ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 1 **15. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»** **Zürich, den 15. Januar 1951**

INHALT: Der Existentialismus im Lichte der Enzyklika «Humani Generis»: Die Enzyklika über den Existentialismus — Bild des Existentialismus nach «Humani Generis» — Systematisch-geistesgeschichtliche Verdeutlichung — Die Grundfragen als Gegensatzpaare — Die Geschichte des abendländischen Geistes nach dem Existentialismus — Systematisch-geistesgeschichtliche Würdigung — Die abendländische Geistesgeschichte und der Existentialismus — Was bedeutet der Existentialismus für das christliche Philosophieren?

Die UdSSR und das Völkerrecht: Stellung zum Völkerrecht bis zum Kriege 1941 — Stellung nach dem Kriege — Völkerrechtliche Streitfälle.

Rainer Maria Rilke (Schluss): Das «Stundenbuch» — «Malte Laurids Brigge» — Die «Dinge» - Gedichte — Die Duineser Elegien — Die Sonette an Orpheus — Nähe der Transzendenz.

Ex urbe et orbe: Die sittliche Grundlage der Toleranz (zu einem Artikel aus der Civiltà Cattolica).

Buchbesprechungen: Berbuir — Bultmann — Niedermeyer.

Neuerscheinungen.

Der Existentialismus im Lichte der Enzyklika „Humani Generis"

Am 12. August 1950 liess Pius XII. ein Rundschreiben an die ganze Welt ergehen, das mit den Worten «Humani Generis» beginnt. Darin nimmt er zu einigen falschen Meinungen Stellung, welche die Fundamente der katholischen Lehre zu untergraben drohen. Neben theologischen Fragen werden auch philosophische Probleme besprochen. Hierbei ist vor allem zu beachten, wie der Papst den Existentialismus beurteilt, der heute in fast aller Munde und in vieler Hinsicht sehr einflussreich ist. Eine Verwerfung dieser Geistesströmung wird vom kirchlichen Lehramt nur insoweit vollzogen, als sie mit den Wahrheiten des katholischen Glaubens unvereinbar ist. Deshalb überschreitet eine solche Verwerfung keineswegs die Zuständigkeit des Lehramtes, das damit ja nicht in rein philosophische Auseinandersetzungen eingreift.

1. Was sagt die Enzyklika über den Existentialismus?

Hier haben wir uns in erster Linie einen Überblick über die Stellen zu verschaffen, die den Existentialismus ausdrücklich nennen. Zur Ergänzung jedoch sind einige Äusserungen heranzuziehen, die sachlich den Existentialismus berühren, ohne dass sein Name aufscheint.

a) Stellen, die den Existentialismus ausdrücklich nennen

Seiner geistigen Herkunft nach wird der Existentialismus mit dem Evolutionismus in Zusammenhang gebracht. Dieser wendet den Entwicklungsgedanken nicht nur auf die Welt, sondern auch auf deren letzten Grund, also auch auf Gott an. Hiermit ist die monistisch-pantheistische Anschauung gegeben, nach der alles überhaupt einer ständigen Entwicklung unterliegt; jedes Feststehende, Unveränderliche und Absolute aber verworfen wird.

Dieser Evolutionismus hat dem Existentialismus die Wege bereitet. In dessen Wesensbestimmung treten zwei Züge hervor. Gemäss dem ersten negativen Zug vernachlässigt oder verwirft er die unveränderlichen Wesenheiten (essentiae). Gemäss dem zweiten positiven Zug bemüht er sich allein um die Existenz (existentia) der Einzelnen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass «Existenz» in Anführungszeichen steht, wodurch die Enzyklika auf einen besonderen Sinn dieses Wortes in diesem Zusammenhang hinweist. — Also: mit der Absage an die über das Werden erhabene Essenz verbindet sich die alleinige Hinwendung zu der im Werden fliessenden Existenz. Oder: vom Allgemeinen wegblickend, blickt man nur auf das Einzelne hin.

Einer im Werden versinkenden Philosophie entschwindet notwendig das über dem Werden stehende Metaphysische, vor allem die Wirklichkeit Gottes. Daher überrascht es nicht, dass der Existentialismus teils zum vollen Atheismus kommt, teils wenigstens der Geltung metaphysischer Beweisgänge (ratiocinium metaphysicum) widerstreitet. Soweit er also Gott nicht leugnet, lehnt er die rationale Gotteserkenntnis, die im Gottesbeweis ihre logische Ausprägung findet, ab.

Ein solches Philosophieren wetteifert nach der Enzyklika mit dem Idealismus, Immanentismus und Pragmatismus; auch ist es dem Historizismus verwandt. — Die Verwandtschaft des Existentialismus mit dem Historizismus leuchtet ohne weiteres ein. Dieser nämlich geht in dem wandelbaren Dasein des Menschen unter und zerstört so jede absolute Wahrheit und jedes absolut geltende Gesetz; er berührt sich daher insofern mit dem Existentialismus, als er nur das Werdende, Relative und Geschichtliche sieht, während er das Bleibende, Absolute und Übergeschichtliche aus den Augen verliert. — Mit den drei zuerst genannten Richtungen wetteifert der Existentialismus, wenn er es ihnen gleichzutun, ja sie zu übertreffen sucht. Nun scheinen jene Richtungen darin übereinzukommen, dass sie die absolute Wahrheit entweder überhaupt oder wenigstens für den metaphysischen Bereich aufheben; ähnliches aber gilt, wie wir bereits sahen, vom Existentialismus.

Dieser tritt nicht nur als ausserkirchliche Erscheinung auf, sondern hat bis zu einem gewissen Grade auch katholische Kreise erfasst, worauf das päpstliche Rundschreiben ausdrücklich hinweist. Hierher gehört die Ansicht, dass die überlieferte christliche Philosophie (philosophia perennis) lediglich eine Philosophie der unveränderlichen Wesenheiten oder nur Essenzphilosophie sei, und dass im Gegensatz dazu der Mensch von heute auf die «Existenz» der Einzelnen und das immer fliessende Leben hinblicken müsse. — Was das theologische Gebiet angeht, so ist es nach jenen Kreisen ein Erfordernis der Zeit, dass das Dogma in den Begriffen der heutigen Philosophie ausgedrückt werde. Dahinter steht die Auffassung, jede Philosophie sei, wenigstens nachdem man die nötigen Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen hat, mit dem katholischen Dogma vereinbar. Das wird von der Enzyklika als durchaus falsch verworfen, vor allem auch bezüglich des Existentialismus.

b) Äusserungen, die sachlich den Existentialismus berühren

Zunächst meinen einige, Aufgabe der philosophischen Gotteslehre sei es nicht, etwas Sicheres von Gott zu beweisen. Vielmehr habe sie nur zu zeigen, dass das, was der Glaube über den persönlichen Gott und seine Gebote lehrt, vollkommen mit den Erfordernissen des Lebens übereinstimme; das sei anzunehmen, damit die Verzweiflung überwunden und das ewige Heil erreicht werde. — Auch im Existentialismus erscheint Gott zuweilen bloss als ein für die Verwirklichung der Existenz notwendiges und nur im Glauben zugängliches Erfordernis, während seine an sich bestehende Wirklichkeit zurücktritt oder offen, ja fraglich bleibt.

Nach andern hält die christliche Philosophie zu Unrecht an der Möglichkeit einer absolut wahren Metaphysik fest. Das Transzendente oder Metaphysische, vor allem Gott, könne am besten durch einander irgendwie widersprechende Aussagen, die sich gegenseitig ergänzen, ausgedrückt werden. — Einer solchen Dialektik, die in der Gottesfrage grundsätzlich jede absolut geltende Erkenntnis ausschliesst, die auf das Ineinanderspiel nur relativ geltender Widersprüche beschränkt bleibt, nähert sich in manchem auch der Existentialismus.

Noch mehr schränkt die Kraft der Vernunft eine Art von Irrationalismus ein, der das Erkennen und das affektive Leben (Wollen und Fühlen) unklar vermischt, indem er letzterem eine gewisse Kraft des Schauens zuschreibt. Wenn der Mensch mit seiner Vernunft und deren Schlussfolgerungen nicht unter-scheiden kann, was wahr ist, soll er sich an seinen Willen wenden, der durch seine freie Ent-scheidung unter den einander entgegengesetzten Meinungen eine auswählen und damit offenbar als wahr konstituieren wird. — Dieser Irrationalismus des Fühlens und der Entscheidung zeigt sich, freilich bald in schärferer, bald in milderer Ausprägung, auch bei den Vertretern des Existentialismus.

Schliesslich erwähnt die Enzyklika bei Gelegenheit der Trans-substantiation in der Hl. Eucharistie, dass einige den überlieferten philosophischen Begriff der Substanz als veraltet beiseite schieben wollen. Solche Bestrebungen erwachsen teils aus den Gegebenheiten der heutigen Atomphysik, teils aber auch aus den Analysen, mit denen der Existentialismus die Existenz durchleuchtet.

c) Gesamtbild des Existentialismus nach «Humani Generis»

Fassen wir die bisher entwickelten Einzelzüge kurz zusammen. Der Existentialismus kreist um das einzelne Existierende und dessen immer fliessendes Werden. Die allgemeine Wesenheit hingegen und das unveränderlich Bleibende werden verflüchtigt oder gar geleugnet. In Folge davon geht die ewige Wirklichkeit Gottes entweder ganz verloren, oder sie rückt wenigstens in ein ungewisses Zwielicht, wie auch die in allem Wechsel beharrende Substanz zu entschwinden droht. Diese Auffassung erwächst aus einer mehr oder weniger weitgehenden Beschränkung der rationalen Erkenntnis bis zum Irrationalismus des Fühlens und der Entscheidung; Hand in Hand damit verfällt die objektive oder absolute Wahrheit mehr oder weniger der Auflösung.

Mit Recht wird eine solche Philosophie, in ihrer Gesamtheit genommen, vom kirchlichen Lehramt als unvereinbar mit dem katholischen Dogma abgelehnt; sie zerstört tatsächlich die Fundamente des christlichen Glaubens.

Nun wäre es sehr wichtig und reizvoll zu untersuchen, bei welchen Philosophen und in welcher konkreten Ausprägung der eben geschilderte Existentialismus heute vorkommt. Doch reicht diese Aufgabe weit über den hier gegebenen Rahmen hinaus; deshalb weisen wir nur gerade darauf hin, dass sich innerhalb des einen Existentialismus mehrere sehr verschiedene Abschattungen herausgebildet haben. — Vordringlicher in diesem Zusammenhang scheint eine systematisch-geistesgeschichtliche Verdeutlichung und Würdigung des einen Existentialismus zu sein.

2. Systematisch-geistesgeschichtliche Verdeutlichung

Für den philosophischen Tiefgang des Existentialismus ist es bezeichnend, dass er in die meisten Grundfragen hineingreift, die seit alters das Nachdenken des Menschen in Atem gehalten haben. Diese Grundfragen lassen sich in einigen Gegensatzpaaren aus den Darlegungen des ersten Teiles herausheben. Werfen wir im Lichte der sich so ergebenden Gegensatzpaare einen Blick auf die Geistesgeschichte des Abendlandes, so zeigt sich deutlich, wo der Existentialismus steht und wie es zu ihm kam.

a) Die Grundfragen als Gegensatzpaare

Schon der Name «Existentialismus» reisst die Spannung Existenz-Essenz Dasein-Wesenheit auf. Damit ist auf das innigste die Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen verflochten. Infolgedessen meinen wir mit Existenz nichts anderes als das einzelne Existierende oder das existierende Einzelne, während Essenz im Gegensatz dazu die allgemeine Wesenheit besagt, nämlich die Wesenheit, die alle Einzelnen entweder einer bestimmten Ordnung oder aller Ordnungen überhaupt umgreift. So umgreift die allgemeine Wesenheit des Menschen alle einzelnen Menschen und die allgemeine Wesenheit des Seienden alle einzelnen Seienden überhaupt.

Hierzu tritt die Spannung von Werden und Sein. Das existierende Einzelne oder einzelne Existierende ist als solches notwendig dem Werden oder der Veränderung unterworfen. Die allgemeine Wesenheit hingegen steht wesenhaft über dem Fluss des Werdens und ist daher unveränderliches Sein. — Seit einigen Jahrzehnten arbeitet man das spezifisch menschliche Werden als Geschichte, bzw. als Geschichtlichkeit heraus, weshalb man den einzelnen Menschen als einen geschichtlich existierenden sieht. Ihm tritt die allgemeine Wesenheit des Menschen als übergeschichtliche Grösse gegenüber. — In der Geschichtlichkeit ist die freie Selbstverwirklichung und damit die Freiheit des Menschen enthalten. So entfaltet sich die geschichtliche Existenz im Raume der Freiheit, während die übergeschichtliche Essenz den Bereich der Notwendigkeit darstellt.

Von hier aus können wir den besondern Sinn des Wortes «Existenz» umreissen, auf den die oben erwähnten Anführungszeichen der Enzyklika hinweisen. Existenz im Sinne des Existentialismus bezeichnet das einzelne Existierende, vor allem den einzelnen existierenden Menschen, insofern er sich kraft seiner Freiheit geschichtlich verwirklicht. Später wird diese Beschreibung noch genauer zu bestimmen sein.

Den letzten Grund der werdenden Welt und des auf seine eigene Weise werdenden oder geschichtlichen Menschen

bildet der allem Werden überlegene oder unveränderlich seiende und übergeschichtliche Gott. Der Zugang zu diesem öffnet sich gemäss der lange Zeit unerschütterten Überzeugung des abendländischen Philosophierens durch die Vermittlung der unveränderlichen und übergeschichtlichen Wesenheiten von Welt und Mensch. — Dem Aufstieg zu Gott geht wie eine Art von Vorstufe die Spannung zwischen dem Akthaften und der Substanz voraus. Das Werden der Welt und die geschichtliche Verwirklichung des Menschen entfaltet sich im akthaften Wirken beider, dem die im Wechsel der Akte sich durchhaltende und so beharrende Substanz zugrundeliegt. Insbesondere vollendet sich der Mensch als Existenz durch die je und je geschehenden Akte seiner freien Entscheidungen, die aber in seiner bleibenden geistigen Substanz wurzeln.

Die bisher angedeuteten Spannungen betreffen alle den Inhalt unseres Vollziehens; ihnen entspricht in unserem Vollziehen selbst die Doppelheit des Erkennens und des affektiven Lebens (Wollen und Fühlen). Dabei scheint sich das Erkennen vorwiegend auf die allgemeine, unveränderliche Essenz zu richten, während das affektive Leben vorwiegend der einzelnen, veränderlichen Existenz zugewandt ist; wir sagen: vorwiegend, nicht: ausschliesslich, was wohl zu beachten ist. Im Zusammenhang hiermit geht es für das Erkennen um das Darstellen des Objekts, für das affektive Leben hingegen um das Stellungnehmen des Subjekts.

b) Die Geschichte des abendländischen Geistes nach dem Existentialismus

Hier fragen wir uns nur, wie der Existentialismus selbst die Geschichte des abendländischen Geistes sieht, und wo er seinen Standort zu haben meint; das wird sich im Lichte der eben umrissenen Gegensatzpaare wie von selbst erhellen.

Nach der Überzeugung des Existentialismus hat sich das abendländische Philosophieren bisher mehr oder weniger allein um die allgemeine, unveränderliche Essenz bewegt und war somit Essenzphilosophie. Auch im menschlichen Bereich herrschte das übergeschichtlich Notwendige so vor, dass die je und je geschehende freie Entscheidung verflüchtigt oder gar ausgeschaltet wurde. Folgerichtig gingen, freilich in sehr verschiedenen Ausprägungen, ebenso Welt und Mensch in Gott wie die Akte in der Substanz unter. Dem entspricht es, wenn das affektive Leben bis zu einem gewissen Grade oder völlig vom Erkennen aufgesogen wurde, wenn hinter dem Darstellen des Objekts das Stellungnehmen des Subjekts fast oder ganz verschwand.

Der mit wenigen Strichen gezeichneten Essenzphilosophie tritt als Reaktion die Existenzphilosophie gegenüber, deren extreme Gestalt, welche von der Enzyklika als Existentialismus geschildert wird, der genaue Gegenpol zur Essenzphilosophie ist. Der Existentialismus rückt in die Mitte das, was in der Vergangenheit nicht hinreichend beachtet, vergessen oder vergewaltigt worden ist, nämlich die einzelne, im ständigen Fluss des Werdens befindliche Existenz. Besonders gilt es, den Menschen als den je und je sich frei entscheidenden oder als den geschichtlichen zu sehen. Damit aber ist die allgemeine, unveränderliche Essenz nach der Auffassung des Existentialismus nicht vereinbar, weshalb sie verworfen und als unhaltbares, verfälschendes Scheingebilde abgetan wird.

Die sich so ergebende essenz-freie Existenz ist man geneigt, auch als substanz-frei anzusetzen; besonders vom Menschen behauptet man, seine Existenz bestehe in dem je und je frei zu vollziehenden Entwurf, wodurch eine in ihrer vorgängigen Prägung beharrende Substanz ausgeschlossen sei. Was die Gottesfrage angeht, so wird von manchen der Atheismus zur wesentlichen Möglichkeitsbedingung des Existentialismus erhoben, weil einzig die gott-freie Existenz jede Vergewaltigung übersteige. Von andern wird Gott zwar angenommen, doch nicht durch rationalen Beweis, dessen Möglichkeit mit der allgemeinen Wesenheit verlorengeht, sondern lediglich durch einen Glauben, der Gottes an sich bestehende Wirklichkeit nicht immer einem gewissen Zwielicht zu entziehen vermag. Wenn die allgemeine Wesenheit dahinschwindet, tritt überhaupt das darauf bezogene Erkennen zurück; das affektive Leben gewinnt den Vorrang. Das aber besagt, dass der Akzent mehr auf dem Stellungnehmen des Subjekts als auf dem Darstellen des Objekts liegt bis zur Auflösung des zweiten im ersten.

Durch das Vorstehende hat sich die obige Beschreibung der Existenz im Sinne des Existentialismus genauer bestimmt. Die Existenz ist der Essenz, der Substanz und der rational erfassbaren Wirklichkeit Gottes beraubt, sowie den affektiven Kräften überantwortet.

3. Systematisch-geistesgeschichtliche Würdigung

Hier haben wir im Lichte derselben oben umrissenen Gegensatzpaare zu prüfen, ob der Existentialismus den Verlauf der abendländischen Geistesgeschichte richtig sieht und ob er seinen eigenen Standort treffend umgrenzt. Zugleich wird sich damit enthüllen, was der Existentialismus für das christliche Philosophieren bedeutet.

a) Die abendländische Geistesgeschichte und der Existentialismus

Als erste Frage drängt sich auf, ob es vor dem Existentialismus tatsächlich nur Essenzphilosophie gegeben hat. Sie kennt die Existenz nicht als eigenes Problem, weil diese einfach aus der Essenz resultiert und deshalb sich daraus restlos erklärt. Über eine solche Essenzphilosophie sind die Griechen, selbst Platon und Aristoteles, trotz mancher Ansätze noch nicht hinausgekommen; in sie ist Hegel, wie der spätere Schelling festgestellt hat, wieder zurückgefallen. Dazwischen aber entfaltet sich im christlichen Raum ein Philosophieren, das einerseits die Essenz bejaht und anderseits die Existenz als eigenes Problem sichtet. Diese wird nämlich nicht allein auf die Essenz, sondern vor allem auf die erschaffende Freiheit Gottes zurückgeführt, die dem Einzelnen und seinem Werden, besonders der Freiheit und der Geschichtlichkeit des Menschen den ihnen entsprechenden Raum gewährt. — Der Existentialismus stösst sich nur von der einseitigen Essenzphilosophie ab und wird so zu einem ebenfalls einseitigen Gegenschlag; die Möglichkeit eines Philosophierens, das der Existenz gerecht wird und gerade deshalb die Essenz nicht aufgibt, bleibt ihm verborgen.

Dieselbe Problematik lässt sich unter dem Titel des Allgemeinen und des Einzelnen verdeutlichen. Das eine Extrem ist ein Allgemeines über dem Einzelnen, wobei dieses von jenem aufgesaugt wird; dazu neigt Platon, darin verliert sich Hegel. Gemäss dem andern Extrem geht das Allgemeine so im Einzelnen unter, dass sich jenes in diesem auflöst; diesen Weg beschreiten mit manchen Anhängern des Aristoteles der Konzeptualismus und der Nominalismus. — Der Existentialismus entscheidet sich gegen den Platonismus in seinen sämtlichen Spielarten und meint deshalb den Konzeptualismus oder Nominalismus wählen zu müssen. Er weiss eben nichts von dem Allgemeinen, das im Einzelnen lebt, ohne davon verschlungen zu werden, das zugleich über dem Einzelnen steht, ohne dieses zu verflüchtigen oder zu vergewaltigen; um diesen verborgenen Ausgleich aber ringt das christliche Philosophieren gerade.

Schärfer zugespitzt kehrt der gleiche Zusammenhang in der Beziehung des Menschen zu Gott wieder. Es gibt Existentialisten die Gott leugnen, weil sie ihn nur als jenen kennen, der die Freiheit des Menschen entweder ganz aufhebt oder wenigstens zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Sie sind nicht zu dem Gott vorgedrungen, der den Menschen in seine Freiheit entlässt und so diese allererst begründet, indem er sie zugleich vor der nihilistischen Selbstzersetzung rettet. — Ähnliches gilt von der Substanz, die vom Existentialismus

als starr Beharrendes abgelehnt wird, die aber, tiefer gesehen, das freie Spiel der Akte als deren Wurzelboden allererst ermöglicht und sich in den Akten gerade wandelt und entfaltet.

Soweit sich der Existentialismus zu Gott bekennt, wird Gott nur durch den Glauben zugänglich; die rationale Gotteserkenntnis wird entweder als unmöglich verworfen oder wenigstens dem Glauben untergeordnet. Geschichtlich gesehen wirkt sich hier wieder der Konzeptualismus aus, der durch das Auflösen der allgemeinen Wesenheit dem rationalen Erkennen seine metaphysische Kraft nimmt und das Eröffnen des Metaphysischen allein dem Glauben zuweist. Das geschieht auf der christlichen Ebene bei Ockham und in der reformatorischen Theologie, in säkularisierter Gestalt aber besonders bei Kant. — Kommt hingegen das echte Allgemeine zu voller Entfaltung, so erwächst daraus von selbst die metaphysische Tragweite der rationalen Erkenntnis, und man muss nicht auf einen der rationalen Erkenntnis entgegengesetzten und deshalb in seiner Objektivität immer wieder gefährdeten Glauben zurückgreifen. Gegen einen Glauben, welcher der rationalen Erkenntnis nicht heterogen gegenübersteht, sondern sie unentwickelt einschliesst, wäre nichts einzuwenden; freilich fragt es sich, ob man dann noch von Glauben sprechen soll.

Mit der Verlagerung des Schwerpunkts vom Wissen in den Glauben hängt der Primat des affektiven Lebens vor dem Erkennen zusammen. Wenn es um die Existenz des Menschen und deren Gottbezogenheit oder Transzendenz geht, ist nach dem Existentialismus das Erkennen mit seinem Darstellen des Objekts oder seiner objektiven Wahrheit unzuständig; diesem Bereich angemessen sei allein das affektive Leben mit seinem Stellungnehmen des Subjekts und seiner subjektiv vollzogenen, persönlich angeeigneten oder existenziell gelebten Wahrheit. Hier steht der Existentialismus im Banne einer Zerreissung der Einheit des geistigen Lebens, wodurch das Erkennen rationalistisch verflacht und das Affektive irrationalistisch verkümmert wird. Die Folge davon ist, dass sich das Erkennen in blossen Begriffen verfängt, die die Wahrheit verhüllen und das Leben vergewaltigen, dass aber ebenso das Affektive nicht über die höchstgesteigerte Leidenschaft des Erlebens hinauskommt, die an der Wahrheit vorbeigeht und so die Wurzel des Lebens zerstört. — Eine Heilung dieser Einseitigkeiten liegt in jener tiefen Einheit des geistigen Lebens oder des Erkennens und des Affektiven, kraft deren die objektive Wahrheit des Erkennens ganz von der subjektiven Aneignung durch das Affektive ergriffen, und die subjektive Aneignung durch das Affektive ganz von der objektiven Wahrheit des Erkennens erfüllt und genährt wird. So allein kann Wahrheit ungebrochen als sie selbst erscheinen.

b) Was bedeutet der Existentialismus für das christliche Philosophieren?

Wie auch die Enzyklika betont, kann es sich nicht darum handeln, die überlieferte christliche Philosophie in Bausch und Bogen zu verwerfen und durch den hier dargestellten Existentialismus zu ersetzen. Denn die Existenz ohne Essenz trifft nicht die ganze Wirklichkeit. Infolgedessen gilt es, die Synthese von Existenz und Essenz anzustreben. Dazu steuert die überlieferte Philosophie nicht nur die Essenz bei, weil sie ja nicht eine einseitige Essenzphilosophie ist, sondern sie bringt schon, wie wir sahen, irgendwie die anzustrebende Synthese mit.

Für die Entfaltung und Vollendung dieser Synthese kann das christliche Philosophieren aus dem Existentialismus wertvolle Anregungen schöpfen. Mit dieser Auffassung stehen wir ganz auf dem Boden der Enzyklika, da diese ja hervorhebt, der christliche Philosoph solle aus dem ausserkirchlichen Philosophieren die darin enthaltenen Wahrheitsmomente herausheben und für den Ausbau jener Seiten der überlieferten Philosophie fruchtbar machen, die bisher noch weniger entwickelt worden sind.

Was besagt das des genaueren? Das christliche Philosophieren hat zwar nicht die Probleme der Existenz übersehen, wohl aber hat es das Ganze von Existenz und Essenz vorwiegend nach der Richtung der Essenz hin zur Entfaltung gebracht. Das erklärt sich nicht allein aus der Assimilation des griechischen Geisteserbes (das im übrigen tiefgreifend verchristlicht wurde und keineswegs einen heidnischen Block im christlichen Raum bildet), sondern vor allem aus der Sendung des Christentums, die Menschen zu Gott und zu ihrem ewigen Heil emporzuführen. Von hier aus gesehen ist es das Gebot der Stunde, dass sich das christliche Philosophieren unter völliger Wahrung der Essenz eindringlich der Existenz zuwende, um durch Aufhellung der damit gegebenen Fragen die allumfassende und nach beiden Richtungen voll entwickelte Synthese von Essenz und Existenz zu erstreben und, soweit es dem Menschen möglich ist, zu erreichen.

Prof. Dr. Joh. Lotz, Pullach bei München.

Die UdSSR und das Völkerrecht

Aus: „Ost-Probleme", Dez. 1950.*

Als «Wyschinski-Doktrin» bezeichnete ein amerikanischer Delegierter bei den UN, der republikanische *Senator Henry Cabot Lodge*, die Grundlagen der gegenwärtigen Sowjet-Politik: «*Lenin* sagte, gerechte Kriege sind solche, die mit dem Ziel geführt werden, ein Volk von der kapitalistischen Sklaverei zu befreien. Nach Lenin ist ein gerechter Krieg keine Aggression, sondern ein Befreiungskrieg. Ein Befreiungskrieg dient entweder der Verteidigung eines Volkes gegen einen fremden Angriff oder gegen Versuche, es zu versklaven, der Befreiung eines Volkes von kapitalistischer Sklaverei oder der Befreiung von Kolonien und abhängigen Ländern von dem Joch der Imperialisten.» Diese Auffassung bedeutet, dass ein Land ein anderes Land angreifen kann, ohne als Aggressor angesehen zu werden, wenn ihm die soziale und wirtschaftliche Struktur dieses Landes nicht gefällt. (O-P)

Ein Sowjetbürger gehört dem Richterkollegium des Internationalen Gerichtshofes im Haag an. Ein weiterer sowjetischer Bürger gehört als Fachmann der Kommission für Völkerrecht der Vollversammlung der Vereinten Nationen an. Sowjetische Zeitschriften enthalten in zunehmendem Masse Artikel völkerrechtlichen Inhalts. Die Kommunistische Partei der Sowjetunion hat die juristischen Fakultäten angewiesen, sich noch eingehender mit dem Völkerrecht zu befassen und Neufassungen von Lehrbüchern über Völkerrecht herauszugeben. Lehrstühle für Völkerrecht wurden an Universitäten und geisteswissenschaftlichen höheren Lehranstalten eingerichtet. Was macht das Völkerrecht für die sowjetische Führung so wertvoll, dass die UdSSR in dieser Weise um seine Entwicklung bemüht ist, und dass die KP sein Studium anordnet?

Stellung zum Völkerrecht bis zum Kriege 1941

Die leitenden Männer der Sowjetunion waren durchaus nicht immer am Völkerrecht interessiert. In den ersten Jahren der sowjetischen Herrschaft hatten sie reichlich Grund, diesem Gebiet mit Misstrauen zu begegnen. Die Welt stand der neuen bolschewistischen Regierung feindselig gegenüber, und häufig basierten die Argumente zur Begründung dieser Hal-

* Vgl. „Sovjet Studies", Universität Glasgow. Der Originaltitel lautet: The Soviet Union and International Law (Die Sowjetunion und das Völkerrecht). J. N. Hazard ist Professor für Öffentliches Recht an der Columbia-Universität in New York.

tung auf dem, was man als Völkerrecht bezeichnete. Die formelle Anerkennung wurde in vielen Fällen jahrelang vorenthalten. Man drängte auf Begleichung der Schulden der zarischen und der provisorischen Regierung mit der Begründung, dass auf Grund des Völkerrechts eine Regierung die Verpflichtungen ihrer Vorgänger zu übernehmen habe. Sowjetische Anordnungen über die Verstaatlichung von Industrie- und Handelsunternehmen wurden nicht anerkannt, wo immer derartige Vermögenswerte unter die Zuständigkeit nichtsowjetischer Gerichte fielen. Einige der Westmächte beteiligten sich sogar an einer bewaffneten Intervention gegen die Sowjetregierung. Das Völkerrecht verband sich in der sowjetischen Vorstellungswelt allmählich mit den Anschauungen derjenigen, die es zur Anwendung brachten. Vielen sowjetischen Führern erschien es als eine Waffe des Feindes.

Hinzu traten noch Fragen der Auslegung und verwirrten das Bild. Seit Bestehen des sowjetischen Regierungssystems wurde die enge Verwandtschaft zwischen Politik und Recht betont. Lenin sagte einmal: „Recht ist Politik", und später wies er darauf hin, dass keine Unterscheidung zwischen «staatlichem» oder innerem, und Völkerrecht zu treffen sei. Für die sowjetischen Marxisten war das Recht ein Instrument des Staates, das der Staat im Interesse derjenigen anwenden soll, die den Staat kontrollieren. Eine Rechtsvorstellung, die sich aus der Vernunft, dem Sittengesetz oder der göttlichen Vorsehung ableitet, gab es für sie nicht. Das Recht — sei es das auf einem dörflichen Marktplatz oder in der internationalen politischen Arena herrschende Gesetz — wurde als Werkzeug der Gesellschaft betrachtet. Es galt nicht als Begrenzung des Staates, sondern als sein Diener.[1]

Die Verwirrung entstand aus der Auffassung einiger sowjetischer Rechtstheoretiker, das Recht habe seinen Ursprung in den Marktbeziehungen und sei zutiefst bourgeois. Man folgerte daraus, auch das Völkerrecht sei seinem Wesen nach bourgeois und habe im 19. Jahrhundert in der Hand kapitalistischer Staaten seine vollste Entfaltung erreicht. Einige sowjetische Juristen argumentierten, wenn es wirklich im Grunde bourgeois sei, wie es die Praktiken einiger Feinde der Sowjetregierung zeigten — dann sollte es auch von der Sowjetunion in ihren Beziehungen zu anderen Mächten nicht angewandt werden. Man unternahm auch Schritte in dieser Richtung. Die Verträge mit den östlichen Nationen, in denen ein System von Bestimmungen zugunsten russischer Untertanen vereinbart worden war, wurden annulliert. Die im Wiener Kongress festgelegten diplomatischen Ränge galten für die Diplomaten der UdSSR nicht mehr. Die Sowjetregierung lehnte die Begleichung der Verpflichtungen ihrer Vorgänger mit der Begründung ab, dass sie in erster Linie zum Zwecke der Unterdrückung derjenigen Klasse eingegangen worden waren, die die Revolution herbeigeführt hatte.

Die Argumente zugunsten einer Ablehnung des Völkerrechts stiessen auf eine entscheidende Schwierigkeit. Man musste schliesslich mit den anderen Mächten in einer Welt zusammen leben, und die Begrenzung von Reibungen auf ein Minimum war nur bei Beachtung zumindest einiger Regeln möglich. Im Völkerrecht waren diese Regeln zu finden. Der erste sowjetische Autor, der über Völkerrecht schrieb, Prof. Eugen A. Korowin, versuchte das Problem vom prinzipiellen Standpunkt zu lösen, indem er geltend machte, die Sowjetunion könnte einige Regeln des Völkerrechts anwenden. Sie sollte nicht in jedem Falle dessen Prinzipien von vornherein ablehnen, sondern nur dann, wenn sie erkennbar nachteilig für die UdSSR seien, oder sich mit ihren politischen Anschauungen nicht vertrügen. In der Verbindung von alten Grundsätzen und neuen Auffassungen wie die UdSSR sie eingeführt hatte, sah Prof. Korowin das, was er als «Völkerrecht der Übergangsperiode» bezeichnete. Er meinte damit die Übergangszeit vom Kapitalismus zum Kommunismus und wies darauf hin, dass sich in der Hand der Sowjetunion der Charakter des Völkerrechts wandle, selbst wenn viele seiner Regeln in ihrer Terminologie den von den kapitalistischen Staaten entwickelten gleich seien. Dank dieser weltanschaulichen Anpassung wurde das Völkerrecht zu einem Instrument, das die UdSSR zur Verfolgung ihrer Ziele verwenden konnte.

Trotz Korowins Ausführungen zeigte man in Kreisen sowjetischer Autoren nur wenig Interesse für Völkerrecht. Ausser Korowins beiden Werken wurden bis 1935 keine Bücher über dieses Thema veröffentlicht; dann erst kam Prof. *Eugen B. Paschukanis* mit einem dünnen Bändchen heraus, das er «Studien zum Völkerrecht» nannte. Es polemisierte gegen Korowins Ausführungen über das Entstehen eines Völkerrechts der Übergangsperiode und führte weiter aus, das Völkerrecht sei nach wie vor rein bourgeois — wenn dies auch seine Anwendung durch die UdSSR nicht hindere. Er ging von der Voraussetzung aus, dass jegliches Recht schliesslich verschwinden werde — und berief sich dabei auf *Engels'* einschlägige Schriften — bis dahin aber könne es von der Sowjetunion angewandt werden. Seiner Meinung nach handle es sich lediglich um einen Fall, in dem alte Formen einen neuen Inhalt erhielten.

Paschukanis wurde 1937 abgelehnt. Man kritisierte zwar Korowin noch, kehrte aber zu einer Einstellung zurück, die der seinen weitgehend entsprach. Später hiess es dann, das Völkerrecht sei ein Gemisch sowjetischer und bourgeoiser Rechtsnormen. Die Verfasser eines Lehrbuchs über Völkerrecht aus der Kriegszeit erklärten, sie wollten sich an dem theoretischen Meinungskampf nicht beteiligen.[2] Sie stellten lediglich fest, dass das Völkerrecht ein derartiges Gemisch sei, und die Aufgabe der sowjetischen Forschung darin bestehe, den Ursprung der völkerrechtlichen Regeln festzustellen, damit die UdSSR entscheiden könne, wie weit diese Regeln brauchbar seien, und wo — der ihnen innewohnenden Gefahrenmomente wegen — Zurückhaltung geübt werden müsse. Das Lehrbuch führt dann im einzelnen die völkerrechtlichen Grundsätze auf und beantwortet die Frage, ob sie von der Sowjetunion anerkannt oder abgelehnt werden sollten.

Stellung nach dem Kriege

Die theoretische Situation ist auch heute noch ungeklärt. Der gleiche Korowin, der die ersten Werke schrieb und dann scharf kritisiert wurde, ist zum Dekan des rechtswissenschaftlichen Instituts der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften aufgestiegen. In dieser Eigenschaft hat er das erwähnte völkerrechtliche Lehrbuch aus der Kriegszeit einer Kritik unterzogen und es mangelhaft befunden.[3] Da es den Forderungen der Kommunistischen Partei nicht entspreche, verlangt er die Überarbeitung des Buches und die Herausgabe neuer Werke, die vor dem Westen nicht mehr das Knie beugen, sondern das Völkerrecht mit der vollen Wucht des Sowjetpatriotismus zum Ausdruck bringen sollen. Offensichtlich bleibt hier die Grundsatzfrage unbeantwortet.

Doktrinäre Schwierigkeiten haben sowjetische Juristen nicht dazu gebracht, im Gegensatz zu den Anfangsjahren, heute das Bestehen eines Völkerrechts zu leugnen. Das Mitglied der Akademie der Wissenschaften, *J. P. Trainin*, führte während des Krieges in einem Artikel aus: «Natürlich gibt

[1]) Eine Darstellung der sowjetischen Einstellung zum Recht findet sich bei *Rudolph Schlesinger*, «Soviet Legal Theory», Oxford University Press, New York, 1945; zum Völkerrecht im besonderen bei *T. A. Taracouzio*, «The Soviet Union and International Law», MacMillan, New York, 1935. Eine sowjetische Kritik an Taracouzios Werk findet sich in *Eugen A. Korowins* Kritik in der Zeitschrift «Harvard Law Review», Band 49, 1936, Ss. 1392-5.

[2]) Vgl. Juristisches Institut der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften: «Meshdunarodnoje Prawo» (Völkerrecht), Moskau, 1947.

[3]) Vgl. E. A. Korowin, Buchkritik in «Sowjetskoje Gossudarstwo i Prawo» (Der sowjetische Staat und das Recht), 8/1948, Ss. 72-3.

es so etwas wie ein Völkerrecht, und es existiert heutzutage.»[4] Er fuhr mit der Feststellung fort, dass kein Staat in der Isolierung leben könne. Er untersuchte dann das internationale Kriegsrecht. Er sah wesentliche Punkte, in denen es verbessert werden könnte, besonders hinsichtlich der Bestimmungen über Partisanen, aber immerhin forderte er eine Verbesserung des Völkerrechts — und nicht seine Ablehnung.

Eine ähnliche Auffassung kam auch in der während des Krieges veröffentlichten Dienstvorschrift Korowins für die Rote Armee, über das Völkerrecht, zum Ausdruck.[5] Darin vertrat er die Ansicht, die UdSSR habe die humanitären Prinzipien der Haager Landkriegsordnung angenommen, auch wenn die Sowjetregierung diese nicht unterzeichnet oder die Unterschrift der zarischen Regierung übernommen habe. Er forderte zur Beachtung der Bestimmungen über die Behandlung von Verwundeten und kranken Kriegsgefangenen durch die Rote Armee auf und verlangte deren Beachtung auch für sowjetische Kriegsgefangene.

Ihre Kriegserfahrungen scheinen der UdSSR ausreichend bewiesen zu haben, dass das Völkerrecht als brauchbares Werkzeug der sowjetischen Politik verwendet werden kann und daher nicht abgelehnt werden darf. Daraus ergibt sich sofort die Frage, wie die Sowjetunion es als für sich nützlich befunden hat, und wie sie in Zukunft voraussichtlich das Völkerrecht handhaben wird. Eine Betrachtung der in den letztvergangenen Monaten von den Sowjets aufgerollten Fragen wirft hierauf vielleicht einiges Licht.

Völkerrechtliche Streitfälle

Mehrere der völkerrechtlichen Streitfälle des Jahres 1949 entstanden im Zusammenhang mit amerikanisch-sowjetischen Auseinandersetzungen. Sowohl Professor Korowin als auch das verstorbene Akademie-Mitglied Trainin haben geschrieben, dass die USA das alte völkerrechtliche Prinzip der diplomatischen Immunität durch die Strafverfolgung eines sowjetischen Angestellten der UN in New York wegen Spionage verletzt hätten.[6] Wie sowjetische Juristen betonen, war der Betreffende unbeschadet seiner Beschäftigung bei den Vereinten Nationen Dritter Sekretär der Sowjetbotschaft; als solcher war er mit einem Diplomatenpass, der nicht ungültig erklärt wurde, in die Vereinigten Staaten gereist. Daher hatte er nach dem Völkerrecht Anspruch auf diplomatische Immunität. Die UN haben für ihren Angestellten keine Immunität beansprucht, weil diese nur für ihre dienstlichen Obliegenheiten bei den Vereinten Nationen gilt, der Betreffende wurde der Spionage ausserhalb seiner Tätigkeit bei ihnen angeklagt.

Ein anderer sowjetischer Artikel fordert eine neuerliche Bestätigung des Grundsatzes der Freiheit der Meere.[7] Er bezichtigt Grossbritannien und die Vereinigten Staaten des Missbrauchs dieses Grundsatzes, besonders während des zweiten Weltkrieges, als sie Blockaden verhängten, die Neutrale beeinträchtigten, und das System der «Navicerts»* und andere Methoden zur Behinderung des internationalen Handels anwendeten. Diese Forderung fand auch in der Sitzung der Kommission für Völkerrecht der UN-Vollversammlung vom Mai 1949 ihren Niederschlag. Der sowjetische Experte trat dafür ein, dass die «Herrschaft über die Meere» zu den Problemen gehört, denen die Kommission sich unverzüglich zuwenden sollte. Andere Fachleute unterstützten ihn darin, und der Punkt wurde zusammen mit «Verträgen» und «Schiedsgerichtsverfahren» in die drei Themen eingereiht, auf die die Kommission als erstes ihr Augenmerk richten soll.[8]

«Konsularischer Verkehr und Immunität» wurde ebenfalls von dem sowjetrussischen Vertreter in dieser Kommission als geeignetes Thema für eine Kodifizierung vorgeschlagen. Obwohl er diesen Fall nicht ausdrücklich erwähnte, war es doch aus sowjetischen Zeitschriften klar geworden, dass die UdSSR die Rechte ihres Generalkonsuls und ihres Generalkonsulates in New York für beeinträchtigt hielt, als im Sommer 1948 Polizeibeamte der Stadt New York das Konsulatsgebäude betraten, nachdem eine Sowjetbürgerin sich aus dem Fenster eines oberen Stockwerks gestürzt hatte, um der Rückführung in die Sowjetunion zu entgehen. In sowjetischen Lehrbüchern über Völkerrecht wird sowjetischen Konsuln das Recht eingeräumt, nicht nur sowjetische Bürger innerhalb ihres Amtsbereiches zu beschützen, sondern sie auch zurückzubeordern, wenn sie dem sowjetischen Staat abträgliche Handlungen begangen haben.[9]

Die Vereinigten Staaten bestritten das Recht des Konsuls, eine widerspenstige Bürgerin in ihrem Versteck aufspüren zu lassen und sie gegen ihren Willen zu zwingen, das Land zu verlassen. Sie verlangten die Abberufung des Konsuls. Die UdSSR entsprach zwar dieser Aufforderung, schloss aber das Konsulat überhaupt und verlangte dann nach dem Grundsatz der Gegenseitigkeit die Schliessung des amerikanischen Konsulats in Wladiwostok.

Völkerrecht und Marshallplan

Im Jahre 1948 richtete sich die sowjetische Kritik an der USA vor allem gegen deren Massnahmen im Rahmen des

---

[4]) Vgl. J. P. Trainin, «Probleme des Partisanenkrieges in der Landkriegsordnung» in der Zeitschrift «American Journal of International Law», 1946, Band 40, Ss. 534-5.

[5]) Vgl. E. A. Korowin, «Kratkij Kurs Meshdunarodnowo Prawa» (Kurzer Lehrgang des internationalen Rechtes), Teil II, S. 10, Moskau 1944. Ein Teil I ist nie veröffentlicht worden.

[6]) Vgl. E. A. Korowin, «Der neueste Rechtsbruch amerikanischer Behörden», aus der Zeitschrift «Literaturnaja Gaseta», 27. April 1949, S. 4, in der englischen Übersetzung der Zeitschrift «Current Digest of the Soviet Press», Jahrg. I, Nr. 18, Ss. 12—15, Washington, D. C.; und I. P. Trainin, «Legale Aggression», aus «Literaturnaja Gaseta», vom 21. Mai 1949, S. 4, in der zusammengefassten englischen Übersetzung in «Curr. Dig. of the Soviet Press», Jahrgang I, Nr. 21, Ss. 16—17.

[7] Vgl. *S. Wischnepolskij*, «Die Freiheit der Meere im Zeitalter des Imperialismus», aus «Sowjetskoje Gossudarstwo i Prawo», Nr. 1/1949, Ss. 13—25, engl. übers. in «Current Digest of the Soviet Press», Jahrg. I, Nr. 16, pp. 3—12.

* Anmerkung des Übersetzers: «Navicerts» (Naval Intelligence Certificates) waren in Verbindung mit einem «Ship's Warrant», einer Fahrgenehmigung für das Schiff, erforderlich, wenn ein neutrales Schiff eine alliierte oder neutrale Ladung zwischen beliebigen Häfen transportieren wollte. Ein Navicert war bei den Beauftragten für wirtschaftliche Kriegführung bei den britischen und US-Botschaften und Generalkonsulaten in neutralen Ländern und bei den Verbindungsoffizieren zu bestimmten Marinedienststellen in den anglo-amerikanischen Flottenstützpunkten in alliierten Ländern zu beantragen. Es wurde erteilt, wenn die Ladung eindeutig für alliierte oder neutrale Zwecke bestimmt war und sich innerhalb einer Quote für Land- und Warengruppe hielt. Als Gegenkontrolle bestand die «Schwarze Liste» neutraler Firmen und bestimmter Reedereien und Kapitäne, die angeblich oder wirklich eingeschaltet waren.

Schiffe und Ladungen, die an Hand dieser Schwarzen Liste hinsichtlich ihres Bestimmungsorts oder Verwendungszwecks zweifelhaft erschienen, erhielten kein Navicert oder Warrant.

Navicert und Warrant bedeuteten praktisch die Erlaubnis zum Anlaufen von Häfen alliierter und cobelligerenter Mächte zwecks Tankung, Verproviantierung, Reparaturen usw. Sie bedeuteten weiter freies Geleit gegenüber alliierten Überwachungsschiffen, da ein zur Kontrolle angehaltenes Schiff bei Vorweisung dieser Papiere nicht aufgebracht und zur Untersuchung in einen Hafen verbracht wurde.

Das System beruhte auf dem «War Trades Act», dem Gesetz über Handel im Kriege, der USA und Grossbritanniens. Völkerrechtlich bestanden von Anfang an Bedenken gegen diese Praxis. Neutrale weigerten sich vielfach, sich ihr zu fügen. Man ging jedoch rücksichtslos insofern vor, als man Exempel mit neutralen Schiffen und Ladungen statuierte, die angehalten, von hoher See in entlegene Häfen aufgebracht und dort — völkerrechtlich einwandfrei — teilweise wochenlang zum Zwecke von Ladungskontrollen festgehalten wurden. Daraufhin fügten sich etwa seit 1942 durchwegs alle neutralen Mächte und Reedereien, die am Überseehandel interessiert waren. (O-P)

[8] Vgl. United Nations Document, A/CN. 4/SR 7 vom 25. April 1949 auf Seite 5 Prof. *Korezkijs* Argumente.

[9]) Vgl. Anmerkung 2 op. cit.

Marshall-Plans. Ein sowjetischer Jurist brachte das Völkerrecht in diese Diskussion hinein, indem er behauptete, das Auslandshilfsgesetz verletze das Völkerrecht. In seiner Präambel heisse es nämlich, dieses Gesetz solle dem allgemeinen Wohl und dem nationalen Interesse der USA insofern dienen, als danach solche Staaten unterstützt würden, die sich als Gegenleistung zur Zusammenarbeit mit Amerika verpflichten.[10] Der sowjetische Autor machte geltend, darin liege eine Art von Unterwerfung der Souveränität dieser Länder unter die Interessen der USA. Andere Ausführungen wandten sich gegen die Bestimmung des Gesetzes, die wirtschaftliche Beauftragte der USA in den beteiligten Staaten im Range von Gesandten und einen Vertreter für ganz Europa im Range eines Botschafters vorsah. Der Verfasser erblickte darin insofern eine Verletzung des Völkerrechts, als das Gesetz keine Bestimmung über die Einholung des Einverständnisses des jeweiligen Gastlandes für diese Vertreter enthielt. Weiterhin wurde behauptet, die Ermächtigung dieses Sonderbotschafters und der Gesandten, die Vereinigten Staaten nicht vor dem Staatsoberhaupt, sondern vor besonderen wirtschaftlichen Staatsbehörden zu vertreten, verletze die Regeln des diplomatischen Verkehrs.

Diese juristischen Argumente gegen den Marshall-Plan berührten ein Thema, welches die sowjetische Vertretung in den Vereinten Nationen immer wieder vorbrachte: das Thema der Souveränität. Ein Grundprinzip des Völkerrechts besagt, dass seine Subjekte souveräne Staaten sein müssen. Daraus folgt, dass ein Staat nicht berechtigt ist, sich in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates einzumischen. Die Auffassung der USA, dass das Völkerrecht es durchaus einem Staat erlaubt, mit einem anderen Vereinbarungen zu treffen, denen zufolge als Gegenleistung für gewisse Verpflichtungen gewisse Vorrechte freiwillig überlassen werden, findet bei den Sowjets taube Ohren.

Völkerrecht und die «Grundrechte»

Vor den Vereinten Nationen ist die Frage der Souveränität zu einem entscheidenden Streitpunkt geworden, weil in letzter Zeit einige hervorragende Vertreter des Völkerrechts die Forderung aufstellen, völkerrechtlichen Schutz unter allen Umständen auf das Individuum zu erstrecken, und selbst das Individuum gegen seine eigene Regierung in Schutz zu nehmen, wenn es von dieser der von der Vollversammlung angenommenen «Grundrechte» beraubt wird. Die Art der Durchsetzung dieser Rechte ist als eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Staates bezeichnet worden, der diese Rechte verletzt. Die Entwicklung innerhalb der UN war ein Prüfstein für die sowjetische Einstellung zum Völkerrecht.

Die Vertreter der UdSSR in der UN-Kommission für Menschenrechte haben die Formulierungen einiger dieser Rechte als Beeinträchtigung der Souveränität kritisiert.[11] Man machte geltend, es würde eine Verletzung des Völkerrechts bedeuten, wollte man die UN selbst oder andere Staaten die Rechte des Individuums gegen seinen eigenen Staat durchsetzen lassen. Die UdSSR ist bereit, die 1948 von der Vollversammlung angenommene Deklaration der Menschenrechte zu akzeptieren, aber sie ist hinsichtlich der Durchführungsbestimmungen misstrauisch. Sie will keinem anderen Staat und keinem internationalen Tribunal das Recht zubilligen, die Befugnisse eines Polizisten oder Gerichtshofes in der Strafverfolgung und Aburteilung eines Staates wegen Verletzung der Prinzipien dieser Deklaration oder etwaiger noch folgender Abkommen auszuüben. Sie vertritt vielmehr die Ansicht, jeder Staat solle diese Prinzipien in seinen eigenen Gerichtshöfen gegen zuwiderhandelnde Beamte durchsetzen.

Die Sowjetunion steht mit dieser Auffassung keineswegs allein. Als im Mai 1949 eine Frage von ähnlicher Bedeutung in Form des Artikels 6 des Entwurfs einer Deklaration über die Rechte und Pflichten von Staaten vor die Kommission für Völkerrecht kam, fand der sowjetische Jurist in seiner Opposition Beistand. Artikel 6 führt aus: «Jeder Staat hat die Pflicht, alle Menschen in seinem Machtbereich mit Achtung vor den Menschenrechten und den Grundfreiheiten, ohne Unterschied der Rasse, Religion oder des Geschlechts zu behandeln». Der Vertreter der Vereinigten Staaten wies darauf hin, der Entwurf solle das bestehende Gewohnheitsrecht kodifizieren, und seiner Meinung nach sei das Völkerrecht noch nicht so weit fortgeschritten, wie es Artikel 6 unterstellt.[12]

Fortsetzung folgt

[10]) Vgl. *W. J. Lisowskij*, «Das amerikanische Auslandshilfsgesetz von 1948 und das Völkerrecht», aus «Sowjetskoje Gossudarstwo», 8/1948, S. 28.

[11]) Eine Untersuchung der sowjetischen Position in der Kommission für Menschenrechte findet sich bei *Hazard*, «Die Sowjetunion und eine Weltcharta der Grundrechte», in der Zeitschrift «Columbia Law Review», Jg. 47, 1947, S. 1095.

[12]) Eine Diskussion des Entwurfs zu einer Deklaration der Rechte und Pflichten von Staaten der Delegation von Panama, auf der die Kommission für Völkerrecht ihre Deklaration aufbaute, findet sich in United Nations Document A/CN. 4/SR 10 vom 27. April 1949 und folgende.

Rainer Maria Rilke

(Schluss[1])

II.

Das «Stundenbuch»

Das «Stundenbuch» und die «Duineser Elegien» bezeichnen die beiden Pole, zwischen denen Rilkes Dichtertum eingespannt war. Im «Stundenbuch» steht dem Erlebnis nachfolgender jahrelanger Gottesferne für eine kurze Zeit das Erlebnis der grössten Gottinnigkeit gegenüber. Rilke verstand es selbst so: es war, wie er es später nannte (Br. 312), der Entwurf einer persönlichen Frömmigkeit, ein Versuch, die unmittelbare Gottesbeziehung herzustellen, ja sie aller Überlieferung zum Trotz dem Augenblick abzuringen. Aus einer späteren, dem Christentum radikal abgewandten Lebenshaltung gab er diesen Gedichten die Bedeutung einer ersten antichristlichen Wendung. Hier (wie in den «Geschichten vom lieben Gott») wollte er Gott aus der Gerücht-Sphäre in das Gebiet «unmittelbarer und täglicher Erlebbarkeit» versetzen. Ein Bekenntnis zur christlichen Wahrheit birgt es keinesfalls, sondern ist Ausdruck einer allgemeinen, pantheistischen Ergriffenheit, die sich der christlichen Formeln bediente. Rilke suchte nach einem die Vielfalt und die Fülle bindenden Ausdruck. Gott ist ihm eins mit seiner Schöpfung; er wohnt in jeder ihrer Erscheinungen. Wendungen, die an mittelalterliche Mystik erinnern, verbinden sich mit einem pantheistischen Dynamismus: Gott ist der Ferne und der Nahe, der Erkennbare und der Unerkennbare, er ist innen und aussen, Licht und Dunkel, er ist der Nachbar Gott und der in Wolken Verborgene, er ist der Duldende und der Gesetzgeber. Aber er ist auch ein schweifender Gott, der sich bald in diesen, bald in jenen Völkern und Menschen niederlässt. Er geht in die Herzen ein und verlässt sie, wie es ihm gefällt. Es ist keine Rede davon, dass Gott Person und Geist sei.

[1] Vgl. «Orientierung» 1950, Nr. 23/24.

«Malte Laurids Brigge»

In die letzten Gedichte des «Stundenbuchs» ragt bereits die zweite Entwicklungsphase des Dichters, die durch das Erlebnis Paris eingeleitet wurde. Die neue Erfahrung war bedrückend, ja vernichtend für ihn. Das Gottesgeheimnis der Welt, das ihn bisher mit tiefem Glück erfüllt hatte, zeigt sich von der entgegengesetzten Seite: Rilke erfährt das Sinnlose, Verderbte, Dunkle, Böse. Die «Galeere» Paris vermittelt den Eindruck des Uneigentlichen, Unpersönlichen, Massenhaften; der Dichter erlebt das Unpersönliche, Uneigentliche der menschlichen Lebensführung, die Eingliederung des Einzelnen in eine riesige Maschine, die Flucht vor dem Selbst. Aus solchen Erfahrungen, denen des Grauens vor der Massenhaftigkeit, der jäh ausbrechenden Daseinsangst und des Bewusstseins der Preisgegebenheit entstand Rilkes verzweifelter Tagebuch-Roman «Malte Laurids Brigge», ein modernes Werther-Bekenntnis, das Werk eines Ratlosen, der unaufhörlich um denselben Kern kreist, um Elend, Tod und Angst. Rilke selbst nannte die Aufzeichnungen «eine an der Figur eines jungen Dänen... aufgewiesene Abrechnung mit den eigentlichen Unlösbarkeiten des inneren Daseins» (Br. 313). Sie stellen sich abermals als einen Durchbruch einer aufgespeicherten Drangsal dar, die Klage neben Klage, Einfall neben Einfall, Erinnerungen neben Meditationen hervorbringt. Sie spiegeln die Erfahrung des furchtbaren Gottes, Tod und Vernichtung, Not und Untergang werden in die Ganzheit des Lebens hineingenommen und als ein Teil der Immanenz Gottes verstanden, «dessen Güte so unbeschreiblich an Härte gebunden ist» (Bassermann). Die Bekenntnisse waren von einer solchen Intensität der Not, dass Rilke sich nicht in der Lage glaubte, fortan noch ein anderes Werk zu schreiben. Dies nämlich ist das Ergebnis: der im «Stundenbuch» leidenschaftlich erlebte Gott unfasslicher Grösse und Majestät hat sich von einer neuen unbegriffenen Seite gezeigt. Der Mensch erfährt nicht mehr das Glück gottzugewandter Einsamkeit, sondern die Qual des Preisgegebenseins und der Vernichtung. Der pantheistische Strom trägt ihn nicht, er reisst ihn in die Tiefe. Das Herrliche zeigte sich gleichermassen als das Furchtbare, und das Furchtbare war das Herrliche. Es war die Erfahrung, die Rilke in die Zukunft hineinbegleiten sollte.

Die «Dinge»-Gedichte

Rilkes grösstes Bildungserlebnis ist Rodin. Dieser bedeutet ihm eine Station auf dem Wege. Er lernt bei ihm nicht nur die Disziplin des Arbeitens, sondern die Sicht auf die Dinge. Unter dem Einfluss des grossen Plastikers entstehen jetzt die zahlreichen Dinge-Gedichte, in denen er nach demütig-geduldiger Hingabe an die einzelne Realität das Wesen des vor ihm befindlichen lebendigen oder leblosen Gegenstandes ausspricht, eine Schaffensweise, die eine ins Dichterische abgewandelte Form des phänomenologischen Schauens ist. Er entdeckt die Gegenstände, die ihm Mass und Gesetz auferlegen. So entstehen seine grossen Gedichte: Der Panther, Das Karussell, Der archaische Torso Apollos, Der Engel von Chartres, Das Einhorn, Die römische Fontäne. Aus dem Zustand der Weltoffenheit tritt Rilke in den Zustand der Weltfülle. Auch vertraut er nicht mehr auf die «Inspiration»; er weiss fortan zu schätzen, wieviel auch der Dichter der Unermüdlichkeit handwerklichen Fleisses verdankt.

Handelt es sich hierbei also um eine Zunahme der dichterischen Spannkraft, um eine Erhöhung der Energien, wodurch sich ein schweifendes Dichtertum in die festeren Konturen der Welt eingefangen und durch sie eingegrenzt sieht, so führt auf der anderen Seite die Aneignung der «Dinge» selbst auf eine neue Stufe mystischen Weltbegreifens. Der Dichter gewinnt ein tieferes Verhältnis zu seinem eigenen Künstlertum. Indem er sich bohrend in das Wesen der Dinge hineinversetzt, befreit er sie von ihrer Stummheit, lässt er sie aussagen, was sie in Wirklichkeit sind. Der Künstler wird der «Erlöser» der Dinge, indem er ihre Seele findet und sie in Freiheit setzt. Die «Sonette an Orpheus» werden abschliessend sagen, was bereits in den «Neuen Gedichten» angedeutet wird.

Es folgte die lange und schmerzliche Pause, in der er die Mission seines Künstlertums in Frage gestellt sah. Die zahlreichen Briefe dieser Zeit bewegen sich zwischen verzweifelnder Resignation, die sich abzufinden hat mit dem endgültigen Verstummen, und hoffender Erwartung, die mit dem neuen Glück einer übergrossen Stunde rechnet. Es entstehen zahlreiche seiner bedeutenden Übersetzungen aus dem Französischen, Italienischen und Englischen. In diesen Jahren beschäftigen ihn seine beiden Grundprobleme: Liebe und Tod. Das Thema der grossen Liebenden kehrt wieder; er schreibt die «Requiem-Gedichte». Die Zuordnung von beidem, im frühen «Cornet» geahnt, im «Malte» fortgesetzt, erfährt er von neuem auf höherer Stufe und in der Verwandlung, die die Jahre bringen.

Die Duineser Elegien

Dann erfolgte (1912) in einem Schaffensdurchbruch, wofür es nicht viele Parallelen gibt, die Stunde des Dichters. Man fühlt sich an die Euphorie erinnert, in der Nietzsche den «Zarathustra» schrieb. In einem einzigen Prozess entstand ein Teil der «Elegien», drei Jahre später einzeln die schwere vierte. Ein zweiter Sturm im Jahre 1922 brachte die übrigen Gedichte zutage. Mit ihnen zusammen entstanden die «Sonette an Orpheus».

Beides: «Elegien» und «Sonette» enthalten Rilkes Weltbild in abschliessender Aussage. Die «Elegien» sprechen zunächst von der Erfahrung der Einsamkeit und Vergänglichkeit. Wir sind die Schwindenden, die uns selbst Ungewissen, eingesperrt in die undurchdringlichen Mauern dieser Welt. Wir sind weder im Bereiche der Natur noch auch des Geistes zu Hause. Wir sind Ausgestossene der Schöpfung. Zwar wissen wir noch von ursprünglicher Teilhabe an der Ganzheit; das Kind beweist es. Sollte es unmöglich sein, die alte Einheit wieder herzustellen?

Der Wunsch nach Ganzheit ist Rilkes innerstes Anliegen, Teilhabe am unzerstörten Leben, Überwindung des Stückwerkes unseres Lebens. Er findet das «Ganze» nicht in Richtung auf einen transzendenten Gott, sondern in der Hinwendung auf die Erde. Die 7. Elegie breitet die Herrlichkeit der Welt vor uns aus. Kein Jammern um eine vermeintliche Unsterblichkeit soll uns daran hindern, dieses Leben freudig auf uns zu nehmen. Mystische Hingabe an das Ganze dieser Welt entbindet eine neue Art der Frömmigkeit. Nicht der Aufstieg in die Bereiche des Geistes bringt uns die Erlösung, sondern das Versinken in die Tiefen des Unbewussten. In der 8. Elegie wird das Tier gerühmt als das Wesen, dem von Natur aus Anteil gegeben worden ist am Innenraum der Welt. Wenn irgendwo, so wird an dieser Stelle klar, dass der Geist nichts als der Störenfried der «Seele» ist. Wir sind die aus dem Paradiese Vertriebenen, und nur wenn wir unter die Schwelle des Bewusstseins tauchen, haben wir noch einmal Anteil an der verlorenen Welt. Die 9. Elegie gibt die endgültige Antwort des Dichters, indem sie alle Spekulationen abbricht und zu einem freudigen Leben im Diesseits auffordert. Nicht das «Unsägliche» geht uns an, sondern nur das «Sägliche».

Die Sonette an Orpheus

Sie bilden die zu den «Elegien» notwendig hinzugehörende Entsprechung. In 55 Gedichten wird die Schöpfung abgeschritten: Blumen, Früchte, Mädchen; Wunder dichterischer Verkündigung. Orpheus, der Gott des Gesanges, im Grenzland zwischen «Hiesigem» und Jenseitigem (im Sinne der Weltimmanenz) wohnend, erhebt sich, «ein zum Rühmen

Bestellter». In ihm ruft sich der Dichter selbst an in seiner intensivsten Kraft. Der orphische Dichter ist der Verwandler der Welt; er berührt mit seinem Zauberstab die Dinge, und sie öffnen ihren Mund; Steine sprechen, Brunnen raunen, die Erde singt. Indem er sie umschafft, wird er ihr Erlöser: er befreit sie aus ihrer Stummheit, er macht ihr Wesen sichtbar. Er holt Vergangenes wie Zukünftiges in die Gegenwart; er entwertet die Zeit, er bringt alles zusammen wie in «einem Nu». Jenseits der Vergänglichkeit liegt der unendliche Raum der Ewigkeit, dem alles Zeitliche entsteigt und wieder zufliesst. Im Wort der Dichtung schliessen sich die Zwiespältigkeiten der Realität wieder zusammen. So wird der Dichter ein Priester, die Kunst Religion: die verlorene Unio Mystica, die Welt und Menschen zusammenschliesst, wird durch die Kunst in ihren glücklichsten Stunden erreicht. In ihren grossen Kulturtaten setzt sich die Menschheit ihre bleibenden Denkmale, macht sie das Ewige in sich selbst sichtbar.

Dies also sind Rilkes letzte Lösungen des Weltproblems. Auf sie, so scheint es, war sein Leben und Schaffen seit seinem Beginn angelegt. Sein Vermächtnis heisst: innerweltliche Mystik. Das Ganze und «Heile», der Inbegriff aller Menschensehnsucht, verwirklicht sich in der Teilhabe am Grund des Seins, indem alle Zeit und Vergänglichkeit aufgehoben erscheint. «Erlösung» wird nicht gewährt durch einen transzendenten Gott, sondern durch die Welt selbst und durch sie allein. Der innerste Bereich, wo alle Zukunft vorbereitet wird und die Toten sich versammeln, ist der «Weltinnenraum». Der Mensch ahnt seine Anwesenheit und versucht, sich ihm im Leben zu nähern.

Nähe der Transzendenz

Trotz der Entschlossenheit und Eindeutigkeit solcher Aussagen, mit denen Rilke sich zur Diesseitigkeit und der Absolutheit des «Weltinnenraums» bekennt, verliert man nicht das Gefühl, wie dicht er oft an die Grenze der entgegengesetzten Welt rückt. Während er in grossen Schwingungen sich in seine eigene Tiefe versenkt, umkreist ihn, so scheint es, ein Grösserer, dem er sich beharrlich zu entziehen sucht. Es scheint zu den Paradoxien mystischen Lebens zu gehören, dass in der untersten Tiefe mit einem einzigen Schritt eine Unendlichkeit überwunden wird. Wieviel Ausserordentliches liegt in Rilkes Lebenslehre, dass allein im Durchgang durch die Welt diese selbe Welt überwunden wird; wieviel religiöses Erschauern im Verstummen vor dem «Unsäglichen», vor dem Unbekannten, an dessen Pforte die Engel stehen als furchterregende Wächter einer den Menschen verschlossenen Welt. Liebespflicht und Todesgewissheit: Rilke hat beides in sein Leben gestellt. Und mit unerbittlichem Ernst hat er durch sein dichterisches Werk, seine Korrespondenz und durch sein ganzes Dasein mit der Grösse eines stellvertretenden Leidenden dargelegt, dass der Mensch dem Anspruch der «Wirklichkeit» standzuhalten habe und nicht ausweichen dürfe — wie immer Rilke auch «Wirklichkeit» verstand.[1]

Dr. W. Grenzmann, Bonn

[1] Die Rilke-Literatur wird immer unübersehbarer. Von besonderer Bedeutung ist der Aufsatz von H. E. Holthusen, Der späte Rilke (Merkur, Heft 8), der gerade für den Ansatz dieses Beitrages wichtig ist. Von den jüngeren Erscheinungen seien mit Nachdruck genannt: Karl Josef Hahn, R. M. Rilke, Regensburg 1949; und Heinrich Kreutz, Rilkes Duineser Elegien. Eine Interpretation. München 1950.

Ex urbe et orbe

Die sittliche Grundlage der Toleranz

Die Schlussfolgerung aus einer Artikelserie von A. Messineo S. J. in der «Civiltà Cattolica» mit den Themen «Subjektivismus und Religionsfreiheit» (1. Juli 1950), «Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit» (4. August 1950), «Freiheit im Suchen nach Wahrheit» (7. Oktober 1950) und «Toleranz und ihre moralischen Grundlagen» (4. November 1950) darf als wertvoller Beitrag zur umstrittenen Frage der Toleranz ausgesprochen werden.

Den Abschluss des letzten der hier genannten Artikel, auf den die ganzen Ausführungen letztlich hintendieren, bringen wir im folgenden möglichst wörtlich mit geringfügigen Kürzungen.

Es ist klar, dass die Toleranz nicht durch die Annahme der juridischen Gleichberechtigung aller Kulte ihre sittliche Rechtfertigung finden kann, denn eine solche gibt es nicht, da das Recht einzig die Wahrheit stützt und schützt und da die wahre Religion nur eine sein kann. Als ebenso unzureichend erweist sich eine Haltung der Indifferenz von seiten der Staatsgewalt gegenüber den verschiedenen bestehenden Religionsformen und mehr noch gilt dies von einem Freiheitsbegriff, der dem Menschen die durch nichts beschränkte Möglichkeit einräumt, sich nach Belieben religiös zu orientieren, oder auch von einer gewissen Einschätzung des subjektiven Gewissens nach den Normen des modernen Subjektivismus.

Die sittliche Grundlage der Toleranz besteht vielmehr in der Notwendigkeit, die Prinzipien entsprechend den Möglichkeiten, die das soziale Leben bietet und von denen man nicht absehen kann, in Anwendung zu bringen. Das Prinzip der Toleranz steht mit den Grundsätzen, der These, nicht in Widerspruch, denn die These bleibt das erstrebte Endziel, auf dessen stilreine Durchführung man jedoch verzichtet zugunsten gewisser Gegebenheiten (der Hypothese), die eine volle Verwirklichung nicht zulassen. Die Wahrheit bleibt immer die Wahrheit, auf die sich objektiv das Recht zu stützen hat. Der Irrtum kann nie der Wahrheit gleichgestellt werden; trotzdem ist ihm eine gewisse Freiheit einzuräumen, zwar nicht als ein ihm zukommendes Recht, wohl aber als ein unvermeidlicher Ausgleich zwischen Grundsatz und Wirklichkeit, zwischen sittlicher These und tatsächlichen Verhältnissen (Hypothese).

Das Gebot und die Notwendigkeit der religiösen Toleranz unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen werden dadurch nicht herabgemindert. Das praktische Verhalten kann freilich erst nach genauer Prüfung des vorliegenden Einzelfalles festgelegt werden. Nur, wenn dieser Umstände aufweist, die eine Abweichung vom anzustrebenden Bestfall nahelegen, dürfen wir die gerade Linie durch eine Kurve ersetzen oder sie unterbrechen, um den Unebenheiten des Geländes, auf das wir angewiesen sind, uns anzupassen. Liegen solche Unebenheiten tatsächlich vor, so ist es unsere Pflicht, diesen Rechnung zu tragen, indem wir der Idealnorm ihre Härte nehmen und sie den unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben ergeben, anpassen... Dies entspricht wirklicher Klugheit, die in ihren Ansprüchen die konkreten Möglichkeiten nicht überschreitet und die starre Anwendung der Grundsätze entsprechend der Wirklichkeit des Lebens abschwächt. Daher umschreibt man auch die Politik, deren unzertrennliche Schwester die Tugend der Klugheit sein muss, als die Kunst des Möglichen im Streben nach dem Allgemeinwohl, das wir uns als letztes Kriterium immer vor Augen halten müssen. Darum sagten schon die Denker des Mittelalters, dass eine Duldung des geringeren Übels oft zum Wohl der Gesellschaft beitrage und dass die Autorität in diesem Fall verpflichtet sei, sich einem solchen Erfordernis der Allgemeinheit anzupassen, um nicht den Quell des Gemeinwohls, nämlich das friedliche Zusammenwirken der Einzelnen, zu behindern. Das Böse zu ertragen, den vorhandenen Irrtum zu dulden und, in gewissen Fällen jene, die ihn verfechten,

sogar gesetzlich zu schützen, all das könne ein Gebot der Klugheit sein, dem man gehorchen müsse.

Durch die Aufstellung dieser Grundsätze der Klugheit und der notwendigen Duldung des geringeren Übels, — die sich unter gewissen sozialen Vorbedingungen aus der Klugheit ergibt — legten jene Denker die von uns entwickelte Lehre schon dar, d. h. das praktische Leben ruht in seinem tatsächlichen Verlauf auf zwei Grundsäulen: Auf dem Ideal und auf der Realität, wobei zum Ideal die höchsten Normen des Handelns zu zählen sind, die Realität dagegen alles das enthält, was die Anwendung der Normen bedingt. Die Anwendung selbst ist weder einzig vom Ideal noch einzig von der Realität bestimmt; sie stellt eine kluge und vernünftige Annäherung an beide Pole dar, und sie findet ihren Weg, indem sie beide gegeneinander abwägt. Damit wird die Toleranz zum Weg einer Lösung für die Spannung zwischen Grundsatz und Wirklichkeit (These und Hypothese).

Bei Festlegung der moralischen Grundlage der Toleranz ist ferner nicht zu übersehen, dass der menschlichen Person das Recht zukommt, frei nach der Wahrheit zu suchen und die gefundene in einem allseits unabhängigen Akt des Willens anzunehmen. Aus der Anerkennung dieses Rechtes auf innere Gewissensfreiheit folgt, dass sich die Toleranz auf zwei voneinander getrennte Bereiche bezieht; bei dem einen handelt es sich nicht um ein Zugeständnis aus Klugheit, sondern um einen eigentlichen Rechtsanspruch, der nicht im Irrtum als solchem, sondern in der Person, die irrt, seine Wurzel hat. Da die Anwendung von moralischem oder physischem Zwang tatsächlich rechtlich verboten ist, sofern dadurch ein erzwungenes Geständnis erreicht oder der Mensch auch nur zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden soll, so ist leicht ersichtlich, dass in diesem Bereich die Toleranz zur Rechtspflicht des Einzelnen und auch des Staates jenen gegenüber wird, die im Irrtum befangen sind und sich auf eigenes Risiko zu ihm bekennen. Die Toleranz wird in diesem Fall zum Ausdruck der schuldigen Achtung gegenüber der menschlichen Person und ihrer Würde als Vernunftwesen, das unabhängig von jedem gewaltsamen äusseren Eingriff sich seine inneren Überzeugungen bildet.

Es gibt also eine religiöse Toleranz, die an eine bestimmte konkrete Situation, deren Möglichkeiten sie auslegt, gebunden ist; sie ist daher je nach den Gegebenheiten, denen sie die in der These enthaltenen theoretischen Grundsätze angleicht, bald grösser und bald kleiner; und es gibt eine (andere) Toleranz, die von jeder konkreten Situation vollständig unabhängig ist, weil sie ihre Begründung in einer immer und allgemein gültigen Forderung findet, die der wesentlichen Personwürde des Menschen entspringt; als praktische Norm für das Benehmen des Einzelnen und des Staates findet sie daher — in welcher konkreten Situation auch immer — weiteste und stets gültige Anwendung. Wir bleiben sogar im Rahmen einer streng logischen Folgerung, wenn wir behaupten, dass es ein Recht auf Toleranz gibt, dessen Träger die menschliche Person im Bereich des privaten Lebens darstellt. Die Formulierung mag erstaunlich klingen, inhaltlich scheint uns die Folgerung aber durchaus zwingend, wenn anders es wahr ist, dass die Personwürde bei der Annahme ihrer Ansichten oder beim Verzicht auf dieselben keine Einmischung von aussen erträgt und dass die Überzeugung der einzige dem Vernunftscharakter des Menschen entsprechende Weg ist, um ihn zur Wahrheit zu führen oder vom Irrtum zu befreien.

Damit soll nicht geleugnet werden, dass gegenüber jedem Anhänger des Irrtums — mag er nun guten Glaubens sein oder nicht —, auch die Liebe eine Grundlage der Toleranz sein müsse. Insbesondere gilt dies vom Christen, von dem das Evangelium eine universelle Liebe verlangt, die alle umfasst, Gute und Böse, Gläubige und Ungläubige, ja selbst die Verfolger des Glaubens, zu dem er sich bekennt, und die erklärten Feinde des Namens, den er trägt. Der Christ verabscheut den Irrtum, aber er liebt den Irrenden... Die Liebe betätigt sich jedoch auf einer höheren Ebene, auf der Ebene der Gnade, wo sie im göttlichen Licht sich verklärt; auf der Ebene unserer Zeitlichkeit und Menschlichkeit, auf der sich die sozialen Beziehungen abspielen, hat das Recht seine besondere Aufgabe und deshalb sind wir in unseren Ausführungen darüber so sehr ins Einzelne gegangen, ohne damit die Bedeutung der übernatürlichen Liebe, dieses höchsten und wirksamsten Bindegliedes menschlicher Solidarität, irgendwie herabsetzen zu wollen.

Trotzdem — und das muss man sich immer vor Augen halten, um das oben Gesagte nicht zu missdeuten — bleibt die Toleranz durch das Recht gehemmt und, sobald wir vom Leben des Einzelnen und von der privaten Überzeugung auf das Gebiet des öffentlichen Lebens hinüberwechseln, fällt sie erneut unter das Gebot der politischen Klugheit und unter den Grundsatz vom geringeren Übel, d. h. unter die soziale Notwendigkeit, die Prinzipien (der These) mit den konkreten Gegebenheiten (der Hypothese) praktisch auszusöhnen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Freiheit beschränkt und bedingt wird durch das Gemeinwohl, jenes erste und vorherrschende Ziel, auf dessen Verwirklichung der Gebrauch der Staatsgewalt wesensgemäss ausgerichtet ist. Wie schon bemerkt, verliert das Prinzip der Toleranz in dieser Teilsicht völlig die Starrheit einer Regel, weil seine Anwendung von einer Wirklichkeit abhängt, die zeitlich und auch geographisch je nach Völkern verschieden ist. Eine allgemein gültige Einheitsregel lässt sich daher in keiner Weise aufstellen. Ein gegenteiliger Versuch stände mit dem gesamten hier dargelegten System in Widerspruch, indem er fälschlich eine bestimmte konkrete Situation (Hypothese) zu einer These erhebt. Das geschieht beispielsweise manchmal bezüglich der angelsächsischen Länder, insbesondere bezüglich der Vereinigten Staaten, nach denen viele Katholiken sehnsüchtig ausschauen, als wären diese ein von den Erfordernissen der modernen Zeit uns auferlegtes Idealbild. Und doch hiesse das praktisch nichts anderes, als sich dem subjektivistischen Relativismus und Indifferentismus verschreiben, der einer derartigen Haltung zugrunde liegt.

Leider vermeiden nicht alle, die auf dem Meer der Soziallehre einherfahren, die tückische Klippe, auf der wir ein Warnungszeichen angebracht haben, und so erleben wir die Wiedergeburt von Ansichten, die mehr oder weniger verdeckt das Schiff vom katholischen Denken abstossen und auf die Sandbänke des religiösen Agnostizismus und rationalistischen Illuminismus aus der Zeit der französischen Revolution lenken. Sie stellen dabei das Verlassen unserer Überlieferung als eine zwingende Forderung der modernen Gegebenheiten hin, die nach einer neuen These verlangten.

Wir erklären uns in keiner Weise einig mit diesen Neuerungsversuchen, die einen Neubau des Rechts erstreben, indem sie dem subjektivistischen Einwand der Modernen sich fügen. Wir sind der Überzeugung, dass die herkömmliche These von ihrer eisernen Logik nichts verloren hat und darüber hinaus, — wenn sie nur recht verstanden wird! — uns auch die Gewähr für weitestgehende religiöse Toleranz bietet... Die Verantwortung für masslose Versuche, die gerechte Freiheit zu unterdrücken, dürfen wir nicht leichthin der katholischen Lehre zur Last legen, gleich als ob die Grundsätze ihrer These über die Religionsfreiheit hintenherum die Unterdrückung doch wieder rechtfertigten oder ihr leichteren Zugang gewährten. Verantwortlich für solche Versuche sind vielmehr jene, die den Geist der Toleranz, der die ganze katholische Lehre in ihren theoretischen und praktischen Aussagen durchdringt und erhält, nicht verstanden haben oder nicht verstehen wollen.

Buchbesprechungen

Berbuir Eucharius: Das Kirchenjahr in der Verkündigung. Erster und zweiter Teil. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1950.

Predigtanleitungen zu den einzelnen Perikopen des Kirchenjahres, sei es zu den Evangelien, sei es zu den Episteln, gibt es heute reichlich. Berbuir will sie nicht willkürlich um eine weitere vermehren, obwohl sich die vorliegenden Bändchen ausdrücklich an die Verkünder des Wortes Gottes in der Liturgie des Sonntags wenden. In mehrfacher Hinsicht ist er neue und gewiss sehr fruchtbare Wege gegangen:

Erstens sind es keine fertigen Predigten, die er vorlegt, sondern eine Art Betrachtungen, die in die Liturgie jeden Sonntags überlegend und betend tiefschürfend einführen. Endlich! möchten wir ausrufen! Denn fertige Predigten sind, selbst wenn es gute Predigten sind, keine Freude für den Leser. Es fehlt ihnen das lebendige Zeugnis.

Zweitens wird grundsätzlich niemals irgend ein beliebiger Satz herausgegriffen, um daran eine thematische Ausführung anzuschliessen, die mit dem eigentlich vorliegenden Text wenig oder auch gar nichts zu tun hat. Es wird wirklich das Evangelium dargelegt, das vorliegt, und der von Gott hineingelegte Sinn erforscht. Es scheint uns dies ein bedeutender Fortschritt. Der Mensch von heute empfindet es wie eine Unehrlichkeit und eine Herabwürdigung des Wortes Gottes, wenn Worte der Hl. Schrift für etwas benützt werden, was sie gar nicht besagen, mag dieses dann auch in sich noch so «richtig» sein. Worin unterscheiden wir uns eigentlich bei solchem Gebrauch der hl. Worte von den willkürlichen Auslegungsmethoden der Zeugen Jehovas?

Drittens werden in reichem Ausmass Stellen der Kirchenväter und auch späterer Prediger herangezogen. Dies ist der grösste Vorteil der vorliegenden Bändchen. Pater Berbuir hat 12 Jahre Arbeit auf diese Ausgabe verwendet. Die ganzen Migne-Bände wurden sorgfältig durchstudiert. Der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Er hat es auf diese Weise erreicht, dass nicht irgendwelche geistreichen Blitzideen, die für den Augenblick blenden, das Herz aber leer lassen, und nicht irgendwelche halbphilosophischen Überlegungen eines mehr oder minder gescheiten Mannes zur Niederschrift kamen, sondern wirklich das Beten und Ringen der Kirche im Lauf ihrer Geschichte sich in diesen Betrachtungen spiegelt. Man spürt den Atem der Tradition belebend durch jede Seite wehen, selbst dort, wo nicht ausdrücklich ein Zeuge der Überlieferung genannt wird. So kommt es, dass einerseits diese Betrachtungen eine grosse Tiefe aufweisen, anderseits aber nie sich in gewagte und angekränkelte Randspekulationen verlieren, dass echte Probleme offen zu Tage treten und doch nie eine heute so beliebte aber ungesunde Ressentimentstimmung durchbricht. Es werden hier Väterstellen nicht zitiert, um eine vorgefasste Meinung als kirchlich tragbar erscheinen zu lassen, sondern aus gründlicher Väterkenntnis werden unsere heutigen Fragen beleuchtet.

Viertens — und das erscheint dem Autor selbst als das Wichtigste seiner Arbeit — wird nicht nur der Text exegetisch in seinem Wortsinn erforscht und darüber hinaus auch sein «geistiger» Sinn dargetan und schliesslich seine lebendige Bedeutung für uns hier und heute hervorgehoben.

Das alles erscheint dem Autor für den in der Sonntagsliturgie verwendeten Text zu wenig. Er sucht darum über das alles hinaus auch den jeweiligen Text an seinem besonderen liturgischen «Ort» zu erfassen und zwar nach einer doppelten Richtung: einmal setzt er ihn in Beziehung zur Feier des Messopfers, d. h. zur zentralen erlösenden Tat Christi am Kreuz und zur damit erstrebten Vereinigung mit uns; zum anderen bemüht er sich die Beziehung zum Kirchenjahr herzustellen. Er frägt sich also z. B. warum die eine Brotvermehrung vor Ostern, die andere nach Pfingsten verlesen wird und erklärt die Perikope jeweils aus dieser besonderen Stimmung der Kirchenjahrzeit. Damit noch nicht zufrieden, versucht er überdies, jeweils ausgehend von dem letzten Satz des Evangeliums — ohne diesen allerdings zum Zentralgedanken seiner Erwägungen zu machen —, Evangelium, Epistel und die verschiedenen beweglichen Gebete in eine zusammenhängende Gedankenreihe zu bringen.

So glücklich uns der erste Teil dieses Bemühens erscheint, denn es steht wirklich alles, was Christus getan und die Apostel geredet und die Psalmen gekündet in einem Verhältnis zum Opfer Christi als dem Mittelpunkt des Weltgeschehens und es stehen wirklich diese Texte nur deshalb in der Messliturgie, weil sie dieses Verhältnis besitzen, wie auch Jungmann und die Liturgiegelehrten nachweisen; so fraglich dünkt uns streckenweise die andere Richtung dieser liturgischen «Ortbestimmung». Es gibt gewiss zahlreiche Messformulare, die einheitlich um einen bestimmten Gedanken gruppiert sind. Doch dies ist keineswegs durchgängig so. Nicht einmal die Auswahl der Evangelienperikopen ist tatsächlich immer von dem liturgischen Festkreis bestimmt. Man lese nur nach, was die liturgischen Standardwerke darüber sagen. Warum beginnen wir z. B. heute noch die Verlesung des Evangeliums mit den Worten: «Sequentia sancti Evangelii...» Es geschieht deshalb, weil ursprünglich, ähnlich wie es heute noch im Brevier der Fall ist, das Evangelium fortlaufend Perikope für Perikope erklärt wurde. Reste davon haben sich bis heute erhalten. Sie stehen tatsächlich in keinem besonderen Zusammenhang mit der besonderen Zeit des Kirchenjahres. Dasselbe gilt in verstärktem Masse von den Episteln, wie P. Alban Dold OSB für die Episteln der Sonntage nach Pfingsten gezeigt hat. Und noch deutlicher ist dies bei der Auswahl der Psalmverse für Introitus, Allelujavers, Offertorium und Communionvers. Jungmann hat es in seinem Werk «Missarum Sollemnia» nachgewiesen. Er schliesst daraus: «Es ergibt sich mit aller Deutlichkeit, dass bei der Auswahl der Psalmen und Psalmverse nicht das Bestreben massgebend war, auch nur in den vier Gesängen des jeweiligen Messformulars ein bestimmtes Thema gleichmässig festzuhalten. Man wandert vielmehr durch die blühende Wiese des Psalmenbuches und pflückt da und dort eine duftende Blume, einen sprechenden Vers, wie er einer betenden Gemeinde aus dem Herzen kommen mag».

Dazu kommt ferner, dass manche in sich sogar mehr einheitliche Sonntagsliturgien deutlich nach in der Nähe liegenden Heiligenfesten orientiert sind usw. Kurz gesagt: auf weiten Strecken liegt weder eine Ausrichtung nach dem besondern Festkreis noch eine Zuordnung der Gebete und Lesungen eines einzelnen Formulars auf ein einheitliches Thema tatsächlich vor. Stellt man solche Verbindungslinien, wie Berbuir es unternimmt, trotzdem her und sie lassen sich natürlich «irgendwie» herstellen, da jede Wahrheit mit jeder in irgend einem Zusammenhang steht, dann wirken sie notwendig gesucht und gequält! Dieser Gefahr ist Berbuir denn auch nicht entgangen und wir fragen uns, ob der Leser dabei nicht den Eindruck gewinnen muss, das Christentum sei eine höchst komplizierte Sache recht wunderlicher Gedankengänge. Wir haben wahrlich genug Forderungen des «Umdenkens» an uns und unsere Zuhörer zu stellen, bis wir die Menschengedanken den Gottesgedanken angeglichen haben, so dass wir sie nicht noch durch solche ungöttliche Wunderlichkeiten belasten sollten.

Vielleicht regen gerade solch akrobatische, mitleiderregend verzweifelte Harmonisierungsversuche die entscheidenden kirchlichen Stellen an, bei einer gelegentlichen Neuordnung der sonntäglichen Messformulare nun dem geschichtlich längst angebahnten, aber nicht zu Ende geführten Weg einer einheitlichen Gestaltung jeden Messformulars und seine saubere Eingliederung in das Kirchenjahr bis zu seinem Ziel freizulegen. Dann erst wird sich die Verkündigung so eng an die Liturgie anschliessen können, wie Berbuir es heute schon versucht. Vielleicht aber auch wäre eine so straffe Gliederung kein so grosser Vorteil, wie der moderne organisationssüchtige Mensch gern glaubt. Die Kirche steht vor Gott schliesslich nicht wie ein Regiment Soldaten: die Hände an der Hosennaht. Sie ist die liebende Braut und das gelöste Spiel der Liebe richtet sich nicht zu allen Zeiten nach den Gesetzen des logischen Verstandes. Vielleicht ist es gut, dass wir auch in der Liturgie der Sonntage zwischenhinein eine gelöstere, lockere Ordnung, die ein wenig Wildwuchs ist, besitzen. Sie gibt dem Prediger Freiheit auch in seiner Verkündigung und wir sollten ihm diese Freiheit nicht durch drohende Zitate aus päpstlichen Rundschreiben, die gewiss nicht so gemeint sind, rauben.

Mit diesen Ausstellungen wollen wir gewiss nicht den Wert der Verkündigung Berbuirs herabmindern. Wir haben mit Absicht die zu lobenden Punkte als die wichtigeren an den Anfang gestellt und wir erwarten mit Freude den noch ausstehenden dritten Band über die Zeit vom Herbstquatember bis zum letzten Sonntag nach Epiphanie, dessen Erscheinen jetzt fällig wäre. Er wird wie die beiden vorausgehenden dem betenden Priester und vielen Laien darüber hinaus gewiss ein Betrachtungsbuch sein, wie es wenige gibt. M. v. Galli.

Bultmann Rudolf: Das Urchristentum. Artemis-Verlag, Zürich, 1950, 260 S.

Der Marburger Theologe will in diesem kleinen aber inhaltsreichen Buch den Standort aufzeigen, den das Christentum religionsgeschichtlich in der Spätantike einnimmt.

Das Christentum ist, nach Bultmann, weder ein bloss synkretisches Gebilde, das alle möglichen fremden Elemente unbesehen aufgenommen hat, noch ist es einfach das Wort und Werk Jesu. Sondern es wird zwar aus verschiedenen Quellen gespeist, hat aber durch seine Eigenart und Selbständigkeit die verschiedenen Elemente zu einem einheitlichen Ganzen werden lassen und dadurch die Kraft gehabt, nicht nur sich durchzusetzen, sondern alles andere zu überflügeln.

Der erste Gedanken- und Wirklichkeitsstrom ist das Alte Testament und das Judentum. «Jesus war kein Christ, sondern ein Jude» (78). Wie die Propheten gegenüber dem Kultus das Ethos der Gerechtigkeit vertreten haben, so kämpft Jesus gegen die jüdische Gesetzlichkeit für den Gehorsam. Dieser Gehorsam ist inhaltlich die Liebe als Forderung des himmlischen Vaters. Das Neue, das Christus bringt, ist die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Gottesherrschaft. Daher der Ernst seiner Forderung nach Entscheidung. Er gibt sich nicht selbst als Messias aus, sondern er erwartet den Messias, und zwar in unmittelbarer Zeitnähe. «Es bedarf keines Wortes, dass sich Jesus in der Erwartung des nahen Weltendes getäuscht hat» (102).

So ist das eigentlich ursprüngliche Christentum nichts anderes als eine jüdische Sekte, deren Unterschied zum übrigen Judentum die Naherwartung der messianischen Endzeit ist.

Dann tritt diese jüdische Sekte in die griechische Kulturwelt ein, vor allem durch Paulus und Johannes. Und hier fliesst der zweite Strom in das Flussbett des Christentums. Hellas besagt einmal das griechische Erbe. Das Christentum steht zu ihm im Gegensatz, denn im Christentum ist der Wille wichtiger als die Vernunft, und dieser Wille ist unfähig zum Guten. Das Böse kann nicht etwa durch Erziehung zur Tugend überwunden werden, sondern nur durch die Gnade Gottes. Lauter Thesen, die zum griechischen Denken in direktem Widerspruch stehen. Wohl aber hat dieses Christentum von Hellas die Logos-Spekulation übernommen und von der Stoa die Paränese, die Disziplin und die Betonung naturrechtlicher Lehren und natürlicher Gotteserkenntnis.

Zum damaligen Griechentum gehören die Mysterienkulte. Ihre Verstrickung ins Kosmische, ihr schicksalsbestimmender Sternglaube wird durch das Christentum überwunden. Anderseits empfängt dieses Christentum von den Mysterien die sakrale Kultusfrömmigkeit, das sakramentale Leben, das Stirb und Werde seiner Erlösungslehre.

Zum Hellenismus damaliger Prägung gehört nicht zuletzt die Gnosis. Ihre Heimat ist Kleinasien, ihr entscheidendes Prinzip der Dualismus von Licht und Finsternis, Leben und Tod, Göttlichem und Dämonischem. Aus diesem Dualismus ergibt sich die Einsamkeit und Angst des Menschen und die Erlösungssehnsucht. Sie wird gestillt durch den Heilbringer, der aus der Prä-Existenz in die Welt kommt. Von dieser Gnosis hat das Christentum in seiner paulinischen Prägung Wesenselemente übernommen und sie gerade dadurch überwinden können.

Bultmann leugnet die Gottheit Christi und auch seine Messianität. Sieht die eigentliche originale Leistung Jesu nur in seinem religiösen Ethos, das aber seinerseits auf einer Täuschung beruht. Woher trotzdem diese jüdische Sekte die Kraft hatte, alttestamentliches Denken, jüdische Gesetzlichkeit, griechisches Erbe, Mysterienkulte und Gnosis zur Einheit zu machen und zu überwinden, weiss Bultmann im Grunde genommen nicht zu erklären. So bleibt sein Buch trotz mancher interessanter Einzelheiten als Ganzes unbefriedigend, weil es keine eigentliche Erklärung des historischen Phänomens «Christentum» gibt.

Wenn aber das Christentum in seiner ursprünglichsten Form nur eine jüdische Sekte war, und zwar eine Sekte, deren Unterscheidungsmerkmal auf Täuschung und Irrtum beruht, wenn alle anderen Elemente, so gross sie in sich sein mögen und so genial die Synthese sich vollzogen hat, heidnisch sind, so drängt sich die Frage auf, warum man dann eigentlich noch Christ sein soll. R. G.

Niedermeyer Dr. Albert, Univ.-Dozent: Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Bd. III: Schwangerschaft, Abortus, Geburt. XIV, 378 Seiten, 15×23. Herder, Wien, 1950. Ganzl. S. 55.—, SFr. 19.60; brosch. S. 42.—, SFr. 15.75.

Der vor kurzem erschienene III. Band dieses Standardwerkes erfreut wieder mit den gleichen Vorzügen wie die früheren Bände. (Vgl. Orientierung, 1949, Nr. 19, S. 206; 1950, Nr. 19, S. 212.) Durch die Aktualität seiner Themen hat der neue Band über den Arzt und Theologen hinaus eine erhöhte Bedeutung für den Juristen und Fürsorger. Zu all den Fragen, die die Lehrbücher der Moraltheologie im Traktat über das 5. Gebot behandeln (Lebensrecht, Todesstrafe, Selbstmord, Kindestötung, Schwangerschaftsunterbrechung, Kraniotomie, Kaiserschnitt, Tubargravidität, Operationsrecht usw.) weiss der Verfasser vom Standpunkt der Pastoralmedizin aus Wertvolles zu sagen und zu ergänzen. Den breitesten Raum im ganzen Bande nimmt das Kapitel über den Abortus ein. Indem der Verfasser dabei den einzelnen Indikationen nachgeht, zeigt er überzeugend auf, wie die Fruchttötung überhaupt keine Therapie, sondern nur das Eingeständnis des völligen Versagens und den Bankrott aller wirklichen Therapie bedeutet. Er fordert daher, dass die Anwendung des Begriffes «Indikation», der doch eine «Heilanzeige» besage, auf die Eingriffe zur Fruchttötung aufgegeben werde, und dass dieser Begriff ersetzt werde durch den der «gesundheitlichen Schwangerschaftskomplikationen» (S. 166). Das ärztliche Bestreben müsse darauf gerichtet sein, den komplizierenden, krankhaften Prozess, nicht aber den gesunden Lebensvorgang der Schwangerschaft zu bekämpfen. Mit Recht betont der Verfasser auch, dass es für den Arzt weder ein Sonderrecht noch eine Sondermoral gibt, dass dieser vielmehr wie jeder andere den gleichen Gesetzen des Rechtes und der Moral untersteht. Deshalb habe er auch die Pflicht, namentlich im Hinblick auf schwierige Situationen, in die ihn seine Tätigkeit bringen kann, sein Gewissen wohl zu unterrichten. — Die historischen und ethnologischen Ergänzungen zum Fragenkreis des Abortus lassen auch verstehen, dass die Verbreitung des Abortus eine der Hauptursachen des Niederganges und der Ausrottung ganzer Volksstämme und Völker war; aber auch, dass man der Abtreibung als Massenerscheinung mit Strafsanktionen allein nicht beikommen kann. Weit wesentlicher sind soziale Hilfs- und Schutzmassnahmen; und noch wesentlicher Hebung des sittlichen Volksempfindens. Vorschläge und Weisungen dafür geben die Schlussabschnitte über Schwangerenfürsorge und Hebammenwesen. Sie verdienen die Beachtung weitester Kreise. — In der Frage, wann der menschliche Foetus von der geistigen Seele informiert wird, — eine Frage, die heute meist mit der Annahme der sofortigen Beseelung bei der Conception als gelöst betrachtet wird, — sucht der Verfasser Gründe für die Ansicht des hl. Thomas von der sukzessiven Beseelung geltend zu machen. Dem Einwurf, dass dadurch der Verwerflichkeit der Fruchttötung in den ersten Stadien der Gravidität die Grundlage entzogen werde, begegnet er mit dem Hinweis darauf, dass der Foetus in diesen ersten Stadien doch ein spezifisch menschliches Lebewesen und der Eingriff doch ein «Verbrechen gegen das keimende Leben» sei. Prof. J. Miller, Innsbruck

Neuerscheinungen

von Aquin Thomas: Summa Theologica (deutsch-lateinische Ausgabe), Bd. XV, «Glaube als Tugend». Verlagsgruppe Styria-Pustet-Moser, Graz, 1950, 509 S. Leinen Fr. 14.60.

Arnold Franz Xaver und Fischer Balthasar: Die Messe in der Glaubensverkündigung. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1950, mit 7 Abb., Grossoktav. 410 S. Leinen DM 19.50.

Blanke Fritz: Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes. Verlag von Heinrich Majer, Basel, 1950. 64 S. Kart. Fr. 2.80.

Collmer Paul: Länder, Menschen, Universitäten (Briefe deutscher Studenten aus dem Ausland 1947—1950). Steingrüben-Verlag, Stuttgart, 1950. 320 S. Ganzleinen DM 4.20.

Daim Wilfried: Umwertung der Psychoanalyse. Verlag Herold, Wien, 1951, 364 Seiten, 34 Kunstdrucktafeln. Ganzleinen Fr. 15.50.

Fischer Guido: Christliche Gesellschaftsordnung und Sozialpraxis des Betriebes. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg, 1950. 188 S. DM 3.60.

Gabriel Leo: Existenzphilosophie. (Von Kierkegaard zu Sartre.) Verlag Herold, Wien, 1951. 416 S. Ganzleinen Fr. 12.—.

Grob Rudolf: Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung. Johannes Stauda-Verlag, Kassel, 1950, XII, 223 S. Kart. Fr. 8.65, Ganzleinen geb. Fr. 10.85.

Koesterl A. - Silone I. - Gide André - Wright R. - Fischer L. - Spender Stephen: Ein Gott der keiner war. (6 bedeutende Schriftsteller schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr.) Europa-Verlag, Zürich, 1950. 303 Seiten. Leinen Fr. 12.80.

Maschek P. Salvator: Originale treffen sich. Verlag Waldstatt AG., Einsiedeln, 1950. 134 S. Ganzleinen Fr. 7.50.

Maschek P. Salvator: Vater, wo bist du? Verlag Waldstatt AG., Einsiedeln, 1950. 149 S. Ganzleinen Fr. 7.80.

Merton Thomas: Der Berg der sieben Stufen. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1950. 442 S. Ganzleinen geb. Fr. 14.20.

Morel Robert: Das Leben Marias. Otto Walter-Verlag, Olten, 1950. 256 S. Leinen Fr. 11.80.

Sementovsky Nikolaus: Savonarola (Revolutionär, Ketzer oder Prophet?) Band 9 der Reihe «Kämpfer und Gestalter». Verlag Walter, Olten, 1950. 227 S. Leinen Fr. 8.80.

Wirtz Hans: Der heilige Joseph heute. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg, 1951. 292 S.

Wirtz Hans: Roter Lehm und grüne Gründe (Roman). F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg, 1951. 388 S.

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

Abonnement- und 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-Luxembourg: Jährl. bFr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Compte Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharrerstr 32, Nürnberg, Postscheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c. No. 86047.

H. Börsig's Erben A.G., Zürich