

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 7

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. April 1950

INHALT: Zeitnahe christliche Philosophie?: Die Wandlung seit Descartes — Haben wir heute eine zeitnahe christliche Philosophie? — Vom Sinn christlicher Philosophie — Die Lehre der Geschichte — Neuscholastik als zeitnahe christliche Philosophie? — Einwände und Antworten — Das wirkliche Bild der Neuscholastik.

Auseinandersetzungen um R. M. Rilke: Christliche Deutungsversuche — Die Antithese Masons: Rilkes Religion ohne Gott — Das Ungenügende dieses Versuches.

Neue Haltung der Katholiken Hollands: Warum die vielen Konversionen? — Neue Haltung und neue Institutionen: «Offene Türe» — «Una-Sancta» — Die Frauen von Bethanien — Das Problem der Mischehen — Die Hilfe der Laien.

Zur Haltung der heutigen Jugend: Eine Umfrage in westschweizerischen Kantonen.

Ex Urbe et Orbe: «Drôle de paix» — Kein Isolations-Katholizismus — Primitive Vereinfachungen.

Buchbesprechungen: Hornstein-Faller, Jone Heribert.

Neuerscheinungen.

Zeitnahe christliche Philosophie?

Als am 11. Februar dieses Jahres der 300. Todestag René Descartes, des «Vaters der neuzeitlichen Philosophie» begangen wurde, klangen manche Nachrufe etwas gedämpft. Wohl war der geniale Mathematiker-Philosoph einer der Einflussreichsten in der Geschichte neuzeitlichen Denkens. Als er während der Wirren des Dreissigjährigen Krieges seine «Discours de la Méthode» und seine «Principia philosophiae» schrieb, bedeutete das eine Revolutionierung philosophischer Forschungsweise. Die schroffe Abkehr von mittelalterlicher Scholastik (der er freilich mehr verpflichtet und verbunden blieb, als er es wahr haben wollte), der Radikalismus, mit dem er statt des platonischen «Staunens» die von ihm selbst erlittene Qual des «allgemeinen Zweifels» an den Anfang allen Philosophierens gestellt sehen wollte, der Rationalismus, in dem er in den «subjektiven klaren Ideen» schon die objektive Wirklichkeit fassen wollte, der geistvolle, aber von ihm selbst nicht glücklich durchgeführte Plan, das Wahrheitsproblem vom Selbsterlebnis des denkenden Geistes her zu lösen, das berechtigte, aber einseitige Beeindrucktsein von der neuen mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungsweise, die mechanistische Deutung alles nicht rein geistigen Lebens, das alles wirkte durch Jahrhunderte mächtig weiter, sicher viel weittragender, als er selbst es gewollt hätte. Jedoch, man sagte am 11. Februar auch, dass die Denkweise des «Vaters neuzeitlicher Philosophie» heute überholt sei. Die geistige Situation und die Weise philosophisch-weltanschaulichen Fragens und Lehrens sind zutiefst anders geworden. Die Frage nach dem Sinn menschlichen Seins, die in schicksalsschweren Zeiten immer wieder neu gestellt wird, und in der schon der Araber Algazel die eigentlichste Zentralfrage der Philosophie sah, wird heute mit einer «Wollust der Verzweiflung» beantwortet, die Descartes, dem gläubigen Pilger zum heiligen Haus von Loreto, fremd gewesen wäre. Andererseits scheint auch die magische Wirkkraft dieses Pessimismus bereits über ihre Höhe hinaus zu sein. Man hält wieder Ausschau nach einer philosophischen Weltanschauung, die in der Angst der Zeit geistige Geborgenheit schenken könnte.

Ist damit wieder eine grosse «Stunde christlicher

Philosophie» gekommen, die nicht, wie im 17. Jahrhundert, verpasst werden sollte? Eine «nur philosophische Weltweisheit» vermag die letzte Geborgenheit des Geistes nicht zu geben, sie wiese denn über sich hinaus zur Frage, was Gottes Wort selber uns sagen wolle. So wird in christlichen Kreisen vielfach der Ruf nach einer zeitnahen christlichen Philosophie laut. Aber kann man das Rad der Zeiten zurückdrehen und zu dem zurückkehren, was Descartes verliess und auch verlor, zum Mittelalter? Oder soll man aus neuem Welterleben heraus etwas ganz Neues bauen? Ist eine Verbindung alter Werte und neuen Denkens noch möglich? Man erinnert daran, wie einstens ein Augustinus oder Thomas mit der Glaubenswärme der Heiligen ein absolut wahres Ernstnehmen des geistigen Ringens ihrer Zeit verbanden und dadurch so Grosses wirkten. Aber die Frage ist dabei: Haben wir heute eine solche zeitnahe christliche Philosophie? Nicht nur als ruhenden Besitz hoher Weisheit der Vorzeit, sondern als eine mitten im «Heute» lebendige und in die heutige geistige Welt hinein schöpferisch sich auswirkende Kraft? Der «Scholastik» gegenüber beschleicht manche ein Misstrauen: Schwebt diese «überzeitliche Philosophia perennis» nicht eben allzu überzeitlich jenseits der Dinge, die den heutigen Menschen bedrängen, während sie ziselierte Antworten gibt auf Fragen, die vor 2,300 und vor 600 und vor 300 Jahren die Griechen, die Araber, die Freunde leidenschaftlicher scholastischer Schulkämpfe in Spanien interessierten? Ist sie nicht in eine heute starr gewordene Begriffswelt gebannt? Kann sie noch so lebendig — und das heisst auch wandlungsfähig — sein, dass sie für die Denkweise des heutigen Menschen wesentlich mehr übrig hätte, als ein unentwegtes greisenhaftes Lob der guten alten Zeiten?

Man könnte solches Fragen auf sich beruhen lassen, wenn es nur aus der Problemsüchtigkeit unreifer Geister hervorkäme. Aber es geht um wirklich Ernsteres, um die Frage: Kann sich der heutige Mensch, dessen Denkweise nun einmal nicht mehr die des 13. oder 16. Jahrhunderts ist, in heutiger christlicher Philosophie, in der scholastischen, noch daheim wissen? Oder bleibt ihm, wenn er gläubig sein will, bestenfalls

die Resignation über einen Zwiespalt, der sich für ihn wohl nicht mehr schliessen wird? Bevor wir auf diese Frage eingehen (II. Teil), sei eine Vorfrage über den Sinn «christlicher Philosophie» vorausgeschickt (I.).

Vom Sinn „Christlicher Philosophie“

Das Wort klingt zunächst religiös und philosophisch verheissungsvoll. Aber fehlt ihm nicht irgendwie entweder der religiös-christliche oder der philosophische Sinn?

a) Christus hatte jedenfalls nicht den kleinen Ehrgeiz, in die Galerie der Grossen einer Philosophie-Geschichte einzugehen. Er brachte aus Tiefen der Gottheit übernatürliche Offenbarung und förderte für sie die Glaubens-Hingabe. Er sandte auch die Kirche nicht als eine Philosophenschule, sondern damit sie die überzeitliche Lehre vom Kreuz allen Zeiten künde und alle zum Glauben rufe. — Philosophie hingegen — darin sind ja sogar die Philosophen einig — will gerade nicht Offenbarungsglauben sein. Sie will nicht Autoritätsglauben, sondern natürliche Einsicht der auf sich selbst gestellten «mündigen» Vernunft in die natürlich fassbaren Weltzusammenhänge. Den Schritt ins Glaubensreich kann der (zu anderer Zeit philosophierende) Mensch machen, aber nicht die Philosophie als solche. (Kein Geringerer als Thomas hat Eigenart und Eigenrecht der Philosophie gegen die Theologie deutlich abgegrenzt. Diese Grenzen verwischen, etwa mit Berufung auf die übernatürliche Seinsordnung, hiesse Natur und Übernatur verwirren und beide schädigen.) Aber liegt dann nicht im Wort «christliche Philosophie» ein Widerspruch? Besagt es nicht Abfall von der übernatürlichen Christussendung oder aber frommen Selbstbetrug, indem man von «Philosophie» redet, wo nur der Glaube manche Aussage über übernatürliche Dinge mit solcher Festigkeit machen lässt? Was haben Kirche und Christlichkeit mit Philosophie, das Kreuz mit dem Areopag zu tun?

b) Die Kirche hat jedoch, trotz ihres Bewusstseins übernatürlicher Sendung, seit je für Philosophie lebhaftes Interesse gezeigt, und das nicht nur so, wie sie alle echte Kultur als etwas schätzt, das von Gott kommt und zu Gott führt. Wo sie übernatürliches Offenbarungsgut in menschliche Formen fasst, wo ihre Theologie dieses Wahrheitsgut systematisch durchsinn, wo sie für verschiedene Zeiten und Kulturen Brücken zum Glauben zu bauen und zu verteidigen hat, bedarf sie philosophischer Vor- und Mitarbeit. Es darf ihr darum nicht gleichgültig sein, ob eine der vielen «Philosophien», die ihr auf dem Jahrtausendweg begegnen, ihrem Offenbarungsgut widerstreite oder ob sie, wie es die christliche Antike von Platon rühmte, «Erzieherin zu Christus hin» werden könne.

Als solche «Erzieherin zu Christus» hin braucht eine Philosophie nicht selbst schön von christlicher Offenbarung durchwirkt zu sein — wie das Kirchenväterlob für Platon zeigt. Aber unter den zahlreichen philosophischen Denksystemen kann eines ernster als ein anderes nach dem Logos, dem Sinn im Weltgeschehen, fragen, aufrichtiger dem Gottgeheimnis der Welt begegnen, klarer die Einheit aller Wahrheit erfassen, derzufolge wirklich bewiesenes Menschenwissen und Gotteswort einander nicht widerstreiten. Es kann sich infolgedessen überzeugter zu jener «Norma negativa» hinfinden, die menschlichem Suchen durch göttliches Wort als Schutz vor Abirrungen gegeben ist. Eine Philosophie kann sich kraftvoller und sachlicher als eine andere sowohl von blassem Agnostizismus und seiner Zweifelsvergötzung wie von rationalistischem Aberglauben an das Alleskönnen der Vernunft fernhalten; sie kann die Fähigkeit des Menschengenies zum Finden Gottes und die Grenzen dieser Fähigkeit anerkennen (dass sie Gottes Wesen nur von ferne, «analog» erfasst). Obwohl sie göttliche Geheimnisse nicht mit eigener Hand entschleiern, vermag sie doch auf ihrer Ebene Entsprechungen zu Offenbarungswahrheiten zu gewinnen. Eine solche Philosophie kann

«Erzieherin zu Christus hin» werden. Wo sie sich dann, unter voller Wahrung ihrer natürlichen Eigenständigkeit, in das übergreifende Ganze einer «wissend-glaubenden» Weltanschauung einbaut, wirkt sie mit am Werk, für die Menschen der sich wandelnden Zeiten ein zugleich dem Ewigen und der jeweiligen Zeit nahestehendes Erkennen des menschlichen Daseinswertes zu vermitteln. Aber: Vorausgesetzt, dass sie den Weg zum Menschen der Zeit findet.

c) Das ist aber die Frage: Kann die scholastische christliche Philosophie den Weg zum heutigen Menschen und seinem Welterleben und Lebensgefühl noch finden oder muss sie, auch in der Form der Neuscholastik, ihm fremd bleiben? Man könnte darauf sagen: Es gehe in der Philosophie um Wahrheit, die für alle Zeit dieselbe bleibe, nicht um Welterleben und «Gefühl». Das wäre natürlich im Wesentlichen richtig. Aber es philosophieren doch eben Menschen ganz bestimmter Zeitkulturen, nicht von der Zeitbindung losgelöste Intellekte. Alles menschliche Bemühen, Welt und Schicksal um ihr Geheimnis zu befragen, wächst auch aus einer bestimmten Geistesart einer Zeit heraus; es bleibt Menschenwerk und trägt darum auch etwas vom Gepräge seiner Werkmeister und seiner Entstehungszeit; insofern ist es Ausdruck der geistigen Sonderart bestimmter und umgrenzter geschichtlicher Perioden mit ihrer Grösse und ihren Grenzen. Gilt dies nicht auch von der Scholastik? Das Jahrhundert der Hochscholastik war an bleibendem Wahrheitsgut wahrlich reich; und doch konnte schon lange vor Descartes die Renaissancephilosophie zu ihr weithin das rechte innere Verhältnis nicht mehr finden. Die Spätblüte der Scholastik im 16. Jahrhundert war verheissungsvoll und doch kam es dann tragisch bald zum Auseinanderstreben zwischen erstarrter Tradition und noch unklar suchendem neuzeitlichem Denken. Über das 19. Jahrhundert und seinen philosophischen Wirrwarr zu schelten, ist heute sehr modern; aber hat es nicht doch mit vielem neuem Wissen neue Werte und neue Weise der Weltanschauung geformt? Enthalten Kant'scher Kritizismus, Hegels Idealismus, moderner Intuitionismus usw. nur Irrtümer und nicht auch Fragestellungen und Werte, die früher nicht so lebendig im Bewusstsein der Philosophie standen? Hinter mancher Tragikergeste von Gegenwartsphilosophen im 20. Jahrh. mag man richtig innere Unechtheit und Ausweichen vor Gott und Christentum herausspüren — Edith Stein sprach von «Philosophie des bösen Gewissens» —; aber das zeitgeschichtliche Schicksal der heutigen Menschen war doch so furchtbar und zum Zweifeln an allen Werten lockend, und die religiöse Entwurzelung ist so weithin vollendet, dass sich die Frage nicht leichthin abtun lässt, ob scholastische Philosophie, bei allen ihren Werten, den Weg zum heutigen Menschen noch finden könne. Dieser Frage wenden wir uns nun zu.

Neuscholastik als zeitnahe christliche Philosophie?

Wie wird die gestellte Frage von verschiedener Sicht beantwortet und was sagt ihr das wirkliche Bild heutigen neuscholastischen Arbeitens?

a) Im Urteil über sich selbst nennt sich die Scholastik stolz: *Philosophia perennis*. Das Wort erinnert zunächst an eine lange Tradition, wie sie kein modernes philosophisches System aufweisen kann. Es ist aber ohne Zweifel für philosophisches Forschen und Lehren ein hoher Wert, wenn sie auf guter Tradition aufbauen können. Denn alle Wissenschaft ist Gemeinschaftswerk von Generationen und nur geistige Unreife wähnt, man könne alle 20 Jahre eine wirkliche «philosophische Synthese» ganz aus eigenem neu bauen. Zugleich weist das Wort «*Philosophia perennis*» auf ein Wahrheitsgut hin, das im Zeitenstrudel nicht unterging. Es ist aber selbstverständlich, dass sich der innere Wert einer Philosophie nach ihrem Wahrsein, nicht nach ihrem Neusein bestimmt.

Im Urteil anderer nimmt sich aber das Bild vielfach

ganz anders aus. Nicht allzu bedeutsam und tiefgehend ist ein erster Vorwurf: Scholastik sei nur «Schein-Philosophie», weil sie «kirchlich abgestempelt» und autoritätsgebunden sei und darum nur «finden» dürfe, was vorgezeichnet werde. Sie dürfe nicht «voraussetzungslos und frei denken». Dieser Vorwurf verrät in der Tat ein Fehlverstehen sowohl der «wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit» wie der Stellung der Kirche zur Scholastik. Die Idee einer «absoluten Voraussetzungslosigkeit» wird heute ohnehin mehr zu den Fehldeuten des Kartesianismus gezählt. Die Philosophie der Wissenschaften ist sich bewusster geworden, dass jede Wissenschaft Voraussetzungen macht, deren Bewertung jenseits ihrer Sondermethoden liegt. Nicht dass man Voraussetzungen habe, ist unwissenschaftlich, sondern dass man so tut, als habe man keine, und dass man sich seiner Voraussetzungen nicht in kritischer Selbstprüfung bewusst bleibe. — Die Kirche zeigt unleugbar eine Vorliebe für Scholastik, weil diese gemeinsam mit der Philosophie der Kirchenväter ein so reiches Gut an weltanschaulich grundlegenden Wahrheiten besitzt, weil ihr Drängen auf logische Sachlichkeit und Klarheit gesundem religiösem Denken dient und weil sie auch im Vergleich mit der altchristlichen Philosophie systematischer durchgebaut ist. Aber die Kirche hat nie verlangt, dass man etwas als philosophisch gefundene Wahrheit erkläre, was man nur aus dem Glauben gewinnen konnte. Sie hat auch nie erklärt, dass man nur im engsten Anschluss an aristotelische (ohnehin gar sehr der «Taufe» bedürftige) Philosophie christlich denken könne (wie stände es auch sonst um das Denken der Kirchenväter?!), oder gar, dass man nur im engen Anschluss an diese oder jene scholastische Schulsentenz ganz kirchlich sei.

Mehr zur Sache scheint ein anderer Einwand gegen die Scholastik zu sein: Sie sei nun einmal «Philosophie der Vergangenheit». Eine solche könne man ebensowenig als philosophische Weltanschauung des heutigen Menschen übernehmen, wie man alte Kunstwerke als moderne schaffen könne. Man anerkennt dabei die geschichtliche Leistung der scholastischen Meister; man rühmt die in Jahrhundertarbeit erfolgte Ausfeilung ihrer Begriffe; man vergleicht ihre Systembauten mit den Kunstwerken der Gotik oder den weiten Hallen des Barock; man gibt ihr in der Geschichte der Philosophie einen Ehrenplatz. Aber — eben in der Geschichte, im Vergangenen, so wie man gotische Gemälde ins Museum stellt. Als Denkschule, als Dienerin der Theologie, als Seminar- und Klosterphilosophie möge sie weiterhin nützlich sein und interessant, wie alte Kreuzgänge. Aber dem heutigen Menschen sage sie eigentlich nicht mehr viel. Sie war einmal gross, aber sie «war einmal».

Schroffer erklärt ein dritter Einwand: Neu-Scholastik könne entweder nicht mehr Scholastik oder nicht ehrlich neu sein. Von scholastischem Standpunkt aus vermöge sie in allem philosophischen Ringen der Jahrhunderte der Neuzeit doch nicht viel mehr zu sehen als eine Reihe immer tieferer Abstürze: Zum Nominalismus, zum Rationalismus und Empirismus, zum Kritizismus und Positivismus, zum Chaos. Was trotz der verhängnisvollen Irrungen und Einseitigkeiten in diesen Denkweisen an Berechtigtem, Gesundem, zu Fortschritt drängendem gelegen sein könne, darnach zu fragen und das Neue innerlich «einzubauen», nicht nur anhangsweise «anzubauen», sei die Scholastik zu sehr vom Bewusstsein der «beata possidens» erfüllt. Wo sie neue Forschungsergebnisse aufnehme, geschehe es doch von vorneherein nur in einem stilwidrigen Anbau, der den Zweck habe, die Schönheit der alten Bauweise noch mehr hervortreten zu lassen.

Daraus redet nun zweifellos mehr Unkenntnis dessen, was wirkliche Scholastik will, als objektive Sachlichkeit. Aber können nicht doch selbst in grossen Werten scholastischer Arbeit auch ihre Gefahren liegen? Tradition ist ein grosser Wert, wir wiesen schon darauf hin. Aber wurde sie niemals

zur starren Traditions-Fessel? Begrifflich klares Denken ist doppelt notwendig gegenüber philosophischer Sprachverwirrung und Wort-Magie. Aber kann man dabei nicht vergessen, dass die lebendige Fülle der Wirklichkeit sich begrifflichem Zergliedern nicht ganz erschliesst? System-Geschlossenheit ist ein Ideal der Philosophie. Aber zeigt die Geschichte der Wissenschaften (nicht nur der Philosophie) nicht auch die Möglichkeit der «Verabsolutierung» von Systemen und eines: «Weh' dem, der nicht zu dieser oder jener Schule schwört»? Konnte der Zank um Schulsentenzen zum Beispiel niemals deren Bedeutung auf Kosten des wichtigeren Gemeinsamen überspitzen?

b) Was sagt das wirkliche Bild der Neu-Scholastik zu unserer Frage?

Was zunächst das mehr äusserliche, organisatorische Bild neuscholastischen Arbeitens angeht, so kann hier nur knapp auf die stattliche Reihe von öffentlichen Hochschulen gewiesen werden, deren philosophische Fakultäten sich an scholastischem Denken orientieren, wie unter anderen die katholische Universität zu Nymwegen in Holland (seit 1923), das von Mercier 1894 gegründete «Institut supérieur de philosophie» an der altherwürdigen Universität Louvain in Belgien (1426), das Institut catholique in Paris (1875) und Toulouse (1876), die Universität Fribourg in der Schweiz (1889), die Università del S. Cuore in Mailand (1924), in anderen Kontinenten, z. B. in den U. S. A., die S. Louis-University (1818), die Catholic University in Washington (1887), die Fordham-University in New York, Kanadas katholische Universität in Ottawa (1848), in Japan die «Jochi Daigaku» zu Tokio (1913), in China die (unterdrückten) katholischen Hochschulen von Peking (1923) und Schanghai (1925), in Syrien die S. Josefs-Universität zu Beyruth (1875) usw. Selbstverständlich wären neben den römischen Zentren (Collegium Angelicum, Anselmianum, Antonianum und Universitas Gregoriana) die Vertretungen der Philosophie an den theologischen Fakultäten verschiedener Länder zu nennen, ferner philosophische Ordenshochschulen (wie die von Walberberg und Pullach in Deutschland), philosophische Institute wie die an der Salzburger und Innsbrucker Universität usw. Nun gibt zwar organisatorische Regsamkeit allein noch keine umfassende Gewähr für den sie bestimmenden Geist. Aber es bedürfte doch wohl eines ungewöhnlichen Ausmasses von Voreingenommenheit, wollte man annehmen, dass alle diese Arbeit sich in den Dienst blosser Geisteserstarrung stelle.

Das innere Bild neuscholastischer Geisteshaltung lässt sich begreiflicherweise nicht durch Blättern in Schulbüchern gewinnen, die erster Einführung dienen und darum nicht jede Problematik in ihrer Breite entrollen können. Mehr bieten grössere Handbuchsammlungen sowie die grosse Zahl scholastisch-philosophischer Einzeluntersuchungen und Zeitschriften in verschiedenen modernen Sprachen. Weiterhin wäre die Ausstrahlung neuscholastischen Denkens in Nachbarwissenschaften und auch in allgemeiner gehaltenen Kulturzeitschriften zu beachten. Dass in der grossen Fülle alles gleichwertig wäre, das gibt es im Schrifttum keiner Wissenschaft. Wer aber das sich ihm bietende — übrigens glücklicherweise keineswegs einfarbige — Bild längere Zeit hindurch beobachtet, wird sich dem Eindruck kaum verschliessen können, dass rege Auseinandersetzung mit wirklich zeitnaher Problematik am Werk sei.

Die ersten Bemühungen um eine Erneuerung der Scholastik liegen heute um etwa 100 Jahre zurück. (Balme's Filosofia fundamental 1846, Kleutgens Philosophie der Vorzeit 1860.) 1879 nahm Leo XIII. diese Bestrebungen auf und wies ihnen weitere Wege. Er wollte dabei ausgesprochenemassen nicht einfach «das Rad der Zeit zurückdrehen»; vielmehr wünschte er eine Philosophie, die in wertreichem Erb-

gut stark verwurzelt, aber zugleich wertversprechendem Neuem stets aufgeschlossen sei und sich so lebendig entwickeln könne. Es mochte Zeit brauchen, bis dieses Ideal restlos aufgenommen wurde. Es mochte sogar manchmal scheinen, als wäre mehr die Enge und Starre älter Schulstreitigkeiten mit-samt ihrem ausserwissenschaftlichen Drum und Dran herauf-beschworen worden. Aber das Grosse in Leos Idee setzte sich durch und Pius XI. hat es in der Enzyklika «*Studiorum ducem*» nachdrücklich bekräftigt. Ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erwarb sich zunächst die sorgfältige Kleinarbeit der Historiker, die aus einem heute noch nicht ausgeschöpften Handschriften-Material der Archive das Bild der Hochscholastik erschlossen. Die Denifle O. P. und Ehrle S. J., die Hértling, Bäumker, Grabmann, die Mandonnet, de Wulf, Gilson und ihre vielen Schüler und Mitarbeiter zeigten ein überaus reiches und vielgestaltiges Bild regen und freien Schaffens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ihre Arbeit wirkte auch auf das eigentlich philosophische Arbeiten. Die Aufgabe, die diesem von hoher Warte aus gezeigt wurde, war und ist nicht leicht. Geht es doch ebensowenig um ein blosses «Zurück zum 13. oder 16. Jahrhundert», wie um ein kritikloses und Minderwertigkeitsgefühle überkompensierendes Huldigen an alles, was gerade neu und aktuell klingt. Es geht um lebendiges Wachstum einer Philosophie, die Erb-Werte wahrhaft und zugleich mit den Zeiten mitgeht. Nicht nur von neuer Naturwissenschaft her stellten und stellen sich neuartige Fragen (vergl. J. Seilers Philosophie der unbelebten Natur, 1948¹⁾). Die vielfachen Auswirkungen des Kant'schen Kritizismus forderten besonnene und zeitnahe Weiterentwicklung zu kritischem Realismus. (J. Maréchal's Versuch einer Kant-Thomas-Synthese bedeutete einen kühnen, wenngleich nicht in allem geglückten Vorstoss.) Moderne Psychologie hat manche alte Auffassung der Scholastik in neues Licht gestellt, drängt aber auch zum Aufgreifen ganz neuer Fragen. Für Tatsachen der Parapsychologie steht eine allseitig abwägende Deutung noch aus. Die Problemfülle neuer Sozial-, Rechts- und Staatslehren heischte offene Auseinandersetzung ebenso, wie vertiefte Besinnung auf wertvolles Erbgut. Phänomenologie und Intuitionismus, Lebens- und Existenzialphilosophie finden im neuscholastischen Schrifttum lebhaftes Echo, nicht nur negativer Kritik, sondern zugleich positiven Aufbauwillens.

Statt vieler Autorennamen sei ein Beispiel neuscholastischen Arbeitens hervorgehoben. Die Schule Merciers in Löwen hat das Bekenntnis ihres Gründers zu aufgeschlossener Zeit-

¹⁾ Vgl. «Orientierung» 1949, Nr. 5/6, Katholische Philosophie und moderne Naturwissenschaft.

nähe weiter gepflegt, in ihren vielen Monographien wie in der Revue néoscholastique mit ihren Literaturberichten. Bald nach Kriegsende 1945 begann sie die Herausgabe einer neuen Handbuchsammlung, der «Cours de philosophie». Dank der verdienten und kundigen Leitung von P. Maximilian Roesle OSB. (Einsiedeln) wird diese Sammlung in etwa sieben Bänden ins Deutsche übertragen. Im bereits erschienenen Einleitungsband bietet Louis de Ræymæker eine vortreffliche «Einführung in die Philosophie» (Einsiedeln 1948, 336 Seiten). Der erste Teil handelt vom Sinn und Wesen der Philosophie und ihren Hauptproblemen. Der zweite Teil enthält einen knapp einführenden Abriss der Philosophie-Geschichte (etwa 100 Seiten), mit besonderer Liebe die sonst oft unbillig knapp besprochene Scholastik behandelnd. Der interessanteste und keineswegs nur für «Anfänger» nützliche III. Teil führt in das philosophische Arbeiten ein. Er gibt eine Übersicht über heutige Organisation des philosophischen Forschungs- und Lehrbetriebes und eine vortreffliche (von P. Roesle vervollkommnete) Hinführung zu scholastischer und nicht-scholastischer Literatur in fünf Sprachen. Die Stellung der kirchlichen Autorität zu Thomas und Scholastik wird sachlich und allseitig erörtert. Sehr stark wird dem Anfänger die zu systematischem Denken formende Bedeutung einer «Schule» eingepreßt. Dass aber der Verfasser darunter nicht eine Einengung auf verabsolutierte Schulmeinungen versteht, erhellt aus dem Buch zur Genüge. In allen drei Teilen bekundet das Werk ebenso umfassendes Wissen und geistige Aufgeschlossenheit wie reife Lehrerfahrung. Es darf wohl als die beste heutige Einführung gerühmt werden.

Scholastik bleibt selbstverständlich Menschenwerk und als solches begrenzt. Sie hat in ihrer langen Geschichte neben Zeiten der Blüte auch Zeiten unfruchtbarer Erstarrung. (Hat eine positive Wissenschaft das nicht auch?) Man soll aber darüber nicht vergessen, wie sie auf Meisterleistungen hinzuweisen hat, die dem Aufbau einer positiven und durchgeformten Weltanschauung wahrlich mehr dienten als viele «Ismen», deren Namen in den Büchern der Philosophiegeschichte so ehrfurchtsvoll genannt werden. Heinrich Barth hat Ræymækers Buch als «Philosophie der Mitte» bezeichnet. Das ist es in bestem Sinn durch sein Bemühen, schon den Schüler zugleich zur reifen Ehrfurcht vor den hohen Werten des christlichen Erbgutes und zum ernsthaften Mitgehen mit den Fragen und Fortschritten der Zeit zu formen. So zeigt es, was lebendige Neuscholastik wirklich und grundsätzlich will: Treudienst an der Wahrheit und damit auch an dem weltanschaulich um so vieles betrogenen und heimatlos gewordenen Menschen der Zeit. Prof. Dr. Alexander Willwoll

Auseinandersetzungen um R. M. Rilke

Vorbemerkung: Das Gedächtnis zu R. M. Rilkes 75. Geburtstage wird voraussichtlich Anlass dazu werden, die Stellung des Dichters zum Christentum neu zu erörtern. Wir möchten hier einen ersten Beitrag zu diesem Thema bringen (d. Red.).

Es hat in den vergangenen Jahren nicht an Versuchen gefehlt, Rilke christlich zu deuten und ihn sogar, wenn auch mit Vorbehalten, für eine der christlichen Konfessionen in Anspruch zu nehmen. Zähringer¹ bemühte sich in Rilkes Dichtungen, eine katholische Grundströmung nachzuweisen und Kindt² versuchte den Dichter für den Protestantismus zu retten. Aber diese Versuche misslangen und es muss heute sogar als eines der wenigen sicheren Ergebnisse der Forschung gelten, dass

¹ Zähringer, K.: «Die Religiosität Rainer Maria Rilkes, christlich gesehen». Bened. Monatsschrift, 19. Jg. 1937. S. 37 ff., S. 121 ff.

² Kindt, K.: «Rilke und wir Evangelischen». Zeitwende. 13. Jg. 1937. S. 449.

Rilke von nichts weiter entfernt gewesen sein kann, als von einem konfessionellen Christentum. Den bisher letzten (erstzunehmenden, aber schon zaghaften) Versuch unternahm 1941 noch Guardini³, aber ihm ging es mehr nur noch darum, wenigstens den Dichter der Duineser Elegien irgendwie zu assimilieren und ihn einer dogmatisch noch wenig verfestigten Tradition einzuverleiben (u. a. mit der fast unbegreiflichen Behauptung, Rilke sei ein Kenner und Anhänger der Neuplatoniker und gewisser frühchristlicher Denker gewesen). Seither hat niemand mehr die Courage gehabt, sich in die Nesseln zu setzen. Dagegen hat H. U. v. Balthasar in einem Aufsatz der «Schweizer Rundschau» Distanz zu Rilke gefordert und

³ Guardini, Romano: «Zu Rainer Maria Rilkes Deutung der Daseins. Eine Interpretation der 2., 8. und 9. Duineser Elegie». Erste und dritte Auflage 1941 und 1948. Verlag Helmut Küpper, vormals Georg Bondi. Zweite (Schweizer) Auflage 1946, Verlag Francke, Bern

Hans Egon Holthusen⁴ schrieb ungefähr zur gleichen Zeit über Rilkes mythische Wendung: «Es ist kennzeichnend für die religiöse Unsicherheit und Verworrenheit unseres Zeitalters, dass man sich nicht enthalten konnte, den Lyriker Rilke für einen religiösen Genius zu erklären... Rilke hat sich von der Kraft und Herrlichkeit des Unsichtbaren erregt dem Glaubenden Abendlandes immer gegenüber gewusst und zwar ausdrücklicher als ein Ungläubiger. Andererseits aber sind Ritus und Wortschatz seines Fühlens tief christlich und abendländisch ausgebildet, sein ‚strömendes Antlitz‘ trägt christliche Züge, seine Heimat ist die christliche Leidlandschaft. Es liegt also der Sache nach eine Doppeldeutigkeit vor, und der Versuch, die künstlerische Sachlage von der religiösen zu unterscheiden, scheint uns sowohl um des Dichters als um der religiösen Klarheit willen begründet.»

In jenem gleichen, für die (vor allem katholische) Rilkeforschung so ungemein fruchtbaren Jahr 1939 aber begann dann schon Eudo C. Mason⁵ seine Studien über die «Lebenshaltung und Symbolik bei Rainer Maria Rilke» mit den vielen Illusionen so energisch zerstörenden Worten: «Diese Arbeit ist das Ergebnis einer langjährigen Bemühung, das Werk Rilkes in seiner Gesamtheit sinnvoll und umfassend in einem unmittelbar religiösen Sinne zu verstehen und zu deuten. Der Verfasser aber wurde immer mehr gezwungen einzusehen, dass jeder solche Deutungsversuch nur um den Preis sehr bedenklicher Unterschlagungen und Fälschungen des Tatbestandes durchzusetzen sei. Die Überzeugung drängte sich ihm auf, dass der innerste Kern der Rilkeschen Lebenshaltung nicht das Religiöse» (wie immer wieder behauptet worden war) «sei, sondern das Kunstschöpferische — und zwar in einer solchen Ausprägung, dass es sich unmöglich noch als eine einfache Abart oder Abstufung des Religiösen auffassen lässt, sondern vielmehr im tief-wesentlichen Gegensatz zu diesem steht, ja geradezu als eine leidenschaftliche Umkehrung der eigentlichen Religion bezeichnet werden müsste».

Damit war eine Formel gefunden, die sich zwei Jahre zuvor Zähringer und Kindt noch nicht hatten träumen lassen und die Guardini nur deshalb unbekannt blieb, weil er sich kapriziös darauf versteift hatte, von vorangegangenen Arbeiten keine Kenntnis zu nehmen. Doch ist dann Masons These in dieser Schärfe fast nur von nichtkatholischen Forschern (wie Guenther) übernommen worden, die katholische Rilkeforschung blieb zögernd und zurückhaltend und begnügte sich mit dem Ergebnis, dass wenigstens von einem auch nur irgendwie definierbaren Christentum bei Rilke nicht mehr gesprochen werden könne. Vor der Annahme einer kunstschöpferischen Inversion gegen die Religion schreckt sie auch heute noch zurück und Hahn⁶, dessen schwer zu lesendes aber substantielles Buch in diesem Bereich den neuesten Stand bezeichnet, scheint in einer merkwürdig verschlungenen Weise die Konsequenzen eher wieder zu verwischen. Dabei zeigt sich nun aber, dass sich die Auseinandersetzungen insofern einer Schlussphase nähern, als nach der Herausarbeitung von These und Antithese eine Synthese gesucht wird in der Richtung auf das Unbewusste hin.

Schon Guardini hat 1941 (wieder unbekümmert um den damaligen Stand der Ergebnisse) darauf vorbereitet und damit eine spätere Entwicklung aphoristisch vorweggenommen. Hahn geht nun schon praktisch diesen Weg, auch wenn seine theoretischen Formulierungen noch unbestimmt bleiben und der (nichtkatholische) Bassermann⁷ kommt (ohne den Terminus als Philologe zu verwenden) ohne das Argument

⁴ Holthusen, Hans Egon: «Rilkes mythische Wendung». Hochland, 37. Jg. Aches Heft 1939/40. S. 304 ff. (Vergl. desselben Verfassers «Rilkes Sonette an Orpheus. Versuch einer Interpretation». Neuer Filser Verlag, München, 1937.)

⁵ Mason, Eudo C.: «Lebenshaltung und Symbolik bei Rainer Maria Rilke». Verlag H. Böhlau Nachf. Weimar. 1939.

⁶ Hahn, Karl Josef: «Rainer Maria Rilke. Eine Studie». Verlag Josef Habel, Regensburg. 1949.

einer kompensierenden Funktion des Unbewussten bei Rilke gar nicht mehr aus. Damit ist Masons These zwar nicht widerlegt, aber «überwachsen», sie ist nicht ausgeschaltet, aber eingeordnet.

Dieser merkwürdige Vorgang und das Erscheinen eines dritten Faktors scheint Mason aber Unbehagen zu bereiten. Er übte schon 1946 überaus scharf Kritik⁸ an Guardinis Elegien-Interpretation (mit sachlich zwar zulässigen Gründen, aber ohne tieferes Verständnis für Guardinis eigentliche Intention) und er hat nun neuerdings noch seinen «Zopf des Münchhausen»⁹ erscheinen lassen, eine aggressive Auseinandersetzung mit Bassermann.

Dabei geht es Mason zunächst darum zu zeigen, «wie sehr die Religiosität Rilkes in eine schon lange bestehende, ja herrschende, vielleicht sogar fast überholte geistige Richtung hineingehört». Er meint damit den Individualismus, den er als die eigentliche Orthodoxie unserer Tage bezeichnet und er meint den religionsstifterischen Hang, den der Sieg des Individualismus im menschlichen Ich entfesselt hat, so dass es heute und seit ungefähr hundertfünfzig Jahren Dichter und andere Leute in Massen gibt, die «von der zunehmenden Freiheit auf diesem Gebiete Gebrauch machen» und sich angeregt damit beschäftigen eine Privatreligion zusammenzubasteln, da ihnen die alten Religionen und vor allem das Christentum nicht mehr genügen. Es befanden sich u. a. Hölderlin, Gerhart Hauptmann und Stefan George in dieser Gesellschaft, besonders aber jener, dessen Einfluss die Genannten nun weit zu übersteigen im Begriffe ist: Rilke.

Nun kann man tatsächlich von einer Pseudoreligion um Rilke reden, die verschiedene Grade und Einweihungen kennt und sogar eine Bücher zelebrierende Priesterschaft. Und wie in dieser unorganisierten Kultgemeinde geredet, bzw. geschrieben wird, dafür sind zwei Veröffentlichungen kennzeichnend, die kürzlich erschienen, bzw. neu aufgelegt worden sind: Die auf Rilke wie auf einen Gottmenschen hinstarrende Briefsammlung der (katholisch erzogenen) Elya Nevar (unbegreiflicherweise mit einem Vorwort von Marcel Pobé) und die (sich unrichtigerweise als Biographie ausgebende) Aufsatzsammlung von Fritz Klatt, der im Ton eines Darschoms und Novizenmeisters geschrieben hat: «Rilke ist nicht nur ein Dichter der Tiefenschau, sondern ein vorbildlicher Mensch, ein Meister vorbildlichen Lebens gewesen. Rilke gehört zu den beispielhaften Meistern unseres Lebens, die wir verehren und nach denen wir uns richten.» Dass hinter solchen Sprüchen der unverfrorene Versuch steht, das Genie zum Heiligen umzufälschen, um dann mit religiösen Kategorien Exegese der Dichtung treiben zu können, ist klar und auf solche Kunststücke sind seit zwanzig Jahren nicht wenige hineingefallen, aber Mason hat recht, wenn er schreibt, darin zeige sich auch das Bemühen, den peinlichen Abstand zu verringern zwischen einem Rilke und etwa Christus. Denn fatalerweise für die Auguren eines neuen Messias haben wir nach bald 2000 Jahren Christentum eine ziemlich genaue «apriorische Vorstellung von dem, was ein wirklich vertrauenerweckender Religionsstifter sein müsste» und es ist klar, dass Rilke dieser apriorischen Vorstellung in keiner Weise entspricht. Dieser arme, gequälte, in sich zerrissene Melancholiker ist bestenfalls das gewesen (was Mason übersehen hat): Ein geistiges und seelisches Kind Sören Kierkegaards, dessen zur Gewohnheit degenerierte Neurose bei ihm fast Zug für Zug wiederkehrt, (ein Parallelismus, der einmal einer eingehenden Untersuchung würdig wäre).

Es ist richtig, was Mason schon 1939 geschrieben hat, dass Rilke kein Heiliger und kein Erlöser sein kann, und dass er

⁷ Bassermann, Dieter: «Der späte Rilke». Erste Auflage 1947. Leibniz Verlag, München, Zweite (Lizenz-) Auflage, Verlag Dr. Hans v. Chamier, Essen & Freiburg i. Br. 1948.

⁸ Mason, Eudo C.: «Romano Guardini über Rilke». Schweizer Annalen. 3. Jg. 1946/47. Nr. 2. S. 82—85.

⁹ Mason, Eudo C.: «Der Zopf des Münchhausen. Eine Studie im Hinblick auf Rilke». Johannes Verlag, Einsiedeln. 1949.

als Dichter der Nuance, mit manchen Eigenschaften des *décadents*, als Dichter der Einsamkeit und der negativen Lebenserfahrungen niemals eine Kraft moralischer oder religiöser Entscheidung bedeutet und man kann Mason auch zustimmen, wenn er schliesslich zu dem entscheidenden Argument ausholt: Rilkes Religion sei eine Religion ohne Gott gewesen. Das hört sich zwar ungläubhaft an, denn welcher Dichter der Neuzeit hat den *Namen* Gottes mehr auf der Spitze seiner Verse gedreht als der frühe und mittlere Rilke. Aber Mason hat recht, wenn er erklärt, Rilke habe mit Gott nur gewisse immanente Gegebenheiten des menschlichen Fühlens und Denkens gemeint und eigentlich immer «das Leben», irgendeine Seite des Lebens, irgendeine mögliche Auffassung von Leben, «so dass es zuletzt nur eine Geschmacksfrage ohne weiteren Belang ist, ob man noch auf den Namen Gottes Wert legt, oder nunmehr ganz ohne ihn auskommen zu können glaubt» (wie der späte Rilke), «denn die Göttlichkeit des Lebens, worauf es allein ankommt, lässt sich genau so gut, nur mit etwas anderer Schattierung unter dem eigenen Namen zum Ausdruck bringen und feiern. Für anderweitige, wörtlicher gemeinte Anwendungen kommt der Name Gottes ohnedies kaum mehr in Frage. . . Und so ist das am leichtesten Verrückbare, das Entbehrlichste, Vertauschbarste, Wandelbarste in dieser ganzen Religiosität der Gottesbegriff, oder vielmehr der Name Gottes, denn um einen Begriff handelt es sich (schon längst) nicht mehr.»

Aber damit ist auch schon der Punkt erreicht, wo Mason zwar mit rationalen Argumenten noch allerlei Einleuchtendes vorbringen kann, um indirekt und sachte wieder seine alte These zu empfehlen, für unsere inzwischen erweiterten Kenntnisse aber doch in einem Vorfeld stecken bleibt. Denn Mason analysiert und kritisiert zu ausschliesslich nur im Rilkeschen Bewusstseinsraum und damit sieht er den Dichter zu einschichtig. (Nicht eindeutig, denn er hat ja das glänzende Kapitel über Rilke und «das Weltbild der Nuance» geschrieben.) Er hat es leider unterlassen, sich die hellhörigen Bemerkungen Guardinis zu Nutze zu machen: Es gibt Dichtungen, «die ganz im Bereich greifbarer und verfolgbarer Bewusstheit stehen. Ihre Bilder sind so, dass man ohne weiteres sieht, woher sie kommen; ihre Gedanken können einfachhin nachgedacht werden und haben die gleiche Logik, wie die des täglichen Lebens. Sie sind in besonderer Weise der Philosophie und der Weisheitslehre benachbart. . . Dichtungen dieser Art reden aus dem Zusammenhang des Bewusstseins, aus dem Bereich des zutageliegenden persönlichen und geschichtlichen Lebens — die einer *anderen* Art aber aus dem Unter- und Unbewussten, aus dem was dunkel unter den offenen Geschehnissen hingehet. So besteht die Möglichkeit, aus ihnen etwas über das zu erfahren, was nicht ohne weiteres zugänglich ist; etwa wie der Traum Zusammenhänge offenbart, die das wache Leben nicht kennt, *vielleicht nicht einmal kennen will.*»

Und das ist nun eben das Problem geworden: Rilke von Rilke zu unterscheiden.

Den einen glauben wir heute zu kennen. Es sind Bibliotheken über ihn geschrieben worden, die Inhaber germanistischer Lehrstühle wissen sich vor Rilke-Dissertationen kaum mehr zu retten, eine Flut von Erinnerungsbüchern und Interpretationen hat schon jede geregelte Übersicht unmöglich gemacht, und es ist erstaunlich, wie viele Leute jetzt eifrig damit beschäftigt sind, aus zehn vorhandenen Büchern ein elftes zu machen. . . Den anderen Rilke aber kennen wir erst andeutungsweise, in Fragmenten, schattenhaft und überraschend selten sind bisher die Versuche geblieben, mit den analytischen Methoden der Tiefenpsychologie Phänomene anzugehen wie jenes, das Mason in einer Parenthese berührt hat; Rilkes eigentümlich-paradoxe Art, mit Symbolen umzugehen. Ich kenne bis heute nur einen einzigen systematischen Versuch, unter Verwendung der psychoanalytischen Methode

Freuds und der komplexen Psychologie C. G. Jungs, «Gehalt und Gestalt in Rainer Maria Rilkes ‚Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge‘» zu untersuchen; es ist die (ungedruckt gebliebene) Dissertation von Ludwig Hoffmann¹⁰, die aber leider, verfrüht und monoman, zu reichlich absurden Ergebnissen gelangte. Sonst herrschte (unter Philologen begreiflich) das übliche Schweigen oder das philosophische Zerreden von Problemen, die heute der Psychologie gehören. Allmählich aber sind wir soweit, dass Rilke mit anderen Kriterien und mit anderen Methoden als bisher befragt werden kann, und dass es nicht mehr genügt, fleissig und akademisch seine Worte zu drehen und zu wenden, aber immer so, als ob sie isolierbar wären, als ob man mit ihnen spielen könnte, wie mit Begriffen, als ob sie nicht ambivalent wären und mehrschichtig.

Um nun auf Mason zurückzukommen: Es ist ernsthaft nichts zu bestreiten, was er behauptet; seine Analyse ist subtil und sicher; in seinem Bereich ist er geradezu unwiderlegbar. Aber es genügt nicht, Rilke nur von vorn zu sehen, nur in der Bewusstseinszone, denn dieser Mann hatte auch sein «inneres Mädchen» und das spricht eine andere Sprache. Dieses Mädchen fuhr gelegentlich mit dem Schwamm über die Tafel und wusch wieder aus, was der Mann geschrieben hatte. Das weiss Mason zwar ganz genau, und seine Bemerkungen über den Hulewicz-Brief, also Rilkes eigenes lehrhaftes Breittreten der Elegien-Idee, ist die deutlichste Anspielung dafür, dass er den Sachverhalt kennt.

Und so ist denn trotz allem fraglich, was damit gewonnen ist, wenn Mason feststellt, dass Rilkes Religion eine Religion ohne Gott war.

Es wäre heute noch zu früh, diese Frage beantworten zu wollen, aber ich glaube bemerken zu dürfen, dass die Feststellung Masons tiefenpsychologisch betrachtet keineswegs so erschütternd ist, wie sie Mason vielleicht erscheint und sich keineswegs in dieser Absolutsetzung behaupten könnte, denn sie würde sich, in den Akzenten verlagert, auf die Frage verschieben: In welcher Weise — ohne? Oder anders gesagt: Was übernahm die Stellvertretung, was wurde statt Gott zu Gott? Oder noch ein wenig anders, da es nur aus der Kenntnis der Bewusstseinslage möglich ist, auszumachen, welches Vorzeichen den unbewussten Inhalten zu geben ist: Wie wurde der Mangel im Bewusstsein durch das Unbewusste kompensiert?

Das sind übrigens Fragen, die schon hin und wieder gestreift worden sind, z. B. von Dehn¹¹, der gemeint hat, dass der Engel bei Rilke im Grunde ein Pseudonym Gottes sei, aber ein furchtbar zweideutiges Pseudonym. «Als habe der Schrecken der Herrlichkeit Gottes allein Gestalt gewonnen, als sei das Tremendum allein erschienen. So wie hier der Mensch Gott unter der Maske anruft, ist auch die Offenbarung, die hier geschieht, eine Offenbarung unter der Maske.» Man hat zwar Dehns Auffassung weitherum abgelehnt, meines Erachtens aber zu wenig bedacht, dass hier philologische Akribie noch keineswegs das letzte Wort haben kann, dass das Problem vielschichtiger ist und mit einer Häufung von Gegenzitaten aus Rilkes Bewusstseinsraum nicht zu bewältigen ist, weil dann immer wieder die Unterscheidung fehlt und der — andere Rilke. Auch der Jesuitenpater Becher¹², offenbar von Dehn beeinflusst, hat geschrieben: «Es scheint uns, dass Rilke bei seiner gewiss erst zu nehmenden Gottsuche solche Eigenschaften Gott beilegte, wie sie beim Fürsten der

¹⁰ Hoffmann, Ludwig: «Gestalt und Gehalt in R. M. Rilkes ‚Aufzeichnungen des M. L. Brigge‘». Diss. Wien. 1934. Masch. Schr. (Eine Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Arbeit, allerdings unter dem etwas ironischen Blickwinkel des Gegners, gibt: Jan, Hermann v.: «Rilkes Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge». Diss. Leipzig, 1938. S. 107.)

¹¹ Dehn, Fritz: «Rainer Maria Rilke und sein Werk. Eine Deutung». Inselverlag ohne Jahr (1934). Vergl. die Kapitel «Der Engel» und «Des Schrecklichen Anfang».

¹² Becher, H.: «Die Religiosität und ‚Mystik‘ Rainer Maria Rilkes». Zeitschr. für Askese und Mystik. 1944: S. 97 ff.

Finsternis zu erwarten wären», um dann, und damit ins Schwarze treffend, beizufügen: «Nur diese dämonische Wandlung scheint uns den ganzen Rilke zu erklären.» Und damit möchte ich vorläufig die Frage auf sich beruhen lassen, was das bei Rilke bedeuten kann: Religion ohne Gott, um zum Schluss zusammenfassend zu sagen: Klatt hat einmal behauptet: «Wer sich um Rilkes Dichtung bemüht hat, weiss immer

sicherer, was er damit gewonnen hat», und Mason hat ihm darauf geantwortet: «Dass man viel gewonnen hat, weiss man immer mehr, darüber aber, was man genau gewonnen hat, wird man immer unsicherer.» Das gilt leider auch heute noch, und Masons «Zopf des Münchhausen» hat daran nichts geändert. Es ist schwer vorauszusagen, wann das ein Ende nimmt...
Bert Herzog

Neue Haltung der Katholiken Hollands

Noch immer heisst es im Ausland, dass die Niederlande ein calvinistisches Land seien. Nur wenige Protestanten werden sich bemühen dem zu widersprechen. Aber die Zahlen lehren uns etwas anderes. 1947 waren 38,5% der Einwohner katholisch und 42,5% gehörten zu irgendeiner protestantischen Denomination. Heute ist es sehr wahrscheinlich, dass es in 30 Jahren mehr Katholiken als Protestanten in Holland geben wird.

Der relative Zuwachs hat zwei Ursachen: Ein grösserer Kindersegen bei den Katholiken und eine grosse Zahl von Konvertiten. Ueber diese letzte Ursache wollen wir hier schreiben:

Die neue Haltung

Am Anfang dieses Jahrhunderts herrschte bei den Katholiken immer noch eine kämpferische Haltung den Protestanten gegenüber. Man isolierte sich, der apologetische Stil war heftig und beschuldigend, man machte den «Gegner» möglichst klein und töricht in den Augen des einfachen Lesers, den man für sich bewahren wollte. Der «Gegner» selber trat so auf, dass niemand das Bedürfnis empfand, ihm höflich zu begegnen. Der Mangel an verständnisbereiter Haltung war gross auf beiden Seiten. Der Protestant wurde nur gesehen als der starrköpfige Ketzler, der den katholischen Glauben aus Mangel an Verständnis und böser Absicht, aus Antipapismus und Engherzigkeit ablehnte.

Seit ungefähr 1920 hat sich das geändert, man hat angefangen die Andersgläubigen anzusprechen, man setzt nicht mehr Widerwillen voraus, sondern Interesse; man wehrt nicht ab, sondern kommt entgegen. Man zeigt den Inhalt des Glaubens und zeigt die Schönheit und die Reichtümer des Katholizismus; die Widerlegung der Schwierigkeiten wird sekundär.

In dieser Periode wurden die Konversionen zahlreicher und eine neue Haltung wurde bei den Andersgläubigen spürbar. Der Katholizismus entwickelte sich mit überraschender Schnelligkeit und allmählich fühlte man das Bedürfnis, diese Arbeit methodischer aufzubauen und sie in die Hände von eigens vorgebildeten Katecheten zu legen. Eine Lösung wurde während des letzten Krieges gefunden, weil viele Missionäre gezwungen waren, in Holland auf das Ende des Krieges zu warten. Viele von ihnen wurden in diesem Apostolat beschäftigt und mehrere neue Institutionen geschaffen.

Neue Institutionen

So kam die Institution der sog. «Offenen Türe» in Amsterdam zustande, geleitet von Missionären der Hl. Familie. Die Psychologie der Reklame wird in den Dienst der Glaubensverkündigung gestellt. In einer lebhaften Geschäftsstrasse der grossen Stadt gibt es eine Schaufensterauslage, welche die Aufmerksamkeit der Vorübergehenden und zumal der geistig Suchenden auf sich zieht. Man zeigt z. B. die katholische Liturgie im Ablauf des Kirchenjahres und lädt alle, die sich dafür interessieren ein. Es ist gelungen, die Gefahr einer zu lauten Reklame zu vermeiden, und eine Atmosphäre zu schaffen, die Andersgläubige anzieht. 1948 besuchten 1300 Personen einen

einzigen Laden. In 5 Jahren wurde Unterricht an 704 Personen gegeben, von denen 402 jetzt getauft sind und 90 in die Kirche zurückkehrten.

Auf andere Weise arbeitet die «Una Sancta» der Missionäre des Hl. Herzens in andern grossen Städten. Sie empfängt die Suchenden in einem geschlossenen Hause, das aber nicht wie ein Kloster aussieht. Viele Leute haben Angst ein Haus zu betreten, wo ein Priester als Vertreter einer fremden, mysteriösen Welt sie erwartet, auch wenn er nicht immer sofort bereitsteht mit dem Taufwasser. Man versucht dieser Angst dadurch vorzubeugen, dass man eine Atmosphäre schafft, welche sich der natürlichen Umgebung der Besucher annähert; die Gespräche finden in Wohn-, nicht in Sprechzimmern statt. Eine Anzahl von jungen Leuten werden als Laien-Katechisten herangezogen um zu helfen. In 5 Jahren hat die «Una Sancta» in vier Häusern 4452 Personen geholfen. Von diesen haben 696 noch Unterricht im 6. Jahre. 1730 wurden getauft, 171 machten ihre erste Kommunion, 180 wurden in die Kirche zurückgeführt.

In vielen kleinen Städten gibt es andere Zentren, die auf eine Weise arbeiten, welche mit der der «Offenen Türe», oder der der «Una Sancta» übereinstimmt. In Rotterdam haben die Jesuiten seit drei Jahren ein *Soziales Zentrum* gegründet, das sich erfolgreich bemüht, die von der Kirche entfremdete Arbeiterschicht zu erreichen.

Die «Frauen von Bethanien» waren schon vor dem Krieg da. Sie sind Ordensfrauen, aber sie arbeiten in der Welt in Laienkleidung. Ihr Apostolat erstreckt sich über die Heidenkinder der Grosstadt und über die gebildeten Kreise. Sie versuchen, in das Lebensmilieu der Nicht-Katholiken durch Familienfürsorge, Wohlfahrtspflege und Krankenversorgung hineinzukommen. Sie lehnen es auch nicht ab, eine Aufgabe in einer Fabrik oder Werkstatt auf sich zu nehmen. In ihrem «Sonnenhaus» werden regelmässig Vorlesungen veranstaltet, Wochenenntagungen gehalten und Exerzitien gemacht. Auch kommen Nicht-Katholiken dorthin, um einige Tage ruhig nachdenken zu können. Die Frauen geben auch den ersten Unterricht, wenn solche Personen ein Verlangen haben, die katholische Glaubenslehre besser und tiefer kennen zu lernen. Nachher wird die Weiterführung von einem Priester übernommen. In zahlreichen Häusern haben sie auf diese Weise jährlich Verbindung mit 3500 bis 4000 Andersgläubigen. Davon bekommen 800 regelmässig Unterricht. Im Jahre 1948 wurden mehr als 250 Taufen gespendet.

Solche Mittelpunkte des Apostolates haben grosse Vorteile. Das wichtigste ist, dass die Leute fühlen, dort zu Hause zu sein. Die Priester oder die Frauen sind da für sie, sie haben keine andere Arbeit, wie die Pfarrei-Geistlichkeit. Wichtig ist auch, dass sich eine Tradition bilden kann, damit nicht immer jeder Priester durch eigene Erfahrung ganz allein lernen muss, welches die besten Methoden sind, um praktisch und taktvoll zu arbeiten. Es bildet sich jetzt eine Organisation, die von Fachleuten bedient wird und die auch eine Schulung für neu herantretende Kräfte geben kann.

Nicht nur ruhige, überlegende Menschen, die schon längst auf dem Weg zum Christentum waren, auch nicht nur Suchen-

de, die durch die Tempel aller Religionen herumgeirrt sind, kommen zu diesen Zentren — die Mehrzahl sogar sind junge Leute, die heiraten wollen. Meistens kommen solche Leute, nachdem Monate und bisweilen auch Jahre vorbeigegangen sind, in denen über den Unterschied der Glaubensüberzeugung gesprochen wurde. Es geschieht oft, dass solche Heiratslustige nach einiger Zeit wieder auseinander gehen und der Unterricht abgebrochen wird. Doch gibt es auch viele die bleiben, zumal wenn der Unterricht schon über ein halbes Jahr stattgefunden hat.

Es fällt auf, dass der Ernst der Nicht-Katholiken oft grösser ist, als der der katholisch Getauften. Der erstere wird im späteren Leben dem letzteren zur Stütze im Glauben werden.

Zum Problem der Mischehe

In der Vergangenheit haben Warnungen und Predigten und Artikel über die Mischehe sehr wenig Erfolg gehabt. Eine Besserung könnte vielleicht auf andere Weise herbeigeführt werden. Aber man muss zunächst offen zugeben, dass mehr Ehen misslingen durch Mangel an Liebe als durch den Unterschied in der Weltanschauung und man soll sich freuen, wenn trotz der dekadenten Eheauffassungen unserer Zeit echte Liebe gefunden wird. Allerdings gibt es eine Gefahr in der Mischehe und man muss ihr vorbeugen. Eine Aenderung der Methode scheint möglich zu sein und Erfolge zu versprechen. Wenn der andersgläubige Ehepartner mehr Gelegenheit bekommt, sich über den Katholizismus zu erkundigen, wird die Zahl der Mischehen abnehmen. Denn es gibt doch ein starkes Motiv, diese Gelegenheit zu benützen: Das Verlangen, den andern besser kennen und begreifen zu lernen. Dieses trifft vor allem dann zu, wenn es sich um unkirchliche Personen handelt, die zwar der menschlichen Liebe wegen, aber doch ehrlich der Wahrheit gegenüberstehend, mit einem Priester in Verbindung kommen. Tausende von Mischehen wären nicht gemischt gewesen, wenn es damals solch eine Gelegenheit gegeben hätte und wenn man (das ist sehr wichtig) von Seite des katholischen Partners und dessen Familie taktvoll gewesen wäre. Es gibt noch sehr viele innerlich unverletzte Menschen, ohne dogmatische Ueberzeugung, die ein natürliches, christliches Leben führen und nur auf einen Menschen warten, der sie zum unbekanntem Gott führt.

Hilfe der Laien

Was fängt man an mit einem Zentrum von 5 bis 10 Priestern in einer Stadt mit einer halben Million Nicht-Katholiken? Selbst wenn man Tag und Nacht arbeiten könnte, wäre die Zahl der Suchenden noch zu gross. Es geht nicht ohne die *Hilfe der Laien*.

In jeder Stadt gibt es zahlreiche Männer und Frauen, Lehrer,

Journalisten, Angestellte, die in ihrem täglichen «Job» keine Vollbefriedigung finden, weil sie praktisches Apostolat üben wollen. Schreibt jemand einen Artikel über die Aufgabe eines Laien-Katechisten, so melden sich sofort von allen Ständen Leute an. Ihre Aufgabe ist gross und besteht nicht nur in nebensächlicher, gelegentlicher Mithilfe. Es gibt manche Fälle, wo der Laie leichter auftreten kann als der Priester; viele Frauen z. B. haben ein ausgezeichnetes Talent, Unterricht zu geben für einfache Familien, Dienstmädchen, Jugendliche usw. Sie können ihre Schüler mitnehmen zur Kirche, sie in ein katholisches Milieu bringen, ihnen praktische Ratschläge geben in Fragen, über die man nur selten mit einem Priester redet. Ein vertrauliches Band entsteht, das die ganze Glaubensbelebung sehr konkret realisiert.

Die «Una Sancta» hat eine eigene Gruppe aufgestellt. Es sind Mädchen, die zusammen leben und private Gelübde ablegen, ohne Ordensleute im juristischen Sinne zu sein. Die meisten haben eine Beschäftigung um sich ernähren zu können, wo sie auch in Beziehung zu Andersgläubigen kommen. Ihre freie Zeit wird ganz dem geistigen Leben und dem Unterricht der Schüler gewidmet. Sehr wichtig ist, dass diese Laien immer in enger Verbindung mit dem Zentrum leben und arbeiten, und dass ihre Arbeit organisatorisch ins ganze Werk aufgenommen wird. Die «Una Sancta» gibt ihren Katechisten eine eigene dreijährige Ausbildung in Apologetik und Glaubenslehre, in Konversionspsychologie, über den Protestantismus und seine verschiedenartigen Formen, über die Ökumenische Bewegung usw.

Auch nach der Konversion spielt der Laie eine wichtige Rolle, indem er den Konvertiten in das Leben seiner Pfarrei hineinführt, ihn mit den Priestern und der katholischen Liturgie und den verschiedenen Organisationen bekannt macht.

Der Erfolg der Zentren ist schon spürbar, obwohl die meisten erst seit etwa fünf Jahren bestehen. Seit 1946 hat die Zahl der Konversionen in allen Bistümern Hollands sich verdoppelt: Von 1930 bis 1945 jährlich um 2000 bis 2500; seit 1946 um etwa 5000. 5 % der Taufen wird also an Erwachsenen vollzogen. Das ist noch ziemlich wenig, aber man bedenke, dass die Erwachsenen sofort nach der Taufe schon einen Einfluss bekommen, welcher beim Kinde fehlt. Ungefähr 60 % von ihnen schliesst eine katholische Ehe. Immerhin bleibt noch sehr viel zu tun in diesem Land mit fast 6 Millionen Nicht-Katholiken.

Das Wort «Propaganda» ist zwar nicht das richtige Wort für diese Bestrebungen, aber die Klugheit der Geschäftsleute würde auch bei der Verkündigung der Frohbotschaft manchmal besser wirken als blinder Eifer. Das «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht predige» sollte heute nicht selten übersetzt werden: Weh mir, wenn ich mich nicht bemühe, es den Menschen leicht zu machen, das Evangelium kennenzulernen.

Zur Haltung der heutigen Jugend

Letztes Jahr wurde in mehreren welschen Kantonen der Schweiz (Genf, Waadt, Neuenburg) sowie im Berner Jura eine Umfrage über die geistige Haltung der Schüler von heute durchgeführt. Das Ergebnis dieser Umfrage wurde zunächst im «Educatour», der welschen Lehrerzeitung veröffentlicht, und nun auch in der «Schweizerischen Lehrerzeitung» vom 10. März 1950 in der Übersetzung wiedergegeben. Wir bringen im Folgenden diese Ausführungen, soweit uns dieselben für unsere Leserschaft als interessant und wichtig erscheinen.

«Es handelte sich darum, genaue Tatsachen zu sammeln, die es ermöglichen sollten, die gegenwärtige geistige Haltung unserer Jungen klar zu zeigen und uns zu gestatten, ihr Ver-

halten zu charakterisieren. So kam der «Educatour» dazu, auch die wichtigsten «Errungenschaften» zu erwähnen, die in den letzten 20 oder 30 Jahren am meisten unsere Lebensführung verändert haben:

1. Die Entwicklung des Rundspruchs; 2. Die weite Verbreitung der Informationspresse und der Wochenzeitschriften; 3. Die Vermehrung der Freizeit für die Arbeitnehmer (Achtstundentag, bezahlte Ferien, freier Samstagnachmittag); 4. Beträchtliche Entwicklung der Vergnügungsindustrie: Kino, Ausflüge, Reisen, Sport, Feste; 5. Die immer leichter, häufiger, länger, bequemer werdenden Ortsveränderungen; 6. Die Betriebsamkeit der Ortsvereine; 7. Die zahlenmässige Zunahme

der Einzelkinder; der Kinder mit geschiedenen Eltern, der nicht bei ihren Eltern aufwachsenden Kinder; 8. Die Arbeit der Mütter in Fabrik oder Büro.

Wir haben durchaus nicht daran gedacht, unsere Kollegen eine schwere Anklage gegen unsere Zeit erheben zu lassen. Es geht nicht an, sich in Opposition zur Zeit zu setzen, wie einige Nörgler es scheinbar wollen. Im Gegenteil, die erste Aufgabe des Erziehers ist es, die Welt, in der das Kind lebt, zu kennen, zu beobachten, um die Mittel, die sie bietet, aufs beste zu nützen zur Verwirklichung des erzieherischen Ideals, das unverändert gleich bleibt: Die Herrschaft über sich selbst im Dienste aller (*La maîtrise de soi pour le service de tous!*).

Der Verarbeitung der 142 Antworten auf die Umfrage unterzog sich A. Chabloz, Lehrer in Lausanne und Redaktor des «Educateur». Seinem interessanten ausführlichen Rechenschaftsbericht sei die nachstehende Zusammenfassung entnommen (*Educateur* No. 1, 1950, S. 10 ff.).

Gründe für die heutigen Erziehungsschwierigkeiten

1. Eine grosse Ungezwungenheit der Rede und des Verhaltens der Erwachsenen in Gegenwart der Kinder. Dieses Sich-gehen-lassen, das, genau besehen, eine Missachtung des Kindes ist, prägt das Leben auf der Strasse und sehr oft auch dasjenige in den Familien und bringt den Jungen die Respektlosigkeit vor den Erwachsenen bei.

2. Eine bedenkliche Haltung der Eltern, die ihrer Nachkommenschaft eine leichte Jugendzeit verschaffen wollen und ihr ein angenehmeres Leben wünschen, als sie es selbst gehabt haben. So kommt es dann zur Fehlerziehung: Man lernt die Schwierigkeiten zu umgehen, nicht sie zu meistern.

3. Eine Vermaterialisierung der Erziehungsmittel in den Familien, die mit Geld oder Vergnügungen alle Anstrengungen belohnen, alle guten Taten und guten Noten, und so das Kind der grossen, uninteressierten Freude berauben, die darin besteht, andern Freude zu machen. So lernt das Kind nicht mehr, sich in den Dienst einer grossen Sache zu stellen, die sein ganzes Leben erfüllen könnte. Stets bekommt es mehr als es gibt.

4. Eine Tendenz der Kinder, sich Erwachsenen gegenüber gleichberechtigt zu halten, die gleichen Vorrechte zu fordern und Befehle von Erwachsenen nur mit Widerstand entgegenzunehmen.

5. Eine Verwirrung bei den meisten Familien, die bald verbieten, bald dulden; dies in einer Zerfahrenheit und Ungeschicklichkeit der Entschlüsse, die weit mehr durch den Zufall der Umstände, als durch vernünftige und bestimmte Grundsätze diktiert werden.

6. Der gewaltige Raum, den die Vergnügungen der Erwachsenen im Leben der Kinder einnehmen, in dem Masse, dass unsere Minderjährigen die früher üblichen Kinderspiele beiseite schieben und gerne, in Haltung und Rede, die Erwachsenen spielen, deren Haartracht und Kleidung sie auch übernehmen.

7. Der beträchtliche Einfluss von Sport und Technik und jeglicher Vergnügungsindustrie auf den Geist der Jungen, die dann gerne an die Allmacht des Menschen glauben, die kaum die Übertreibungen des Reklamebetriebes erkennen und in bedauerlich verworrenen Werten diesen Vergnügungen den wichtigsten Platz im modernen Leben beimessen. Dies tun sie um so eher, als sie, zumindest in der Stadt, den väterlichen Einfluss nur durch die Klagen, die allzu oft am Familientisch laut werden, erfahren; die ganze schaffende Wirklichkeit entgeht ihnen.

Dieser Sachverhalt zeitigt Folgen, unter denen die Schultätigkeit besonders leidet. Zusammengefasst sind es folgende:

Eine nervöse Ermüdung, welche die Geister dem Unterricht nur schwer zugänglich macht; denn das Kind kann sich nicht mehr zur durchhaltenden Aufmerksamkeit aufrufen.

Eine geistige Passivität der Schüler, deren Wissbegierde oft früher befriedigt als geweckt wurde; die über nichts erstaunt sind; die nach der Aufnahme zahlloser heftiger Eindrücke bereits blasirt geworden sind; die erwarten, dass man ihnen fertig präparierte Erkenntnisse serviere, damit sie ohne Arbeitsleistung übernommen werden können.

Das Ungenügen der im Klassenunterricht erhaltenen Eindrücke, die schon an der Schwelle des Schulhauses wieder zerstört werden durch das intensive Strassenleben, durch Vereinsübungen, Abendanlässe oder durch den Radio in der Familie. So entbehren die im Klassenunterricht vermittelten Kenntnisse der nötigen Vertiefung im Leben ausserhalb der Schule, ohne die doch keine Kenntnis wirklich assimiliert wird. Die Schule baut auf Sand.

Ein unbewusster Skeptizismus, der nirgends sich verankert, der sich heute an dem ereifert, was morgen oder nächste Woche vergessen wird. Man sagt bei jeder Gelegenheit: «J'en ai marre»; man will das Leben geniessen; man erduldet auferlegte Pflichten ohne die Befriedigung der Verantwortung zu erfahren; man ist tief beleidigt durch den geringsten Tadel, geschweige denn durch heftigere Strafen, und zwar so sehr, dass die geringste Ohrfeige, auch wenn sie mit Vorbedacht gegeben wurde, bisweilen beträchtliche Rückwirkungen hat.

Dies sind die Schwierigkeiten, denen die heutige Erziehung in einer grossen Anzahl von Klassen zu begegnen scheint. Wir wollen aber sogleich einen Vorzug, den jeder unserer Jugend zuerkennt, daneben stellen: Die Offenheit. Unsere Schüler sind so offen, dass sie sich nicht scheuen, ihre Ermüdung zu zeigen, sobald sie sie verspüren: 10 Minuten Aufmerksamkeit, dann ist's aus! Sie geben sich nicht die Mühe, so zu tun, als ob sie noch aufmerksam wären. Unfähig, die Langeweile zu ertragen, geben sie ihrem Gefühl laut Ausdruck. Das ist es, was unsere junge Generation so anziehend macht! Ein wenig vorlaut, sagt man, gewiss, sie nützt die Freiheiten, die man ihr einräumt, noch ungeschickt, aber sie ist so aufrichtig, so aufgeschlossen, so grossmütig auch, dass sie die Sympathien erobert. Verweicht, sicher, aber loyal! Man kann ihr vertrauen; man hat bisweilen sogar den Eindruck, dass wenig genügen würde, um ihre Energien zu wecken. Vielleicht besser geeignete Methoden.»

Ex urbe et orbe

«Drôle de paix»

Es gibt Worte, die in der Knappheit und Präzision ihrer Formulierung lange Sätze und ganze Abhandlungen überflüssig machen. In der Osterausgabe der «Neuen Zürcher Zeitung» dürfte Werner Weibel in seiner «Österlichen Orientierung» ein Wort geprägt haben, das unsere Situation mit seltenem und sicherem Hellblick kennzeichnet. Er schreibt:

«Die Lage auf Ostern 1950 muss allgemein als unerfreulich bezeichnet werden. Von einer drôle de paix zu reden dürfte nicht fehlgegriffen sein.»

Sagt dieses Wort von der drôle de paix nicht gerade das, was heute in fast allen westlichen Ländern wenigstens dunkel gefühlt, wenn nicht bewusst ausgesprochen wird? Der Verfasser selbst erwähnt dabei mit keinem Wort die politischen

Verhältnisse, die ja am besten als permanenter kalter Krieg charakterisiert werden. Er schreibt vielmehr vom abendländischen geistigen und weltanschaulichen Vakuum, das unausgefüllt sei und «für die Menge nur tragbar durch einen Lebenstaumel, der durchaus euphorische und hektische Züge trägt und ein gut Stück Tanz über dem Abgrund ist. Wer Abendländer aus Überzeugung und Leidenschaft ist, beobachtet mit nutzlosem Ingrimme einen geistigen Exodus, dem heute schon wenigstens andeutungsweise eine Evakuierung auf dem Fusse folgt, die einen an die bösen Pfingsttage von 1940 denken lässt.»

Damit wird zwar für alle jene, die seit langem mit wachem Sinne die Entwicklung unseres abendländischen Geisteslebens verfolgen, nichts Neues ausgesprochen. Unermüdet haben die bedeutendsten Kulturphilosophen seit hundert Jahren gewarnt und auf die Dünne der Eisschicht hingewiesen, auf der die Menschheit sich geistig bewege. Donoso Cortes, Jakob Burckhardt, Nietzsche, der Rembrandt-Deutsche, und andere lassen an Deutlichkeit in dieser Beziehung nichts zu wünschen. Heute ist der blinde, naive Fortschrittsglaube ja auch in liberalen Kreisen erschüttert, und ein Röpke bezeichnet den Optimismus geradezu als eines «der gefährlichsten Einfallstore der drohenden totalen Tyrannis». Aber alle Warnungen, alle düsteren Zeitanalysen bis zu den jüngsten von Jaspers, Heidegger und anderen können ihrerseits das geistige und weltanschauliche Vakuum nicht ausfüllen. So ist die geistige drôle de paix und ihre Folge, der hektische Lebenstaumel breiter Volksmassen, zur Tatsache geworden. Der Tanz über dem Abgrund wirkt unheimlich dämonisch auf jeden, der seine Augen vor der wirklichen Zeitsituation nicht verschliessen kann. Hätte man sich noch vor vierzig Jahren diesen Tanz gestatten können, heute wird er zum Verbrechen. Es droht ja der gleiche Feind von innen und aussen. Der Kommunismus weiss sehr genau, wie dünn und brüchig die geistigen Grundlagen der westlichen Welt sind. Auch ihm ist bekannt, was Weibel im zitierten Aufsatz sagt:

«Die Osterbotschaft ist zusammengeschrumpft zu einem sogenannten Lebensglauben, der im Grunde nicht mehr besagt, als was alle Spatzen von den Dächern pfeifen: Es muss doch Frühling werden! Das ist dann freilich ‚Opium für das Volk‘.»

Ist nicht diese zusammengeschrumpfte, etwas schal gewordene Osterbotschaft die Ursache, dass eine kühl entschlossene Minderheit heute in vielen Ländern eine im Grunde starke Mehrheit terrorisieren kann? Freilich wäre es ungerecht, nicht auch zu betonen, dass nur der skrupellose, brutal-verbrecherische Einsatz aller äusseren Machtmittel diesen Terror aufrecht erhalten kann. Aber das anfängliche Paktieren mit den marxistischen Gedankengängen, die Nachgiebigkeit in kulturell-religiösen Fragen, die sogenannte «neutrale», praktisch aber gottlose Schule, und die daraus resultierende seelisch-geistige Desorientierung, die immer sichtbarer werdende weltanschauliche Haltlosigkeit, eben die «drôle de paix»; der drollige geistige Friede, der die Standpunktlosigkeit zum Prinzip erhebt, sie öffnen das Tor für eine Ideologie, die aus ihrer inneren Unwahrheit heraus notwendig zur Unfreiheit und zum Terror führen wird. Die drôle des gegenwärtigen geistigen Friedens der Standpunktlosigkeit wird den Frieden notwendig verlieren, genau so wie die drôle de guerre 1940 den Krieg verlor. Nur wenn unsere abendländischen Völker sich wieder zu einem dezidierten Christentum entschliessen können, wenn sie aus dem drolligen Frieden der geistigen Halbheit zum echten Frieden christlicher Überzeugung zurückfinden, mag ihnen noch einmal jene Widerstandskraft zuteil werden, die das Gift aus dem eigenen Körper ausschaffen kann.

Man hat in vielen aufgeschlossenen katholischen und evangelischen Kreisen aus der neuesten Instruktion der Kongregation des Hl. Offiziums «Ecclesia catholica», die von Kardinal Marchetti-Selvaggiani unterschrieben ist, nur jene Sätze herausgehört, die das Gespräch zwischen den Konfessionen wiederum in jene Grenzen zurückweisen, die von der katholischen Kirche stets als notwendige Schranken gegenüber jeder Verwischung der Unterschiede und gegen jeden Indifferentismus aufgerichtet worden sind. Es ist das sehr bedauerlich, da auf diese Weise der Grundton der Instruktion überhört wurde, der ein grosses und positives Interesse an diesem Gespräche verrät. Soweit wir uns erinnern, wird darin zum erstenmal den Bischöfen nicht bloss die Pflicht der Überwachung dieser Zusammenkünfte ins Bewusstsein gerufen, sondern auch aufgetragen, sie möchten «in kluger Weise die ganze Arbeit fördern». Damit ist ein Auftrag erteilt, der sehr erfreuliche Früchte zeitigen kann. Allzusehr spüren ja gute Christen heute, wie man sich vielerorts darauf beschränkt, auf immer neue Weisen die guten Kirchgänger zu betreuen und anzupredigen, darüber aber die vielen vergisst, die fernstehen, ja den Kirchen fernbleiben gerade wegen des Ärgernisses der getrennten Christenheit. Viele werden den Weg zur Kirche erst dann wieder finden, wenn die Christenheit selber jene Einheit verwirklicht hat, die das grosse Anliegen Christi war. So steht heute der Auftrag kluger Förderung der oekumenischen Arbeit an vordringlichster Stelle jeder kirchlichen Aktion. Seine Betonung in der Instruktion darf nicht überhört werden.

Darüber hinaus begrüsst diese Instruktion vor allem die gemischten Zusammenkünfte, in denen «darüber beraten wird, wie man mit vereinten Kräften die Grundsätze des Naturrechtes oder der christlichen Religion gegen die heute gemeinsam vorgehenden Feinde Gottes verteidigen könne, oder in denen über die Wiederherstellung einer gesunden Sozialordnung wie andere derartige Fragen verhandelt wird». Es dürfte zu weit gehen, wenn man aus diesen Sätzen den Vorschlag zur Gründung einer grossen gemeinsamen Abwehrfront gegen den Kommunismus herauslesen will, wie kommunistische Blätter sehr prompt zu interpretieren versuchten. Die katholische Kirche weiss heute zu gut, dass mit blosser Abwehr, mit einem «Kreuzzug gegen den Bolschewismus» herzlich wenig getan ist. Es handelt sich vielmehr darum, in Westeuropa und auch in den Ländern, die jüngst ihre Selbständigkeit erreicht haben, jene gesunden Sozialordnungen zu verwirklichen, die auf dem Naturrecht beruhen und einen relativen Fortschritt und den Frieden gewährleisten können. Da sollen die Katholiken zusammenarbeiten mit allen Gutgesinnten.

Nichts hat in der Vergangenheit vielleicht so sehr geschadet und das heutige Chaos mitverursacht, als das Beiseitestehen wertvollster katholischer Kräfte von der allgemeinen Kulturarbeit. Der Isolations-Katholizismus hat schwere Schuld auf sich geladen. Kürzlich hat die Zeitschrift «Pax Romana» (das Organ der internationalen Pax-Romana-Bewegung, Zentrale in Fribourg, Schweiz) darauf verwiesen (Nr. 7/8, Febr. 1950). Es wurde die tatkräftige und erfreuliche Mitarbeit der katholischen Delegierten am europäischen Kulturkongress in Lausanne hervorgehoben, aber auch gesagt, dass diese Mitarbeit leider bei anderen Konferenzen nicht so selbstverständlich sei. Es sei bedauerlicherweise so, dass sehr oft Katholiken, die hochverdiente Persönlichkeiten sein können, sich für internationale Zusammenkünfte, wo sie mit Menschen aus anderen Ländern, Konfessionen und Rassen zusammenarbeiten müssen, nicht gut eignen.

«Es fehlt ihnen allzu oft jene geistige Unbefangenheit, die sich nicht improvisieren lässt, und die aus persönlichen Beziehungen und aus der Zusammenarbeit mit anderen fruchtbare und dauerhafte Resultate erzielt.»

Hauptsächlich seien diese Mängel bei Persönlichkeiten aus Ländern mit starker katholischer Mehrheit zu bemerken. Sie seien auf den Umstand zurückzuführen, «dass die Katholiken nicht für ihre Religion kämpfen müssen». Das bewirke «leicht ein Stagnieren des geistigen Lebens zwischen den Ufern der guten Sitten».

«Wir dürfen nicht in diesem Geist der Ausschliesslichkeit arbeiten, wir dürfen uns nicht mit uns selbst begnügen. Es ist zuviel zu tun, als dass wir uns darin gefallen könnten, uns in einem Spiegel zu betrachten. Das wäre eine zugleich gefährliche und schädliche Einstellung. Gefährlich, weil wir uns in einem magischen Zirkel einschliessen, zwischen uns und dem Nächsten, den wir doch lieben sollen, eine Scheidewand aufrichten. Schädlich für die Gesamtheit, weil wir in diesen Zeiten der Zusammenarbeit zum gemeinsamen Werk nicht unser volles Mass beitragen können.

Im Grunde genommen verrät diese Einstellung einen Minderwertigkeitskomplex. Wir fürchten den Vergleich. Als Erben eines Offenbarungsglaubens leben wir glücklich unter uns dahin. Die Folge davon ist, dass wir uns in einem geistigen Habitus der Verteidigung und des Beharrens befinden. Von dieser Haltung bis zur Furchtsamkeit ist nur ein Schritt.»

Der Artikel schliesst mit der Aufforderung, angesichts der Zusammenarbeit der Intellektuellen der ganzen Welt müssten «die katholischen Gebildeten ihre Verantwortung vor Gott und den Menschen erkennen und ihre Rolle gewissenhaft und ernst übernehmen». In dieser Weise könnten die Katholiken an jeder internationalen Bewegung, die loyal für den Frieden arbeitet, wertvolle Mitarbeit leisten.

Primitive Vereinfachungen

Der Tätigkeitsbericht für das Jahr 1949 des «Schweizerischen Evangelischen Pressedienstes» kann sich wieder einmal nicht enthalten, die Situation der katholischen Kirche im Osten auf seine alte, unsäglich primitive Art zu sehen. Es heisst da: «Wir stehen wohl erst am Anfang der Auseinandersetzung der zwei grossen autoritären Kirchen von Rom und Moskau. Die evangelischen Minderheitskirchen (in den Ostdemokratien) nehmen in dieser Auseinandersetzung, in der es vor allem auch um die kirchliche Macht geht, keine Partei. Die beiden grossen Kirchen (die orthodoxe und die römisch-katholische) haben sich entschieden, die eine für den Westen, die andere für den Osten und haben sich in den Machtkampf eingeschaltet.» Höchst einfach, aber viel zu einfach, um den tatsächlichen Verhältnissen gerecht zu werden. Man könnte diese primitive Sicht noch begreifen, wenn nicht genügend Zeugnisse von prominenten protestantischen Kirchenführern vorlägen, die dem SEPD nicht entgehen können.

Professor Emil Brunner (Zürich) hat kürzlich im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart eine kleine Schrift herausgegeben, «Die Kirche zwischen Ost und West», in der sich jedenfalls klare Sätze finden, die gleichzeitig eine Antwort auf die gleichlautende Schrift seines Kollegen Karl Barth ist.¹ Darin lesen wir wörtlich:

«Es darf auch heute nicht gesagt werden, der Sowjetstaat sei nur achristlich, nicht antichristlich. Die Ausrottung aller Religion steht auch heute noch auf seinem Programm. Sie gehört schon zur ursprünglichen leninistischen Doktrin. Die vom Staat unterstützten, halb offiziellen Gottlosenverbände haben ihre Tätigkeit durchaus nicht eingestellt. Noch nach dem Kriegsende hat Präsident Kalinin erklärt, dass der Kampf gegen die Religion auch weiterhin zum Programm des Sowjetstaats gehöre. Noch jetzt ist für einen Mann in führender Stellung die Teilnahme am kirchlichen Leben unmöglich. — Wir dürfen nicht vergessen, dass Hunderttausende von russischen Menschen einfach darum, weil sie Christen waren, ums Leben gebracht worden sind, und dass eine solche

Christenverfolgung jederzeit wieder vom Staat angeordnet werden kann, sobald er dies zweckmässig findet. — Die Kirche hat die Pflicht, ihre eigenen Glieder über die tödliche Gefahr, die der kommunistische Totalitarismus für sie selbst, aber auch für alle Menschlichkeit und alle menschlichen Werte bedeutet, aufzuklären. Sie hat diese Pflicht umso mehr, als es in ihren eigenen Reihen viele gibt, die dieser Gefahr gegenüber nicht nur ahnungslos sind, sondern sich durch die Propaganda-Schlagworte von sozialer Gerechtigkeit und durch das vieldeutige Wort Kommunismus dazu verführen lassen, dieses wahrhaft teuflische System der systematischen Unmenschlichkeit als eine mindestens ernste Möglichkeit sozialer Gestaltung anzusehen.»

Schon aus diesen Sätzen muss jeder denkende Mensch den Schluss ziehen, dass es nicht um einen blossen «Machtkampf» geht, wenn die katholische Kirche ein klares Nein zum Kommunismus spricht.

Die Lage erfährt aber von einer anderen Seite her noch eine viel schärfere Beleuchtung. Bisher waren es vorwiegend katholische Länder, die dem Terror des Sowjetregimes zum Opfer fielen. Jetzt aber beginnt der gleiche Sowjetisierungsprozess in der überwiegend protestantischen Ostzone Deutschlands. Der Prozess wickelt sich mit solch rapider Geschwindigkeit ab, dass schon bis zum Herbst dieses Jahres die völlige Angleichung dieser Zone an die übrigen Satellitenländer vollendete Tatsache sein wird. Hier also steht der Sowjetterror nun der protestantischen Kirche gegenüber. So ergeben sich hier nun die gleichen Spannungen mit der evangelischen Kirche, wie in Polen, Ungarn, der Tschechei mit der katholischen Kirche. Bereits hatte der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche, Bischof D. Dibelius, eine sehr ernste Unterredung mit dem Ministerpräsidenten Otto Grotewohl. Der Bischof musste dabei auf die Behinderung der Religionsfreiheit und auf den immer stärker werdenden Druck auf die Geistlichen sowie auf vorgenommene Verhaftungen hinweisen. Die karitativen Einrichtungen der Kirchen werden in «Volks-eigentum» übergeführt, zehn Krankenpflegeschulen wurden durch die SED bereits geschlossen. In Sachsen werden von den «Massenorganisationen» am Sonntag regelmässig «Sondereinsätze» angeordnet, um den Gottesdienstbesuch zu verhindern. In den obligatorischen Schulbüchern, deren Autoren vielfach Russen sind, wird versucht, die christliche Lehre zu widerlegen. Der thüringische Minister für Volksbildung, Mario Terhorst, erklärte auf einer Lehrrtagung in Weimar: «Wir geben in Zukunft keine Gelder mehr für Kirchenbauten aus, sondern schaffen Kulturpaläste und Klubhäuser für unsere jungen Pioniere.» In Schwerin und Mecklenburg ist man daran, die kirchlichen Jugendverbände aufzulösen, was die evangelischen Pfarrer zu energischen Protesten veranlasste. Endlich wurde vom Politbüro der SED angeordnet, dass alle Funktionäre der Partei bis zum 1. April 1950 ihren Austritt aus der Kirche zu erklären hätten, sonst müssten sie ihre Ämter niederlegen. Ausserdem haben alle SED-Parteischulen die Weisung erhalten, schlagkräftige und agitatorisch gut geschulte Kader zum Kampf gegen die Kirche heranzubilden.

Die bisherigen Reaktionen der evangelischen Kirche der Ostzone sind nicht derart, dass man von einem Rückzuge sprechen könnte. Man betrachtet den Kampf durchaus nicht, wie der Schweizerische Evangelische Pressedienst, als einen politischen Machtkampf, sondern als Vernichtungsfeldzug gegen das Christentum überhaupt. Solche bitter ernste Tatbestände lassen sich nur aus gesicherter Ferne umfälschen und besonders dann, wenn es um die katholische Kirche geht. Wäre es nicht im Interesse des religiösen Friedens, wenn man einfältige primitive Vereinfachungen endlich beiseite liesse und alle Energien auf die gemeinsame grosse Aufgabe konzentrieren würde?

J. Rudin.

¹ Vgl. Orientierung 1949, Nr. 6, S. 70/71.

Buchbesprechungen

Hornstein-Faller: Gesundes Geschlechtsleben. Handbuch für Ehefragen. Olten 1950, Verlag O. Walter; 452 S.; geb. Fr. 19.—

In der Widerspruchsfülle seines geistig-triebhaft-körperlichen Seins ist der Mensch doch nicht «aus Geist, Seele und Körper zusammengesetzt», so dass man einen Teil seines Wesens auch aus dem Zusammen losgelöst völlig begreifen könnte. Er ist ein Ganzes, worin das geistige Tun dem Körper verhaftet und das Triebwesen geistig beseelt ist. Aber der Versuch, diese Viel-Einheit wissenschaftlich zu erfassen, begegnet immer wieder der Gefahr, entweder das Ganze zu sehr zu vereinfachen oder es einseitig von der Sicht biologischer, psychologischer, philosophischer, theologischer Anthropologie her zu betrachten. Dass diese Gefahr in besonderer Weise besteht, wo der Mensch im Schöpfungsauftrag des «wachser und mehret euch» steht, verrät das wissenschaftliche und populäre Schrifttum nur allzu oft: von übertriebenen und sich der Wirklichkeit verschliessenden Formen des «Spiritualismus», wie sie z. B. aus der Moralgeschichte bekannt sind, bis zu den «vielen allzuvielen» heutigen Erzeugnissen, die ebenso für die Volksseele verheerend, wie vermutlich für einzelne rentabel sind, und deren Verfasser den Menschen nur als Trieb-Lust-Maschine zu kennen scheinen. Angesichts dieser Gefahren wirklichen Begreifens des Menschseins muss es als ein erster Vorzug des vorliegenden, aus starkem Verantwortungsgefühl heraus entstandenen Werkes hervorgehoben werden, dass die Herausgeber ihnen in sorgfältiger Planung des Ganzen begegneten. Nicht weniger als 29 Mitarbeiter, Naturwissenschaftler und Dogmatiker, Moralisten und Ärzte, Juristen und Historiker, Philosophen und Pädagogen haben, jeder von seinem Gebiet her, die Teilprobleme behandelt. Dabei entstand aber keineswegs ein blosses Nebeneinander vieler Abhandlungen, sondern ein klar gegliedertes, wissenschaftlich gründlich unterbautes, von christlichem Ethos getragenes und in seiner Art wohl erstmaliges Gemeinschaftswerk.

Ein für das Gesamtwerk mehr vorbereitender, geschichtlicher Teil spricht von der Wertung des Geschlechtlichen bei Natur- und Kulturvölkern. Er bietet ein vielfach düsteres Bild vom Ringen der Menschheit ins Licht, ihrem Erfasstsein von der Dämonie der Tiefe und von der Notwendigkeit der Offenbarung zum klaren Erfassen des «ganzen sittlichen Naturgesetzes».*) Der zweite Teil erörtert das Geschlechtliche im Einzelmenschen von biologischer und ethischer Sicht aus. Im dritten Teil werden zunächst die biologischen Grundlagen der Ehe (auch der für Pastoral und Moral sich stellenden bekannten Zeitprobleme) behandelt. Daran reiht sich die Darstellung der Ehe als Geistesgemeinschaft und Sakrament und die erfahrungsreiche Wegweisung zu ebenso wirklichkeitsnaher, wie vornehmer pastoreller Behandlung von Ehefragen. Der vierte Teil wendet sich zu den einschlägigen pädagogischen Fragen und das Schlusswort gilt der Überwindung der heutigen «sexuellen Krise».

Das Fachurteil über so verschiedenartige Beiträge steht selbstverständlich nur der Fachkritik zu. (Zu einer moraltheologisch verfehlten Auffassung über «künstliche Befruchtung» weist der Herausgeber selbst schon auf die an anderer Stelle des Werkes geg. beiz. Korrektur.) Die Veielheit menschlichen Seins bringt es mit sich, dass einzelne Sachgebiete sich überschneiden. Dass sich damit gelegentliche (übrigens nicht zu häufige) Wiederholungen ergeben, scheint uns keineswegs bedauerlich. Ist es doch nützlich, dass manche Fragen von verschiedenen Sichtweisen her beleuchtet werden. Der Trieb-Aspekt des Geschlechtlichen wird mit nüchterner Offenheit, selbstverständlich vornehm, besprochen. Wer bedenkt, wie eifrig bis in «ganz christliche Dörfer» hinein scheinwissenschaftliche Schundliteratur konsultiert wird, kann sich der Frage der betr. Mitarbeiter wohl nicht verschliessen: ob es etwa besser wäre, die Leute weiter zu trüben Quellen gehen zu lassen, statt ihnen in einem ernst zu nehmenden Werk eine Antwort zu geben, hinter der christliches Ethos steht. In seiner Vielseitigkeit bietet das Buch eine solche Fülle, dass es offenbar nicht nur für einen einzigen, scharf umgrenzten Leserkreis bestimmt ist. Es ist, nach den Worten von Bischof v. Streng, «nicht für Unreife geschrieben, aber für jene, die Rat erteilen sollen und für jene, die vieles wissen wollen und in Gefahr kommen, nach schädlichen Büchern zu greifen.» Den Vertretern verschiedener Wissens- und Wirkensgebiete gibt es die ergänzende Orientierung über Fragen, die ihr Eigengebiet berühren und denen sie doch manchmal reichlich fremd gegenüberstehen. Solche, die zu Führung und Formung der Volksseele in den Lebensfragen berufen sind (Theologen, Ärzte und andere) finden reiche Hilfsmittel. Den für sich selbst lesenden reifen Lesern endlich — es ist dabei vornehmlich an Leute gedacht, die in und vor der Ehe stehen — vermittelt das Buch die gediegen begründete, wissende und christliche Denkweise. So ist es berufen, in vielfacher Hinsicht den Segen zu stiften, um dessentwillen sich die Herausgeber ihrer nicht geringen Mühe und schwierigen Aufgabe unterzogen. Prof. A. Willwoll

Anmerkung

Wertvolle Ergänzung dürfte die erst kürzlich gekommene Monographie von *Joseph Fuchs* über die Sexualethik des hl. Thomas v. Aquin bieten, auf die wir leider nur kurz hinweisen können. (Köln 1949.) Sie skizziert die Schwierigkeiten, unter denen sich die Moralwissenschaft aus einem gewissen Sexualpessimismus zur ruhig-sachlichen Wertungsweise des hl. Thomas hinarbeitet und bringt dann diese zur sorgfältigen Darstellung.

Jone, Heribert, P. Dr. O.M.Cap.: „Katholische Moraltheologie“, unter besonderer Berücksichtigung des Codex Juris Canonici sowie des

deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes; verlegt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1949, 690 Seiten.

Das Buch erscheint nun innerhalb von 20 Jahren in 13. vermehrter und ständig verbesserter Auflage. Es bietet auf knappem Raum und doch in verständlicher Sprache eine solide, bewährte, und doch auch den modernsten Problemen aufgeschlossene Doktrin im Sinne der kirchlichen Tradition, und ist auch für gebildete Laien, vor allem für Juristen und Mediziner, ein guter Führer.

Neuerscheinungen

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten.)

- Allgeier Arthur: Die neue Psalmenübersetzung. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 344 S.
- Endrödy Ladistaus: Das lächelnde Leben des Pater Petit. Kanisius-Verlag, Freiburg, 1950.
- L'Ermitte Pierre: Das Madchen in Blau. Verlag Walter A.G., Olten, 1950, 188 S. Leinen Fr. 7.60.
- Feuerer Georg: Begnadetes Leben. Verlag Fr. Pustet, Regensburg, 1950, 304 S. Kart. DM 6.50, Leinen geb. DM 8.50.
- «Gloria Dei» (Sonderheft). Wirtschaft, Technik und soziale Ordnung. Verlag Styria, Graz-Wien, 1950.
- Guardini Romano: Theologische Gebete. Verlag J. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 52 S.
- Hengstenberg Dr. H. E.: Christliche Askese. F. H. Kehrle-Verlag, Heidelberg, 1948, 315 S. DM 7.80.
- von Hildebrand Dietrich: Keinheit und Jungfräulichkeit. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1950, 208 S. Fr. 9.80.
- Klimsch-Grabinski: Leben die Toten? Verlag Walter A.G., Olten, 1949, 316 S. Leinen Fr. 11.80.
- Korda M.: Vom Sportler zum Heiligen. Kanisius-Verlag, Freiburg, 1950.
- Laros Matthias: Der ewige Kreuzweg. Verlag Fr. Pustet, Regensburg, 1950, 244 S. Kart. DM 5.50, geb. DM 7.50.
- Leist Fritz: Kultus als Heilsweg (Zur Ueberwindung der Heillosigkeit unserer Zeit). Verlag Rupertuswerk, Salzburg, 60 S.
- Lexikon päpstlicher Weisungen II. Kirche und modernes Leben (Pius IX. bis Pius XII.). Roma-Verlag, Eichstädt, Rom, Frankfurt, 436 S.
- Maschek P. Salvator, O.F.M. Cap.: Warum liebe ich meine Kirche? Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1950.
- Pieper Josef: Grundformen sozialer Spielregeln. Verlag J. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 116 S.
- Schafer Bruno: Sie hörten Seine Stimme. (Neue Folge.) Verlag Rüber & Cie., Luzern, 1950, 304 S. Kart. Fr. 8.—, Leinen Fr. 11.80.
- Stocker Dr. A.: Personne et Société. Ed. St. Augustin, St. Maurice, 1950, 258 S.
- Stocker Dr. A.: Psychologie du sens moral. (Principes d'hygiène mentale.) Collection «La médecine et les médecins» Ed. Sulerne, Genf, 253 S. Fr. 7.50.
- Winowska Maria: Le fou de Notre Dame, Père Maximilien Kolbe. Maison de la Bonne Presse, Paris VIIIe, 5, rue Bayard, 1950.

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

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

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 9.80; halbjährl. 5.20 Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien Luxembourg: Jährl. Bfr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Barquiers, Bruxelles, Compte Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharnerstr. 32, Nürnberg, Postcheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Ryesgade 2 Aarhus. — Frankreich: Bestellungen durch Mr. Wolf Pierr Illfurth Ht/Rh.

BURCH - KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte