

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 12/13

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 30. Juni 1950

INHALT: Die Stellung Gottes: Der stellensuchende Gott, in der Geschichte und heute.

Die Bodenreform in Italien: Ein altes Problem — Ein Einzelfall — Die heutigen Zustände und ihre Folgen — Der Gesetzesvorschlag Segnis — Vom Plan zur Wirklichkeit — Im Wettlauf mit der Zeit.

Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade: A.: Das Paradox der Uebernatur — Der Dynamismus der geschaffenen Natur — Gnade als freies Geschenk — Der umgekehrte Weg zur Lösung — Die Vermeidung des Paradoxes — Zur Lösung von Schwierigkeiten. B. Eine Antwort: Die Berechtigung des Grundanliegens des neuen Weges — Religiöse Gefährlichkeit — Unbewiesene Voraussetzungen — Der Geschenscharakter der Gnade ungenügend gewahrt — Analyse der analogen Fälle — Der neue Weg auf ein rechtes Mass zurückgeführt — Theologische Abgrenzungen.

Ex urbe et orbe: Wende im deutschen katholischen Akademikerverband — Aufgaben der christlichen Filmarbeit.

Die Stellung Gottes

Es ist nicht ganz leicht, jene Stellung anzugeben, die Gott in der heutigen Welt offiziell noch einnimmt, an der man ihn wirksam fungieren lässt. Natürlich ist das nicht erst heute so. Vielleicht bestand darüber in der Menschheit immer eine Unsicherheit. Und selbst dort, wo man bereit war, ihm die erste Stelle einzuräumen, war nicht ohne weiteres auch klar, welches diese erste Stelle sei.

Im alten Griechenland stritten sich allzuvielen Götter auf allzu menschliche Art um den Vorrang und brachten so sich selbst gegenseitig in Misskredit, und reizten schliesslich die Spöttsucht der aufgeklärten Geister. Auch der «Deus ex machina», der im letzten Moment in einer verzweifelten Situation noch klären und retten sollte, war eben zu sehr ein Wundermann, den man aufsparte, nur um dem Drama noch eine versöhnliche Wendung zu geben, der aber sonst kaum eine brauchbare Figur war. — Eine wichtigere Stellung nahm Gott bei manchen Philosophen ein. Wenn sie die letzten Seinsursachen des Kosmos erforschten oder die allerletzte Idea exemplaris aller gestalteten Dinge namhaft machen wollten, dann stand vor ihnen überragend und absolut das Göttliche. Doch blieb dieses Wesen mit dem Makel behaftet, dass es ein «Gott der Philosophen» war, des abstrakten Denkens und gewagter Spekulationen, nicht der lebendige Gott, der «im Feuer kommt» und das persönliche Schicksal mitgestaltet. — Bedeutend ernster und entscheidender war die Stellung Gottes schon, wenn man ihm im gesamten Staatswesen die höchste Rolle übergab, auch wenn er diese sogleich wieder auf einen stellvertretenden Pharaon oder Cäsar übertragen musste. Er stand dann immerhin unantastbar vor der Masse. Man durfte sich an ihm nicht vergreifen, musste sich nach seinen Gesetzen richten und die Abgaben entrichten. Das gab dem Staate und dem Einzelnen eine festgefügte Ordnung, eine klare Ausrichtung. — Nur selten gewährte man Gott einen noch grösseren Raum in der Öffentlichkeit. In den besten Zeiten der jüdischen Theokratie etwa, wenn die Wogen der religiösen Begeisterung hochgingen, und der Tempel und das Opfer den tatsächlichen Mittelpunkt des Volkes bildeten. Dann wieder in den charismatischen Urzeiten der christlichen

Kirche, und vielleicht noch einmal in grossem Stile während kurzer Perioden des Mittelalters. Da besass Gott wirklich den Platz im Herzen des Volkes. Da war er nicht nur ein Retter in der Not, den man in normalen Zeitläuften rasch vergisst. Er war der «Meister», der im grossen «Welttheater» nicht bloss die Rollen verteilt und am Ende die Belohnung oder Bestrafung vornimmt, sondern jener, der dem ganzen Spiel bewohnt, vor dessen Auge alles und jedes geschieht. Der Glaube an Gott war dann nicht nur ein dünner stereotyp rezipierter Satz für den Intellekt, sondern ein Lebensgefühl, das innerlich erfüllte und kräftespendend war, und dies nicht bloss für eine kleine Elite, sondern für immerhin breitere Schichten des Volkes. Gott hatte die zentrale Stellung inne.

Aufs Ganze gesehen, war also auch in vergangenen Zeiten die Stellung Gottes wechselnd, manchmal primär, unbestritten, und oft genug vieldeutig, von praktischen Zwecksetzungen bestimmt, und ebenso oft hatte er überhaupt keinen entsprechenden Platz.

Aber heute? Ist die Frage nach Gott denn überhaupt hörbar in der grossen Öffentlichkeit? Hat man ihm nicht längst ein Leichenbegängnis erster Klasse bereitet, und nach kurzer Totenklage vergessen? Öffentlich existiert Gott nicht. Denn er würde den öffentlichen «Frieden» stören, die gegenseitige Toleranz unmöglich machen. Gott hat ja heute wieder viele Gesichter und ist ebenso oft ganz gesichtslos. Für weite Kreise ist er ein Lückenbüsser geworden. Es ist seine undankbarste Aufgabe. Er muss wieder wie der Deus ex machina auf Pikett stehen und bereit sein, einzuspringen, wenn eine Lage völlig verfahren ist, wenn ohne ihn das Chaos unabwendbar hereinbrechen müsste. Noch peinlicher ist es, wenn

Die heutige Nummer ist eine Doppelnummer 12/13. Dafür erfolgt Mitte Juli keine Ausgabe. Nr. 14/15 erscheint als Doppelnummer am 31. Juli. Nr. 16 am 31. August.

Gott das «Mädchen für alles» wird. Gleichsam auf Kündigung. Manche Wissenschaftler brauchen ihn so, wenn sie am Ende ihrer Weisheit angelangt sind, wenn die Probleme undurchsichtig werden, wenn Hypothesen und Theorien nicht mehr genügen. Dann sind auch sie geneigt, ein «Numinoses» anzunehmen, vor einem Mysterium sich zu beugen, ohne dass dieses jedoch auch in der privaten Sphäre und im öffentlichen Leben genannt werden darf. — In der Kunst aber war es seit je ein heikles Problem, Gott sichtbar, hörbar und greifbar zu machen. Selbst in den Zeiten, in denen ein Künstler nicht daran vorbeikam, seine Stoffe der heiligen Geschichte zu entnehmen, musste oft die Frage sich erheben, ob das Dargestellte wirklich eine Madonna sei, ob nicht vielmehr die Züge der Venus uns anblickten. . . . Dann aber wurde der ganze Raum der Natur zum künstlerischen Vorwurf, anfangs noch belebt von den Gestalten der Bibel, dann aber immer mehr selbständig und von jener eigenartigen Schönheit, die nicht über sich hinausweist. Heute aber gibt die abstrakte Kunst Gebilde, die der Ueingeweihte nur schwer nacherleben kann. Freilich mag sich dann gerade vor diesen rätselhaften Darstellungen die Frage melden, ob die Wahl einer solchen Geheimsprache nicht bloss ein Ausdruck des heutigen technisierten Menschentums ist, sondern notwendig wird auch für den Künstler, der übersinnliche Ahnungen, letzte Intuitionen und schliesslich Göttliches transparent werden lassen möchte, nachdem die Welt der Sichtbarkeit und Greifbarkeit völlig «enträtselt» säkularisiert und profaniert worden ist. So hätte sich Gott hinter geheimnisvolle, schwer entwirrbare Liniensysteme und Zahlenproportionen versteckt, würde aber gerade in der absoluten Ungegenständlichkeit geahnt und gesucht. Kunst würde zum erschütternden Dokument nicht bloss dafür, dass Gott immer der je-Grössere, der Andere ist, nicht mehr einzufangen in die überlieferte Formensprache, weil diese ihre Deutkraft auf Jenseitiges verloren hat, sondern auch dafür, dass unser Leben, so weit es gekannt und gekonnt ist, ohne Gott vor sich geht, — sich begibt.

Manche Ärzte und Psychotherapeuten fordern Gottesglauben und Gebet, um bessere Heilerfolge zu erzielen, auch wenn sie durchaus den Phantastereien der christian science feindlich gegenüber stehen. Ja, ein C. G. Jung schreibt wörtlich, der Gottesbegriff sei «nämlich eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat. . . . Irgendetwas in unserer Seele ist von superiorer Gewalt — ist es nicht bewuszt ein Gott, so ist es doch wenigstens der ‚Bauch‘, wie Paulus sagt. Ich halte es darum für weiser, die Idee Gottes bewusst anzuerkennen; denn sonst wird einfach irgend etwas anderes zum Gott, in der Regel etwas sehr Unzulängliches und Dummes, was ein ‚aufgeklärtes‘ Bewusstsein so etwa aushecken mag». Der Psychologe lässt also die entscheidende Frage unbeantwortet, ob es ein real existierender Gott ist, der so notwendig für ein normales Seelenleben gefordert werden muss, er weiss nur, dass es ohne diesen Archetypus Gott nicht geht.

All dies ist symptomatisch, aber es greift noch nicht an jenen Punkt, wo sich Gottes Stellung in unserer Zeit am deutlichsten offenbart. Erst wenn wir Gott im Alltag suchen, auf der Strasse, in den Schulen, in den Ehen und Familien, dann erst werden wir gewahr, wie stellenlos Gott geworden ist. Der arbeitslose Gott schreitet durch unsere Welt und unsere arbeitsbesessene Menschheit hat ihm keinen Platz anzubieten. Sie kann ihn nicht gebrauchen in den Fabriken und Hörsälen, in den Bars und Kontors. Er nimmt ihr zuviel Zeit weg, er stört ihren Arbeitsprozess. Alfred Döblin lässt in «Der unsterbliche Mensch» den Jüngeren zum Älteren also sprechen:

«Religiöse Gefühle sind bei einer Menschheit, die arbeitet, denkt, rechnet, konstruiert und die sich gesellschaftlich immer mehr organisiert, wie es sich für freie Menschen gehört, unbegründet, störend und schädlich. Es ist erwiesen, dass wenn in einem Hirn religiöse Gedanken auftreten, dies mit einer wurmstichigen Stelle in dem betreffenden Gehirn zusammenhängt.»

Das mag sich etwas übertrieben anhören. So schlimm ist es in den meisten Fällen nicht gemeint. Aber praktisch wird es in den allermeisten Fällen so gehalten. Darum die erbitterten Kämpfe um die christliche Schule in fast allen Ländern und das Ringen um das christliche Ehe-Ideal. In diesen Bereichen zeigt sich, welchen Ort man Gott anzuweisen geneigt ist. Man wird ihn um diesen eng begrenzten Raum kaum noch beneiden können. Das «grosse Welttheater» rollt für die heutigen Menschen ohne die Gegenwart des «Meisters» ab, sein Platz bleibt leer. Im modernen Mysterienspiel schreitet Gott als der ewig Stellensuchende über die Szene.

Aber es geht uns nicht um eine Diagnose der Zeit. Zwar mag es durchaus nicht schaden, manche Illusionen von einer «christlichen Welt» aufzugeben, mancherlei Kulissen, die man so gerne aufrichtet, wegzuschieben, und das Gesicht des heutigen Menschen ohne Schminke zu betrachten. Und vielleicht erleben wir gerade dann die grosse Überraschung: dieses Gesicht schreit nach Gott. Ja, seine leerste Stelle ist der Platz, wo Gott sichtbar wird. Es ist die Stelle, die ihm niemand streitig macht. Er darf der Gott des Vakuums sein. — Müssen wir also zu Dialektikern werden, die Gott erst im menschlichen Niemandslande entdecken, dort, wo der Kulturmarkt verstummt, wo anstelle der hohen Türme nur noch Ruinen in der Landschaft stehen? Ist dort allein freier Raum für Gott?

Allein, eine solche Apokalypse Gottes ist nicht notwendig, wenn man ihm vorher die ihm gebührende Position gibt. Der Tod und die Trümmerlandschaft sind nicht seine Erfindung. Die verdanken wir dem Menschen, der dem Lebensspender den Platz verweigert, der Türen und Fenster gegen ihn abgedichtet hat. Denn er ist der Gott des Lebens und der Schöpfung. Jener, der ständig «Es werde» spricht. Warum hält man die Ohren zu vor diesem ewigen «Werde», vor diesem Ruf nach einem kontinuierlichen Neu-Werden?

So paradox es klingt, es ist doch wahr: Gott verliert seine Stelle da, wo man ihn festhalten will, da wo man ihn zur Unbeweglichkeit verurteilt, wo man nicht bereit ist, sein schöpferisches Werbe-Wort zu hören und zu realisieren. Dann erstarren die Dinge und verfallen, oder sie geraten in einen tollen Strudel hinein, der sie im Kreise herumwirbelt, in dem zwar am laufenden Bande produziert wird, ohne dass aus diesem Prozesse doch das eigentlich Neue hervorgehen könnte, das dem Schaffensfieber einen Sinn gäbe und die erhoffte Erfüllung bedeutete. Dann wird Gott stellenlos, oder er muss entweder als Lückenbüsser oder als «Mädchen für alles» subalterne Lakaiendienste verrichten.

Mächtig und kraftvoll haben die Christen der ersten Jahrhunderte auf ihren Mosaiken Gott als den Kyrios, den Pantokrator dargestellt. Seine Stellung war unbestritten die erste. Sie hatten ihm diesen Platz nicht anzuweisen, er hat ihn seit Ewigkeit inne. Nicht der Mensch überträgt Gott je nach Bedürfnis die Rolle, die er spielen darf, Gott selbst ist der Meister, der die Rollen verteilt. Freilich nicht die Rollen abstrakter Typologien, sondern jene des ständig je neu hörenden und je neu erfüllenden Menschen. Denn: «In ihm leben wir, bewegen uns und sind wir», so sagt Paulus in der Areopag-Rede.

J. Rudin

Die Bodenreform in Italien

Ein altes Problem

Der Bodenbesitz in Italien weist noch in grossem Ausmasse feudalistische Formen auf. Güter von 10 000—20 000 Hektaren sind keine Seltenheit. Die Formen des Zusammenspiels zwischen Besitz und Arbeitskraft gehen dabei in allen möglichen Abstufungen von der direkten Bewirtschaftung mit Verwalter und bezahlter Arbeitskraft bis zur Erbpacht. Die nachteiligen Folgen sind in wirtschaftlicher Hinsicht eine ungenügende Ausnützung des Bodens und in sozialer Hinsicht eine unsichere Existenzbasis für Arbeiter und Pächter.

Eine Korrektur dieser Verhältnisse von Staats wegen, einerseits durch Bodenverbesserungen, andererseits durch Bodenzuteilungen an kleine Ansiedler wurde mehrfach versucht. Seit 50 Jahren gehört die Bodenreform zu den Wahlschlagern fast jeder Partei. Manches wurde auch tatsächlich ins Werk gesetzt. Die Trockenlegung der pontinischen Sümpfe ist ein geschichtliches Kapitel. Die Gründung Littorias durch Mussolini ist noch in guter Erinnerung. So war es naheliegend, dass sich die christlich-demokratische Partei von Anfang an auf die Bodenreform verpflichtete. Artikel 44 der neuen Verfassung bestimmt darüber: «Das Gesetz legt dem privaten Landbesitz Verpflichtungen und Beschränkungen auf, setzt die Grenzen je nach den besonderen Bedingungen der Gegenden und landwirtschaftlichen Zonen fest, sorgt für Bodenverbesserungen, für die Umwandlung der Latifundien, sowie für die Neugründung von Produktionseinheiten; es unterstützt ferner den kleineren und mittleren Landbesitz». Man war sich der ungeheuren Schwierigkeiten einer Reform bewusst, aber ihre Durchführung ist derart mit dem Programm der Partei verbunden, dass der Erfolg oder Misserfolg geradezu die Lebensdauer der christlich-demokratischen Regierung bestimmen kann. Indes aber in Rom der Gesetzesapparat erst zu rotieren beginnt, sind die Landarbeiter vielerorts, freilich auch unter dem Einfluss kommunistischer Agitation zur selbstherrlichen Tat geschritten und haben kurzerhand Landgüter besetzt. Dabei kam es mehrere Male zu blutigen Zusammenstössen mit der Polizei.

Ein Einzelfall

Die Verwicklung der Probleme und das Ineinanderwirken der verschiedenen Faktoren lassen sich gut im Falle des Fucino verfolgen. 1870 hatte Graf Torlonia unter Leitung auch schweizerischer Ingenieure einen flachen See, eben den Fucino, entwässert und in Kulturland umgewandelt. Dadurch gewann er 16 500 ha bebaubaren Boden, von denen er 2500 ha den anstossenden Gemeinden vergabte und die übrigen 14 000 ha als Eigenbesitz beanspruchte. Er teilte diesen Boden in ca. 500 Grundstücke von je 25 ha auf, die er verpachtete. Während die Fischerei auf dem See jährlich nur 70 000 Lire einbrachte, von denen ca. 500 Personen Vorteil zogen, gibt eine Statistik von 1911 den Jahresertrag auf 1 425 000 Lire an, an denen in verschiedener Weise 50 000 Personen profitierten. Die Spesen der Trockenlegung und Urbarmachung beliefen sich auf die damals beträchtliche Summe von 40 Millionen Lire. Heute stehen 900 ha, in zwei Aziendas geteilt, in Eigenbewirtschaftung mit intensiver und moderner Bebauung; 1200 ha sind aufgeteilt in 56 Güter von durchschnittlich 25 ha mit Wohnungen, Wasser und Licht (was für Italien keine Selbstverständlichkeit ist) und werden an Siedler verpachtet (Conduzione colonica), 11 000 ha sind in kleine Grundstücke mit 15 000 Pächtern aufgesplittet.

Schon seit längerer Zeit gab es unter den Pächtern und Landarbeitern der Gegend viel Unzufriedenheit. Die Pächter klagten über Schikanen bei der Kontrolle der Ernteergebnisse

und der Bemessung ihrer Abgaben sowie besonders darüber, dass ihnen die Errichtung von Wohnungen bei ihren Pachtstücken strikte verboten war, was sie zu langem Hin- und Heimwege nötigte. Die Landarbeiter wiesen auf die Vernachlässigung der Wege und Abzugskanäle hin, deren Instandstellung ihnen Verdienst und Brot geben würde. Da der Graf sich weigerte, Delegationen der Pächter und Arbeiter auch nur anzuhören, schritten diese zur Tat. Am 22. Februar dieses Jahres wurde ein «Streik mit umgekehrten Vorzeichen» in Szene gesetzt. Gut organisierte Abteilungen von Landarbeitern, auch christlich-demokratische, machten sich daran, die Wege und Kanäle auf eigene Faust instand zu setzen, natürlich in der Erwartung, dass sie der Graf Torlonia werde bezahlen müssen. Sie hatten insofern Erfolg, als sich nun die Behörden ihrer Sache annahmen. In Kürze setzte die regionale Schätzungskommission für Pachtabgaben einen neuen «Kanon» (Abgabequote der Pächter) fest, der je nach Bodenertrag und Juchart 27—35% unter dem herkömmlichen lag. Der zuständige Präfekt von Aquila bestimmte, gemäss dem Gesetz über die Zwangseinstellung von Arbeitskräften, dass der Graf für die Instandstellung seiner Güter im März und April 2000 Landarbeiter einzustellen habe. Aber damit war die Sache noch nicht erledigt. Der Landessekretär der freien christlichen Gewerkschaften forderte von Landwirtschaftsminister Segni, dass die durch den Streik geleisteten Verbesserungen vom Grafen entschädigt werden müssten. In Gegenwart des Ministers wurde dann die Entschädigungssumme auf 14 Millionen Lire festgesetzt. Auch damit nicht zufrieden, haben mehrere Delegierte einen Gesetzesvorschlag eingebracht, wonach die Gegend des Fucino enteignet und den bisherigen Pächtern als Besitz zugesprochen werden solle. Das würde indes über die geplante Agrarreform hinausgehen, welche in erster Linie unbebauten oder nicht voll ausgenützten Boden enteignen will. In Wirklichkeit sind im fraglichen Gebiete die Erträge der direkt bebauten Güter bis zu 50% grösser, als jene der kleinen verpachteten Landstücke. Eine Zusammenlegung dieser letzteren auf dem rentablen Umfang von 25 ha empfiehlt sich auch nicht, weil dann auf einem solchen Gut statt 100 bis 120 Personen, wie bisher, nur noch Familien mit 6—10 Personen Grundbesitz und Arbeit bekämen. De Gasperi empfiehlt daher eine Mittellösung, nach welcher das Land nicht enteignet, sondern den jetzigen Pächtern in Erbpacht gegeben werden solle. Ein Grund mag für ihn auch darin liegen, dass eine vollständige Enteignung ein Präjudiz für seine Reformpläne darstellen würde, welches die Agrargesetzgebung in eine unerwünschte Richtung treiben könnte.

Die heutigen Zustände und ihre Folgen

92% des italienischen Bodens sind anbaufähig. Ca. 60% der arbeitenden Bevölkerung sind im Landbau beschäftigt. Aber von diesen sind keine 30% Landeigentümer. 40% sind Pächter und der Rest sind Lohnarbeiter (braccianti). Schon das weist auf die Stärke der Latifundien hin. In Sizilien waren beispielsweise vor dem Krieg 700 000 ha (30% der Inselfläche) in 1400-Grossgüter aufgeteilt, welche nur 800 verschiedenen Eigentümern gehörten. Die Berlinghieri besitzen sogar 27 000 ha Boden in Kalabrien, während in Piemont und in Ligurien der Kleinbesitz vorherrscht. Die Güter werden nur zum kleineren Teil von den Besitzern direkt bewirtschaftet. Der Grossteil wird verpachtet, entweder an eigentliche Bauern (Coltivatori diretti), oder aber an Unternehmer, welche sie entweder selbst verwalten oder weiterverpachten. Diese Zwischenpächter sind es besonders, welche am weitsichtigen Ausbau und an Bodenverbesserungen wenig Interesse haben und statt dessen auf Gewinn und Raubbau ausgehen. Melio-

rationen unterbleiben aber oft auch, besonders im Süden, aus Mangel an Kapitalien. So ist es erklärlich, dass heute der durchschnittliche Ertrag pro Hektare kleiner ist als 1936/40. Die Pachtverträge sind oft nur auf ein Jahr abgeschlossen, weshalb ihre Verlängerung von Landwirtschaftsminister Segni letztes Jahr als erste Reform vor das Parlament gebracht wurde. Ein ständiges Streitobjekt bildet natürlich auch der «Kanon», die Höhe des Pachtzinses, welcher nun auf höchstens 4% des Kaufwertes eines Grundstückes festgelegt ist. Eine weitverbreitete Form des Zusammenwirkens von Bodenbesitz und Arbeitskraft ist in Italien die Halbpacht (mezzadria), wobei ausser dem Land gewöhnlich auch Wohnungen, Vieh- und Ackergerät dem Besitzer gehören, während der Ernteertrag hälftig zwischen Bauer und «padrone» geteilt wird. Diese Form hat sich im allgemeinen gut bewährt und wo der Boden ertragreich ist, kann es so ein Halbpächter zu einem bescheidenen Wohlstand bringen.

Die sozialen Kämpfe, Unruhen, Streiks und Landbesetzungen, von denen in den letzten 3 Jahren so oft berichtet wurde, gehen hauptsächlich von den braccianti, den Lohnarbeitern der Landwirtschaft aus. Die Bevölkerungsstatistik von 1936 bemisst ihre Zahl auf 2 340 000; was aber heute eher zu niedrig gegriffen ist! Davon waren 77,6% Tagelöhner, der Rest Angestellte mit Jahresvertrag. Über eine halbe Million waren weiblichen Geschlechtes. Die Tagelöhner sind insofern schlimm daran, weil sie mit ziemlicher Regelmässigkeit im Winter arbeitslos werden. In den Listen der Stellensuchenden vom Dezember 1949 figurieren sie beispielsweise mit der Zahl 371 000. Aber auch wenn sie Arbeit finden, ist ihr Los nicht beneidenswert. Nach einer Berechnung der «Doxa», des italienischen Gallup-Institutes, kamen in den Jahren 1947/48 an die 90% der braccianti, zum grossen Teil Familienväter, auf einen Monatslohn von weniger als 54 000 Lire (ca. 370 Franken). 39% davon hatten sogar weniger als 22 000 Lire (ca. 154 Franken), während bei den Fabrikarbeitern nur 22,7% unter diese Lohnkategorie fallen. In der Toscana galten letztes Jahr 800 Lire pro Tag (ca. 5.50 Fr.) als «anständiger Tagesverdienst». Die Mentalität dieser Leute wird durch die Tatsache aufgehehlt, dass gemäss einer Umfrage der gleichen «Doxa» 6 von 10 dieser Landarbeiter auszuwandern wünschen. Gut 50% davon sympathisieren mit den Kommunisten.

Der Gesetzesvorschlag Segnis

Diesen Umständen sucht nun das Reformgesetz des Landwirtschaftsministers Segni Rechnung zu tragen. Es handelt sich dabei nicht nur darum, den Grossgrundbesitz zu enteignen, es soll mit der gleichen Massnahme der Boden besser ausgenutzt und die ungenutzte Arbeitskraft produktiv eingesetzt werden. Wie schon in früheren Projekten sollen also Bodenenteignung und Bodenverbesserung Hand in Hand gehen, wozu diesmal noch Arbeitsbeschaffung kommt. Wie versucht nun Segni diese Aufgabe zu lösen? Der Gesetzesvorschlag sieht vor:

Baldige Enteignung der Güter, welche nach Art. 2 des Gesetzes der Aufteilung unterliegen.

Sofortige, wenn auch nur provisorische Ansiedlung von Landarbeitern auf den enteigneten Gütern.

Bodenverbesserungen mit Hilfe der Ansiedler, zugleich Periode der Auswahl.

Definitive Landanweisung durch Kaufverträge mit 25-jähriger Zahlungsfrist und kleinem Zinsfuss.

Dauernde Hilfe für die Kleinbauern durch halbstaatliche Hilfsorgane und genossenschaftlichen Zusammenschluss.

Der Enteignung unterstellt werden nicht einfach mechanisch jene Güter, welche ein bestimmtes Ausmass übersteigen. Es wird nicht in erster Linie auf die Grösse, sondern

auf den Steuerertrag, den Kataster, abgestellt. Im Prinzip betrifft es Landbesitz, der mit über 30 000 Lire zu versteuern war (nach der Schätzung 1937/38). Das Mass der Enteignung steigt mit dem Steueransatz und kann in einzelnen Fällen bis zu 95% des ursprünglichen Besitzes gehen. Indes steigt die Enteignungsquote nicht einfach parallel mit dem Steueransatz. Es wird als Korrektiv der Ertragsreichtum bremsend eingeschaltet: Je grösser der Ertrag pro Hektare eines Gutes ist, umso weniger sind sie der Enteignung unterworfen. Dadurch wird verhütet, dass hochkultivierter Boden durch Parzellierung minder ertragsfähig gemacht wird. Es liegt darin auch ein Ansporn für die Grossgrundbesitzer, das Beste aus ihrem Boden herauszuholen, was ja durch die Bodenreform auch erreicht werden soll. Freilich hat dies auch zur Folge, dass hauptsächlich schlecht bebauter Boden zur Verteilung gelangt, was aber eben durch grosszügige Kredite und staatliche Hilfe für Bodenverbesserungen kompensiert werden soll. Der enteignete Boden wird vom Staate bezahlt und zwar zu $\frac{1}{4}$ in flüssigen Zahlungsmitteln und zu $\frac{3}{4}$ durch Schatzanweisungen, die zu 5% verzinst und in 25 Jahren ausbezahlt werden. Man schätzt, dass die Hektare extensiv bebauten Landes durchschnittlich auf 100 000 Lire zu stehen kommt. Dem Projekt ist eine Tabelle beigegeben, aus welcher nach diesen Prinzipien der Grad der Enteignung für alle Güter über 2500 ha abgelesen werden kann. Der genannte Graf Alessandro Torlonia, der Enkel des Entwässerers, würde von seinen insgesamt 20 000 ha nur noch ca. 1000 ha behalten, dafür aber eine Barentscheidung von 2,85 Milliarden Lire einstecken. Im Gesamten würden 1 Million 260 000 ha Privatbesitz zu enteignen sein, die heute fast 8000 verschiedenen Grossgrundbesitzern gehören, zuzüglich etwa 150 000 ha staatlichen und gesellschaftlichen Besitzes. Das so gewonnene Land würde vorderhand einer halb staatlichen Gesellschaft (in Süditalien) oder einem Ministerkomitee (in Mittel- und Norditalien) unterstellt, welche die Ansiedlung geeigneter Bauern zu überwachen und die notwendigen Verbesserungen (Kanalisation, Bewässerung, Wohnungsbau, Strassenerstellung, Elektrifizierung und Beschaffung von landwirtschaftlichen Maschinen) zu finanzieren hätte. Erst nach einer Periode der Auswahl würden dann Landparzellen an Bauernfamilien abgegeben und zwar durch Kaufverträge mit 25-jähriger Laufzeit. Man hofft auf diese Weise 100 000 Familien mit Bodenbesitz versehen zu können. Im Zusammenhang mit den Verbesserungsarbeiten und der intensiveren Bebauungsweise schätzt man die zusätzlichen Arbeitsgelegenheiten auf jährlich 90 Millionen Arbeitstage, welche weitere 350 000—400 000 Arbeiter beschäftigen würden. Gleichzeitig hofft man auf eine Steigerung des Bodenertrages um jährlich 120—130 Milliarden Lire.

Vom Plan zur Wirklichkeit

Dieses Gesetz wurde von Segni am 10./14. April 1950 dem Senat vorgelegt. Sogleich mit Bekanntwerden desselben mehrten sich auch die Widerstände. Dass den Kommunisten, welche die bisherigen Misstände als fruchtbaren Boden für ihre Agitation unter den Landarbeitern betrachteten, die Verwirklichung eines solchen Projektes nicht in den Kram passt, war vorauszusehen. Nachdem sie den Landarbeitern stets vorgeschwätzt hatten, dass eine Änderung der Verhältnisse nur durch die Landarbeiter selbst und ihre Syndikate zu erhoffen sei, konnten sie nicht zugeben, dass die christlich-demokratische Regierung auf diesem Gebiete Erfolge erziele. Sie warfen dem Plane Segnis vor, er gehe zu wenig weit, und verlangten, dass der Grossgrundbesitz ohne Entschädigung vom Staate übernommen und den Ansiedlern das Land nur in Erbpacht gegeben werde. Seine Bewirtschaftung sollte, statt durch einzelne Eigentümer, durch das Kollektiv geschehen. Gegner sind natürlich auch die italienischen Liberalen als die Vertreter des Grossgrundbesitzes. Sie sehen in der Durch-

führung dieses Planes ein eigentliches Unglück Italiens. In einer Versammlung der Liberalen Oberitaliens am 4. Dezember 1948 wurde eine Tagesordnung angenommen, die besagt, der Plan verstosse gegen das in der Verfassung angenommene Prinzip des Privateigentums. Es würde dadurch die Privatinitiative erstickt und die Produktion beeinträchtigt. Man befürchtet auch, dass aus der Reform eine geschlossene Kaste der Pächter und Halbpächter entstehe, die sich auf die «Selection und Hebung des Arbeiterstandes» nachteilig auswirken würde. Man will mit andern Worten auf die Reserve der Arbeitslosen nicht verzichten.

Aber auch unter den christlichen Demokraten regte sich eine Opposition. 175 Abgeordnete erklärten sich für ein Gegenprojekt De Martinos aus Salerno, das erst Meliorationen durch entsprechende Staatsmittel verlangt, bevor man an die Enteignung gehe. Damit wäre diese auf die lange Bank geschoben wenn nicht überhaupt abgewürgt. Es bedurfte der persönlichen Intervention De Gasperis, um die Zustimmung dieser Leute zu erreichen, dass das Regierungsprojekt zuerst behandelt werden solle. Um zu verhüten, dass der Gesetzesvorschlag durch die parlamentarische Behandlung zu stark verzögert oder zu sehr abgeschwächt werde, wurde er in einzelne Gesetzesvorschläge unterteilt. Vollständig davon abgetrennt, als Sofortprogramm, wurde die Agrarreform eines genau umschriebenen Teiles von Mittelkalabrien, der Sila (500 000 ha) dem Senat unterbreitet. Danach werden in diesem Gebiet 30 000 ha Land enteignet, das Besitzern mit mehr als 300 ha Boden abgenommen wird, und in Parzellen von 5 bis 8 ha an etwa 4000 Familien verteilt. Die jährliche Abzahlung betrüge nur 17 500 Lire (ca. 122 Fr.), die während 25 Jahren zu entrichten wären. Ca. 4000—5000 ha werden zur Ergänzung schon bestehender kleiner Güter dienen. Dadurch können noch etwa 1000 Familien selbständig gemacht werden. Weitere 4000 Familien könnten zusätzliches Verdienst finden. Durchgeführt werden solche Zuteilungen von Land und Kredit durch ein halbstaatliches Institut («Werk der Verbesserung der Sila»), welches zunächst die Verpachtung des enteigneten Bodens und allgemeine Verbesserungsarbeiten an die Hand nimmt, dann landwirtschaftliche Zentren errichtet, welche den Neusiedlern mit Rat und Krediterteilung an die Hand gehen, zugleich aber die endgültige Landzuteilung vorbereiten und nachher überwachen sollen. Die Entschädigungssummen, welche der Staat zu leisten hat, belaufen sich auf 20 Milliarden Lire. Für allgemeine Verbesserungsarbeiten sind bereits Mittel aus dem Marshallplan zur Verfügung gestellt worden. Gerade die Sila wurde ausgewählt, weil da noch besonders anachronistische Zustände herrschten. Mit der Ausarbeitung des Projektes war schon vor den Landbesetzungen und den blutigen Ereignissen von Melissa begonnen worden. Das Gesetz wurde am 23. November 1949 und wieder am 11. Februar 1950 im Senat behandelt und bis zum 17. März angenommen. Sämtliche Fraktionen mit Ausnahme der Kommunisten und Linksozialisten stimmten dafür.

Nach diesem Erfolg ging die Regierung weiter mit der Vorlage von drei neuen Gesetzesprojekten, über welche De Gasperi sich anlässlich einer Presseorientierung aussprach (Civiltà cattolica 1.4.50).

Das erste Gesetz bestimmt die Bereitstellung von 1000 Milliarden Lire, welche verteilt auf 10 Jahre allgemeine öffentliche Arbeiten und Bodenverbesserungen im Süden (mezzo-

giorno) finanzieren sollen. Sie sollen von einer «Kasse für ausserordentliche öffentliche Arbeiten im Süden» verwaltet werden.

Das zweite Gesetz fordert weitere 200 Milliarden für ähnliche Arbeiten in Mittel- und Norditalien, für die jedoch kein eigenes Institut errichtet wird.

Das dritte Gesetz endlich will die Agrarreform vorläufig in Süditalien verwirklichen (dessen eine Teil, die Reform der Sila, bereits vom Senat angenommen wurde). Durch dieses Gesetz sollen im Dringlichkeitsverfahren Güter von 3 Millionen ha erfasst werden, die 600 000 ha verteilbaren Landes ergeben, zuzüglich 200 000 ha staatlichen Grundes. Für die Methode und das Mass der Enteignung und Entschädigung werden die allgemeinen Prinzipien des Planes Segni angewandt, besonders sofern sie in umgekehrter Proportion zum mittleren Ertrag der Güter stehen sollen. Ferner ist darin eine Begünstigungsquote für die Kinder des Eigentümers eingeräumt: Für jedes Kind, ausser dem ersten, wird die Enteignungsquote vermindert. So wird einer Zerstückelung der verbliebenen Güter durch Erbeileilung vorgebeugt. Durch dieses Gesetz würde der wichtigste Teil des Planes Segni in einem besonders benachteiligten Gebiete verwirklicht. Die allgemeine Bodenreform wird dadurch auf eine spätere Zeit verschoben, aber nicht aus dem Auge verloren.

Im Wettlauf mit der Zeit

Die geplante Agrarreform stellt zweifellos einen tiefen Eingriff in das wirtschaftliche und soziale Leben der Nation dar. Vorderhand ist es ein grossangelegtes Experiment, von dem man nur hoffen kann, dass es gelingen möge. An sich wäre zu wünschen, dass eine solche Umwandlung sich langsam und organisch vollzöge, wie sich auch die Mißstände erst allmählich herausgebildet haben. Ein gesetzliches Eingreifen dürfte nur den Charakter einer Initialzündung haben für einen Prozess, der dann durch privatwirtschaftliche Kräfte vorangetrieben, sozusagen mechanisch zum Endergebnis einer besseren Eigentumsverteilung führen würde. Aber die sozialen Unruhen, die gewalttätigen Bodenbesetzungen und besonders die Tätigkeit der Gegner zwingen zum raschen operativen Eingriff. Die christlich-demokratische Regierung wird damit nicht nur den Grossgrundbesitzern den Boden entziehen, sondern auch der kommunistischen Propaganda. Es entspricht der Grundidee De Gasperis, den Kommunismus nicht allein apologetisch oder gar durch Zwangshemmung zu überwinden, sondern durch die Erfüllung berechtigter Forderungen ihre Auftriebskräfte im leeren Raum verpuffen zu lassen. Es kann wohl sein, dass durch die Agrarreform eine neue Mittelschicht in der Bevölkerung entsteht, die auch politisch einen Damm gegen den Kommunismus bilden würde. Das bedeutet aber keineswegs, wie die Liberalen behaupten, dass damit die Regierung selbst kommunistischen Auffassungen erliegt. Der neue Eigentumsbegriff, der in den Reformmassnahmen Gestalt annimmt, ist vom kommunistischen Kollektivbesitz gleichweit entfernt, wie vom absoluten Eigentum liberaler Prägung. Vielmehr wird darin zum ersten Mal in das Erz gesetzlicher Formen gegossen, was Papst Pius XII. «die soziale Funktion des Eigentums» nannte und dies kann sehr wohl eine neue, christlich orientierte Aera im gesellschaftlichen Leben eines ganzen Volkes einleiten.

Th. Gächter.

Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade

Vorbemerkung

Die Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade ist von neuem auf einem gewissen Höhepunkt angelangt. Das Ergebnis wird nicht ohne praktische Bedeutung sein, da nach katholischer Auffassung Natur und Gnade aufs engste verbunden sind und auch das Gnadenleben in der sichtbaren und täglichen Welt seine Auswirkung finden muss.

Wir haben deshalb zwei verschiedene Autoren gebeten, uns ihre Auffassungen über die strittigen Punkte darzulegen. So scharf indessen die Diskussion in einzelnen Punkten geführt wird, so steht doch fest, dass beide Parteien vorbehaltlos auf katholischem Boden stehen: Die Gnade ist ein freies, unverdientes Geschenk Gottes; ihr innerstes Wesen ist die von Gott geschenkte, dem Geschöpf von sich aus unerreichbare Teilnahme am innergöttlichen Leben; diese Gnade ist nicht bloss eine äussere juristische Zurechnung oder Anwartschaft auf das selige Leben im Jenseits, sondern schon hier eine den Menschen erfassende und innerlich umgestaltende Wirklichkeit. — Dagegen suchen die Theologen genauer zu erforschen, in welcher Weise dies geschieht, ohne dass einerseits die Geschöpflichkeit des Menschen und andererseits die Erhabenheit der Gnade aufgehoben wird, und wie die Gnade das Menschenwesen durchdringen und von der Menschennatur aufgenommen werden kann, ohne dass der Mensch ein zwiespältiges Wesen wird oder die Gnade wenn auch wirklich, so doch äusserlich bleibt.

Die Frage des Naturrechtes, die heute ebenfalls wieder im Vordergrund steht, wird durch diese Probleme nur indirekt berührt, weil es beim Naturrecht nicht um den abstrakten Naturbegriff, sondern um das geht, was sich aus der wirklichen Natur der Sache ergibt.

A.

I. Von der Natur aus bestimmt ergibt die Uebernatur ein Paradox

Der unbegrenzte Dynamismus in jedem geschaffenen Geist

Jeder Katholik ist davon überzeugt, dass die Gnadengaben (Glaube, Hoffnung, Liebe, aktuelle Gnaden), die eine wirkliche Hilfe auf unserem Weg zum Himmel (der glückseligen Gottesanschauung) sind und die in etwa die konkrete Entfaltung unserer Berufung zu diesem frei geschenkten Ziele darstellen, huldvolle Gaben der göttlichen Freigebigkeit sind. Nichts Geschaffenes kann sie verdienen, sie fordern, noch weniger sie verursachen: Das Uebernatürliche ist eben das, was die Kräfte jedes natürlichen Wesens, ja der geschaffenen Natur als solcher übersteigt, und worauf sie keinen Anspruch erheben kann. Der Katholik glaubt ferner, dass, wenn alle Gaben Gottes freie Geschenke sind, der Geschenkcharakter (Gratuität) unserer Adoption in die göttliche Familie (nämlich durch die heiligmachende Gnade, die uns zu Kindern des Vaters und Gliedern des Leibes Christi macht und aufnahmebereit gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes) noch viel wunderbarer ist als der Geschenkcharakter unseres Gerufen-Seins zur geschöpflichen Existenz. Das alles steht nicht in Frage.

Aber seit ungefähr 50 Jahren kommt es immer mehr zum Bewusstsein, dass wir nicht mit einer Uebernatur bekleidet sind wie ein Körper bekleidet ist, der es ebensogut nicht sein könnte. Das Uebernatürliche findet in uns schon Anhaltspunkte. Es entspricht einer Eignung, einer Leere, die es ausfüllen soll, einem Verlangen. Das was man Extrinsicismus in der Auffassung der Uebernatur nennen könnte, weisen wir zurück. Die Theologen schenken einer lange vernachlässigten These des heiligen Thomas wieder Beachtung, welche besagt: Jedem geschaffenen Geist, jedem verstandesbegabten Wesen eignet ein unbegrenzter Dynamismus, dessen Objekt unbestimmt sein mag, den aber jedenfalls weder die Erkenntnis noch der Besitz eines endlichen Dinges befriedigen kann. Er hat nämlich den Drang zum Je-über-hinaus und kann nur durch den Besitz des Unendlichen selbst befriedigt werden, dergestalt, dass es keine wahre Glückseligkeit geben kann ausserhalb der Anschauung Gottes.

Wenn man annimmt, dass dieser unersättliche Drang (Streben) unsern Geist mitkonstituiert und in diesem Sinne zu seiner Definition gehört und damit zu seiner Natur (obwohl er das Uebernatürliche zum Ziel hat), dass er also im Geistwesen nicht etwas bloss faktisch Hinzugefügtes ist, sondern ihm rechtens zukommt; wenn man zugleich annimmt, was aus dem Vorhergehenden folgt, dass dieser Drang nicht nur eine Velleität, ein blosser Wunsch ist, sondern dass er angeboren und absolut ist, dass er sogar die geheime Triebkraft

all unseres freien Wollens und Wünschens ist, die nichts anderes sind als dieses Streben, insofern es auf bestimmte Objekte bezogen ist. — Wenn man endlich annimmt, dass ein solches in unserer Natur verankertes Streben sein Ziel nicht verfehlen kann, ohne die Weisheit des Schöpfergottes in Frage zu stellen, was heisst, dass man von der genauen Kenntnis dieses eingeborenen Strebens auf unser letztes Ziel schliessen könnte (wobei das Ziel das ist, was in allen Dingen den ontologischen Grund der Eigenschaften eines Seienden angibt: der Sinn der Uhr, die Stunden anzuzeigen, erklärt das Vorhandensein der Zeiger). — Wenn man das alles annimmt, wird man den Schluss ziehen, dass das eigentliche Ziel jeden Geistes nur die Glückseligkeit sein kann, die dieses Naturstreben befriedigt; und das ist nichts anderes als das Besitzen Gottes, die Aufnahme in die göttliche Familie, die gnadenhafte Annahme an Kindesstatt.

Kurz, Gott würde keine verstandesbegabten Wesen geschaffen haben, wenn er nicht vor allem andern beschlossenes hätte, Wesen für die Auserwählung (Gottesanschauung) zu schaffen. (Wenigstens im allgemeinen und unter der Bedingung ihrer freien Mitarbeit mit der Gnade.) So weit die Gegebenheiten des Problems.

Trotzdem ist die Gnade ein freies Geschenk

In diesem Fall aber scheint jede Entfaltung des übernatürlichen Lebens, einbeschlossen seine Vollendung in der Anschauung Gottes, von der Natur des Geistes gefordert und folglich nicht mehr freies Geschenk Gottes zu sein. Folgende Schlussfolgerung scheint vielen unwiderleglich zu sein: Freies Geschenk ist das, was Gott verweigern kann, was er, selbst wenn die vorgesehenen Bedingungen erfüllt sind, nicht geben muss. Nun aber kann Gott diese Schau einem Geist nicht verweigern, der von Natur aus ein absolutes Verlangen danach hat. Sie wird zu einer notwendigen Folge der Schöpfung und des rechten Verhaltens des Geschöpfes. Sie ist also nicht mehr freies Geschenk, und das Dogma ist preisgegeben.

Daher kommt es, dass viele Theologen entweder die Existenz eines solchen Naturstrebens leugnen oder annehmen, dass es nicht zum Wesen der Geistnatur gehört, sondern schon etwas unverdient (gratuitement) Hinzugefügtes ist oder es schliesslich als eine blosses Velleität auffassen, das sein Ziel auch verfehlen kann. So lösen sie das Problem ohne Mühe. Aber das Paradox der Uebernatur bleibt in seiner vollen Schärfe bestehen für alle jene Theologen, die die oben ausgeführten Gegebenheiten annehmen. Für sie handelt es sich darum, zwei Tatsachen miteinander in Einklang zu bringen: Einerseits die Unfehlbarkeit oder, wenn man will, die Notwendigkeit oder besser die Zielsicherheit dieses Strebens, und andererseits die freie Geschenklichkeit (Gratuität) der Uebernatur sowie die absolute Freiheit Gottes, selbst dann, wenn er dieses zutiefst ersehnte Geschenk gewährt.

Vorläufige Hinweise zur Lösung aus analogen Fällen

Dieses Paradox einer Notwendigkeit und einer Geschenkhaftigkeit, die sich zu widersprechen scheinen, ist in der Theologie nicht einzig. Man findet es z. B. da, wo es sich darum handelt, die Freiheit und Unsündlichkeit Christi in Einklang zu bringen und ebenfalls beim Problem der Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade und der menschlichen Freiheit. Um ein treffendes Beispiel herauszugreifen möge daran erinnert sein, dass das Konzil von Trident, da, wo es erklärt, dass die dem sterbenden Gerechten gewährte Glückseligkeit eine Gnade, ein freies Geschenk ist, gleichzeitig sagt, dass sie «eine Belohnung ist, die Gott kraft seiner Verheissungen den guten Werken des Gerechten getreu gewähren wird». Das heisst, dass diese Belohnung, obgleich die Verdienste des Christen in sich selbst nicht den Wert haben, der einen solchen alles übersteigenden Lohn rechtfertigte, ihnen nichts desto trotz gegeben wird von einem Gott, der getreu zu seinen Verheissungen steht, der geschworen hat, sich demjenigen zu schenken, der gewisse Bedingungen erfüllt, die für sich genommen in keinem Verhältnis zu einer unendlichen Belohnung stehen.

Diese Lehre des Trienter Konzils über ein analoges Problem macht uns auf folgendes aufmerksam: 1. Freies Geschenk und sicher gewährtes Geschenk, Gnade und Zielsicherheit (infrustrabilité), Zielgewissheit sind nicht unvereinbar. 2. Die oben angeführte Objection schliesst den Irrtum in sich, die freie Geschenklichkeit durch die Möglichkeit der Verweigerung zu definieren. 3. Zugleich bietet diese Konzilslehre eine Ueberbrückungsmöglichkeit. Es liegt kein wirklicher Anspruch vor (den die Enzyklika Pascendi zurückweist), wenn der Grund des unfehlbaren Eintretens, der Notwendigkeit wenn man will, nicht in den Rechten oder Forderungen oder Ansprüchen des Empfängers liegt, sondern in der Freigebigkeit und Weisheit des Gebers. Denn in diesem Fall bringt die Notwendigkeit einfach den Zusammenhang zum Ausdruck, der besteht zwischen erforderten Bedingungen und der tatsächlichen Verleihung der Gabe, oder zwischen Anfangsgegebenheiten und der vorgesehenen Vollendung. Ein *cum grano salis* zu nehmendes Beispiel kann uns dies erhellen: Wenn ich zu einem Armen sage, kommen Sie morgen mittag zu mir, ich lade Sie zu Tische, so ist der Arme, wenn er kommt, sicher, sein Mittagessen zu haben, nicht weil er irgend welche Rechte hätte, sondern kraft der Freigebigkeit, aus der meine Einladung kam und kraft der Treue zu meinem Versprechen. Ich kann das Mittagessen nicht verweigern, wenn ich nicht ein Lump sein will. Trotzdem hat das Mittagessen nichts verloren von seinem Geschenkcharakter.

Wenn man sich hierauf beschränkte, könnte die Lehre allzu summarisch und unvollständig erscheinen. Immerhin könnte man ihr nichts vorwerfen. Denn sie hält den Geschenkcharakter des Uebernatürlichen aufrecht trotz der Zielsicherheit des Naturstrebens. Auf Grund einer Analogie legt sie uns selbst nahe, dass man die beiden Enden der Kette gleichzeitig halten kann. Schliesslich zeigt sie uns noch die Richtung, in welcher das Paradox weniger aufreizend wirkt. Man könnte sogar zugeben, dass die Antinomie nicht gelöst ist, weil niemand sie jemals völlig lösen wird. Wir stehen hier vor einem Geheimnis, dem Geheimnis, das darin besteht, dass Gott selbst sich den geistigen Geschöpfen mitteilt. Und daher kommt es auch, dass das Paradox für jeden Verstand besteht, der sich der Gegebenheiten des Problems klar bewusst geworden ist.

II. Der umgekehrte Weg zur Lösung

Aber einige Theologen, unter ihnen P. de Lubac¹, gehen einen Schritt weiter auf dem Weg zum Verständnis dieses Geheimnisses.

Was ist Uebernatur in sich selbst?

Ist es nicht möglich, fragen sie, die Uebernatur von ihrem eigenen Wesen her zu definieren? Anstatt nur in bezug auf eine Natur, die sie übersteigt, von ihr zu sprechen, könnte man sie nicht in sich selbst zu erfassen suchen? Unbezweifelbar. Wir wissen, dass die heiligmachende Gnade eine Mitteilung des Lebens Gottes ist, eine Teilhabe an der unmittelbaren Kenntnis, die Gott von sich selbst hat und an der göttlichen Liebe, die das Leben Gottes ausmacht und die göttlichen Personen miteinander verbindet. Wir wissen, dass diese Mitteilung der göttlichen Natur nur den Augenblick des Todes abwartet, um sich uns in einer intuitiven Schau ohne Vermittlung zu offenbaren, wo das Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*) die volle Entfaltung des Lichtes unseres Glaubens ist. Wir wissen, dass diese Teilhabe am göttlichen Leben eine Frucht der Innwohnung der göttlichen Personen ist, die auf die blosse Allgegenwart eine neue und tiefere Gegenwart folgen lässt, eine Gegenwart des Eins-Seins. Endlich wissen wir, dass sie in uns persönliche Beziehungen begründet mit den Gliedern der dreifaltigen Familie, indem sie uns zu Kindern des Vaters macht durch Eingliederung in den Sohn, in Christus, dessen mystischer Leib wir sind, Leib, gebildet von der durchdringenden und heiligen Tätigkeit des Heiligen Geistes, Leben von unserem Leben. Kurz, wir sind irgendwie in das Innere der Dreifaltigkeit hineinbezogen.

¹) Surnaturel. (Etude historique) Aubier, Paris 1946, bes. S. 483—494. «Le Mystère du surnaturel» in Recherches de Science Religieuse 1949, S. 80—121. Diesem Artikel haben wir vieles entnommen.

Das ist also die Uebernatur in sich selbst: Gott, der sich der Seele gibt.

Ihr Geschenkcharakter aus der ungeschaffenen Ordnung begründet.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung des Geschenkcharakters über: Frei geschenkt ist das, was aus der Freiheit der Liebe kommt. Jede Liebesgabe ist wesentlich frei, ganz besonders die Gabe seiner selbst, weil die Liebe nur frei, autonom, unabhängig, Ausdruck der Persönlichkeit sein kann.

Könnte infolgedessen irgendwelches Geschöpf Anspruch erheben auf all das, was wir als Leben der Gnade beschrieben haben? Kann es von anderswoher kommen als von einem Geschenk, von einer göttlichen Liebe, die souverän frei und unabhängig ist, die das Geschöpf aufruft zur innigen Vertrautheit mit ihr, zu diesem geheimnisvollen Leben Gottes, dessen Schwelle niemand bezwingen kann? Kann dieser Reichtum anders verstanden werden denn als reine Freigebigkeit? Sicher nicht. Gott selbst muss sich geben, um Besitz eines Geschöpfes sein zu können und es ist wunderbar, dass er sich würdigt, es zu tun. Hieraus folgt, dass die Mitteilung des göttlichen Lebens auf allen Stufen seiner Entfaltung, angefangen bei der ersten Gnade, die den Ungläubigen oder das neugeborene Kind aufsucht, bis zum Eintritt des sterbenden Gerechten in die himmlischen Freuden, dass diese Mitteilung, diese Gabe, in der sich Gott selbst gibt, nur von der unendlichen Liebe und ihrer souveränen Unabhängigkeit ausgehen kann.

Wenn man die Transzendenz und die Unnahbarkeit Gottes richtig verstanden hat, wird man mit Leichtigkeit eine Antwort finden auf die folgende Schwierigkeit: Ist nicht alles, selbst die Existenz oder die gute Gesundheit ein freies Geschenk Gottes? Gewiss, alles ist Geschenk und in diesem Sinn hat alles den Charakter freier Geschenklichkeit. Aber wir müssen den Ausdruck Gnade, im vollen Sinne des Wortes, für jene Gaben reservieren, die nicht mehr der geschaffenen Ordnung angehören, die uns in eine unmittelbare Beziehung zu dem Transzendenten setzen, die das Göttliche in uns sind, die uns zum Geheimnis des Gänz-Ändern Eintritt gewähren. Wir müssen betonen, dass es hier um verschiedene Ordnungen geht: Das Uebernatürliche ist nicht einfach die Natur in vollkommenerer Verwirklichung, es ist etwas anderes, es ist etwas Göttliches. — Hier stehen wir nicht mehr auf der Ebene der geschaffenen Dinge, von denen die einen der andern bedürfen (so wie die Pflanze der Sonne zum Wachsen bedarf), sondern auf einer Ebene, wo sich menschliche Person und göttliche Person, menschliche Freiheit und göttliche Freiheit gegenüberstehen. Die souveräne Unabhängigkeit der göttlichen Liebe muss eine Antwort finden in dem freien Sich-Schenken unserer Liebe. Das ist der Grund, warum es hier nicht mehr um Naturnotwendigkeit oder um ein Anspruch-Erheben-Können (*exigibilité*) geht.

Das Paradox wird vermieden

Fassen wir zusammen. Wenn das Uebernatürliche der sich selbst schenkende Gott ist, wenn es ein Uebersteigen der geschaffenen Ordnung einschliesst, so ist es unmöglich, dass dieses Geschenk nicht frei ist, nicht aus einer souveränen Freiheit hervorgeht. Dass die tatsächliche Verwirklichung dieses Geschenkes gewisse Bedingungen von Seiten des Geschöpfes einschliesst (die freie Annahme) und dass, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, Gott sich unfehlbar mitteilt, wird niemanden befremden. Aber beachten wir, dass er sich nur deshalb schenkt, weil er von Anfang an in Freiheit entschieden hat, sich zu schenken. Gleichermassen liegt nichts Befremdendes darin, dass die Geistnatur diesem göttlichen Geschenk gegenüber nicht indifferent ist, sondern dass sie in ihrer geheimen Tiefe durch ein Naturstreben auf es hingeeordnet ist (ein Naturstreben, das die Freiheit näher bestimmen und sich zu eigen machen muss) und dass dann dieses Naturstreben der Verleihung der Gabe ruft, die sein Daseins-Sinn ist: Gott hat die Geistnatur mit einer unendlichen Tiefe ausgestattet, weil er ihr das Unendliche als Ziel gesetzt hat.

Definiert man die freie Geschenklichkeit der Gaben des göttlichen Lebens nicht mehr mit der Möglichkeit, dass sie einer *natura pura* verweigert werden können, dann haben es die Theologen, von denen wir reden, nicht mehr nötig, auf die *natura pura* Bezug zu nehmen, um das Uebernatürliche

zu erklären. Gewiss, der Ausdruck «übernatürlich» schliesst diesen Bezug in sich und er ist auch aus einer solchen Auffassung heraus geprägt worden. Aber die Uebernatur kann und muss von ihrem eigenen Wesen her und in sich selbst definiert werden, so wie wir es getan haben. Es ist nicht nötig, es in bezug auf eine Infrastruktur zu definieren, die es trüge und auch ohne es existieren könnte. Uebrigens würde man so nur ein relativ Uebernatürliches definieren, relativ in bezug auf eine Natur (wie z. B. die menschliche Sprache für die Eselin des Balaam) oder relativ in bezug auf die Natur als Ganzes. Man würde das Wesen des absolut Uebernatürlichen nicht treffen, nämlich einer von jeglicher Natur verschiedenen Ordnung anzugehören, der sich selbst schenkende Gott zu sein.

Wenn wir so die Frage nach der Wirklichkeit und der Möglichkeit einer geistigen Natur ohne jeden Bezug auf die Uebernatur auf eine Ebene zweiter Ordnung gleiten lassen, so vermeiden wir eine Reihe schwieriger Probleme. Denn die menschliche Natur, die vielen wohl verständlich und leicht definierbar erscheint, ist ein schwer fassbarer Begriff. Das kommt den Theologen zum Bewusstsein, wenn sie versuchen zu bestimmen, welche guten Taten ein Mensch bar jeglicher Hilfe von oben vollbringen kann und welche nicht. Ihre Lösungsversuche gehen sehr weit auseinander. Denn was das Vollbringen sittlich guter Handlungen betrifft, neigen wir allzuleicht dazu, den Gnadenbeistand, oft von absoluter Notwendigkeit, zu vernachlässigen.

III. Zur Lösung von Schwierigkeiten: vom Ziel zur Natur

Wir müssen darauf hinweisen, dass in den Kontroversen neueren Datums das was recht eigentlich unser Problem ausmacht, selten behandelt wird, nämlich die Definition des Uebernatürlichen in sich selbst und sein wesenhafter Geschenkcharakter, Folge seiner Transzendenz. Man begnügt sich mit Objectionen gegen das Beiseitelassen oder die Verneinung der «reinen Natur» (natura pura), was eine Folge der neuen Problemstellung ist. Darum müssen wir kurz die Antworten darlegen, die man den geläufigsten der diesbezüglichen Einwände gegeben hat.

Doch weisen wir zunächst darauf hin, dass der Grossteil der Objectionen seinen Grund hat in der eingefleischten Gewohnheit, vom Geschöpf (gleichgültig ob als Natur verstanden oder als Person, welche Ansprüche stellen kann) ausgeht zum Ziel, das ihm gesteckt oder auch verweigert werden wird. Das aber ist die Ordnung der Verwirklichung, und wenn es berechtigt ist, sie in Betracht zu ziehen, so doch erst nachdem man die intentionale Ordnung, die von der Zielsetzung zur Natur fortschreitet, ins Auge gefasst hat. Das Ziel ist es, das alles bestimmt und bei dem die Reflexion einsetzen muss.

Man kann also nicht sagen: Wenn Gott eine solche Natur schafft, wird er ihr dieses Ziel geben müssen und dann ist er nicht mehr frei. Vielmehr muss man sagen: Wenn Gott ein solches Ziel will, so wird er das Geschöpf als auf dieses Ziel hingeeordnet schaffen. Wenn er ein geistiges Geschöpf nicht zur Lebensgemeinschaft mit ihm berufen will, dann wird er sich wohl hüten, ihm ein natürliches Verlangen danach zu geben, ein absolutes Streben zu diesem Ziel hin, das er ihm gar nicht steckt. Wenn aber Gott in freier Weise zu seiner Anschauung beruft, so versteht man, dass er eine Natur schafft mit eben dieser Hinordnung auf das Ziel. Dann, aber nur dann, wenn er es tatsächlich tut, schuldet er es sich, nicht kraft angeblicher Rechte des Geschöpfes, sondern kraft seiner Weisheit, die sein Sein selbst ist und um nicht mit sich selbst im Widerspruch zu sein, dem Geschöpf das Ziel zu geben, zu dem er es berufen hat, und die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel. Aber man darf nicht vergessen, dass der Anfang dieses ganzen Geschehens Freiheit und Freigebigkeit ist.

Es wird nicht unnütz sein, darauf hinzuweisen, dass die Theorie der «natura pura» eine Philosophie zur Voraussetzung hat, in der der Begriff der Finalität abgeschwächt ist, in welcher man dieselbe als etwas dem Ding Aeusserliches, Hinzugefügtes betrachtet und nicht als eine Bestimmung, die in die Struktur des Seins selbst eingeschrieben ist und welcher es sich ontologisch nicht entziehen kann. Unter uns Menschen, die wir die Dinge nicht aus dem Nichts schaffen, sondern sie nur ge-

brauchen, kommt es natürlich vor, dass wir einem Ding ein ihm nicht wesentliches Ziel setzen, und somit nichts ändern an seiner Natur, wie wenn wir uns z. B. des Weckers als Briefbeschwerer bedienen. Aber eine solche Handlungsweise können wir dem Schöpfer nicht zuschreiben. Wir dürfen uns Gott nicht vorstellen, als ob er zu wählen hätte zwischen zwei Zielen, die er einem gegebenen Geschöpf stecken könnte, ohne irgend etwas zu ändern im Geschöpf. So zeigt uns eine tiefer dringende Reflexion, dass die letzte Bestimmung der Welt nicht geändert werden kann, ohne dass alles geändert wird in der Struktur dieser Welt und im Wesen selbst der Seienden, die die Welt erfüllen. Die Welt ist einheitlich und alle ihre Teile sind solidarisch: Die Dinge sind für den Menschen, der Mensch selbst aber ist für Christus und für die Gottesanschauung.

1. Jenen, die meinen, dass die Idee der «natura pura» unumgänglich sei, um das Uebernatürliche denken zu können, legt P. de Lubac folgende Ueberlegung vor: Es besteht ein Parallelismus zwischen dem ersten Geschenk der Schöpfung und dem zweiten, von ihm verschiedenen, das eine ontologische Berufung ist zur Vergöttlichung. Um mir eine konkrete Vorstellung machen zu können von den zwei Wohltaten, denke ich mich als mir selbst prä-existierend, als das Subjekt, das zwei sich folgende Wohltaten empfangen wird. Ich erkläre also: Gott hat mir das Sein gegeben, dann hat er dem Sein, das er mir gegeben, eine überragende Finalität gesetzt und er hat in meiner Natur einen Aufruf, ihn zu sehen, erklingen lassen. So aber ist unvermeidlich, dass ich vor meinem Sein zu sein scheine, und dieses wiederum scheint vor seiner Finalität zu sein. Aber so wenig als die Schöpfung eine notwendige Folge ist von etwas, das ihr vorausgegangen wäre und so wenig sie ein Subjekt voraussetzt, dem die Existenz gegeben wird (da nichts existiert), ebensowenig setzt das Geschenk der Uebernatur die vorgängige Schöpfung eines Seins ohne Finalität voraus, weil ein solches Sein ohne Sinngebung ein Widerspruch ist. In beiden Fällen ist der zu überbrückende Abgrund gleich gross, die Wesensverschiedenheit gleich vollständig vom Nichts zum natürlichen Sein, vom Geschaffenen zum Göttlichen; so redet die hl. Schrift von einer «neuen Schöpfung» ohne gemeinsamen Maßstab mit der ersten Schöpfung.

2. Es ist wichtig, sich Rechenschaft zu geben vom grundsätzlichen Wandel der Problemstellung, der durch den dargelegten Gesichtspunkt bedingt ist. Anstatt von einer menschlichen Natur auszugehen, der dann eine mehr oder weniger zusätzliche Uebernatur angepasst wird, die Gott dieser Natur auch verweigern könnte, gehen heutige Theologen vom wirklich und konkret Existierenden aus, das ein sinnvolles Ganzes bildet und die übernatürliche Ordnung ist, ausgerichtet auf die glückselige Gottesanschauung. In der Folge suchen wir dann, soweit es möglich ist, das zu isolieren, was immer weniger wesenhaft mit diesem Ziel verbunden ist. In Anbetracht des unlöslichen Zusammenhanges des Cosmos werden sie sich bewusst, dass das Uebernatürliche seine Wurzeln ausstreckt bis in die Tiefen der geistigen Naturen.

Eine solche Wandlung der Problemstellung nimmt den Objectionen, aus der Verurteilung des Baius geschöpft, (Michel du Bay 1567), jede Beweiskraft. Dieser Theologe ging wie jedermann zu seiner Zeit von einer Natur aus, die er als fertig konstituiert und mehr oder weniger vollkommen voraussetzte. Daraus schloss er, dass das Uebernatürliche (dessen wahre Grösse er übrigens nicht gesehen hat, da ihm entging, dass es einer ganz neuen und der Geschaffenen völlig fremden Ordnung angehört) ihr notwendig sei und auch geschuldet, oder dass es eine «natürliche Folge der Schöpfung» sei (während es für die Theologie, die wir darlegen, eine logische Folge der Berufung zur Gottesanschauung ist). Das Geschöpf stellte sich Gott gegenüber, um endliche Gaben zu fordern, anstatt sich der Liebe und der Treue Gottes anzuvertrauen, um von ihr die frei geschenkte Vollendung zu erwarten.

3. Einige werfen der hier dargelegten Theorie vor, sie deduziere das Uebernatürliche von der Natur, was es der Transzendenz beraube und im Gegensatz stände zur Tradition. Die Antwort lautet dahin, dass selbst für die modernen Theologen das Uebernatürliche nicht Gegenstand der Philosophie ist und nicht aus der rationalen Analyse der Natur

abgeleitet werden kann. Wenn wir in uns einen unbegrenzten Dynamismus feststellen, wie könnten wir ohne die Offenbarung wissen, dass dieser Dynamismus befriedigt werden kann, dass es eine vollkommene Glückseligkeit gibt? Wie könnten wir wissen, dass der Besitz des Unendlichen, der ihn überreich sättigt, unseren Anstrengungen als Ziel vorgegeben ist? Wir müssen uns klar bewusst werden, dass das Verlangen nach der Gottesanschauung von der Vernunft allein nicht in seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Kraft nach erkannt werden kann. Wir kennen es, insofern es in unserem freien Willen eingeschlossen ist; in sich selbst ist es Streben nach einem unbestimmten Ziel, nach einem Jenseits von allem Gegebenen. Es ist viel mehr unbegrenzter Dynamismus als ein auf ein bestimmtes Objekt ausgerichtetes Willen. Und gerade das wird die Aufgabe der Freiheit sein, ihn auf das auszurichten, auf was er ausgerichtet sein muss: das Gute in der Freundschaft mit Gott und nicht das Böse in der stolzen Autonomie. Erst durch die Verheissung des ewigen Lebens lernen wir tatsächlich unser Unbefriedigt-sein kennen. Die Schlussfolgerung, die uns vom Naturstreben zu seiner Erfüllung führt, ist durch und durch theologisch: sie setzt das Licht der Offenbarung über unser letztes Ziel, das Jenseits, die ewige Glückseligkeit ... voraus. Mit diesen dogmatischen Gegebenheiten allerdings erklärt sich alles. Wir verstehen, dass dieses unbestimmte Naturstreben und wie es scheint, ein Streben ohne Ziel, der Ausdruck eines Anrufes von oben ist.

4. Manchmal hört man auch, dass leicht gereizt die Frage gestellt wird: Ist dieses Naturstreben zum Uebernatürlichen schlussendlich natürlich oder übernatürlich? Dieses Naturstreben steht in der Doppeldeutigkeit, einerseits der Natur anzugehören, da es diese ja konstituiert, und andererseits auf ein Jenseits der Natur zu zielen, wodurch es schon zum Uebernatürlichen zu gehören scheint. So verwirklicht es das Paradox einer Natur, die einem Ziel zustrebt, das sie überragt und das sie infolgedessen weder allein erobern noch auch Anspruch darauf erheben kann. Das ist ein Skandal für eine Philosophie, die vom Begriff der Natur ihren Ausgang nimmt.

Das kommt daher, dass dieses Naturstreben das gottgewollte Bindeglied darstellt zwischen der ersten Schöpfung und ihrer Erneuerung durch die Gnade. Er hat gewollt, dass das Geschenk des göttlichen Lebens die geistige Natur nicht indifferent lasse und ihr gleichzeitig als Gabe und als Aufgabe erscheine. Er hat gewollt, dass Natur und Uebernatur sich gegenseitig durchdringen, um eine Ordnung zu begründen, die das Universum tatsächlich zu einer Einheit werden lässt. Damit aber ist das Universum nicht mehr Gegenstand der Philosophie, sondern einer religiösen Erkenntnis. — Fügen wir noch hinzu, dass dieses Naturstreben nur unsere Berufung zum Ausdruck bringt und dass Berufung noch nicht Verwirklichung ist. So tief sie in uns begründet sein mag, die Berufung zum Eins-sein ist noch nicht das Eins-sein selbst. In sich selbst und statisch gesehen, ist unser Geist noch nichts anderes als Natur. Die Priorität des Uebernatürlichen in der intentionalen Ordnung schliesst keineswegs in sich, dass die Natur in der Linie der Verwirklichung in Kontinuität sei mit dem Uebernatürlichen, das Geschaffene mit dem Göttlichen.

5. Gut, wird man sagen, die dargelegte Theorie lässt sich verteidigen und kann annehmbar sein. Aber warum sollte man sich dieser wertvollen Stütze berauben, die die Hypothese der «natura pura» darstellt und die die Erklärung des Ausdrucks «übernatürlich» und seines Geschenkcharakters so leicht macht?

Die Theologen, von denen wir hier reden, antworten mit dem Hinweis auf die Schwierigkeiten, die uns die Idee von der natura pura viel mehr als ein Hindernis denn als eine Hilfe erscheinen lassen. Es ist nicht nur vorteilhaft und der Wahrheit entsprechend, das Konkrete und Wirkliche als Ausgangspunkt zu nehmen, nämlich die existierende Ordnung, und nicht eine unklar definierte Natur schwierig zu isolieren, sondern es kommt noch etwas hinzu:

Selbst wenn man die (tatsächliche oder mögliche) Existenz einer Geist-Natur im Zustand der «natura pura», ohne jeden Bezug zur Uebernatur annähme, so würde diese Hypothese in keiner Weise helfen, das Problem der freien Geschenklichkeit des Uebernatürlichen zu lösen. Dieses nämlich ist frei geschenkt in bezug auf unsere Natur, die wir tatsächlich

besitzen, die nicht «natura pura» ist und niemals «natura pura» war, da sie seit aller Ewigkeit von Gott berufen ist, ins Himmlische Jerusalem einzugehen. Unsere Natur, die Natur Adams vor dem Fall und jene von Adam nach dem Fall hat immer die Gottesanschauung als Ziel gehabt und hat somit immer einen inneren Bezug zur Gnade gehabt (wenigstens geschichtlich betrachtet, wenn nicht seiner Wesensstruktur nach). Es ist eine Natur, die tatsächlich berufen und ins Uebernatürliche erhoben ist, und selbst gefallen und wiederhergestellt ist. Für unsere konkrete Natur und trotz ihres Naturstrebens ist das Uebernatürliche frei geschenkt, ist die Gnade in allen Graden etwas Nicht-Geschuldetes.

Die Theologen, die die Existenz oder wenigstens die Möglichkeit einer «natura pura» annehmen, müssen also aufzeigen, wie das Uebernatürliche frei geschenkt ist nicht bloss in bezug auf diese natura pura, sondern auch und gerade in bezug auf die tatsächlich existierende Natur. Sie müssen zeigen, dass das Uebernatürliche frei geschenkt ist in bezug auf uns. Wird das nicht gezeigt, so ist man am Problem vorbeigegangen.

Hiemit haben wir, soweit es in einem so kurzen Artikel möglich ist, das theologische System dargelegt, das sich eine Reihe heutiger Theologen zu eigen gemacht haben. Ein weiterer Artikel, von P. Karl Rahner, wird es kritisch prüfen und die Reaktion der nachtridentinischen Schultheologie darlegen.

B.

Eine Antwort

von Prof. Dr. Karl Rahner

Der Verfasser dieses kurzen Aufsatzes ist gebeten worden, vom Standpunkt der «nachtridentinischen Schultheologie» Stellung zu nehmen zu dem Aufsatz von D. über die Paradoxie der Uebernatur, in dem D. kurz und klar die Auffassung (H. de Lubacs und anderer) moderner Theologen über das Verhältnis von Natur und Gnade darlegt. Bevor ich versuche, diesem Wunsch, soweit es im Rahmen eines kleinen Aufsatzes möglich ist, zu entsprechen, ist eine Vorbemerkung unvermeidbar. Genau genommen kann ich diesem Wunsch nicht ganz nachkommen, denn einmal gibt es eigentlich eine eindeutige, allgemein angenommene «klassische» Ansicht über den Menschen und sein Verhältnis zur Gnade nicht, sobald man die durchschnittliche Lehre genauer betrachtet. Und zweitens weiss ich nicht, ob ich diese vertrete. So können und wollen die folgenden Bemerkungen nichts sein als kritische Randglossen eines wohlwollenden Lesers zu dem genannten Aufsatz und nur zu ihm.

I. Das Grundanliegen des neuen Weges berechtigt

Zweifellos ist das Grundanliegen der von D. dargelegten Ansicht berechtigt: Erstens die Ueberwindung eines Extrinsicismus in der Gnadenlehre und zweitens der Ansatz der Gnadenlehre beim Menschen, wie er wirklich ist, und nicht bei einem Begriff einer «reinen Natur» des Menschen, die es als reine in der konkreten Ordnung nicht gibt.

Die Ansicht von der Uebernatur als äusserlichem Ueberbau der Natur

Man wird nicht leugnen können, dass es einen solchen Extrinsicismus in der durchschnittlichen Gnadenlehre der letzten Jahrhunderte gibt. Man setzt eine eindeutig umgrenzte «Natur» des Menschen voraus in einem Naturbegriff, der einseitig an der Natur untermenschlicher Dinge orientiert ist. Man glaubt eindeutig zu wissen, was diese menschliche Natur genau sei und wie weit sie genau reiche. Man setzt (was noch problematischer ist) stillschweigend oder ausdrücklich voraus, dass alles, was der Mensch von sich aus (unabhängig von der Offenbarung) über sich wisse und an sich erfahre, zu seiner «Natur» gehöre (weil man «Uebernatürliches» und «nur durch Wortoffenbarung Wissbares» selbstverständlich identifiziert) und dass man so von der Anthropologie der Alltagserfahrung und der Metaphysik einen eindeutig umschriebenen Begriff von der «Natur» des Menschen mitbringen könne. Man setzt also voraus, dass das konkret erfahrene (faktische) Wesen des Menschen sich mit der «Natur» des Menschen

adäquat decke, die in der Theologie Gegenbegriff zum Uebernatürlichen ist. Uebernatürliche Gnade kann dann nur der jenseits der Erfahrung liegende Ueberbau über einer menschlichen «Natur» sein, die auch in der gegenwärtigen Ordnung in sich selber kreist (wenn auch mit einer zu ihr selbst gehörenden Beziehung zum Gott der Schöpfung) und darin zunächst nur «gestört» wird durch das bloss von aussen kommende «Dekret» Gottes, das dieser Natur die Annahme des Uebernatürlichen befiehlt, ein Dekret, das solange rein äussere Verfügung Gottes bleibt, als die Gnade faktisch noch nicht in der Rechtfertigung diese Natur vergöttlichend ergriffen und so die Berufung zum übernatürlichen Ziel zum inneren Zielpunkt des Menschen gemacht hat. Wenn man von diesem äusseren Dekret absieht, das rein von aussen den Menschen zum Uebernatürlichen verpflichtet, ist für diese Auffassung der Mensch der konkreten Ordnung ohne Gnade gleich dem Menschen der «reinen Natur». Da dieses Dekret auch nur durch die Wortoffenbarung bekannt ist, erfährt somit der Mensch folgerichtig in seiner eigenen Selbsterfahrung sich als diese reine Natur. Da in dieser Auffassung auch die Erbsünde und ihre Folgen nur insofern einen nicht sein sollenden Zustand des Menschen darstellen, als der Mensch wiederum nur nach einem von aussen her verpflichtenden Dekret Gottes anders sein sollte, ist der Mensch auch von der Erbsünde her nicht gestört in der immanenten Erfahrung seiner reinen Natur. Kurz: So wie er sich von sich aus faktisch erfährt, hätte er nach dieser Auffassung auch in der Ordnung einer reinen Natur sein können.

Religiös gefährlich

Diese durchschnittliche Auffassung ist tatsächlich sehr anfechtbar. Dass sie religiös problematisch und gefährlich ist, leuchtet leicht ein: Wenn der Mensch, so wie er sich von sich aus existentiell erfährt, eigentlich nur reine Natur ist, ist er immer in Gefahr, sich auch tatsächlich nur als blosser Natur zu verstehen und als solche zu handeln. Er kann dann den Ruf Gottes über diesen menschlichen Kreis hinaus nur als Störung empfinden, die ihm etwas — mag dieses in sich auch noch so erhaben sein — aufzwingen will, wozu er nicht gemacht ist (dazu gemacht und geschickt ist er in dieser Auffassung ja erst, nachdem er die Gnade schon angenommen hat, und dann auch nur in einer Weise, die sich seiner Erfahrung gänzlich entzieht), zumal dieses Angebot der innerlich erhebenden Gnade ex supposito ausserhalb oder überhalb seiner realen Erfahrung bleibt und nur in einem Glauben gewusst wird, der von seinem Objekt nur ex auditu weiss. Die Schilderung der geistesgeschichtlichen Folgen dieser Auffassung ist bei de Lubac in seinem Buch «Surnaturel» nachzulesen. Mag sie auch etwas düster sein, so gibt sie doch zu denken. Mögen die Folgen grossenteils auch eher Auswirkungen einer geistesgeschichtlichen Haltung der ganzen Periode sein, die sich auch in dieser Auffassung spiegelt, als wie Folgen gerade dieser theologischen Theorie, so ist deren Schilderung doch nicht unwichtig auch für die Beurteilung dieser Theorie selbst.

In ihren Voraussetzungen unbewiesen

Diese Auffassung ist auch hinsichtlich ihrer stillschweigenden Voraussetzungen und ihrer ontologischen Vorstellungen problematisch: Woher soll ich wissen, dass alles, was mir in meiner existentiellen Erfahrung von mir tatsächlich begegnet (die letzte Sehnsucht, die tiefste Zerrissenheit, die radikalste Erfahrung der allgemein menschlichen Tragik der Begierlichkeit, des Todes usw.), tatsächlich in den Bereich meiner «Natur» fällt und auch wäre, genau so wäre, wenn es keine Berufung zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott gäbe? Die Berechtigung dieser stillschweigend gemachten Voraussetzung lässt sich vom Menschen her nicht ausmachen und wird durch kein theologisches Argument wirklich bewiesen. Schon darum nicht, weil, was nicht als Gnade feststellbar ist, darum noch nicht jeder Erfahrung transzendent zu sein braucht. Wenn man diese Voraussetzung nicht macht oder nicht als selbstverständlich anerkennt, ist dann so leicht zu sagen, was zur menschlichen «Natur» gehöre, und zwar nicht bloss zur faktischen Natur dieser konkreten Ordnung, sondern so zur «reinen» Natur, dass, wenn es fehlte, der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein? Wie sollte man philosophisch, ohne die Offenbarung diese Frage genau beantworten können? Man

mag sagen, der Mensch sei ein animal rationale. Aber weiss man damit, ob der unter dieser Formel tatsächlich anvisierte Bestand wirklich genau so wäre, wie man ihn erfährt, wenn dieser Mensch nicht zur ewigen Gemeinschaft mit dem Gott der Gnade berufen wäre, unter dem ständigen Dynamismus der Gnade stände und ihren Verlust nicht, weil immer noch innerlich auf sie hingebend, als tödliche Wunde empfinden würde? Wenn man zu einer gewissermassen transzendentalen Deduktion greift, um das unaufhebbare Wesen des Menschen festzustellen, d. h. wenn man dasjenige als rein naturales Wesen des Menschen fasst, was im ersten Ansatz der Frage selbst von diesem Wesen schon mitgesetzt ist, dann weiss man auch so nicht, ob man nicht zu wenig in diesen Begriff vom Menschen hineingebracht hat oder ob nicht eben doch schon bei dieser Frage selbst faktisch, aber für uns selbst immer unvermeidbar, ein übernatürliches Element im Fragenden am Werk war, das faktisch nie ausklammerbar sein könnte und so verhindern würde, das naturale Wesen des Menschen rein in den Begriff zu bekommen. Eine genaue Abgrenzung zwischen Natur und Gnade (falls sie überhaupt möglich ist) und so ein wirklich reiner Begriff von der reinen Natur könnte also auf jeden Fall erst mit Hilfe der Offenbarung vorgenommen werden, die uns sagt, was an uns Gnade ist, und uns so erst gestattet, diese Gnade vom Gesamtbestand unserer existentiellen Erfahrung vom Menschen abzuziehen und so die reine Natur als «Rest» zu gewinnen.

Die ontologischen Voraussetzungen dieses Extrinsicismus sind ebenso problematisch. Es ist nämlich durchaus nicht einleuchtend (was aber stillschweigend vorausgesetzt wird), dass, wo die Gnade den zur Freiheit erweckten Menschen noch nicht rechtfertigend ergriffen hat, seine verpflichtende Hingebendheit auf das übernatürliche Ziel nur in einem dem Menschen noch äusserlichen Dekret Gottes bestehen könnte. Selbst wenn man eine solche verpflichtende Hingebendheit nicht zu den Konstitutiven der menschlichen Natur als solcher rechnet, wer kann beweisen, dass sie dem Menschen nur als schon rechtfertigende Gnade innerlich sein könne, dass ein inneres übernatürliches Existential des erwachsenen Menschen nur in der in Glaube und Liebe schon ergriffenen Rechtfertigungsgnade bestehen könne? Muss nicht vielmehr, was Gott über den Menschen verfügt, eo ipso «terminativ» ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens sein, selbst wenn es nicht ein Konstitutiv seiner «Natur» ist? Ist nicht eo ipso für eine Ontologie, die begreift, wie das konkrete Wesen des Menschen von Gott restlos abhängt, dessen verpflichtende Verfügung nicht nur ein juridisches Dekret Gottes, sondern genau das, was der Mensch ist, ist nicht das Seinsollen, das von Gott ausgeht, das dem Menschen Innerlichste? Wir geben D. recht: Wenn Gott der Schöpfung und vor allem dem Menschen ein übernatürliches Ziel gibt und dieses Ziel das erste «in intentione» ist, dann ist die Welt und der Mensch eo ipso immer und überall innerlich in seiner Struktur anders, als er wäre, wenn er dieses Ziel nicht hätte, anders also auch schon bevor er dieses Ziel teilweise (Gnade, die rechtfertigt) oder ganz (Gottesschau) erreicht hat. Und es ist durchaus legitim, von diesem Ansatzpunkt aus das eine konkrete «Wesen» des Menschen (wenn auch nicht seine «Natur» als Gegenbegriff zur Gnade) zu entwerfen. Kurz: Wir geben diesem Grundanliegen recht: es herrscht weithin in der durchschnittlichen Gnadentheorie eine extrinsicistische Auffassung der Gnade, die diese nur als von aussen verfügbaren Ueberbau über einer in sich dazu indifferenten Natur auffasst. Diesen Extrinsicismus zu überwinden scheint wirklich ein genuines Anliegen der Theologie zu sein. Er ist auch noch nicht überwunden, wenn man (z. B. mit Malevez) gegen de Lubac betont, dass die potentia oboedientialis der Natur doch irgendwie eine Velleität, ja eine, freilich nur bedingte, Sehnsucht nach dem unmittelbaren Gottesbesitz in den Tiefen des Wesens einschliesse und dieser appetitus wirklich von einer Geistnatur nicht weggedacht werden könnte, die potentia oboedientialis also nicht bloss Nichtwidersprüchlichkeit rein negativer Art sei. Denn solange diese Sehnsucht wirklich als bedingt aufgefasst wird und nicht gegen diesen Grundansatz aus dem endlichen Glück, das ohne visio dem Menschen zuteil würde, ein halbes Unglück gemacht wird und aus der potentia oboedientialis, die mit der menschlichen Natur identisch ist, eine eigene Fähigkeit, bleibt dieses desiderium so hypothetisch,

dass sich die Natur immer auch in ihrem eigenen Kreis einschliessen kann.

II. Doch wird der Geschenkcharakter der Gnade nicht genügend gewahrt

Aber ist diese innere Hinordnung des Menschen auf die Gnade so ein Konstitutiv seiner «Natur», dass diese ohne sie, d. h. als reine Natur nicht gedacht werden könnte und darum der Begriff der natura pura unvollziehbar wäre? Hier ist der Punkt, wo wir gestehen müssen, dass die Ansicht de Lubacs uns immer noch nicht einleuchten will. Das Problem ist dieses: Ist die Gnade noch als ungeschuldet zu begreifen, wenn das Existential der inneren und unbedingten Hinordnung auf Gnade und Gottesschau ein Konstitutiv der «Natur» des Menschen in dem Sinn ist, dass der Mensch als solcher ohne es nicht gedacht werden könnte? Dass die Gnade absolut ungeschuldet ist, dass dieser Satz der selbstverständliche Ausgangspunkt aller Ueberlegungen ist, das ist auch für die «neuere» Lehre unbezweifelbares Axiom, das sie ebenso wie jede andere Theologie annimmt. Die Frage kann also nur sein, ob dieses Axiom sachlich vereinbar ist mit dem Theorem einer unbedingten Hinordnung auf die Gnade kraft der Natur. Diese Hinordnung auf die selige Gottesschau wird einerseits als inneres, unverlierbares Konstitutiv der Natur des Menschen betrachtet und andererseits so aufgefasst, dass die Vorenthaltung des Zieles dieser Gerichtetheit als mit der Weisheit und Güte Gottes unvereinbar und in diesem Sinn unbedingt erklärt wird (vorausgesetzt, dass die Kreatur nicht durch eigene Schuld ihr Ziel verfehlt). Wir meinen, dass unter diesen Voraussetzungen Gnade und Gottesschau nicht mehr ungeschuldet genannt werden können. Es ist dabei der genaue Fragepunkt zu beachten. D. selbst will (wie er am Schluss des Artikels betont), dass die Gnade für den existierenden Menschen ungeschuldet sei, ungeschuldet also nicht bloss für einen (imaginativ oder hypothetisch) gedachten Menschen, der noch nicht ist und dem somit Gott das Dasein und alles, was er sein soll, nicht schuldet, sondern für den schon als bestehend vorausgesetzten Menschen. Diese Ungeschuldetheit ist religiös bedeutsam: Als realer Partner Gottes muss ich seine Gnade (anders als meine Existenz) als unerwartetes Wunder seiner Liebe entgegennehmen können, nicht insofern ich mich zunächst einmal wegdenke und dann mein eigenes Dasein als solches als das Wunder seiner Freiheit konzipiere. Es will aber scheinen, dass D. gegen seinen Willen nicht über jene Ungeschuldetheit hinauskommt, die die Ungeschuldetheit der Schöpfung ist, und die Gnade bei ihm nur hinsichtlich der Grösse der Gabe, nicht aber in der Ungeschuldetheit selbst sich von andern geschaffenen Dingen unterscheidet, die in irgendeinem Sinn «ungeschuldet» genannt werden können, insofern sie der Freiheit Gottes entspringen.

Analyse der «analogen Fälle»

Was zunächst die erste Gegeninstanz D. angeht, so scheint sie uns nicht wirksam zu sein. Wenn das Tridentinum (Dz. 809; 842) die Seligkeit als Gnade und gleichzeitig als Verdienst erklärt, so versteht sich das leicht daraus, dass einerseits die Voraussetzungen dieses Verdienstes (die Rechtfertigungsgnade) reine Gnade sind und dass andererseits — diese Gnade einmal vorausgesetzt — die weitere Folge aus diesem Zustand eigentliches Verdienst sein kann, die Glorie also in ihrer mittelbaren Voraussetzung Gnade, in ihrer unmittelbaren Ursache Verdienst (geschuldet) ist. Das Beispiel beweist also nicht, dass dasselbe (die Gnade) hinsichtlich desselben (des natürlichen Dynamismus auf die Gnade) geschuldet und ungeschuldet zugleich sein könne, beweist also nicht, dass der Charakter des Ungeschuldeten und der des Unverweigerbaren einer Sache hinsichtlich desselben gleichzeitig zukommen können. Es kann natürlich eine Freigebigkeit und eine Weisheit Gottes geben, die die Ungeschuldetheit einer Gabe dem Empfänger gegenüber nicht aufheben, obwohl diese göttlichen Eigenschaften es sich «schulden», diese Gabe zu geben, wenn nämlich der freigebige und weise Gott eine solche Gabe versprochen hat. Damit ist aber nicht bewiesen, dass eine Gabe noch als ihrem Empfänger ungeschuldet betrachtet werden kann, wenn sich diese weise Freigebigkeit Gottes zunächst einmal dadurch in der Welt vergegenständlicht hat,

dass sie im Empfänger und zwar in dessen Natur eine Anlage geschaffen hat, die unter Strafe ihrer eigenen Sinnlosigkeit einzig und allein in dieser Gabe ihr einziges Ziel und ihre einzig mögliche Erfüllung findet. In diesem Fall schuldet die Weisheit Gottes «sich» die Erfüllung dieser Anlage, weil und indem sie diese Anlage so geschaffen hat, dass diese Anlage selbst diese Erfüllung fordert. Das Beispiel von dem Bettler, der ein Essen versprochen erhält, hinkt gerade im entscheidenden Punkt: der Bettler hat keine «Anlage», gerade von dem faktischen Gastgeber gespeist zu werden, und dieser hat den Hunger jenes nicht zu verantworten; hier handelt es sich also um ein Geschenk, das blosser Freigebigkeit ist. Wo aber der Gabe eine unbedingte Naturanlage vorausgegeben ist, kann eine solche Gabe nur noch Teil oder Teilziel der Natur und somit ungeschuldet wie die Natur selbst sein (d. h. Gott hätte sie mit der ganzen Natur nicht schaffen brauchen), sie wäre aber nicht mehr der schon geschaffenen Natur ungeschuldet. D. aber betont doch selbst, dass die Gnade dem faktischen Menschen ungeschuldet sein müsse; er scheint also ihre Ungeschuldetheit auch nicht nur als ein Moment an der Ungeschuldetheit der Schöpfung des Menschen schlechthin zu betrachten.

Eine Berufung auf den Mysteriumscharakter der Paradoxie von Ungeschuldetheit und Unvereitelbarkeit der Gnade ist erst dann am Platz, wenn aus positiven theologischen Quellen sicher nachgewiesen ist, dass die Unvereitelbarkeit eines desiderium naturale auf die Gnade hin ein sicheres theologisches Datum und nicht selbst eine theologische Hypothese ist. Dieser Beweis scheint mir bisher noch nicht erbracht worden zu sein.

Ueberspitzte Folgerungen aus dem neuen Weg

Natürlich kann und soll man das Wesen der übernatürlichen Gnade von ihr selbst her und nicht bloss von der Natur her definieren. Richtig ist, dass ihr Wesen die Selbstmitteilung Gottes selbst in Liebe ist. Man mag mit Recht sagen, dass eine Gabe solch göttlicher Ordnung und die Mitteilung personaler Liebe wesensmässig ungeschuldet seien. Aber aus diesem Ansatz folgt doch nur, dass darum eine Anlage aufseiten des Menschen nicht bestehen kann, die diese göttliche Selbstmitteilung personaler Liebe unvermeidlich nach sich ziehen würde, oder dass diese Anlage, wenn sie es dennoch tut, ebenfalls ungeschuldet sein muss. Es folgt aber nicht, dass sie als natürliche die Ungeschuldetheit solcher göttlicher Liebe bestehen lassen würde. Würde diese Anlage aber zur Natur gehörig aufgefasst, würde die Gnade noch wie die Natur und mit ihr als faktisch gegebene ungeschuldet sein, ja sie würde innerhalb des formalen Rahmens dieser Ungeschuldetheit die höchste (weil ungeschaffene) Gabe darstellen, die sich von andern (geschaffenen) ungeschuldeten Gaben wesentlich unterscheidet (wenn auch nicht unter der formalen Rücksicht der Ungeschuldetheit). Aber beides könnte nicht verhindern, dass es unmöglich würde zu sagen: die Gnade ist dieser Natur ungeschuldet. Mit andern Worten: Aus dem innersten Wesen der Gnade folgt eher die Unmöglichkeit einer Anlage für die Gnade, die zur Natur des Menschen gehört, oder es folgt, dass eine solche Anlage, falls sie nötig ist, selbst schon in diese Ordnung des Uebernatürlichen gehört; es folgt aber nicht, dass sie als natürliche die Ungeschuldetheit der Gnade bestehen lassen würde.

Kritik zur Lösung der fünf Schwierigkeiten

1. Natürlich ist das konkrete Ziel des Menschen das erste, das Gott will und von dem her er das konkrete Wesen des Menschen erst entwirft. Daraus folgt aber nur: Wenn Gott ein übernatürliches und ungeschuldetes Ziel will und wenn er dies so will (oder wollen muss), dass dafür das geschaffene Wesen eine Anlage positiver und unbedingter Art habe, dann muss Gott ihm diese Anlage für dieses Ziel mitgeben. Es folgt aber nicht, dass diese Anlage dann selbst zu seiner Natur gehören müsse. Andernfalls würde er ein Geschöpf schaffen, das als Ganzes mit dieser natürlichen Anlage frei und in diesem Sinne ungeschuldet geschaffen wäre, nicht aber ein Geschöpf, dem selbst noch einmal die Gnade ungeschuldet wäre. Wenn man aber sagen würde: Es wäre ja schliesslich doch wieder eine «Anlage» zu dieser übernatürlichen Anlage in diesem Geschöpf vorauszusetzen und diese «Anlage» müsste dann doch

als natürliches Wesenskonstitutiv des Menschen gedacht werden, so wäre zu antworten: gewiss; aber wer beweist, dass diese natürliche Anlage nicht so gedacht werden kann, dass sie einerseits mit der Geistnatur des Menschen einfach identisch ist und andererseits auch dann noch ihren Sinn und ihre Bedeutung hat, wenn sie nicht durch diese innere und übernatürliche Anlage für die Gnade erfüllt wird?

2. Es sei hier die Frage übergangen, ob die Verurteilung der Lehre des Baius für oder gegen de Lubac etwas austrägt. Ihre Beantwortung würde uns hier zu sehr in Einzelheiten der historischen Theologie hineinzwingen. Zweifellos aber muss, was in der üblichen Theologie oft vergessen wird, diese Verurteilung sehr vorsichtig interpretiert werden. Wenn z. B. daraus gefolgert wird, dass Gott den Menschen auch ohne dessen Sünde in dem Zustand schaffen könnte, in dem er sich jetzt (faktisch wegen der Erbsünde) befindet, so folgt daraus nicht, dass der jetzt erfahrene Zustand des Menschen einfach material identisch sei mit dem einer *natura pura*. Denn selbstverständlich könnte Gott den Menschen ohne dessen Schuld nicht im Zustand einer nicht erfüllten und doch verpflichtenden Forderung zum Uebernatürlichen schaffen (das ist z. B. bei der Verurteilung des Satzes von du Bay Dz. 1055 selbstverständliche Voraussetzung). Was aber das bleibende Bestehen dieser Hinordnung auf die Gottesschau für den gnadenlosen Menschen bedeutet hinsichtlich seiner Natur, ob diese Hinordnung seinem konkreten Wesen ontologisch innerlich oder nur juristisch äusserlich ist und sich darum in seiner Selbsterfahrung bemerkbar macht oder nicht, das ist eine Frage, über die die Verurteilung des Baius nichts entscheidet.

3. Was D. zur dritten Schwierigkeit gegen seine Auffassung sagt, scheint mir nicht recht überzeugend zu sein. Der unbegrenzte Dynamismus, der zur Natur gehören soll und doch ohne Gnade und Gottesschau sinnlos sein soll, mag philosophisch quoad nos völlig erkennbar und auf sein übernatürliches Ziel hin analysierbar sein oder nicht, objektiv aber schliesst er in D.'s Ansicht das Uebernatürliche als innerliches notwendiges Ziel in seinem Wesen ein. Und darin sehen wir eine Bedrohung der Uebernatürlichkeit und Ungeschuldetheit dieses Zieles, gleichgültig ob es uns unabhängig von der Offenbarung faktisch gelingen würde, diese *ex supposito* natürliche Tiefe unseres Wesens so weit und bis zu dem Punkte auszumessen, wo sie selbst objektiv und zwingend auf die Gottesschau als möglich und real verweist.

Zur Erwiderung D.'s auf seine vierte Schwierigkeit, die er sich macht, scheint mir zu sagen zu sein: Die Paradoxie einer natürlichen Begierde des Uebernatürlichen als Band zwischen Natur und Gnade ist denkbar und notwendig, wenn man unter Begierde eine «Offenheit» für das Uebernatürliche versteht, und sie wird in jeder katholischen Theologie gelehrt, wenn diese die *potentia oboedientialis* auch oft zu sehr bloss formal und rein negativ als blosser Nichtwidersprüchlichkeit interpretiert. Aber eine «Begierde», die natürlich ist und gleichzeitig, wenn auch nur objektiv, die Gnade als unvermeidlich nach sich zieht (sie selbst, nicht nur die Weisheit und das Versprechen Gottes, sondern diese durch jene!), scheint mir immer noch eine Begierde, die die Gnade «fordert», fordert, eben weil sie sonst sinnlos wäre. Das aber scheint mir mit der Ungeschuldetheit der Gnade unvereinbar zu sein.

III. Der neue Weg auf ein rechtes Mass zurückgeführt

Was wir darüber zu «verkündem» haben

Es sei endlich gestattet, den Versuch zu machen, in ein paar kurzen Worten wenigstens anzudeuten, wie wir selbst uns das Verhältnis zwischen Mensch und Gnade denken. Vielleicht ergeben sich so *eo ipso* auch noch einige Bemerkungen zu Sätzen D.'s, auf die der aufmerksame Leser bisher eine Antwort bei uns vermisst hat. Gott will sich selbst mitteilen, seine Liebe, die er selbst ist, verschwenden. Das ist das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum auch seiner wirklichen Welt. Alles andere ist, damit dieses eine sein könne: Das ewige Wunder der unendlichen Liebe. Und so schafft Gott den, den er so lieben könne: Den Menschen. Er schafft ihn so, dass er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen könne und dass er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: Das ewig erstaunliche Wunder,

das unerwartete, ungeschuldete Geschenk. (Vergessen wir nicht: was «ungeschuldet» bedeutet, wissen wir letztlich, wenn wir wissen, was personale Liebe ist; nicht umgekehrt: wenn wir wissen, was «ungeschuldet» ist, verstehen wir, was Liebe ist.) Gott muss also in dieser zweiten Hinsicht den Menschen so schaffen, dass die Liebe nicht nur frei und ungeschuldet sich verschwende, sondern auch so, dass der Mensch als der reale Partner, als der, der sie annehmen oder zurückweisen kann, sie als das ihm, dem wirklichen, ungeschuldete Geschenk und Wunder erfahren und annehmen könne. Als ungeschuldet, nicht nur weil er als Sünder sie nicht verdient, sondern sie auch noch als ungeschuldet hinnehmen kann dort und dann, wo er über dieser Liebe schon selig wird vergessen dürfen, dass er ein Sünder war. Das ist alles, was wir «kerygmatisch» zu sagen haben über diesen Punkt. Es will mir scheinen, man brauche in der Verkündigung nicht so viel von Uebernatur und Natur zu reden in diesem Zusammenhang, wie man es zu tun pflegt.

Die theologische Abgrenzung dieser Verkündigung

Wenn man aber nun sehr zu Recht daran geht, diese simplen Sätze, die eigentlich jeder Christ wohl zu seinen machen kann, ins «Theologische» zu übersetzen, weil diese Uebersetzung notwendig ist für den Theologen und Prediger, damit er vor der Gefahr bewahrt bleibt, sie zu verharmlosen oder zu missdeuten, dann ist, scheint mir, folgendes zu sagen:

a) Der Mensch soll diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen können: Er muss eine Kongenialität für solche Liebe haben. Er muss sie (also die Gnade, die Gottesschau) aufnehmen können als einer, der Raum und Weite, Verständnis und Verlangen nach ihr hat. Er muss also eine reale «Potenz» für sie haben. Er muss sie immer haben. Er ist ja der immer von dieser Liebe Angeredete und Angeforderte. Denn für sie ist er geschaffen; damit sie sich schenken könne, ist er gedacht und ins Dasein gerufen. Insofern ist diese «Potenz» sein Innerstes und Eigentlichstes, die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist. Er muss sie immer haben: Denn noch der Verlorene, der sich für ewig von dieser Liebe abgewandt und sich selbst zum Empfang dieser Liebe unfähig gemacht hat, muss diese Liebe (die als verschmähte jetzt wie ein Feuer brennt) real als das erfahren können, worauf er im Grund seines Wesens hingeordnet ist, er muss somit immer bleiben, als was er geschaffen war: Das brennende Verlangen nach Gott selbst in der Unmittelbarkeit seines eigenen Dreifaltigen Lebens. Die Fähigkeit für den Gott der persönlichen Liebe, die sich selber schenkt, ist das zentrale und bleibende Existential des Menschen, wie er wirklich ist.

b) Der reale Mensch als realer Partner Gottes soll diese Liebe empfangen können als das, was diese Liebe notwendig ist: als das freie Geschenk. Das heisst aber: Dieses zentrale bleibende Existential der Hinordnung auf den dreifaltigen Gott der Gnade und des ewigen Lebens ist selbst als ungeschuldet, als «übernatürlich» zu kennzeichnen. Nicht darum, weil der Mensch zunächst einmal — «selbstverständlich» — in dem Sinn eine *fix* umgrenzte Natur habe, dass von ihr (als *fixer* und immer schon bekannter Grösse) aus gemessen die Gnade, die letzten Endes Gott selber ist, als *improportioniert* erschiene und darum übernatürlich genannt werden müsste. Sondern darum, weil das Verlangen und die Hinordnung auf die Liebe Gottes, das Existential für die übernatürliche Gnade nur dann die Gnade ungeschuldete Gnade sein lässt, wenn es ungeschuldet ist und im Augenblick, da es erfüllt von der Gnade selbstbewusst wird, als übernatürlich, d. h. als dem realen Menschen ungeschuldet aufleuchtet. Der Mensch soll sich nicht bloss erkennen als der von Gott frei Geschaffene, er soll, da er ist und obwohl er schon ist, die Liebe Gottes als Geschenk und unerwartetes Wunder aufnehmen. Wäre er aber gewissermassen nichts als dieses Existential, wäre es — jetzt erst und von hier aus entsteht das theologische Wort «Natur» — einfach seine Natur, d. h. wäre es schlechterdings nicht irgendwie abzusetzen von etwas, was er auch ist und als was er sich verstehen könnte, dann könnte er zwar immer noch als Freier gegen diese seine Natur im Hass der Liebe handeln, er könnte aber diese Liebe nicht als ihm, dem wirklich existierenden Partner Gottes, ungeschuldet geschenkte entgegennehmen. Wäre er einfach schlechthin dieses Existential, wäre es seine Natur, dann wäre es seinem Wesen nach unbedingt,

d. h. wenn und weil es gegeben ist, «müsste» die Liebe, die Gott ist, von Gott angeboten werden.

c) Der Mensch also, der diese Liebe empfängt (im Heiligen Geist und unter dem Wort des Evangeliums), wird dieses Existential für diese Liebe selbst als ihm, dem realen, ungeschuldet wissen. Von da aus kommt er zu einer abgrenzenden Unterscheidung in dem, was er immer ist (in seinem konkreten, unentrinnbaren «Wesen»), zwischen dem, was diese ungeschuldete reale Empfänglichkeit, das übernatürliche Existential ist, und dem, was als Rest bleibt, wenn diese innerste Mitte abgezogen wird vom Bestand seines konkreten Wesens, seiner «Natur». «Natur» im theologischen Sinn (im Gegensatz zur Natur als faktisch immer antreffbarem substantiellem Bestand eines Seienden), d. h. als Gegenbegriff zum Uebernatürlichen ist somit ein Restbegriff. Das will sagen: Es muss von dem gemachten Ansatz aus eine Wirklichkeit im Menschen postuliert werden, die bleibt, wenn das übernatürliche Existential als ungeschuldetes abgezogen wird, die einen Sinn und eine Daseinsmöglichkeit haben muss, auch wenn das übernatürliche Existential als fehlend gedacht wird (denn sonst wäre eben von ihr aus dieses Existential doch notwendig gefordert und dieses könnte dann nur als Moment an der Schöpfung überhaupt dem bloss möglichen Menschen ungeschuldet sein). Aber diese «reine» Natur ist darum doch nicht eine eindeutig abgrenzbare, de-finierbare Grösse, es lässt sich (um mit Philipp Dessauer zu reden) keine saubere Horizontale zwischen dieser Natur und dem Uebernatürlichen (Existential und Gnade) ziehen. Wir haben diese postulierte reine Natur ja nie für sich allein, um überall genau sagen zu können, was in unserer existentiellen Erfahrung auf ihr Konto, was auf das des Uebernatürlichen kommt. Wo konkret Sehnsucht nach der ewigen Wahrheit und der reinen Liebe, die unendlich ist, die Unvermeidlichkeit einer freien Entscheidung vor Gott, wo Geburt in Schmerzen, Begierlichkeit, Arbeit in Mühsal und Tod (also das reale Wesen des Menschen in seinem Vollzug) erlebt wird, da wird all dies unweigerlich erfahren von einem Menschen, der (es wissend oder unwissend) unter dem Einfluss des übernatürlichen Existentials (wenn nicht der Gnade) steht. Wie also seine Natur für sich allein reagieren würde, was sie für sich allein genau wäre, das lässt sich genau nicht ausmachen. Es ist damit nicht geleugnet, dass man von der Erfahrung und erst recht von der Offenbarung her ungefähr abgrenzen kann, was diese Natur des Menschen beinhaltet. Das «animal rationale» mag in dieser Hinsicht immer noch eine zutreffende Umschreibung sein. Der Philosoph hat natürlich von sich aus einen berechtigten Begriff von der Natur des Menschen: Der unaufhebbare Bestand des menschlichen Seins, der von der menschlichen Erfahrung festgestellt wird unabhängig von der Wortoffenbarung. Dieser Begriff mag sich weithin mit dem theologischen Begriff der Natur des Menschen decken, insofern ohne Offenbarung das meiste, was über diese theologische «Natur» hinausgeht, nicht erfahren wird und jedenfalls ohne deutende Hilfe der Offenbarung nicht als übernatürlich erkannt wird. Aber grundsätzlich braucht der Inhalt dieses philosophischen Begriffs vom Menschen sich nicht einfach zu decken mit dem Inhalt des theologischen Begriffs der «reinen Natur» des Menschen. Er kann faktisch mehr (d. h. schon Uebernatürliches, wenn auch nicht als solches) enthalten. Wenn man daher genau zu sagen unternimmt, was nun inhaltlich genau mit einem solchen Begriff einer reinen Natur gemeint sei, namentlich im Hinblick auf Gott und dessen sittlichem Gesetz, werden die Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit einer sauberen Horizontale sich für uns wieder zeigen, wie ja auch die Geschichte der Theologie nur

zu deutlich zeigt. Aber diese Schwierigkeiten liegen eben in der Natur der Sache: Der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren, er kann die gesuchte Natur niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential «chemisch rein darstellen». Natur in diesem Sinn bleibt ein Restbegriff. Aber ein notwendiger und sachlich begründeter, will man sich die Ungeschuldetheit der Gnade trotz der inneren unbedingten Hinordnung des Menschen auf sie zum reflexen Bewusstsein bringen. Dann nämlich muss diese unbedingte Hinordnung selbst als ungeschuldet und übernatürlich begriffen werden; das konkret erfahrene Wesen des Menschen differenziert sich in dieses übernatürliche Existential als ein solches und den «Rest» die reine Natur.

d) Von da aus ist es für eine spekulative Theologie nicht mehr zu vermeiden, sich Gedanken zu machen über das Verhältnis des Uebernatürlichen (einschliesslich des übernatürlichen Existentials) und der Natur an sich. Man wird dann ruhig zu dem von de Lubac verschmähten Begriff der *potentia oboedientialis* greifen dürfen. Die geistige Natur wird so sein müssen, dass sie eine Offenheit hat für dieses übernatürliche Existential, ohne es darum von sich aus unbedingt zu fordern. Man wird diese Offenheit nicht bloss als Nicht-Widersprüchlichkeit denken, sondern als eine innere Hinordnung, vorausgesetzt nur, dass sie nicht unbedingt ist. Man wird an diesem Punkt ruhig auf den unbegrenzten Dynamismus des Geistes hinweisen dürfen, der für de Lubac das natürliche Existential unmittelbar für die Gnade selbst ist. Nur wird man sich hüten müssen (wenn unsere eigene Ansicht richtig sein sollte), diesen unbegrenzten Dynamismus der Geistnatur einfach apodiktisch zu identifizieren mit jenem Dynamismus, den wir in dem Abenteuer unseres konkreten geistigen Daseins erfahren (oder zu erfahren glauben), weil in diesem schon — wie sich nachträglich von der Offenbarung her herausstellt — das übernatürliche Existential am Werk sein kann. Und man wird sich hüten, diesen naturalen Dynamismus als unbedingte Forderung für die Gnade zu behaupten. Woher sollte man dies wissen, wenn wir ihn schon gar nicht «rein» erfahren? Warum sollte er nicht seinen Sinn und seine Notwendigkeit auch ohne Gnade schon haben können, wenn er einerseits als unerlässliche transzendente Bedingung der Möglichkeit für ein geistiges Leben überhaupt erkannt werden kann, dieses geistige Leben aber andererseits, auch wenn es im Vergleich zur seligen Gottesschau ewig in *umbris et imaginibus* bliebe, jedenfalls nicht als sinnlos und grausam bewiesen, sondern immer noch als, obzwar endliches, so doch positives Gut aufgefasst werden kann, das Gott auch schenken könnte, wenn er den Menschen nicht unmittelbar vor sein eigenes Antlitz berufen hätte? D. selbst nennt ja die Möglichkeit einer *visio beatifica* für die blosse Philosophie der Natur (sogar der konkreten Natur) des Menschen unerkennbar. Auch er muss also ein geistiges Leben auf Gott als ein bloss asymptotisch angezieltes Ziel nicht von vornherein für sinnlos halten. Aber wie gesagt: Wir haben keine reine Erfahrung dieses rein naturalen Dynamismus (oder jedenfalls ist das Gegenteil nicht bewiesen). Wer also glaubt, er oder die konkrete Menschheit in den sublimsten Wegen ihrer Geschichte auch ausserhalb der Wortoffenbarung sei getrieben von einem Antrieb, der sinnlos wäre, würde er nicht zur unmittelbaren Gottesschau führen, muss darum noch nichts behaupten, was dieser Ansicht entgegen wäre. Er dürfte nur nicht behaupten (wozu seine Erfahrung auch keinen Anlass gibt), dass dieser existentiell reale Dynamismus zum Bestand dessen gehört, was in theologischem Sinn die Natur des Menschen ist.

Ex urbe et orbe

Wende im deutschen katholischen Akademikerverband

Es war keineswegs von Anfang an klar, dass nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches der katholische Akademikerverband wieder ins Leben treten würde. Nicht nur das anfänglich überbetonte Pfarrprinzip und die berühmten (fast möchte man sagen berüchtigten) vier Säulen der katholischen Aktion schienen einem solchen Unternehmen zuwider;

die Erinnerung an den alten Akademikerverband barg — trotz vieler leuchtender — doch auch manche dunkle Punkte, unter denen besonders ein mangelnder Kontakt mit dem konkreten Leben, eine Art Schweben im luftleeren Raum besonders genannt sein soll. War nicht jetzt, wo die sozialen Strukturen weithin durcheinander gerüttelt, wo die konkreten Aufgaben engste Zusammenarbeit von allen erfordern, ein

eigener Akademikerverband eher ein Hindernis als eine Förderung für das Ganze, so fragten sich viele.

Die tatsächliche Entwicklung hat die verneinenden Stimmen ins Unrecht gesetzt. Der kath. Akademikerverband Deutschlands erstand von neuem und breitet sich nunmehr rasch wieder über das ganze Land aus. Es wäre wohl nicht richtig, dies nur einem restaurativen Zug — der allerdings in ganz Deutschland auf allen Gebieten sich zur Zeit recht unheilvoll zeigt — aufzubürden. Es gibt ohne Zweifel echte gemeinsame Interessen und Aufgaben der Akademiker, die auch gemeinsam zu vertreten und zu fördern ihnen nur Engstirnigkeit verwehren kann.

Was man mit banger Erwartung fragen darf, ist, ob es dem neuen Akademikerverband gelingt, das Konkrete nicht zu verfehlen, den Kontakt mit der Wirklichkeit zu gewinnen.

Die Pfingsttagung des Verbandes in Eichstätt mag zur Beantwortung dieser Frage einen kleinen Beitrag liefern. Das Bestreben, eine «Wendung ins Konkrete» zu nehmen, war offensichtlich. Es lag vielleicht nicht einmal in der bewussten Absicht der Veranstalter. Die Tagung war nicht unter diesem Motto angekündigt, aber sie endete mit diesem Akkord und wird unter diesem Stichwort wohl in die Geschichte des kath. Akademikerverbandes eingehen. Die Ungewolltheit dieser «Wende», die aus unbewusster Tiefe hervorbrach, mag es erklären, dass der Vorstoss ins Konkrete z. T. etwas eigenartige Formen annahm: da sprach mit innerer Wärme und von wahren apostolischem Eifer getrieben Dr. Josef Honef (Fulda) über die Wiederbelebung des Diakonates; er forderte verheiratete hauptamtliche geweihte Diakone neben freiwilligen oder nebenberuflichen nicht geweihten Diakonen als Mithelfer in der Seelsorge. Es sprach Dr. Elisabeth Gräfin Vitzthum (Stuttgart) von ihrer Arbeit, die sie «nebenamtlich» für die bedrängten Katholiken der Ostzone leistet. Eine herrliche und heroische Arbeit, die von wahrer christlicher Liebe getragen ist. Da wurde eine Entschliessung angenommen, an die Bischofskonferenz und den Bundestag heranzutreten, damit diese den medizinischen Versuchsobjekten (d. h. Opfern) der Konzentrationslager eine durchgreifende positive Hilfe gewähren. Auch dies ein echt christliches praktisches Anliegen, das nur gelobt werden kann.

Und doch — so lobenswert und wichtig diese konkreten Vorschläge auch sein mögen, liegen sie nicht am Rande der Aufgaben des akademischen katholischen Laien? Müsste nicht der Laie in erster Linie in seinem Laienberuf seine christliche Aufgabe finden? Prof. Graber (Eichstätt) hatte zu Anfang der Tagung in einem grundlegenden Referat über «Kirche und Laie» die richtige Linie aufgezeigt. Er hatte als Historiker den langen geschichtlichen Weg aus undifferenzierter Einheit der Aufgaben von Laie und Priester zu unserer Differenziertheit der Aufgaben, die sich ergänzen, deutlich gezeigt. Hier eigentliche Seelsorge — dort consecratio mundi. Er hatte die beiden Aufgabenbereiche in einem zweiten Teil dogmatisch (wenn auch kurz, so doch deutlich und tief) begründet. Er hatte festgestellt, dass der Laie nicht in die eigentliche Hierarchie aufgenommen werden könne, die ihm eigene Aufgabe aber in seinem Laienberuf liege. Der Laie Otto Roegele (Rheinischer Merkur) hatte im zweiten Referat diese Linie im grossen und ganzen festgehalten. Sie gipfelte in dem Vorschlag zur Bildung eines vorläufigen Ausschusses, der zur Begründung einer Institution für Studium und Lehre im kath. Lebensraum führen soll. Dieser Ausschuss wurde auch tatsächlich gebildet. Ob er wohl bis zu konkreten Ergebnissen vorstossen wird? Es ist bedauerlich, dass das Hauptgewicht und Interesse nicht auf dieser Linie geblieben ist.

Es gab gewiss auch Referate, die in diesem Sinn wirkten, wie z. B. Dr. Jäger: «Verhältnis des Christen zum öffentlichen Leben», Dr. med. Heinz Zimmermann: «Laienapostolat des Arztes» (wohl das Beste, was auf der Tagung gesagt wurde!); Dr. Emil Franzel über die Presse. Wir wollen es den Deutschen

nicht verargen, dass es ihnen heute noch nicht möglich ist, etwa wie den Franzosen, ein positives Verhältnis zu unserer Zeit zu gewinnen. Sie stehen noch zumeist auf dem Standpunkt des «sperare contra spem», des Ausharrens auf «verlorenem Posten», woraus sich nur zu leicht der Versuch ergibt, alte Institutionen um jeden Preis zu bewahren, oder die Angst vor neuen Wegen sich lähmend bemerkbar macht. Warum z. B. müssen wir einseitig die kath. Tageszeitungen betonen? Von gleich drei neu zu gründenden Tageszeitungen wurde in Eichstätt gesprochen. Die alte Seeschlange der Freimaurerei wurde drohend beschworen; Kulturkampfstimmung geweckt. Es rasselten alle Wecker. Dabei ist der Schwund der Tageszeitungen auf Kosten des Radio und der amerikanischen Digest durchaus kein katholisches Symptom. Die Tageszeitungen gehen alle zurück (siehe Herder Korrespondenz Mai 1950 S. 347). Man muss dies auch keineswegs als ein Zeichen der Unkultur werten und wird es gewiss nicht ändern durch einen frommen Augenaufschlag zu — Gott. Man kann sogar derartigen Interessenverschiebungen eine positive Seite abgewinnen, aber eine gewisse steril abstrakte Betrachtung und von vornherein negative Bewertung der Zeit und des heutigen Menschen hindern uns, besonders den Deutschen, wendig die Wendung der Zeit mitzuvollziehen. Es war nicht zufällig, dass gerade ein Amerikaner Mr. Fleege, vom Religions Affairs Branch in Bad Nauheim, auf diese Unbeweglichkeit des deutschen Katholizismus in einem Kurzreferat aufmerksam machte! Neben ihrer übergrossen Autoritätsgebundenheit hindere die Deutschen vielfach ihr «humorloser Ernst», die Zeit richtig zu sehen und auch einmal Altes fallen zu lassen und Neues zu wagen. Der grosse Beifall, den Mr. Fleege's freundschaftliche Worte fanden, gibt uns die Gewissheit, dass Eichstätt auch hier einen Anfang, eine Wende zum Positiven bedeutet.

M. Galli

Filmprobleme

Es liegt in der Natur des Films als Wiedergabe der von den Sinnen wahrnehmbaren Wirklichkeit, dass es ihm relativ selten gelingt, ein Problem wirklich zu vertiefen, eine Frage ernsthaft zu beantworten. Er bleibt allzugern an der durch die Kamera erfassbaren Oberfläche der Dinge haften. Gewiss können auch Filme, und dies gilt namentlich von gut gemachten Kulturfilmen, wertvolle Kenntnisse vermitteln und dadurch zur Vertiefung von Erkenntnissen beitragen. Das sind aber eher Ausnahmen. Im übrigen ist der Film, vor allem der sog. Spiel- oder Unterhaltungsfilm, stark der Gefahr ausgesetzt, beim ansprechenden Bild zu verweilen und das unter der Oberfläche versteckte Geistige zu übergehen. Darum hat sich sogar der sog. «wissenschaftliche Film» bei den wahren Gelehrten und Forschern nur zögernde Geltung und Anerkennung verschaffen können.

Gegenüber dieser bescheidenen Tiefenwirkung ist der Einfluss des Films in die Breite unermesslich gross, ja vielleicht ist er bei keinem Mittel der Beeinflussung so gross wie hier. Wenn ein Buch z. B. eine Millionen-Auflage erlebt, spricht man von einem Riesenerfolg, ein Film aber, der «nur» von einer Million Zuschauer besucht wird, ist ein offensichtlicher Misserfolg, zum vorneherein ein finanzielles Fiasko. Aus diesen Gründen ist die Filmproduktion in allen Ländern wesentlich auf den Export angewiesen, auf eine möglichst grosse Verbreitung über die ganze Welt. Dieser Umstand birgt aber wiederum die grosse Versuchung in sich, auf nicht mehr verantwortungsbare Weise geistige und künstlerische Zugeständnisse an die Wünsche und den Geschmack der Millionen und Abermillionen, für die der Film gedreht wird, zu machen und damit die Gefahr des Verlustes jeder typischen eigenwilligen Note. Eine für alle gültige, alle befriedigende «Wald-, Feld- und Wiesengesinnung» ist allzu oft die Folge davon.

Je mehr der Film aus den engen nationalen Grenzen hinaus trat und zu einer alle interessierenden Angelegenheit wurde

umso dringlicher wurde allorts die Notwendigkeit einer internationalen, ja mondialen Betreuung der Filmbelange empfunden. In weiser Erkenntnis dieser Notwendigkeit hat die für die geistigen und kulturellen Fragen zuständige, offizielle Organisation der UNO, die UNESCO, fieber Presse und Radio besonders dem Film ein sehr reges, wachsendes Interesse entgegengebracht. Bereits an der ersten Generalversammlung der UNESCO, Dezember 1946, wurde eine weltumspannende Enquête über Presse, Film und Radio beschlossen, wobei zunächst in den kriegsbeschädigten Ländern begonnen wurde. Unterdessen sind seit 1947 die Ergebnisse dieser Umfrage in drei ansehnlichen Bänden und mehreren Ergänzungen (1949 = 315 Seiten) mit dem hochinteressanten Material erschienen.

Parallel zu diesen Aufgaben, welche die offizielle Kulturabteilung der UNO in vollkommen neutralem, ja oft ausgesprochen freigeistigem Sinne an die Hand nahm, wird, auf den katholischen Sektor sich beschränkend, von der OCIC (Office catholique international du Cinéma), der mit den katholischen Filminteressen betrauten internationalen Dachorganisation, der Film in geistiger und christlicher Weise systematisch betreut. Seit Herbst 1946 ist die Arbeit der OCIC wiederum energisch und erfolgreich an die Hand genommen und ausgebaut worden.

Rein äusserlich gesehen tritt die OCIC relativ selten in Erscheinung. Die zwar weniger beachtete, aber darum nicht weniger wichtige Hauptarbeit, wird vor allem in den verschiedenen Sitzungen des Direktoriums und des sog. «Conseil général», in erster Linie aber im engern Rahmen des Generalsekretariates geleistet. Der letzte grosse (vierte) internationale katholische Filmkongress liegt bereits 3 Jahre zurück (Brüssel: Juni 1947). Er war ganz dem Studium und der Vertiefung der Weisungen der päpstlichen Filmzyklika «Vigilanti Cura» gewidmet. Die Referate und Diskussionsergebnisse sind 1948 unter dem Titel «Les catholiques parlent du cinéma» (380 Seiten, Editions universitaire, Paris-Bruxelles) — eine wahre

Fundgrube, eine Art Kompendium katholischer Filmarbeit — erschienen.

Ohne den Plan gelegentlicher grossangelegter Kongresse ganz aufzugeben, hat sich der OCIC neuerdings zur interessanteren Formel durchgerungen, die jährlichen Versammlungen des sog. «Conseil général» (gleichsam das «Parlament», zu dem die offiziellen, von der Hierarchie der angeschlossenen 24 Länder akkreditierten Delegierten erscheinen) in dem Sinn auszuweiten, dass jeweils ein wichtiges Problem von allgemeinem Interesse vor grösserem, halböffentlichem Gremium behandelt wird. In London, 1949, stand die Frage der Teilnahme der Katholiken an der Filmwirtschaft und ihrer diesbezüglichen Verantwortung im Blickfeld des Meinungsaustausches. Und dieses Jahr, 1950 in Rom, waren es die geistigen Werte im Film. Der nächste «Conseil général» in Luzern, 1951, wird zusammenfallen mit einer grossen internationalen Tagung bedeutender Filmkritiker aus Europa und Übersee.

Das dringlichste Anliegen katholischer Filmarbeit ist die Grundlegung einer christlichen Gesinnung und die Weckung der Verantwortung bei den Filmschaffenden, wie beim Publikum, vor allem aber die Erziehung des letztern zu klugem Kinobesuch. Zu Beginn des Jahres 1949 hat der OCIC, im Bewusstsein, hier einem dringlichen Bedürfnis entgegenzukommen, eine folgenschwere, risikoreiche Initiative ergriffen, durch die Herausgabe der in Inhalt und Ausstattung sehr gediegenen Vierteljahrszeitschrift «Revue internationale du Cinéma». Sie erschien bisher in 3 Ausgaben, französisch, englisch und spanisch, wovon allerdings die englische, infolge des schwachen Interesses von seiten der amerikanischen Kreise für diese europäische Publikation, wieder aufgegeben werden muss. Die Tragweite dieser Zeitschrift erblicken wir vor allem darin, dass durch sie in den weiten Kreisen der Filmschaffenden auf ernsthafte Weise neben den starken, nichtchristlichen, ja materialistisch-naturalistischen Einflüssen auch die christliche Stimme Gehör und Geltung findet.

Ch. Reinert,

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. Fr. 5.20. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxemburg: Jährl. bFr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Compt. Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharrerstr. 32, Nürnberg, Postcheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Ryegade 26, Aarhus. — Frankreich: Jährl. fFr. 320.—. Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c. No. 86047.

**BENZIGER
Bücher**

**PAUL CLAUDEL
Ausgewählte Prosa**

*Eingeleitet und ausgewählt von
André Blanchet*

Paul Claudel, als Franzose im heimatischen Boden verwurzelt, als Diplomat mit der Kultur vieler Völker vertraut, schuf ein dichterisches Werk, das ihm den Dank einer Weltleserschaft eingetragen hat. Blanchet hat hier jene Prosastücke vereinigt, die am besten den Zugang zu seinem gewaltigen Werk vermitteln.

334 S., Leinen Fr. 22.70.

G. VON LE FORT

Der Papst aus dem Ghetto
ROMAN

Mag auch in diesem historischen Roman die Geschichte der Gefahren, welche die Kirche in ihrer zeitlichen Erscheinung bedrohen, in den Vordergrund treten, so ist er im letzten Grunde doch eine grossartige Darstellung religiöser Gewissenskämpfe und Entscheidungen. 286 S., Leinen Fr. 13.80.

**BENZIGER
VERLAG**
Einsiedeln-Zürich
Köln

Durch jede Buchhandlung



VENTILATOR AG. Stäfa ZH

Telephon (0.51) 93 0136

**KIRCHENHEIZUNGEN
RAUMLÜFTUNGEN**

BURCH-KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte

Richard Pattee: Die religiöse Lage in Spanien

Protestanten-Verfolgung in Spanien

62 Seiten broschürt Fr. 1.50

Eine objektive Darstellung von kompetenter katholischer Seite über die Lage des Protestantismus in Spanien.

Erhältlich bei jeder Buchhandlung oder direkt durch den Verlag

THOMAS-VERLAG, ZÜRICH

KATHOLISCHER DIGEST

Internationale katholische Monats-Zeitschrift in 12 Ausgaben (inkl. Blindenschrift). Meistgelesene katholische Zeitschrift mit über 3 000 000 Lesern in allen Kontinenten. In der Schweiz sind erhältlich: Die deutsche, französische, italienische und amerikanische Ausgabe. Jahresabonnement: Fr. 12.—.

John A. O'Brien:

DER GLAUBE DER MILLIONEN

723 Seiten, Leinen Fr. 16.—.

Ein amerikanischer Berufs-Apologet diskutiert mit Nichtkatholiken über die Grundlagen des Katholizismus. Sein vom Geist der Verständigung getragenes Werk erregt deshalb gerade in der nichtkatholischen Welt grösstes Aufsehen. Seine Argumentation ist biblisch fundiert, von zwingender Logik und doch allgemeinverständlich. Sehr spannend und zeitgemäss. Erste Auflage völlig vergriffen; zweite Auflage anfangs Juli lieferbar. In 18 Sprachen übersetzt. Englische Auflage: 223 000.

Teresa Renata de Spiritu Sancto: EDITH STEIN

164 Seiten, 3. Auflage. Elegant kartoniert Fr. 5.80.

Das Lebensbild einer der bedeutendsten Frauen der Gegenwart, deren Konversion ungeheures Aufsehen erregte. Die Universität Löwen hat ein Edith-Stein-Institut errichtet. «Ihr Name ist bereits in die Geschichte der Philosophie eingegangen» schreibt die *Schweizer Rundschau*, die diesem Buch eine vierseitige Besprechung widmete.

Robert Morel: DAS ABENTEUR DES JUDAS

136 S., elegant kartoniert Fr. 4.50.

Wird gegenwärtig auf den Bühnen der Staats- und Stadt-Theater der bedeutendsten westdeutschen Städte aufgeführt. «Eine der vielen Überraschungen, die Frankreichs Literatur für deutsche Leser bereithält» (Neuer Kurier). «Eine der erregendsten christlichen Dichtungen der Gegenwart. Man liest sie mit fieberhafter Spannung» (Neue Zeit). «Die Kühnheit des Dichters erschliesst das Abenteuer des Menschenlebens überhaupt» (Kölner Kirchenzeitung).

Erste Folge: NEWMAN-STUDIEN

Herausgegeben im Auftrag des Newman-Curatoriums. Das grosse Standardwerk der führenden Newman-Forscher; enthält die erste vollständige Newman-Bibliographie. Fr. 16.—.

Léon Bloy: DER UNDANKBARE BETTLER

Tagebücher 1892—1895.

364 Seiten. Halbkunstleder mit Schutzumschlag Fr. 14.—.

Führende Pressestimmen:

«Gehört zu den Werken, die Weltrang besitzen.» — «Wird jeden erschüttern, der zu diesem Buche greift.» — «Die Entdeckung Bloys steht uns bevor.» — «Man wird schuldig, wenn man dieses Buch nicht unter die Leute bringt.» — «Einer der ganz wenigen Christen, denen man ihren Glauben glaubt.» — «Ein Vorläufer von Ernst Jüngers *Strahlungen*.» — «Man wird einfach überwältigt.»

Erich Przywara: HÖLDERLIN

180 Seiten. Elegant kart. Fr. 5.80

«Ein ausserordentliches Buch» (Gertrud von Le Fort). — «Das Buch könnte zum entscheidenden Anstoss einer neuen Auslegung Hölderlins werden» (Reinhold Schneider). — «Eine kongeniale Deutung dieses längst nicht erkannten apokalyptischen Dichters, die ihresgleichen nicht hat» (Kölner Kirchenzeitung).

Josef Holzner: RINGS UM PAULUS

282 Seiten. Ganzleinen Fr. 12.—.

Das ist das letzte und in gewissem Sinn vielleicht bedeutsamste Werk des kürzlich verstorbenen Paulusforschers Professor Josef Holzner. Hier werden die Ergebnisse einer Lebensarbeit verwertet und anschaulich und interessant gestaltet. Eine Fülle wertvollster und tiefster Gedanken umfasst dieses Werk, es wird das lebendige Denkmal des hochverehrten Theologen bleiben («Wir lesen», Basel).

Erwin Freiherr von Aretin:

Fritz Michael Gerlich

152 Seiten. Gebunden mit Schutzumschlag Fr. 5.50.

Der Hauptschriftleiter der «Münchener Neuesten Nachrichten» und des «Geraden Weg», der an einem Brennpunkt politischen Lebens stand, fand nach seiner Konversion über Konnersreuth den heroischen Mut und die Kraft, unbeirrbar seinen Weg als Blutzeuge für Christus zu gehen.

Schweiz. Alleinauslieferung sämtlicher Verlagswerke von: Paul Pattloch-Verlag, Aschaffenburg; Glock & Lutz-Verlag, Nürnberg; Verlag Schnell & Steiner, München; Johann von Gott-Verlag, Regensburg. In jeder Buchhandlung oder direkt vom

DAS MÜNSTER

Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. Alte und moderne Kunst.

Jährlich 6 Doppelhefte à Fr. 4.—, Kunstdruckpapier, gegen 300 Abbildungen.

Das Münster wahrt vorbildlich die verpflichtende Tradition der deutschen kunstgeschichtlichen Forschung und ist zugleich von einer erfrischenden Aufgeschlossenheit für alle gegenwartsnahen Fragen christlicher Kunstpflege.

Wilhelm Hünermann:

DER BETTLER VON GRANADA

Ein Lebensbild des heiligen Johannes von Gott.

326 Seiten. Leinen Fr. 9.—.

Der Berater des Salvatorverlags, Mühlhausen, schreibt: «Dieses Buch ist ein wahres Meisterwerk von vollendeter Schönheit, das viele Seelen erschüttern wird — der liebe Gott hat Sie mit einem ganz grossen Talent begnadigt: Heiligenleben in solch packender, binreissender Form zu schreiben, wie es kaum bisher einem Autor gelungen ist.»

P. Sturmius Grün OSB:

GESPRÄCHE ÜBER DIE GÖTTLICHE VORSEHUNG

360 Seiten. Gebunden Fr. 9.70.

Johannes Hessen:

LUTHER IN KATHOLISCHER SICHT

71 Seiten. Broschiert Fr. 3.20.

Ein kühner Vorstoss zu einer konfessionellen Verständigung. Es gibt kaum eine Schrift mit so lapidaren Formulierungen und soviel substantiellem Gehalt.

Lily Hobenstein: BESUCH IN RICHTERSWIL

Novellen. 195 Seiten. Leinen Fr. 7.50.

Wilhelm Hünermann:

DER KNOCHENMANN IM JUNGFERNTURM

190 Seiten. Leinen Fr. 7.80.

Dieses Buch des bekannten Jugendschriftstellers hält von der ersten bis zur letzten Seiten den Leser in Höchstspannung. Für Jungen von 10 bis 18 Jahren.

Martha Paulus: BARBE ACARIE

152 Seiten. Gebunden mit Schutzumschlag Fr. 5.80.

Madame Acaries Salon war im 16. Jahrhundert der geistige Mittelpunkt von Paris. «Fast alle überragenden geistigen Persönlichkeiten ihrer Zeit hatte sie gekannt, um sich gesammelt, angespornt und gelenkt.» Franz von Sales sah in ihr das Vorbild für seine «Philothea».

Prof. Dr. Hans-Eduard Hengstenberg: Grundlegungen zu einer METAPHYSIK DER GESELLSCHAFT

201 Seiten. Elegant kartoniert Fr. 7.—.

«Allen dringend zu empfehlen, die tiefer die soziale Wirklichkeit verstehen wollen» (Theologie und Glaube). — «Hengstenberg kommt zu ganz neuen Erkenntnissen über die Gemeinschaft... Eines der bedeutsamsten Bücher» (Schwäbische Post).

Nanda Herbermann:

DER GESEGNETE ABGRUND

2. Auflage, 212 Seiten, Halbleinen, Fr. 7.80.

Johanna Schomerus-Wagner

DEUTSCHE KATHOLISCHE DICHTER DER GEGENWART

Literaturgeschichte in Porträts 208 Seiten Fr. 7.80

Anton Karbling: PATER RUPERT MAYER SJ

Ein Heiliger unserer Tage 364 Seiten, geb. Fr. 9.50.

Maximilian Neumayr: PATER INGBERT NAAB

532 Seiten, geb. Fr. 16.—.

WER WILL NACH ITALIEN ZIEHN?

Fahrtenbuch für die Jugend. 214 S., Leinen Fr. 7.50.

OBERAMMERGAU: DAS PASSIONSDORF

Fr. 4.—.

CHRISTIANA-VERLAG ZÜRICH 11/52 Telephone (051) 46 27,78