht mögliche, Mitwirkung Marias auch tatsächlich stattgefunden hat. Und dies derart, dass Gott das Opfer Christi zum Heile der Welt nur gewollt und angenommen hat, insofern es begleitet war vom Mitopfer Marias. Nun können wir angesichts dieser Versuche, die vor allem eine bedeutsame Umgestaltung des bisherigen Erlösungsbegriffes mit sich brächten, nur buchen, dass sich alle diese Gedankengänge noch in keiner Weise durchgesetzt haben: eben hier sind noch

<sup>2)</sup> Acta Ap. Sedis 10 (1918) S. 182.

<sup>3)</sup> Vgl. die Texte bei H. Seiler, Corredemptrix. Theologische Studien zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserin Marias, Rom 1939, S. 91—93.

<sup>4)</sup> Osservatore Romano 25. März 1934, Nr. 69, S. 1. — Seiler S. 93, Anm. 9.

<sup>5)</sup> Zusammengestellt bei Sträter II, S. 300—308.

<sup>6)</sup> Zitiert in dem neuen Hauptwerk der Gegenseite: W. Goossens, De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam, Paris 1939, S. 18.

<sup>7)</sup> B. Bartmann, Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien, Freiburg 1911, S. 400.

<sup>8)</sup> Gregorianum 29 (1948) S. 118—141.

<sup>9)</sup> Vgl. oben Anm. 3. Und den Aufsatz im Gregorianum 28 (1947) S. 293—336.

<sup>10)</sup> J. M. Bover, Maria mediadora universal o soteriologia mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos, Madrid 1946.

<sup>11)</sup> Cl. Dillenschneider, Marie au service de notre rédemption. Le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice, Hagenau 1947.

<sup>12)</sup> II, S. 293—300.

<sup>13)</sup> Recherches de Théologie ancienne et médiévale 15 (1948) S. 381 f.

alle Fragen offen, und mithin ist eben hier auch der Ansatzpunkt für eine klare Ablehnung durchaus gegeben.

Hier ist aber auch der Punkt, wo das Buch von Köster mit seinem neuen spekulativen Versuch einsetzte. Auch er lehnt die eben angedeuteten Deduktionen als nicht stichhaltig ab. Aber er will in einer höheren Synthese die negative und positive Ansicht vereinen: er versucht, zu zeigen, dass Maria, auch ohne aktiv am Kreuzopfer mitzuwirken, dennoch eine in die Heilsbegründung selbst hineinragende, objektiv von Gott gewollte Stellung einnehme. Maria sei nicht die teilweise mitbewirkende Mitursache der Erlösung, wohl aber die Repräsentantin der ganzen Menschheit in der Entgegennahme des Heils, das Christus allein bewirkt. Sie vollziehe die zum Heilsgeschehen notwendige personale Tat der Annahme des in der erlösenden Tat Christi gemachten göttlichen Angebots, da sie die personale Spitze, gleichsam das menschgewordene Ja der Gesamtmenschheit sei. Von dieser Funktion wird weiter gesagt, dass Christus der Gottmensch sie nicht vollziehen könne, da er infolge der personalen Einheit mit dem göttlichen Wort «jenseits» der Menschen stehe. «Im Mitleiden Mariens ist die Welt empfängniswillig unter den Segen des Kreuzes getreten» (S. 321 f.). — Nun ist von K. Rahner in eindringlicher Kritik gezeigt worden, dass sich diese Thesen nicht vereinen lassen mit einer genau gedachten Lehre von der hypostatischen Union in Christus, und dass sie auf einem seltsamen Begriffsplatonismus von der physischen Einheit der in Maria zusammengefassten Menschheit aufbauen.<sup>14)</sup> Aufs Ganze gesehen müssen wir also den spekulativen Versuch Kösters ablehnen. B. Poschmann hat von dieser Lehre gesagt: «Die Abzweigung der rezeptiven Mittler-schaft und ihre Zueignung an Maria stellt nicht mehr eine Entfaltung des Glaubens dar, sondern ist, ein anderes Evangelium, das wir nicht empfangen haben, ein neuer Glaube, der nicht im Depositum fidei verwurzelt ist und mit der biblisch-traditionellen Lehre von Christus dem einzigen Mittler meines Erachtens noch weniger verträglich erscheint als die neueren Theorien über die subsidiäre Mitwirkung Marias beim aktiven Heilswerk.»<sup>15)</sup> Auch Dillersberger scheint (wenn auch gemütvoll unklarer) ähnlich zu denken wie Köster, wenn er sagt: «Erst wenn dieser Wille zum Darbringen des Erlösungsopfers auch in der Menschheit sich feststellen liess, konnte überhaupt der Hohepriester der Menschheit das Opfer übernehmen und die Gabe dem Vater darbringen . . . Dass dieses Opfer auch wirklich mit Fug und Recht dem ganzen Menschengeschlecht zugeschrieben und damit auch gutgeschrieben werden konnte — dazu bedurfte es eines Auftrages von jemand anderem. Dieser andere war Maria» (S. 109). In all diesen Versuchen wird, so will uns scheinen, die Stellung des Gottmenschen als eines echten Menschen verkannt. Gewiss, er ist in Kraft seiner Gottheit auch der Entgegennehmende, und von der Würde seiner göttlichen Person kommt auch der unendliche Wert seiner menschlichen Opfergabe, die er selbst ist. Aber er ist auch Mensch, und als solcher der erste Repräsentant der Menschheit, der ganz auf unserer Seite steht und als unser Haupt sich opfert. Und so möchten wir angesichts all der Versuche, eine unmittelbar in den Heilsvollzug hineinragende Stellung Marias zu erweisen, mit Lennerz sagen: «Es bleibt kein anderer Ausweg: entweder lassen wir diese Lehre von der unmittelbaren Mitwirkung der heiligen Jungfrau (am Kreuz-

opfer) fallen, oder aber wir müssen unseren bisherigen Begriff vom Erlösungswerk umändern. Wenn wir bedenken, dass die Lehre von der (unmittelbaren) Mitwirkung Marias bis jetzt noch nicht im eigentlichen Sinn bewiesen ist, besteht keine Notwendigkeit, jenen Begriff vom Erlösungswerk zu ändern oder zu reformieren, den bis heute die Kirche gemäss der Heiligen Schrift und der ununterbrochenen Tradition uns vorgelegt hat.»<sup>16)</sup>

#### 4. Folgerungen

Als praktische Folge aus dieser Darstellung ergibt sich uns zunächst das, was P. Sträter geschrieben hat: «Es offenbart den ganzen Ernst katholischen Wahrheitsstrebens, dass diese Schwierigkeiten seit Jahren mit Nachdruck von hien und drüben erörtert werden . . . und es leuchtet ein, dass beide Bestrebungen ihre Berechtigung haben, ja ihre Notwendigkeit besitzen, um den Wahrheitsgehalt ans Tageslicht zu fördern. Dass dies einmal geschehe, dafür bürgt uns Katholiken die Sorge des Heiligen Geistes, der das Lehramt der Kirche mit Unfehlbarkeit in alle Wahrheit einführen wird.»<sup>17)</sup> Noch dringlicher indes ist die zweite Folgerung, die neulich so formuliert worden ist: «Zuallererst dürfen wir in unserer Marienfrömmigkeit nirgendwo den sicheren Boden des Glaubens verlassen. Wir sollten vor allem unseren Laien keine Lösungen vortragen, die vorerst nur die Privatmeinung eines Einzelnen sind. Sodann müsste unsere marianische Frömmigkeit von jeder Schwärmerei und jedem Fanatismus befreit werden, andernfalls wird sie sektiererisch und engt die Fülle unseres Glaubens ein. Wenn irgendwo, müssen wir sowohl in der Mariologie wie in der Marienfrömmigkeit die rechte Mitte finden zwischen einem leider gerade unter Theologen zu beobachtenden, bedauernden, ganz und gar unkirchlichen Minimismus, und einem ebenso verfehlten wie gefährlichen Maximalismus.»<sup>18)</sup>

Wir glauben, diesen zugleich besonnenen und liebenden Weg der ausgeglichenen Mitte hier, wenigstens in der Richtung, angedeutet zu haben. Von grundlegender Wichtigkeit ist es, die dreifache Stufung in den mariologischen Fragen der Gegenwart deutlich voneinander abzuheben: das Wort von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ist lange und tief durchdacht und steht vor seiner lehramtlichen Erfüllung; das Wort von Marias Stellung in der Ordnung der Gnadenvermittlung bedarf einer behutsamen Unterscheidung: dass Maria ob ihrer einzigartigen Stellung als Gottesmutter auch in der Zuwendung der Erlösungsgnade eine einzigartige Betätigung ausübt, ist klare Lehre der Ueberlieferung und der Schrift; das Wie dieser mütterlichen Gewalt muss erst noch tiefer zu Ende gedacht werden, wobei (jedenfalls heute) die Versuche, der heiligen Jungfrau eine irgendwie unmittelbare Mitwirkung (aktiv oder rezeptiv) beim Erlösungsvollzug zuzuschreiben, abzulehnen sind. Uebersehen wir bei dieser unserer vorerst negativen Stellungnahme aber nie, dass auch sie nur hervorgeht aus dem Bewusstsein der Verpflichtung um die reine Klarheit der christlichen Lehre vom Gottmenschen und seiner irdischen Mutter. Begeistertes Lob und besonnene Ablehnung stehen nur im Dienst jenes Wortes, das Pius IX. in der Definitionsbulle der Immaculata ausgesprochen hat: «Was immer wir an Ehre und an Lob der Mutter darbringen — stets wird es nur sein zur Ehre des Sohnes.»

Prof. H. R a h n e r, Innsbruck

<sup>14)</sup> K. Rahner, Probleme heutiger Mariologie (erschieden in: Aus der Theologie der Zeit, herausgegeben von der Theologischen Fakultät München), Regensburg (1948) S. 85 bis 113.

<sup>15)</sup> Theologische Revue 44 (1948) Sp. 46.

<sup>16)</sup> Gregorianum 29 (1948) S. 141.

<sup>17)</sup> II, S. 299.

<sup>18)</sup> Fr. Wulf, Unsere Marienfrömmigkeit: Geist und Leben 21 (1948) S. 301.

## Betonkirchen<sup>\*)</sup>

Es war ungefähr vor zwanzig Jahren, als ich, von einer Frankreichreise zurückkehrend, vor der damals noch ganz neuen und für unser Land revolutionären Basler Antoniuskirche stand. Hinter mir lagen die gewaltigen Eindrücke der grossen nordfranzösischen Kathedralen: Amiens, Rouen, Reims, Notre-Dame zu Paris usw. Am Ende dieser herrlichen Reise aber wurde mir das Erlebnis jener «sachlichen Nüchternheit», gegen die sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts (und manchmal auch noch heute) weite Kreise mit mehr oder weniger überzeugenden Argumenten wandten und die ich als junger Student erst von der theoretischen Seite her zu verarbeiten vermochte. Hier aber, in der Basler Kirche, wurde mir zum erstenmal die Wirklichkeit dieser modernen Bauweise bewusst. Und es war wie ein zündender Funke, der auf mich, dem bisher dieser Art von Modernität eher ablehnend gegenüberstehenden, übersprang. Seither hat mich das Problem nicht mehr freigelassen. Verschwunden war die ursprüngliche Ablehnung des Betons bei Sakralbauten; andererseits stellte sich später beim Besuch weiterer solcher Kirchen nur mehr selten ein gleich intensives Erleben und Miterleben ein. Und oft tauchte die Frage in mir auf, ob die Ursache für diese Zwiespältigkeit in mir selbst oder in der Sache liege. Eine gewisse Antwort erteilte mir nun das ausgezeichnete Buch «Betonkirchen» von Ferdinand Pfammatter (Benziger Verlag, Einsiedeln), dessen Thema nach dieser mehr persönlichen Einleitung hier untersucht sei. —

Zum Unterschied von der rein weltlichen Kunst, die sich seit der Renaissance in immer breiterem Masse bemerkbar macht, kann der Sakralbau (wie bis zu einem gewissen Grade auch die repräsentative profane Architektur) niemals allein von der ästhetischen Seite her gewertet werden. Ja, hier sind die Elemente des Schönen stets nur Begleitmusik, die sich den ethischen Kräften unterzuordnen hat. Jede «grosse» Zeit fand allerdings ihre besonderen Formen, die sich in den Dienst des Höheren, der Religion, stellen. So brachte das christliche Abendland in seiner bald 2000jährigen Geschichte eine Reihe von Stilen hervor, in denen sich nicht bloss das jeweilige ästhetische Empfinden, sondern auch die innere Einstellung der betreffenden Epoche zur Religion spiegelt. Es liegt dabei in der menschlichen Unzulänglichkeit begründet, dass immer nur ein Teil des göttlichen Aspektes zur Form zu werden vermag: etwa in der Gotik die entmaterialisierende Jenseitssehnsucht oder im Barock ein rauschhafter Siegesjubiläum. Sofern sich das Zeitempfinden mit der Zeitform deckt, werden wir immer von einem echten metaphysischen Erlebnis sprechen können.

Es gab aber auch Epochen, in denen Störungen im Verhältnis zwischen Ethik und Aesthetik auftraten, in denen also der Geist nicht mit der ihn ausdrückenden Form in Einklang gebracht werden konnte. Solche Störungen waren und sind immer ein Zeichen dafür, dass auch das religiöse Erlebnis durch Krankheitskeime gefährdet erscheint. Als z. B. nach der Zeit der Enzyklopädisten und der Aufklärung, deren höchstes Ziel die materialistische Logik war, der vollkommen «neutrale» (und daher auch ethik- und religionslose) Positivismus für sehr weite Kreise bestimmend wurde, da machte sich ein Stilchaos bemerkbar, das bereits rein äusserlich die innere Labilität im Religiösen aufzeigte. In dem wenig bekannten Roman

«Abkehr» von Emma Bonn stehen etwa die folgenden Sätze, die charakteristisch für eine bedenkliche Säkularisierung des Christuserlebnisses im 19. Jahrhundert sind: «Ich war damals ganz ohne Halt, aufgewachsen in der stillschweigenden Uebereinkunft, dass für Gebildete die Religion erledigt sei. In unseren Kreisen leugnete man nicht etwa Gott, das wäre ja schon so etwas wie Bekenntnis gewesen. Man hatte nur keine Verwendung für ihn. Gott schwebte über den Hintergründen, er kümmerte uns nicht, denn wir, wir sonnten uns in den Vordergründen. So lange die Sonne schien. Würde es dunkel über uns, schrieen wir ins Leere.»

Die Wurzellosigkeit, die aus einer solchen Einstellung spricht, machte sich naturgemäss auch in einer formalen Unsicherheit bemerkbar. Dem 19. Jahrhundert war es ziemlich gleichgültig, in welchem «Stil» es seine Kirchen baute. So wie die Religion — wenigstens zeitweise und für gewisse Menschenklassen — mehr durch die Brille einer eklektizistischen Schöngestigkeit gesehen wurde, so suchte man auch formal das Positive der Vergangenheit in kompilatorischer Weise aufzugreifen, ohne ihm dabei den Begeisterungsatem eines echten Erlebnisses einhauchen zu können. Bei der sonst betonten Fortschrittsgläubigkeit bedeutete ein solches fast lässiges Verweilen bei dem Ueberkommenden und vielfach schon längst Ueberwundenen eine Disharmonie, die man geradezu als historische Schizophrenie bezeichnen könnte. Dass auch massgebliche kirchliche Kreise nicht die in einer solchen Aufspaltung liegende Unwahrheit, die Leben und Religion zwei geschichtlich verschiedenen Ebenen zuwies, sahen und daher nicht zu aufbauenden Brückenbauern werden konnten, ist die Tragik einer Zeit, in der auch der beste Wille des Einzelnen nicht gegen die entwicklungsbedingten Schwierigkeiten aufzukommen vermochte.

Die rasch fortschreitende Technisierung unseres gesamten Lebens verlangt nach einer adäquaten Formensprache. Während — wie gesagt — das 19. Jahrhundert eine solche noch nicht fand, bringt der Betonbau nun Möglichkeiten mit, die der sachlichen Erlebnissphäre des modernen Menschen zu entsprechen scheinen. Hat das 19. Jahrhundert etwa bei seinen Eisenbrücken noch die gotischen Steinfialen in Metall imitiert, so haben wir inzwischen erkennen gelernt, dass auch die reine Zweckform schön sein kann, ja dort, wo sie sich tatsächlich ganz in den Dienst ihrer Bestimmung stellt, schön sein muss, weil sich dann in ihr der göttliche Schöpfergedanke, wie er sich uns in der Natur zeigt, am deutlichsten spiegelt. Das Ultramikroskop lässt uns z. B. die Uebereinstimmung der kleinsten Aufbauformen in Tier und Pflanze mit hochtechnischen Produkten von Menschenhand erkennen. Demnach wäre auch der Betonbau als prinzipielles Problem durchaus zu bejahen. Hier aber erhebt sich die Frage nach seiner Eignung für sakrale Werke. Besteht auch die Möglichkeit, durch verzierende Bauelemente die dem Material innewohnende Starre zu mildern, so bleibt doch eine gewisse Härte bestehen, die vielfach auch den Eindruck der Nacktheit erweckt. Solche Kirchen werden — falls nicht bunte Fensterscheiben die mystiklose Helle (die übrigens auch für viele Barockkirchen charakteristisch ist) mildern — vom Volke leicht als zu nüchtern und als «unbätig» empfunden. Die Allgemeinheit kann sich eben nur schwer mit dem Gedanken vertraut machen, dass auch derartige Gotteshäuser dem Gefühlsleben dienen und es zu steigern vermögen, weil ein traditionsgebundenes Vorurteil uns noch häufig ein Sehen mit den Augen unserer Vorfahren aufzwingt.

Von einer solchen, nur emotionellen Seite her lässt sich

\*) Zum Buch v. F. Pfammatter, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich/Köln, 1949. Format 30×24 cm, 143 Seiten, 325 Textzeichnungen und 58 Tafelbilder auf Kunstdruckpapier. In Leinen geb. Fr. 44.—

aber der Wert des Betons als Baumaterial für Kirchen nicht beurteilen. Sofern es uns mit einem Verantwortungsbewussten Streben ernst ist, müssen wir suchen, uns über den engen Horizont jeder nur in der Gegenwart verankerten Betrachtung zu erheben und — soweit dies überhaupt möglich ist — einen Standpunkt mit säkularer Blickrichtung einzunehmen. Von da aus gewinnt das Problem aber plötzlich neue Aspekte. Zunächst sei einmal festgestellt, dass schon unsere Verwendung des Begriffes «Mystik» (und damit auch des mystischen Gotterlebnisses) nicht selten anzweifelbar ist. Für viele präsentiert sich nämlich Mystik nur so, wie sie im späten Mittelalter, wo sie die Formen der Gotik schuf, empfunden wurde. Dabei übersehen wir, dass jene «Mystik» nur eine Erlebnisform der Mystik an sich war. Auch hier wieder hat das so sehr dem historischen Tatsachenmaterial verpflichtete 19. Jahrhundert insofern zu einer Begriffsverunklärung geführt, als es die bisher stärkste mystische Welle zur alleinigen Richtschnur nahm. Mystisches Erleben kann sich aber auch durchaus anderer Formen bedienen und uns demnach auch in anderer Weise ergreifen. Um dies zu erklären, zitieren wir aus dem «Schweizer Lexikon» die ersten Sätze des Stichwortes «Mystik»: «die letztmögliche Ueberwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Als eine der Grundformen religiösen Lebens erfüllt sie die Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit dem Absoluten. Der Mystiker gelangt durch Askese und Ueber-schreitung der Sinnes- und Verstandserkenntnis in den Zustand der Ekstase (des ‚Aussersichseins‘) und erfährt hier die Einswerdung seiner Seele mit der Gottheit: die *Unio mystica*. (Nach katholischer Auffassung wird schon der kontemplative Zustand der passiven, eingegossenen Beschauung Mystik genannt.)»

Für eine rationalistische Weltauffassung, die meinte, durch fortschreitende Verbesserung der Instrumente einst so tief in die Natur eindringen zu können, dass sich alle metaphysischen Geheimnisse von selbst entschleiern, war es selbstverständlich, Mystik nur als Gegenpol der versachlichenden Technik anzusehen. Je weiter wir inzwischen aber in die Tiefe der Natur eingedrungen sind, desto grösser und umfassender wurde für uns das Geheimnis des göttlichen Schöpfungsaktes. Apparate, die es uns ermöglichen, noch Millionen von Lichtjahren entfernte Himmelskörper zu wägen oder durch die Kernphysik in Welten einzudringen, die nicht mehr zerlegbar scheinen, führen uns nun an Grenzen, jenseits denen plötzlich wieder eine Irrationalität beginnt, die sich uns nur über den Weg mystischen Erlebnisses offenbaren kann. Heisenbergs Unbestimmtheits- oder Unschärferelation ist nichts anderes, als die Ueberwindung des rationalistischen Kausalitätsprinzips und damit — selbst für den nüchternen Wissenschaftler, der seine Zahlenlogik ganz unabhängig vom Christentum oder von seiner sonstigen Weltanschauung verfolgt — das Eingestehen, dass das Letzte aller Dinge Gottes unerforschlicher Ratschluss ist. Während man früher glaubte, ein entsprechend tiefer Vorstoss in der Natur werde genügen, um auch das Metaphysische verstandesmässig erklären zu können, hat sich für uns durch die Unbestimmtheitsrelation eine neue Möglichkeit mystischen Erlebens dort ergeben, wo wir sie vielleicht am wenigsten vermutet hätten, nämlich am Ende der exakten Wissenschaften.

Dieser Exkurs in das Gebiet der Physik und Chemie war nur ein scheinbares Abschweifen vom Hauptthema der Betonkirchen. Wir sehen nämlich, dass das religiöse, das irrationale Erlebnis des Künstlers — und dieses wieder ist ja nichts anderes als die vorgeahnte innere Entwicklung des ganzen Volkes — vollkommen den rationalen Erkenntnissen unserer Zeit entspricht. Nur dass das

Schöpferische im musischen Menschen spätere Phasen schon früher intuitiv realisiert. Wenn der in Beton bauende Architekt von der ästhetischen Seite her die Schönheiten entdeckt, die in absolut zweckmässigen Formen liegen, so wird ihm (wenn er wirklich eine echte Werte schaffende Persönlichkeit ist) auch ein unbewusstes Ahnen jener neuen Mystik, jenes Geheimnisses, das der Einfachheit der Dinge innewohnt, ergreifen. Die Mystik eines von gotischen Zierstücken überwucherten Giebels ist nämlich keineswegs tiefer als etwa die Mystik, die aus den Gesetzen einer simplen Kugel (mit der irrationalen Zahl  $\pi$ ) erwächst. Ja, das Erlebnis Gottes kann hier sogar reiner (weil absoluter) sein. Wir müssen es nur im Sinne einer echten Versenkung suchen, wobei uns die absoluten Werte der Betonbauten gewissenmassen als Wegweiser dienen können.

Man hat sich früher oft gefragt, welcher Konstruktionsidee die geheimnisvolle Schönheit der altgriechischen Tempel, die doch scheinbar so klar und verstandesmässig erfassbar vor uns stehen, entspringe. Heute wissen wir, dass auch hier das jedem zu Gott strebenden Volk eigene Irrationale eine wesentliche Rolle spielt, werden die Hauptverhältnisse doch durch irrationale Zahlen (häufig  $1:\sqrt{5}$ ) bestimmt. Ähnliches gilt auch von den modernen Zweckbauten. Auch hier scheint der äussere Anblick vielfach nüchtern, weil wir im Beton nur die uns auf diesem Gebiet noch ungewohnte Sachlichkeit dieses Baumaterials sehen. Bei einem intensiveren Versenken in die guten Arbeiten (von denen hier allein die Rede sei) spüren wir aber rasch jenes unfassbare Schwingen, das jedes Uebersinnliche, das heisst nicht allein mit den Sinnen Begreifbare, begleitet. Und gehen wir der Ursache jenes Phänomens nach, so wird uns wohl plötzlich das Wesen dieser modernen Baukunst bewusst. Nicht die Einzelform ist es, die unserer Sehnsucht nach dem mystischen Erleben Gottes als Katalysator dient — wie es etwa bei einem spätgotischen Spitzaltar oder beim Gesamtkunstwerk einer barocken Kirche der Fall ist —, sondern die Irrationalität des ganzen Raumgefühls, des Verhältnisses der grossen Teile zu einander.

Der moderne Architekt huldigt scheinbar einem reinen Funktionalismus. Indem er wieder, wie es schon vor fast tausend Jahren bei der Romanik der Fall war, jedes Bauglied in seiner architektonischen Wirksamkeit zeigt, d.h. stützende und lastende Teile genau als solche erkennbar macht, kehrt er jetzt zu den Grundgesetzen jedes baulichen Gestaltens zurück. Diese Purifizierung bedingt aber auf der anderen Seite ein viel höheres künstlerisches Schöpfer-tum, weil sich nun ein etwaiger Mangel an innerer Kraft nicht hinter einem Wald verunklärer Ornamentik verbergen lässt. Damit aber weist uns der echte moderne Künstler auch den Weg zu einem neuen und echten Gotteserlebnis. Eine vielfach sehr dem Kitsch verpflichtete Devotionalienkunst (die auch auf den Kirchenbau selbst abfärbte) versuchte unsere Religiosität immer wieder von diesem Weg abzudrängen. Und ist auch die Wahrheit des Christentums ewig, so sind doch die Formen, durch die wir diese Wahrheit auszudrücken trachten, rein menschlich bedingt. Und weiter: Können diese Formen die göttliche Wahrheit auch nicht berühren, so wohnt ihnen doch die Gefahr inne, die menschliche Unzulänglichkeit zu unterstützen und dadurch zu Abirrungen zu führen. Vor allem aber verschleiern sie das wahre Problem einer echten mystischen Gottesschau, indem sie uns, sich als scheinbar tragfähige Brücken anbietend, nur einen äusseren Halt gewähren und uns so leicht von der wirklichen Verinnerlichung ablenken.

All dies ist bei der modernen Betonkirche, deren rein konstruktive Mittel äusserlich so sehr bloss technischer

Nüchternheit gleichen, nicht der Fall. Nirgends verunklären sie unser religiöses Erlebnis. Aber weil ihnen die Irrationalität von Grundwahrheiten innewohnt, zwingen sie uns, in die eigene Seele hinabzusteigen und uns nicht an allzu veräusserlichten und deswegen auch nur subjektiv empfundenen Dingen anzuklammern. Diese Reinheit des Erlebnisses, das zu einer neuen Mystik führt, wird für viele, deren künstlerische Verbildetheit sich eine kirchliche Handlung nur im Rahmen reichster Schmuckformen denken lässt, zunächst nicht leicht zu finden sein. Das Zurückwerfen auf sich selbst und auf die reine Messe stellt grössere Anforderungen an den Einzelnen. Aber es birgt auch das tiefere Glück. Und dieses wusste aus ihrer Gnade heraus die Kirche schon zu einer Zeit, als man sogar noch bei Profanbauten den Beton mied. Sie hat uns damit den Weg zu einer neuen, unserer innersten Einstellung entsprechenden und daher zutiefst wahren Erlebnisform der unwandelbaren Ewigkeit von Christi Lehre gezeigt. An uns liegt es, Gefolgschaft zu leisten. Wir müssen die irdische und die metaphysische Komponente in uns zu einer Einheit werden lassen, ganz so, wie es die Betonkirche

in formaler Beziehung anstrebt. Nur dann können wir ganze Menschen sein — und ganze Christen! —

Zu dem Buch von Ferdinand Pfammatter selber wäre noch zu bemerken, dass es sich hier um eine sehr umfassende, sogar Amerika und Asien zitierende Arbeit handelt, die die tatsächliche Problemstellung durchaus richtig erkennt. Das zeigt schon die kluge historische Einleitung. Das reiche Bildermaterial eröffnet — in Verbindung mit dem anschaulichen und der Sache stets gerecht werdenden Text — dem Leser neue Perspektiven. Und diese stellen sich durchaus nicht nur in den Dienst künstlerischer Erkenntnisse. Nein, auch die Ewigkeit des Christentums in seiner besonderen Form der heutigen metaphysischen Sehnsucht wird einem hier in oft neuer und einen spontan packender Art bewusst. Und selbst dort, wo die Auseinandersetzung mit dem Thema den Einzelnen zu einer widersprechenden Auffassung führt, bedeutet schon diese erzwungene Stellungnahme einen Gewinn — in religiöser, künstlerischer und allgemein geistiger Beziehung!

Herbert Gröger

## Ex urbe et orbe

### 1. Die Aufgabe unseres Jahrhunderts

Immer wieder scheint es uns das Wichtigste zu sein, im Wust der vielen kleinen und allerkleinsten Einzelmeldungen unserer Presse das eigentliche Geschehen unserer Zeit herauszuheben, die Schau der grossen Zusammenhänge zu wahren und zu verdeutlichen, und die Situation als Ganzes zu verstehen.

Ist es eine Uebertreibung, wenn wir die Ansicht vertreten, es sei wohl die vielleicht unserem ganzen Jahrhundert gestellte Aufgabe, einerseits zwar den alles verschlingenden Moloch des Kommunismus zu überwinden, gleichzeitig aber die mit ihm uns hingestellten Fragen zu beantworten?

Wenn wir die Ueberwindung des Kommunismus als zentralste Aufgabe betrachten, dann nicht so sehr deshalb, weil wir spüren, dass mit seinem Siege die Vorherrschaft des Westens endgültig gebrochen wäre, sondern noch vielmehr deshalb, weil mit einem solchen kommunistischen Siege die ganze Menschheit um tausend Jahre zurückgeworfen würde.

Damit ist bereits gesagt, dass sich jene Sicht, die den Kommunismus immer nur von unserem westeuropäischen Standpunkt aus beurteilt, (wobei man noch Amerika mit einbeziehen mag) als zu kurz erweist. Gewiss müssen wir zugeben, dass das, was sich seit Jahrzehnten ereignet, ein konstantes Zurückdrängen des Westens bedeutet. Wir können insofern dem Vertreter der reformierten Kirche der Tschechoslowakei auf der Tagung in Amsterdam, Professor Hromádka, durchaus beipflichten, dass der Westen seinen Führungsanspruch in der Welt allmählich einbüsst. Wir vermögen darin jedoch nicht ohne weiteres eine tragische Entwicklung zu sehen, liesse sich doch allgemein gesprochen denken, dass andere Weltteile unter der bisherigen Führung des Westens zur Selbstständigkeit und geistig-weltpolitischen Mündigkeit herangereift seien. Nur: die wirkliche Lage straft eine solche optimistische Vorstellung Lüge. Zwei Tatsachen stimmen bedenklich. Einmal, dass der Westen seine Vorherrschaft nicht ohne die eigene, grosse Schuld mehr und mehr verliert — dann aber, dass die Erben vor der Türe kein Vertrauen erwecken, sondern als die Vergeuder des letzten Restes einer einst wirklich grossen Kultur sich zeigen. Das erste — die

Schuld des Westens ist von Hromádka in Amsterdam sehr überzeugend dargestellt worden. Er konnte sich dabei ja auf die hellstichtigsten Warner schon im 19. Jahrhundert berufen, die jene Anzeichen des geistigen, sittlichen und politischen Verfalls beobachtet hatten: «eine zunehmende Geringschätzung geistiger Werte und der Taten selbstloser Hingabe zugunsten der Anbetung materiellen Genusses, ein Anwachsen von geistiger Gleichgültigkeit, von Skeptizismus und moralischem Pessimismus und ein Schwinden vom Glauben an des Menschen Möglichkeiten zum Guten.» Die Begriffe und Vorstellungen, die früher unantastbar waren, wurden in Zweifel gezogen. Der Westen fühlt, «dass er dem nichts Ueberzeugendes entgegenzusetzen hat. Er verliert seine stolze Sicherheit, wenn er gewahrt, dass er seinen Halt über die früheren Kolonialvölker verliert . . . »

Weniger echt, ja bestürzend hohl klingen dann aber Hromádkas andere Worte, in denen er die Methoden des Kommunismus zu verteidigen sucht, wenn er das, was als «ruchloser Imperialismus» erscheint, zu einem grossen Teil als Schutzmassnahmen verstehen will, um «Russland vor den Bedrohungen von aussen zu sichern». Fast pervers mutet es uns an, wenn er behauptet, es sei dort gelungen, «halbwilde Völkerschaften in kurzer Zeit zu bilden und ihnen zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen». Hört Hromádka nicht den Schrei der dreizehn Millionen, die schuldlos einem entsetzlichen Sklavenleben überantwortet wurden? Unter dem Regime Nikolaus II. gab es bei diesen «halbwildern Völkern» erwiesenermassen nie mehr als 33 000 Zwangsarbeiter — das waren 0,5 Prozent der gesamten Arbeiterschaft Russlands — heute aber bedeutet die Zahl von 13 Millionen, dass 30 Prozent aller Land- und Industriearbeiter der Sowjetunion Sklavenarbeit leisten müssen. Von «menschenwürdigem Dasein» kann man dabei wahrhaftig nicht sprechen, noch von «Schutzmassnahmen gegen Bedrohungen von aussen». Auch wenn sich in den Zwangsarbeitslagern keine Krematorien und Gasduschen befinden, so sind die Verhältnisse dort haarsträubend genug. Ein Maximum an Arbeitszeit, manchmal muss nachts gearbeitet werden, bei einem Minimum an Nahrung und einem brutalen sadistischen Strafsystem ruiniert in kurzer Zeit diese abkommandierten oder aus politischen Gründen deportierten Sklaven. Auch das Zürcher Sozialistenblatt

«Volksrecht» schreibt am 22. Februar in einem Artikel zur Frage der Zwangsarbeitslager: «Wäre die heutige Menschheit durch das Uebermass an Greueln und Unmenschlichkeiten der letzten Jahre nicht so entsetzlich abgestumpft, so müsste sich ein Stimm der Entrüstung und Empörung erheben über die Schändung, die durch die Versklavung von Millionen von Menschen an dem Gedanken der Menschlichkeit verübt wird. Wir alten Sozialisten, die wir jahrzehntelang gemeinsam mit den Sozialisten und Revolutionären Russlands gegen die Barbarei des russischen Zarismus das Gewissen der Welt aufgerufen haben, wir müssen leider beschämt bekennen, dass alle die Schilderungen der zaristischen Barbarei, die uns damals so empört haben, völlig verblasen gegen die heute über das russische Barbarenregiment durch authentische Zeugnisse erhobenen Anklagen. Die primitive Barbarei des Zarismus ist im Stalinismus ausgebaut zu einem raffinierten System völliger menschlicher Versklavung.»

Angesichts dieser Barbarei und asiatischen Unmenschlichkeit dürfte es leicht sein, doch noch eine kulturelle Ueberlegenheit des Westens anzuerkennen. Sollten aber die vital so starken asiatischen Völker das Erbe eines immer mehr verfallenden Abendlandes antreten, dann dürfte es Jahrhunderte dauern, bis neben der materiellen Zivilisation auch die geistige Kulturhöhe unseres Westens wieder eine neue Verwirklichung fänden. Zunächst würde die Gesamtmenschheit um tausend Jahre zurückgeworfen. Dass solche Erwägungen angestellt werden müssen, zeigt immerhin, worum es heute geht: der Kommunismus muss überwunden werden.

## 2. Die Einzelfragen in katholischer Schau

Ist der Kommunismus der Virus im Körper der heutigen Welt, der alle Widerstandskräfte dieses Körpers in einer höchsten Anstrengung mobilisieren muss, so stellt er diese Welt damit doch vor jene letzten Fragen, von deren Lösung für sie die Entscheidung über neuen kulturellen Aufschwung oder langdauernden Verfall abhängt. Es sind deshalb die wirklich letzten Fragen, die überhaupt innerhalb einer Kultur aufgeworfen werden können, und sie gehen, weil keine Kultur ein hermetisch abgeschlossenes System darstellt, sondern Menschen vor die Sinnfrage überhaupt führt, hinaus über bloss innerweltliche Fragestellungen. Freilich lassen sie sich von diesen Problemen einer Zeit ebensowenig trennen. Mitten in der materiell-ökonomischen, politisch-sozialen, wissenschaftlich-kulturellen Problematik müssen die Tangenten der ewigen Ordnung gesehen und praktisch einbezogen werden. Man mag dann in zweiter Linie über die Dringlichkeit und Vordringlichkeit des einen oder anderen Problemkreises verschiedener Ansicht sein. Das dürfte nicht mehr den Ausschlag geben heute, da ja alle diese uns aufgegebenen Probleme miteinander in engster Beziehung stehen, keines sich ohne Rücksicht auf das andere befriedigend lösen lässt. — Wie klar und tief dieser Tatbestand auf katholischer Seite gesehen wird, dafür zeugen aus letzter Zeit vor allem Aeusserungen des Pariser-Kardinals E. Suhard. In keinem europäischen Lande wird ja vielleicht der Umbruchscharakter unserer Zeit so vehement und doch so feinnervig registriert, wie in Frankreich, das nun seit Jahren zwar von ständigen Fiebern geschüttelt wird, und doch immer manchmal fast verzweifelt mit lucidester Hellsicht die Situation zu meistern sucht auf Grund einer tieferen Gesundheit, die ihm aus den urchristlichen Traditionen noch verblieben ist.

Kardinal Suhard von Paris, dessen bedeutsame Hirten-schreiben in den letzten zwei Jahren ein weltweites Echo gefunden haben, kam vor kurzem in einem Gespräch mit

einem Korrespondenten der NCWC auf die zentralen Fragen unserer Zeit zu sprechen. Mit grosser Aufgeschlossenheit betonte dabei der Kardinal, dass wir heute nach seiner Ueberzeugung nicht nur die Folgen einer Weltkatastrophe erleben, sondern dass unser ganzes Zeitalter als eine Uebergangsperiode angesehen werden müsse, in der eine neue Epoche geboren werde. Die Schwierigkeit und Leiden unserer Zeit seien deshalb keine Zufallerscheinungen, sondern die Merkmale einer Wachstums-krise. Mit Optimismus beantwortet der Kardinal auch die Frage nach dem Verfall oder dem Wachstum der Kirche: «Ich persönlich bin der Ansicht, dass das Christentum am Vorabend eines neuen Frühlings steht.» Freilich fordert Suhard dafür neue Methoden des Apostolates — und man denkt wohl wieder mit Recht an jene Methoden direktester Seelsorge unter der Arbeiterschaft, die gerade in Paris seit einigen Jahren versucht werden und heute ihre ersten Früchte zeitigen. Es gilt eben für den Pariser Kardinal als ausgemacht, dass «die Kirche niemals statisch ist», dass sich zwar ihre Substanz niemals ändert, wohl aber ihre äusseren Formen. Von solcher Sicht aus wendet er sich gegen die sturen «Traditionalisten», die «jede Verbindung mit dem Leben unserer Zeit abbrechen, die an den traditionellen Formen festhalten, da ihrer Meinung nach unsere Zeiten im Unrecht seien . . . es handle sich da um eine Art von religiöser Lebensfurcht» . . . Ebenso aber lehnt der Pariser Kardinal auch die übertriebene Anpassung der «Modernisten» ab, die der Kirche eine Rolle im öffentlichen Leben übertragen möchten, die ihrem Charakter nicht entspreche. Der Kardinal meint mit diesen neuen «Modernisten» wohl vor allem die «chrétiens progressistes», die aber auch in Italien Gruppen gebildet haben, deren Führer, Dr. Franco Rodano, kürzlich vom Vatikan verurteilt wurde. Wir wenden in absehbarer Zeit zu dieser Bewegung der «fortschrittlichen Christen» hier ausführlicher Stellung beziehen. Für heute möchten wir nur aus einer Erklärung des Pariser Kardinals in der «Semaine Religieuse» (5. Februar) jenen Abschnitt wiedergeben, der zeigt, dass die Kirche sich der Tragweite dieser Probleme durchaus bewusst ist. Der Kardinal schreibt da:

«Einmal mehr müssen wir verkünden, dass das Hauptproblem unserer Zeit die Abschaffung der sozialen Ungerechtigkeiten ist. Wir bekennen die mühsamen Lebensbedingungen so vieler Arbeiter und bedauern dies. Wir muntern die Katholiken auf, sich mit aller Energie und mit ihrem ganzen Christenglauben für eine gerechtere und auch menschlich-brüderlichere Ordnung einsetzen. Man soll sich ja nicht täuschen: Kirche und Geld decken sich nicht. Die ganze Obsorge und die ganze Liebe der Kirche ist jenen zugewandt, die für ihre materielle Besserstellung und für die Wahrung ihrer Menschenwürde kämpfen müssen. Ja, die Kirche macht es ihren Gläubigen zur Pflicht, mutvoll an der Beseitigung der vom gegenwärtigen kapitalistischen System verursachten Unordnung mitzuarbeiten. In diesem Unterfangen müssen sie sich in den von den Päpsten in den letzten 50 Jahren veröffentlichten Soziallehren Licht holen. Gleichzeitig gibt die Kirche aber zu bedenken, dass es angesichts der Ungerechtigkeiten des kapitalistischen Systems doch noch besseres gibt, als dem atheistischen und totalitären Kollektivismus zur Herrschaft zu verhelfen.»

Rn.

**Herausgeber:** Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 1, Auf der Mauer 1, 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. — Luxembourg: Jährlich Lfr. 120.—; halbjährlich Lfr. 65.—. Einzahlungen an Central du Livre Clee's-Meunier, 15, rue Elisabeth, Luxembourg, Postcheckkonto 5390. — Deutschland, Oesterreich vorläufig noch alle Konti gesperrt.

# Buchbesprechungen

Jaspers Karl, *Der philosophische Glaube*. Artemis-Verlag Zürich (Copyright 1948 by Piper & Co., München). 158 Seiten.

Das hier veröffentlichte Manuskript der Basler Gastvorlesungen vom Juli 1947 bietet in verdichteter Form Jaspers gesamte Weltanschauung. «Glaube» heisst hier philosophischer Glaube, im Gegensatz zum religiösen und theologischen, vornehmlich zum Offenbarungsgelauben, wie er im Christentum auftritt. Innerhalb der philosophischen Gedankenwelt selbst hebt er sich ab gegen «Wissen», das immer Vergegenständlichung, Objektivierung besagt, während er auf das Umfassende von Subjekt und Objekt geht (ohne Subjekt-Objekt-Spaltung). Er wird beschrieben als «Seinsinnewerden aus dem Ursprung», aus dem «Existenz» lebt und handelt. Insofern intendiert Glaube «das Sein selbst», das sich ungegenständlich auseinandersetzt in das Sein an sich, von dem wir umfassen sind, und das Sein, das wir ja selber sind. Die philosophischen Glaubensgehalte werden in Sätzen ausgesprochen, die nicht beweisbar sind und daher in der Schwebe des Nichtgewussten verbleiben. Die Glaubensgehalte der Offenbarung lassen sich aus der Bibel aneignen, wobei dann freilich ihre Wahrheit und Gewähr allein in der glaubenden Existenz liegen. Letztgültig wird philosophischer Glaube gekennzeichnet durch den Bezug zu «Vernunft», die das ist, was alle Weisen des Seins und Erkennens synthetisiert, und durch den Bezug zu «Kommunikation», die von Vernunft als dem unbedingt Offenen und Verbindenden, weil im Unbedingten der Existenz gründend, gefordert wird, denn sie ist selbst «der totale Kommunikationswille». Dann lässt sich philosophischer Glaube auch beschreiben als Glaube an unbegrenzte Kommunikation.

Schmerzlich berührt Jaspers' Geständnis, als Philosoph keinen Zugang zur Wahrheit des religiösen Glaubens zu finden (wenn er auch den Raum für Religion freigibt und die eigentliche philosophische Wahrheit nicht als alleinige und ganze für jedermann aufzwingen will), und mehr noch seine Polemik gegen den Ausschliesslichkeitsanspruch der christlichen Offenbarung, der doch nie und nimmer ergissinnige Rechthaberei, Sichidentifizieren radikal endlicher Menschen mit der göttlichen Wahrheit und daher «Kommunikationsabbruch» bedeutet. Freilich geht christliche Offenbarung auf das Gottmenschentum Jesu und seine Selbstbezeugung zumal durch die Auferstehung zurück, — aber Jaspers' Einwände dagegen (auch im breit entworfenen 1. Band seiner philosophischen Logik) liegen wirklich zu kurz; so leicht lässt sich die apologetische und dogmatische Arbeit der Theologie nun doch nicht zusammenschlagen. Auch totaler Kommunikationswille existentiell gegründeter Vernunft mag das letzte Wort nicht zu sprechen; restlose Offenheit der Mitteilung heisst nicht, alle objektive Mittelbarkeit und Aussage relativieren. Wenn Jaspers diese Relativierung auf die Existenz als das Absolute hin vollzieht, so ist nicht ersichtlich, wie Kommunikation ihr Mass und Gesetz an der «Freiheit» der je radikal individuellen Existenz zu finden vermöchte, da diese ja selbst des Gegenwärtigen unantastbare Objektivität bedarf.

Wir behaupten nicht, dass Philosophie die Möglichkeit einer alle Philosophie «von Gott her» transzendierenden Wahrheit, also von Offenbarung, positiv erschliesse, wohl aber, dass sie diese Möglichkeit im Ernst offen lasse und nicht das immanente Recht habe, sich und ihr eigentümliches Verhältnis zum Sein absolut zu setzen. Man hat bei Jasper kein Anzeichen dafür, dass er Gedankengängen wie etwa den von Karl Rahner in «Hörer des Wortes» oder von H. U. v. Balthasar in «Wahrheit» vorgezeichneten nachgespürt hätte. Und es ist schade, dass er persönlich noch keinem Theologen begegnet ist (vgl. S. 69), mit dem er sich hätte verstehen können.

H. O.

**Bütler Josef, Männer im Sturm.** Vier Lebensbilder mit ergänzenden Texten. Luzern 1948, Rex-Verlag. 336 Seiten in kl. 8°. Leinen Fr. 15.50.

Es wird für jeden Historiker immer ein Wagnis bleiben, in das Jahrhundert der Glaubensspaltung einen Griff zu tun. Umstrittene Geschehnisse und Gestalten, verschiedene weltanschauliche und konfessionelle Standorte: Das alles sind schwer erschaffbare Klippen. Der berühmte Zürcher Kirchenhistoriker J. J. Hottinger (1783—1860) meinte einmal in einem Brief an J. K. Zellweger, man müsse Protestant sein, um die Reformation gerecht beurteilen und beschreiben zu können. Aus dem gleichen Grund kann eigentlich nur ein Katholik das katholische Mittelalter und die katholische Gegenreform richtig erfassen und bewerten. — Der Verfasser, als katholischer Theologe und durch seine Studien zu Glarean ein Kenner des 16. Jahrhunderts, ist

wie wenige berufen und befähigt, katholische Männer im Reformationssturm vor uns erstehen zu lassen.

Vier Laien hat Bütler ausgewählt, um sie in knapper, leicht verständlicher Art einem weiteren Leserkreis vorzustellen. Da ist an erster Stelle Heinrich Loriti, gen. Glarean (1488 bis 1563), der berühmte Humanist und einstige Freund Zwingli's und Vadian's, der seine Basler Professur aufgab, um dem alten Glauben treu zu bleiben. Mit Recht hebt Bütler die Verdienste dieses Glarner's um die katholische Reform dieses der Alpen hervor, lange vor dem Konzil von Trient und vor den neuen Orden, als noch alles wankte und die Sache der Papstkirche verloren schien. Seine Schüler wurden zu Zentren der katholischen Wiedergeburt in der Schweiz: Schnewly in Freiburg, Joh. Jak. vom Staal in Solothurn, Bischof von Blarer im Jura, der berühmte Gilt Tschudi in Glarus.

Diesen Glarner Staatsmann (1505—1572) und berühmtesten Schweizer Historiker vor Joh. von Müller lässt der Verfasser als zweites Bild vor uns erstehen, bald in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, bald in seinem heroischen Kampf um die Weiterexistenz des alten Glaubens im Glarnerland. — Den Abschluss bilden die zwei grössten katholischen Staatsmänner der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Ludwig Pflyffer (1524 bis 1594), der gewaltige Luzerner Schultheiss und «Schweizerkönig», und der Nidwaldner Landammann Melchior Lussy (1529—1606), den Freund der Heiligen, eines Konrad Scheuber und Carlo Borromeo. Das Bild dieses lebenswürdigen Mannes, der sich um die Innenreform des schweizerischen Katholizismus die grössten Verdienste erworben hat, scheint uns dem Verfasser am besten gelungen zu sein. — Diese vier Gestalten, die in bewundernswerter Tapferkeit für die scheinbar verlorene Sache ihrer Kirche einstanden, vermögen auch heute noch — und gerade heute, wo es um Christentum und Kirche geht — den Leser zu packen und zu begeistern. Wir sind darum dem Verfasser dankbar für seine vier «Männer im Sturm».

## Katholische Heime in Celerina

Oberengadin 1730 m ü. M. bei St. Moritz

**Haus La Margna** vorschulppflichtige Knaben u. Mädchen  
schulspflichtige 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.

JOS. DIEBOLT

## Von der Wahrheit zur Liebe

1947 — 112 Seiten — 80 franz. Frs.

Ein Buch, wo «darum gerungen wird, die Wahrheit vital zurückzuverwandeln in das, was sie in ihrem göttlichen Ursprung ist: in Liebe und Gemeinschaft». (Karl Pfleger.)

Verlag SALVATOR, Mühlhausen (Elsass)

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