

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 14/15

17. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. Juli 1953

INHALT: Das 20. Jahrhundert (zur Ausstellung im Kunsthaus Luzern): Zerbrechen einer Scheinwelt — Neue Komposition der Elemente — Bestimmungslose Freiheit — Lauernder Nihilismus — Lichtpunkte in der religiösen Kunst.

François Mauriac: Dichter der «*misère humaine*» — Wechselspiel zwischen Natur und Gnade — Vorrang des Glaubens — Der Dichter — Der Journalist und Kritiker — «Leben Jesu».

Kirche und «eschatologische Existenz» (von Bultmann bis 't Hooft): Katholische und ökumenische Hoffnung — Der Versuch von P. Dumont OP. — Das Herz des ökumenischen Problems — Die Grenze.

Ex urbe et orbe: Der französische Episkopat über die soziale Lage in Frankreich — Der Priestermangel in England.

Englands Europäer: Zum Tode von Hilaire Belloc.

Bücher: Philosophie — Literatur — Wirtschaft und Arbeit.

Das 20. Jahrhundert

(Zur Ausstellung im Kunsthaus Luzern — Versuch einer Sinndeutung)

Ältere Leute erzählen gern von der schönen und freien Welt vor 1914, wo man ohne Pass und ohne langwierige Untersuchungen und Formalitäten in ganz Europa, ja über die ganze Erde hin reisen konnte. Jedermann konnte in Friede und Freiheit seiner Beschäftigung nachgehen. Die Geisteserzeugnisse wanderten ohne Zensur von Land zu Land. Alles war so sicher und schön.

Wer die Luzerner Ausstellung aufmerksam betrachtet, der sieht, dass diese Welt schon längst vor 1914 innerlich ausgehöhlt und geistig am Zusammenbrechen war.

Man braucht nur die Bilder der «Brücke» anzusehen, sich an Gauguin und van Gogh zu erinnern, oder etwa im Katalog nachzulesen, was damals alles um die «Brücke» vorging, dann kann man mit Händen greifen, wie gerade die besten Geister schon in jenen Jahren die damalige Satttheit und Sicherheit so intensiv als Hohlheit und Verlogenheit empfanden, dass sie mit allen Mitteln darüber hinausstrebten.

Da malt Nolde 1914 den «Herrscher» — links thronend von seinen Janitscharen, die auf sein Geheiss zu jeder Gewalttat bereit sind — rechts, durch einen dicken Strich nur geschieden, hinter der Kulisse die Dirnen mit ihren schimpansenartigen Gesichtern und plumpen Leibern, die jeden Augenblick gewärtig sind, dass die Papptüre aufgeht und er zu einer von ihnen zurückkehrt. Da ist das «Variété» von Ludwig Kircher, 1907 gemalt, der diese Menschen noch als die ehrlichsten und wirklichsten von allen empfand. Da ist der furchtbare «Gläserne Tag» von Heckel, 1913, der die Öde, Geistlosigkeit, Unwirklichkeit und Zerbrechlichkeit dieser Welt schon im Titel trägt. Da ist die «Susanna» von Rohlf, die sich erschreckt vor den tierischen Blicken der ehrsamten, von Gier und Heuchelei erfüllten Alten abwendet — und doch eine so klägliche Figur macht, dass man eigentlich nicht weiss, was sie zu schützen und zu bewahren hat. Da sind die Marc und Kandinski und Kokoschka, die sich in die Tierwelt, die Traumwelt, die geo-

metrische Konstruktion flüchten, weil die Menschenwelt sie weder überzeugt noch anzieht. Und welches Gericht bedeuten erst die Bilder von Paul Klee! Nein, diese Welt war zum Untergange reif.

Die Revolutionäre lehnten die herrschende «akademische» Ausbildung der Maler und Architekten ab, zogen aus und suchten als Pioniere allein weiter zu kommen. In wenigen Jahren hatten sie gesiegt, und alle Welt lehnte die verlogenen brave Malerei der Offiziellen ab. Schon Hodler hatte eine grosse Aufregung verursacht und konnte sich nur mit Hilfe einiger Fortgeschrittener im Ausland durchsetzen; so nun erst recht die Neuen. Aber sie hatten recht, wenigstens in dem was sie verabscheuten und verliessen.

1.

Was wollten die neuen Maler? Es geht hier nicht um den fachlich-malerischen, sondern um den geistesgeschichtlichen Aspekt. Sie wollten die Scheinsicherheit der naturalistischen Kunst des ausgehenden 19. Jahrhunderts zerstören und mutig und entschieden zur Auflösung des alten Weltbildes stehen. Schon Böcklin hatte die Hintergründigkeit der scheinbar so sicheren materiellen Welt geahnt und immer unheimlicher, aber doch noch recht massiv dargestellt, ohne in die andere Welt wirklich durchzustossen. Die Neuen lösten die Welt, ähnlich wie die Physik und die Chemie, in ihre Elemente auf. Was den erschreckten Bürgern bei diesen Malern so unbegreiflich erscheint, ist nichts anderes als der künstlerische Ausdruck dessen, was in Wissenschaft, Philosophie und Lebensgefühl der Jungen schon seit einiger Zeit vor sich gegangen war. Die scheinbar so festen Dinge haben ja ganz andere Tiefen-Dimensionen.

Wenn die Molekular-Chemie und die Atomphysik lehrten, dass die «festen» Gegenstände in Wirklichkeit ein ungeheurer

Wirbel von Atomen, Neutronen und Positronen, oder die Psychologen, dass die Seelen variable Zusammensetzungen von Trieben und Strebungen seien, so erlebten diese Künstler, dass auch die althergebrachten Ordnungen von Wirtschaft und Gesellschaft, von Monarchie und Demokratie, von Grundsätzen und Idealen nur scheinbar so festgefügt dastehen. Und fieberhaft wollten sie auf die Grundelemente des Daseins kommen und sie dann womöglich nach eigenem Plan und Wollen neu zusammensetzen – so ähnlich, wie auch die Chemiker aus alten Elementen neue machten. Einigermassen waren schon die französischen Impressionisten, vor allem der geniale Cézanne vorangegangen. Er hatte die scheinbar feste Welt in Lichtreflexe und dann in Bildelemente aufgelöst und als Maler neu komponiert. Aber freilich überwog hier noch das objektive Element – wenn nicht der Gegenstand, so doch das Licht. Diese Auflösung musste weitergehen. Man löste die Farben gänzlich vom Gegenstand und begann mit den Elementen sein eigenes «Spiel» zu treiben, sie zum Ausdruck eigenen Fühlens und Wollens zu machen.

Wem diese Deutung zu gewagt erscheint, möge nachlesen, was einst Franz Marc, einer der Pioniere unter ihnen, der damals als übermodern galt und uns heute schon als brav und gesittet vorkommt, schrieb: «Wir zerlegen heute die keusche, spröde, immer täuschende Natur und fügen sie nach unserem Willen wieder zusammen. Wir blicken durch die Materie, und der Tag wird nicht ferne sein, an dem wir durch die Schwungsmasse hindurchgreifen werden wie durch Luft. Stoff ist etwas, was der Mensch höchstens noch duldet, aber nicht anerkennt.»

Und an einer andern Stelle: «Die kommende Kunst wird die Formwerdung unserer wissenschaftlichen Überzeugung sein, sie ist unsere Religion, unser Schwerpunkt, unsere Wahrheit. Sie ist tief und schwer genug, um die grösste Formgestaltung zu bringen, die die Welt erlebt hat. – Erkennt Freunde, was Bilder sind: Das Auftauchen an einem andern Ort.»

2.

Das ist es, was diese Maler wollen: *Auftauchen an einem andern Ort*, in einer andern Welt. Die Frage aber ist, ob ihnen dies gelingt.

Manchmal kommt einem vor, als ob sie in der Kunst das vorweggenommen hätten, was die industrielle Wirtschaft heute hundertfach betreibt. Die Naturelemente werden ihrer ursprünglichen Gestalt entkleidet, aufs feinste zermahlen und dann nach Belieben neu zusammengesetzt. So geht es mit dem Baumaterial: der natürliche Stein wird zerrieben und dann mit Eisen zusammen in eine beliebige Gestalt gegossen, die mit der ursprünglichen nichts mehr zu tun hat, sondern reine Kunstgestalt ist. Das Holz wird zerschiffen und aufgelöst und in Form von neuen Kunstplatten weiterverarbeitet. Was man früher schmieden musste, wird heute in jeder beliebigen Form ohne innere Gliederung gegossen, sei es im Spritzguss, sei es in Bakelit oder sonst einem Kunststoff, der nicht mehr bearbeitet, sondern fugenlos modelliert wird. Die alten organischen Faserstoffe wie Seide, Baumwolle, Tierwolle werden durch end-

lose Fäden aus metallenen Düsen in jeglicher erdachten Farbe und variierbaren Zusammensetzung verschiedenster Eigenschaften der Elastizität, Rissfestigung, Brennbarkeit, Säurebeständigkeit, Waschbarkeit usw. ersetzt. Man ist daran, die Elemente durch Abspaltung und Zusammensetzung gegenseitig ineinander zu verwandeln: grundsätzlich scheinen die Naturschranken durchbrochen, es gibt nichts mehr, was dem Menschen nicht zur Bearbeitung, Gestaltung, vollen Verfügung in die Hand gegeben scheint. Ähnlich werden die alten Traditionen, Staatsordnungen, Eigentumsverhältnisse aufgelöst und wie es scheint der Willkür des Menschen ausgeliefert. Mit chemischen und psychologischen Verfahren moduliert man Gedächtnis, Charakter, Temperament, mit künstlicher Befruchtung und elektrischen Methoden hofft man in das Geheimnis der Menschwerdung und der Geschlechtsbestimmung einzudringen.



Alles scheint «flüssig» zu werden in des Menschen Hand und zu jeder neuen Form bereit, die der Mensch aus eigenem Wollen und Streben bestimmt. Für den Menschen selbst und die Moral zieht der Existentialismus in der Sartre'schen Form, den Menschen einfach als bestimmungslose Freiheit definierend, die letzten Konsequenzen.

So werden denn von diesen Malern die Bildelemente, Farbe, Form, Rhythmus, Bildaufbau mit völliger «Willkür», d. h. völlig ungehemmt von objektiven Gegenständen, rein nach dem inneren Gesicht, dem inneren Gefühl, dem inneren Wunsch, nach den

Gesetzen der Expression des eigenen Ich gehandhabt und frei kombiniert.

Interessant ist zu beobachten, wie die neuen Maler den alten «Materialismus» verabscheuen und zum «Geist» zurückkehren wollen. (Wer eine getreue Naturwiedergabe will, greife besser zu einer Photographie.) Bis zu dem, was wir unter Geist verstehen, dringen sie freilich noch lange nicht vor. Wenn sie von Materialismus sprechen, so meinen sie zunächst nur das bestimmende Übergewicht des «Materials», der Gegenstände, Figuren, Szenen usw. In heftiger Reaktion suchen sie sich von deren Sklaverei zu befreien und zerstören gewaltsam und scheinbar sinnlos die Dinge, bloss um freie Hand zum Ausdruck eigenen Wollens, für den Ausbruch der eigenen Gefühle zu bekommen.

3.

Die Frage aber ist, ob ein solches Unternehmen überhaupt durchführbar, für den Menschen tragbar sei. Muss das nicht in Formlosigkeit, in völligem Chaos, in völliger Sinn-Losigkeit enden? Niemand, auch der glühendste Verehrer moderner Kunst wird diese Gefahr in Abrede stellen können, die nur allzu sichtbar vor uns steht. Verträgt der Mensch die «absolute» Freiheit? Beruht sie nicht auf einem Missverständnis, da doch Gott selbst, die unendliche Freiheit, nicht einfach aus dem absoluten Nichts schafft, sondern nach den Bildern, die er aus der Natur seines Wesens als Gestalten, «Formen» des Möglichen, des Schaffbaren in sich trägt?

Die neuen Künstler spürten das zum Teil sehr bald und flüchteten sich, nachdem sie die natürlichen Formen aufgelöst hatten, in die geometrischen, «abstrakten» Figuren, in Linie,

Kreis, Kubus, Kugel usw.: reine Formen, ohne bestimmten Inhalt, aber von ganz bestimmten Gefühlswerten.

Aber auch das kann nicht genügen. Mathematik ist ein fabelhaftes *Instrument*: Man muss wissen, was man damit schaffen, berechnen, konstruieren will. Aus Mathematik allein wird keine wirkliche Welt geboren, obwohl allenthalben mathematische Gesetze sie durchwalten.

So war denn diese Kunst gross im Zerstören, im Durchbrechen durch abgebrauchte, willkürliche, überholte und innerlich schon ausgehöhlte Formen. Vermochte sie aber eine wirklich neue Welt zu bauen? Hier liegt die grosse Tragik und Traurigkeit, die über dieser Kunst liegt. Schliesslich muss der Mensch Form und Sinn und Schranken und Halt haben, sonst fliegt er auseinander.¹

Auch wenn man sich die Welt einmal als einen ungeheuren Wirbel von Atomen oder vielleicht wilden Schwingungen vorstellen kann – und sie das auch wirklich ist – so ist sie doch unendlich mehr. Das schlichteste Röslein an der Hecke ist gewiss ein Bündel von Elementen oder Schwingungen, aber gerade als Röslein ist es mehr: innere Sinnhaftigkeit, die den Elementen und Schwingungen Gestalt und Richtung gibt, sie zusammenfasst und ordnet und zu einem sinnvollen Ganzen macht.

Dieses Ganze aber hat die moderne Malerei, hat diese gesamte moderne Geisteswelt nicht gefunden. Das ist ihre Tragik, das ist die Verzweiflung, die sie so handgreiflich sichtbar zur Schau stellt. Hinter diesen Bildern lauert der Nihilismus. Der Nihilismus nicht als Freude an der Zerstörung, sondern als Verzweiflung über die Unfähigkeit, in dieser Auflösung wieder festen Halt zu gewinnen. Es ist das Verdienst dieser Kunst, die lügenhaften Scheinformen, an die wir ja doch nicht mehr glauben, zerschlagen zu haben. Es ist ihre Tragik, dass sie neue Formen und neue Sinnhaftigkeit nicht finden konnte.

4.

Als ich durch diese Ausstellung ging, die mit bemerkenswertem Geschick zusammengestellt worden ist, kam mir immer wieder vor, als ginge ich durch eine Zementfabrik, ein Aluminiumwerk oder dergleichen: Überall *Material*, aber nirgends neue Idee, neue Gestalt, neuer Sinn. Viel Staub, viel Hämmern und Stampfen der Mühlen und Pressen, aber niemand weiss, was herauskommen soll.

Besonders fällt einem die *unendliche Freudlosigkeit* dieser Kunst auf: Nirgends wirkliches Licht, nirgends ein echter Schatten, nirgends ein Lächeln, nirgends unbefangene Fröhlichkeit, nirgends ein Ausblick in eine andere, höhere Welt. Die Farben sind alle merkwürdig stumpf und platt, auch wenn sie noch so bunt und schreiend sind; es fehlt ihnen die dritte Dimension, die sie mehr als Farbe und Ausdruck eines Stimmungswertes, die sie Symbol einer objektiven Welt sein liesse.

Zur gleichen Beobachtung gehört, dass *die menschliche Gestalt* in diesen Bildern völlig bedeutungslos wird. Sie ist Farbfleck, Bildelement, aber nicht drei- oder noch besser vier- oder fünfdimensionale Wirklichkeit. Dieser Mensch ist wirklich nur knetbare Masse, richtiges Material für einen Diktator oder Ideologen, der sie in ein willkürlich gemachtes Gebäude hineinbacken will. Der Unterschied kommt einem besonders heftig zum Bewusstsein, wenn man damit etwa die Bilder der Venezianer Malerei vergleicht, die ganz dem Menschen gewidmet sind, die fast gleichzeitig in der herrlichen Ausstellung zu Schaffhausen zu sehen waren.

Bei Menschen und Kulturen, die so empfinden, musste ein Hitler kommen. Es ist leicht begreiflich, dass diese Menschen

¹ Selbst bei den Amerikanern, im Land der unbegrenzten Möglichkeiten und einer stürmischen Schaffenslust, hört man immer häufiger und eindringlicher die Frage: Wozu das alles?

die staatliche Formlosigkeit und Sinnlosigkeit nicht mehr aushielten und sich irgendeinem Diktator zur Verfügung stellen mussten, der ihnen sagte, was sie zu tun hätten, nachdem sie es selber eigentlich nicht mehr wussten! Hitler selbst hat diese Kunst als «entartete» Kunst bezeichnet und verurteilt. Zur Hälfte muss man ihm recht geben: Diese Kunst war abstammungsmässig und willensmässig wirklich Auflösung, hatte keine «Art» mehr. Der grosse Irrtum, die grosse Täuschung aber war, dass die Diktaturanhänger meinten, mit Gewalt und Willkür liesse sich wirkliche Ordnung, echte Sinnhaftigkeit schaffen.

Wie steht es mit der *Nachkriegskunst*? Haben sie etwas gefunden? Ich weiss nicht, wie weit die Auswahl in Luzern als repräsentativ gelten kann. Was aber hier etwa von Meistermann in Köln, von Baumeister in Frankfurt, von den Professoren der Kunstakademie in Berlin gezeigt wird, ist ehrliche, aber unendliche und erschreckende Bodenlosigkeit. Bei den Plastikern scheint sich noch eher etwas zu kristallisieren. Aber auch von diesen Gebilden geht man sehr ungewiss hinweg.

So verlässt man die Ausstellung mit dem Gefühl, Zeuge eines gewaltigen und ehrlichen Ringens gewesen zu sein, aber doch ohne Hoffnung, dass auf dieser Linie durch das Chaos auf festen Grund durchzutauchen sei. Insofern ist das Bild «Raub der Europa», von Max Beckmann, das man zum Titelbild des Prospektes gewählt hat, wohl ein treffendes Symbol dieser Künstlerwelt: Europa hängt ohnmächtig über dem Rücken eines Stieres, der in voller Urwüchsigkeit, aber völlig verloren und ziellos in eine konturenlose Landschaft hineintrotzt.

5.

Ist niemand, der einen Weg weiss? Unter den 400 Gemälden und Plastiken sind kaum ein Dutzend religiöse. Sie sind sehr ausdrucksstark und eindringlich – aber es will uns scheinen, dass auch ihnen die dritte Dimension fehlt, die zu überzeugen vermöchte.

Trotzdem bedeuten diese Bilder einen echten Vorstoss und eine Hoffnung. Sie sind eine wuchtige und längst fällige Abgabe an den süsslichen, in banalen, durch Gewohnheit eingefressenen Rührseligkeiten schwelgenden, der dogmatischen Kraft und göttlichen Hoheit entkleideten religiösen Kitsch, den uns besonders das ausgehende 19. Jahrhundert beschert hat.

Als religiöse Kunst konnte sie auch nie so vom Inhalt absehen wie die profane Kunst, sondern musste sich immer wieder an objektiven Inhalt orientieren. Hierin liegt eine Hoffnung, ein echter Ansatzpunkt. Wenn es ihr gelingt, durch gewisse willkürliche Subjektivismen und Verstiengheiten durchzustossen, so liegt hier wieder eine Welt zur Gestaltung bereit, die höchste Objektivität und stärkste subjektive Erregung, göttliche Weite und menschliche Nähe, absolute Norm und Festigkeit und zugleich unendliche Freiheit und Befreiung vereint.²

Die Christen hätten heute die Aufgabe, unecht gewordene Formen, die das Wesentliche für den heutigen Menschen nur verdecken statt es zu versichtbaren, mutig abzulegen und dem Göttlichen in der Welt eine Form zu finden, die durch ihre Echtheit zu überzeugen und den haltlos zweifelnden europäischen Geist wieder in jenen Kontakt mit dem Absoluten zu bringen imstande wäre, der ihm begnadet neue Lebenskraft und lebenerhaltende Gestalt zu schenken vermöchte.

J. David

² Es ist sehr bemerkenswert, dass der französische Künstler Rouault, der als einer der kühnsten Bahnbrecher neuer religiöser Kunst gelten kann und der deswegen Zeit seines Lebens viel angefeindet worden war, in seinem hohen Alter von 82 Jahren noch erleben durfte, wie die höchste Instanz der Kirche selber offen für ihn Stellung nahm und ihn mit einem Orden auszeichnete.

François Mauriac

Dichter der «misère humaine»

Das grosse Ansehen, das die Erzählkunst François Mauriacs seit langem in aller Welt erfährt, begreift sich aus der Teilhabe des Dichters am modernen Lebensgefühl, das den dunklen Seiten der Welt mehr zugewandt ist als den hellen. Dass er aber diese unsere Welt mit allen ihren Fragwürdigkeiten christlich versteht und nicht in glaubenloser Verzweiflung untergeht, hat vielen die Augen nicht nur dafür geöffnet, dass auch der Christ an der Not der Zeit seinen Anteil hat, sondern auch für die Tatsache, dass er sie mit seinen Mitteln zu überwinden fähig ist und Tröstungen bereit hat, die anderen unbekannt sind. Mauriac steht mit allen im Gespräch für die das Böse, Chaotische, Unverständliche Ursache der Not ihres Herzens ist. Man sollte dies nicht vergessen und ihn nicht zusammen mit denjenigen verurteilen, die nicht loskommen können vom Erlebnis des Bösen in der Welt. An den Abgründen wird das Kreuz aufgerichtet. Indem auch der Christ in die Dunkelheiten blickt, vermag er der Zeit die Kraft seines Glaubens sichtbar zu machen und zu verdeutlichen, dass das Christentum eine Macht ist, die die Verzweifelten aufhorchen lässt und festhält und sie Lösungen entgegenführt, die sonst niemand zu bieten vermöchte. Mauriac ist einer von denjenigen katholischen Dichtern, die den modernen Menschen bis an den Rand des Daseins zu begleiten vermögen. Er spricht dabei zu seinen Landsleuten, deren Dichtung von Höllenfahrten und Untergängen noch mehr zu berichten weiss als die der Deutschen. Die Trostlosigkeit ist für viele die Weggenossin. Nietzsches aufrührerischer Satz: «Gott ist tot» hat auch im französischen Denken seine starke Nachwirkung. Wie sehr ihn der bestürzende Ausruf des deutschen Philosophen beunruhigt, hat Mauriac noch in seiner Stockholmer Rede anlässlich der Verleihung des Nobel-Preises bezeugt. Der Zweifel sitzt dem modernen Menschen im Herzen, aber er ist ein Element, das wie eine Krankheit wirkt und überwunden werden soll. Mauriacs Polemik gegen Sartre, seine achtungsvolle, wenn auch nicht eben freundschaftliche Stellung zu Bernanos und seinem Schaffen, die Gesamtheit seines dichterischen wie seines journalistischen Schaffens: alles dieses beweist, in welchem Masse er teilhat an den dunklen Grunderfahrungen unserer Zeit. Jansenistische Eindrücke in der Jugend haben ihm den Blick für die Schattenseite der Welt gestärkt. Wo immer wir seine Bücher aufschlagen: wir befinden uns in verworrenen, ungeordneten Verhältnissen. So wird er ein Zeuge der *misère humaine*. Oft hat man in der Tat den Eindruck, als sei an dieser seiner Welt die Erlösung vorbeigegangen.

Mit Unrecht! Mauriac hat sich wiederholt gegen den Vorwurf zur Wehr gesetzt, als sehe er nichts als das Düstere und sei durch das Böse fasziniert. Sein Thema ist nicht die «Tragik des Menschen», sondern die Sünde; er gibt dem Menschen nicht das Recht, sich über die Weltordnung zu beklagen, vielmehr macht er ihn zum Angeklagten der göttlichen Gesetzgebung. In der Mitte von Mauriacs Werk steht der Sünder. Die Theologen vermitteln von ihm eine abstrakte Idee; der Dichter sieht ihn unter uns als ein Wesen von Fleisch und Blut (*ce pécheur dont les théologiens nous donnent une idée abstraite, je l'incarne*). Aber weil der Sünder, auch wenn er schändlich handelt, doch die Ordnung der Welt anerkennt, die er verletzt, gibt es für ihn einen Trost. Wer jedoch die Schuld von sich schiebt, steht für sich allein und ist verloren. Die Anerkennung der christlichen Wahrheit unterscheidet das Werk Mauriacs von den vielen anderen, die mit ihm das Motiv teilen. Er hat sich selbst in diesem Sinne in Stockholm verteidigt: «Meine Farbe ist schwarz, und man beurteilt mich

nach der Schwärze, und nicht nach dem Licht, das hindurchbricht und gedämpft weiterbrennt... Man scheint anzunehmen, dass ich eine Art von Greuelkammer unterhalte, dass ich meine Spezialität aus menschlichen Ungeheuern mache. Und doch unterscheiden sich meine Personen in einem wesentlichen Punkte von fast allen Gestalten, die die Romane unserer Zeit bevölkern: Sie haben eine Ahnung davon, dass sie eine Seele besitzen... Sie wissen, was das Böse ist. Sie haben alle das unbestimmte Bewusstsein, dass sie sich durch ihre Taten binden, und dass diese auf das Lebensgeschick anderer einwirken.» Seine Welt wäre nicht heller als die des französischen Existentialismus, wenn er nicht seit den ersten Tagen seines bewussten Lebens von einer unermesslichen Hoffnung auf Erlösung beherrscht gewesen wäre. «Mit einem Feuerstrahl durchbricht diese Hoffnung die Finsternis, die ich Ihnen beschrieben habe.»

Wechselspiel zwischen Natur und Gnade

Auf diese Weise wird sein Werk aus dem Wesen religiös. Seine Themen sind das Wechselspiel zwischen Natur und Gnade, das Tabernakel, das den Gassen der Welt ausgesetzt ist (*le tabernacle abandonné à tous les carrefours du monde*), die Verlassenheit (*délaissement*) Gottes unter den Menschen. Das Grunderlebnis dieses Christen ist also das Mysterium des Bösen. «Es gibt nur eine Art, sich ihm zu nähern; leugnen wir das Böse nicht, so müssen wir es nehmen, wie es sich in uns und ausser uns offenbart, d. h. in unserer persönlichen Geschichte, der Geschichte unserer Leidenschaften, und in der äusseren Geschichte, die durch den Machtwillen der Staaten mit Menschenblut geschrieben wird. Dass zwischen individuellen und kollektiven Verbrechen ein enger Zusammenhang besteht, ist immer meine Überzeugung gewesen.»

Das Gesagte findet gleichwohl eine starke Einschränkung. Zwar ist für Mauriac wie für sehr viele Dichter unserer Zeit Gott ein *Deus absconditus*, ein verborgener Gott, oder — nach einer sinngemässeren Formulierung — der sich verborgende Gott, die *latens Deitas*, das ist das ins Christliche gewendete Erlebnis des skeptischen Unglaubens, der von der Nicht-Anwesenheit Gottes spricht. Auch Mauriac ist das *De profundis* näher als das *Te Deum*. Aber er ist doch überzeugt vom Dasein der Gnade im Menschen und von ihrer Wirkung. *Il existe un état physique de la grâce*; die Gnade ist mit der Natur des Menschen verbunden. Mit Gedanken solcher Art durchbricht Mauriac alle künstlichen und unechten Verengungen des neuzeitlichen Denkens. Die Brücke zwischen Jenseits und Diesseits ist nicht abgebrochen; trotz allen Übels in der Welt sind wir nicht verloren; wir sind sündig, aber nicht des Teufels. Die Natur ist, obwohl gefallen, dennoch Gottes. Der Heilige, der Musiker, der Dichter sind für ihn lebende Tabernakel, in denen der Leib des Herrn ruht. Das Entscheidende ist, dass er den Ausweg nach draussen gewinnt und sich der «ewigen Wiederkehr» Nietzsches entziehen kann. Auf diese Weise gewinnt er den Sieg über die moderne Verzweiflung und ihre Verkünder, an ihrer Spitze Jean-Paul Sartre: «Wenn ein Schriftsteller in den Mittelpunkt seines Werkes den Menschen setzt, geschaffen nach dem Bild des Vaters, freigekauft durch den Sohn, erleuchtet durch den Geist, so kann ich, wie düster seine Schilderung auch sein mag, in ihm nie einen Lehrer der Verzweiflung sehen.»

So gesehen, werden die Farben seines Werkes milder, obwohl die Dunkelheit vorwiegt. Man wird bei ihm keine Idyllen finden, er bleibt dem Geheimnis gegenüber geöffnet. Aber das Kreuz, das unter der Menschheit aufgerichtet ist,

verkündet keine Schrecken, sondern ist das Zeichen der Erlösung. Es steht in der Mitte des christlichen Glaubens.

Vorrang des Glaubens

Dieser Glaube hat für Mauriac den Vorrang vor allem Wissen und ist in sich selbst gegründet. Seine Jugend wie die der gleichaltrigen Generation durchlitt den intellektuellen Druck des Modernismus, der sich bemühte, die Eigenständigkeit des Glaubens aufzuheben und diesen durch Wissen zu ersetzen. Die Auseinandersetzung endete für Mauriac mit der Sicherung der Glaubenswirklichkeit, wodurch das ursprüngliche Verhältnis wiederhergestellt wurde und dem Glauben der höhere Rang gegenüber dem Wissen zuerkannt wurde. Mit aller Deutlichkeit spricht Mauriac den Grund-Satz der Philosophie Anselms von Canterbury aus: *Credo ut intellegam.*

Der Dichter

Für diese Welt findet er seinen berühmt gewordenen dichterischen Ausdruck. Seine Kunst arbeitet mit allen Mitteln der Psychologie; er ist immer auf der Spur des Bösen, auf den geheimen Wegen der menschlichen Entschlüsse, er folgt den Bewegungen der Leidenschaft und der Macht der Eigenliebe, er sucht den Widerspruch zwischen Geist und Fleisch auf (vor allem in seinen ersten Romanen), er steigt in die Abgründe des Bösen. Er lässt nichts im Dunkeln, er tritt in die Gewissensentscheidungen der Menschen und analysiert ihre Entschlüsse. In dem Roman «*Genitrix*» gewinnt das Böse zum ersten Mal Gestalt in einem Menschen, den man nicht vergessen kann. Ein französischer Kritiker meinte: «*Il peint le monde selon les couleurs sulfureuses qui lui sont propres. Et peut-être ne le voit-il si noir que parce qu'il ne peut l'imaginer autrement*» (Pierre de Boisdeffre). Le «*Désert de l'Amour*» (jetzt auch in deutscher Sprache «*Die Einöde der Liebe*» im Insel-Verlag) steht ganz in der Tradition des modernen Romans: die Geschichte einer Familie, die in sich selbst scheitert, weil in ihr die echte Liebe fehlt; was an deren Stelle tritt, sind Ersatzformen, die verunstalten und verderben. In der Mitte steht die eindrucksvolle Gestalt eines Vaters, der selbst an den Verirrungen teilhat – aber er ist es, der am Ende den Ausweg ins Freie weist. Unverhüllt ist das Böse in dem Roman «*Thérèse Desqueyroux*», den manche für sein bedeutendstes Werk halten; die ersten Seiten sind in der Tat das Muster einer Einführung. Das Vorwort enthält zugleich Mauriacs ästhetisches Credo: die Kunst ist davon abhängig, dass der Mensch zwischen Gut und Böse steht. In seiner Sprache und in seinem Sinne klingen die Sätze rigoroser: «*Viele werden sich wundern, dass ich mir eine Kreatur habe erdenken können, die noch schändlicher ist als meine übrigen Helden. Werde ich jemals etwas von den Wesen aussagen können, die von Tugend triefen und das Herz auf der Hand haben? Die ‚Herzen auf der Hand‘ haben keine Geschichte; aber ich kenne die der Herzen, die in einem gemeinen Leibe vergraben und ganz mit ihm vermischt sind*» («*celle des cœurs enfouis et tout mêlés à un corps de boue*»). In dem Roman «*Le Nœud de Vipères*» lässt er zum ersten Mal die Nähe der Gnade ahnen, die sich Zugang zu dem verschlossensten Herzen verschafft. Das Heil wartet auf die Menschen und nimmt sie an die Hand, ohne dass sie es wissen. Es ist eine bewunderungswürdige Erzählung im künstlerischen Aufbau, im dramatischen Fortschritt der Handlung, in der Verwendung psychologischer Erkenntnisse. «*La Pharissienne*» steht auf ähnlicher Höhe; französische Kritiker erkennen darin die Züge Dostojewskis wieder.

Der Fähigkeit, den Menschen in der Qual seiner Verworfenheit darzustellen, verdankt Mauriac seinen Ruhm; viel weniger vermag er den Weg der Erleuchtung, der Sühne und der Busse darzustellen. Dies zu können, gehört zu seinem Ehrgeiz; aber es scheint doch, dass das Reine mehr mitgedichtet als mitgestaltet ist. Die Richtung auf das «*Heile*» ist immer zu spüren, aber es tritt selbst nur selten in das Blickfeld des Romans. Mauriac deutet diese Grenze selbst an. «*... wer von dem Bösen*

erfasst ist, ist es auch von der Reinheit, von dem Kindsein.» Er verweist darauf, dass der Kritiker die Kindergestalten in seinem Werk übersieht oder nicht genügend würdigt. «*Es tut mir leid, dass die Kritiker und die allzubastigen Leser die Stellung des Kindes in meinen Romanen übersehen. Ein Kindertraum bildet den Schlüssel zu all meinen Büchern, die Liebe von Kindern ist darin nichts Seltenes, die ersten Küsse, die erste Einsamkeit, alles, was mir immer in der Musik Mozarts lieb gewesen ist. Man sieht die Schlangen in meinen Romanen, aber nicht die Tauben, die doch auch in manchen Kapiteln nisten, weil bei mir die Kindheit das verlorene Paradies ist und der Eingang zum Mysterium des Bösen.*» Aber die Schuldbeladenen seiner Romane sind doch in der Regel nicht christliche Sünder, die ihre Last im Angesicht des Erlösers tragen. Unter diesem Gesichtspunkt grenzt sich die Welt Mauriacs gegen die anderer christlicher Schriftsteller ab, so gegen Péguy, den Freund des christlichen Missetäters, oder gegen Claudel, den Darsteller christlicher Helden. Mauriacs Sünder scheinen auf das Ereignis zu warten, das auf sie eines Tages hereinbrechen mag, aber sie entwickeln sich nicht auf dieses zu. Ihr Sühnen liegt im Warten und in dessen Not. Damit wird seine Welt um eine Schattierung dunkler als die von Georges Bernanos, der in die «*Sonne Satans*» seine starkmütigen Geistlichen gestellt und das «*Tagebuch eines Landpfarrers*» geschrieben hat. Mauriac kennt weniger von der «*Grösse*» des Menschen, er ist wesentlich dessen «*Elend*» zugewandt. Um so gewaltiger ist der Einbruch Gottes in die Welt, der die Korrekturen vollzieht, die Ordnungen wieder aufrichtet und seinen Thron unter den Menschen erbaut.

Der Journalist und Kritiker

Der Dichter in Mauriac ist verbunden mit dem Journalisten; er ist ein streitbarer Mann, der seine Welt abschirmt und verteidigt. Er ist ständig auf der Wacht, verfolgt alle Bewegungen des Geistes und verfährt mit seinen Gegnern nicht sanft. Seine eigene Schärfe fordert zu Widerspruch heraus, der umgekehrt den Angreifer nicht ruhen lässt. Streitbar ist er auch im Raum der Kirche selbst. Er hält auf Genauigkeit im kirchlichen Denken und unterscheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen. Bei vollkommenem Gehorsam gegenüber der Lehre und den Ordnungen der Kirche und grösster Glaubenstreue ist er freimütig in der Kritik. Seine Schrift «*Der Stein des Anstosses*» ist von der Leidenschaft eines Eiferers diktiert; sie ist scharf, wenn nicht rigoros. Er bemängelt den unendlichen Abstand zwischen dem Kreuz und den zahlreichen Menschen, die mit dem Christentum nichts als den Namen gemeinsam haben; er scheut sich nicht, die Stelle zu nennen, wo er die Konzeption zu seinem Roman «*Die Pharisäerin*» erhielt, das Werk, das die falsche Heiligkeit zum Gegenstand hat. Nichts ist schädlicher, verächtlicher, erbärmlicher als das blosse Lippenbekenntnis. Es ist um so unerträglicher, je höher der Rang derer ist, die sich mit ihm begnügen. Mauriac fordert mit grosser Unerbittlichkeit den Vollzug der Wahrheit, ihre Bezeugung im christlichen Dasein, den Einklang von Leben und Lehre. Das Verhalten der Katholiken zu der ihnen anvertrauten Wahrheit: das ist die einzige Frage. Die Behauptung André Gides gibt ihm zu denken: «*Die Katholiken lieben die Wahrheit nicht.*» Wie Gide es meinte, ist es falsch und grob. Aber: «*So falsch, wörtlich genommen, diese Aussage sein mag, ich kann nicht leugnen, dass sie einem Unbehagen entspricht; ich spürte es, seit ich das Mannesalter erreichte, und es hat einen Grund, bis zu dem vorzudringen man den Mut haben muss*» (23). So ist er unermüdlich damit beschäftigt, den Schäden nachzugehen und offenerzig anzuprangern, was nicht sein darf. Er ruft Bewegung hervor, und man ärgert sich über ihn; aber mit den Wunden ist der Heilungsprozess schon eingeleitet. «*Was also empfindet der Mensch, der im riesigen Schatten, den die Kirche über ein Leben hinwirft, von Kindheit an aufgewachsen ist, gearbeitet, geduldet, gelitten hat? Verehrung? Gereiztheit? Man müsste sagen dürfen: eine gereizte Verehrung?*» (34).

«Leben Jesu»

Sein «Leben Jesu» hat eine weite Verbreitung gefunden; es ist das Ergebnis seiner persönlichen Beschäftigung mit dem Welterlöser. Die Darstellung ist so weit ausserhalb aller Konvention, dass sie gerade um des subjektiven Einschlags willen ungewöhnlichen Eindruck gemacht hat. Wer immer in den Zweifeln der Moderne verfangen ist, findet in Mauriac einen Denker, der mit ihm die Strasse zu Christus geht. Er setzt den Gott im Menschen voraus; er sucht vor allem den Menschen, den das Neue Testament bezeugt. «Was mich mehr als jeder andere Grund zu dem Wagnis bestimmt hat, dieses Leben zu schreiben, ist gerade das Bedürfnis, den lebendigen und leidenden Menschen wiederzufinden, ihn auf irgendeine Art zu ertasten, ihn, dessen Platz mitten im Volk leer bleibt, ihn, das fleischgewordene Wort, d. h. ein Wesen aus Fleisch, einem Fleisch, das ähnlich ist unserm Fleisch.» Er nimmt den modernen Ungläubigen an die Hand und führt ihn durch die Berichte

der Evangelien, immer im Hinblick auf modernes Denken interpretierend und darauf bedacht, die Welt des Christentums und seiner Lehren an ihrem Ursprung aufzuschliessen und die Lösungen unserer Rätsel am Beispiel und Gleichnis des Herrn darzubieten, womit er zugleich das Ergebnis des eigenen langen Nachdenkens übermittelt. An den Parabeln vom «Verlorenen Sohn» und vom «Reichen Jüngling» liefert er besonders zeitnahe Erklärungen, die an das Gewissen der Suchenden unserer Tage rühren. In allen Kapiteln spürt man den Autor, der sein Innerstes enthüllt, indem er die Menschen zur Wahrheit führt. Hier endlich liegt die Versöhnung mit dem Leben. Im Hinblick auf dieses Buch hat der letzte Satz seiner Ansprache in Stockholm besondere Geltung: «Und da er Ihnen durch das Medium seiner Romangestalten das Geheimnis seiner Prüfungen und Qualen preisgegeben hat, fühlte er sich verpflichtet, Sie... auch in das Geheimnis seines Friedens hineinzuleiten.»
Dr. Wilh. Grenzmann

Kirche und «eschatologische Existenz»

(Von Bultmann bis 't Hooft)

Rudolf Bultmann überschreibt das erste Kapitel (§ 51) des 3. Teiles seiner soeben abgeschlossenen «Theologie des Neuen Testaments»: «Eschatologische Gemeinde und kirchliche Ordnung»; und er stellt an die «Entwicklung zur Alten Kirche» die Frage, ob die Ekklesia ihr Selbstverständnis als eine vom Walten des Heiligen Geistes geleitete Gemeinde aufrechterhält oder ob sie sich an die Gesetzmässigkeit eines innerweltlichen «historischen Phänomens» verliert. Hinter dieser Frage steht die These Bultmanns, dass der christliche Glaube sich nicht in einem objektivierten Weltbild entwirft, weil er «eschatologische Existenz», d. h. «Entweltlichung», ist. Denn «der Glaubende ist innerhalb der Welt dem weltlichen Sein entnommen». Wie «Gott sich dem objektivierenden Blick entzieht» und nur gegen den Schein geglaubt werden kann, so kann auch die Rechtfertigung des Sünders nur gegen das anklagende Gewissen geglaubt werden. Darum nennt Bultmann die radikale Entmythologisierung «die Parallele zur paulinischen Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben» («Kerygma und Mythos» II, 207). Diese eschatologische Existenz ist kein weltliches Phänomen, so wenig wie die Gemeinde des Neuen Bundes als Volk ein Gebilde der innerweltlichen Geschichte ist, sondern «eine radikal eschatologische Grösse» («Glaube und Verstehen» II, 174).

Wir wollen hier jedoch nicht von Bultmanns eschatologischen Begriffen handeln, deren Intention offensichtlich wider die Fleischwerdung des Wortes Gottes streitet, sondern von ihrer Wirksamkeit im ökumenischen Glaubensbewusstsein und von der Aufgabe, die sie an die katholische Apologetik stellt. Es ist nicht ganz dasselbe, was Bultmann meint, wenn gläubige Lutheraner wie Edmund Schlink und Heinrich Vogel die Einheit der Kirche nicht als eine von Christus gestiftete und den Einen Leib Christi als historisches Phänomen darstellende Grösse ansehen, sondern diese Kirche als eine künftige Gabe des wiederkommenden Herrn glauben. Wenn Peter Brunner in seiner «Lehre vom Gottesdienst» (Leiturgia I, 145 f) diesen Gottesdienst als ein «eschatologisches Phänomen» im Ort des «eschatologischen Transitus» mit der Gegenwärtigung der «eschatologischen Vollendung in Christus» bezeichnet und an die «eschatologische Verwandlung» des Menschen bis in den Leib hinein glaubt, so ist vermutlich sogar an eine innerweltliche Leibwerdung der Gnade gedacht. Es ist abermals eine andere Nuance, wenn alle diese Männer von der «eschatologischen Dynamik» der ökumenischen Bewegung sprechen, wenn sie zwar die Notwendigkeit einer Manifesta-

tion kirchlicher Einheit bezeugen, aber im Suchen nach dieser sei es verlorenen, sei es aufgegebenen «eschatologischen» Grösse etwa mit Dr. Visser 't Hooft sagen: die Eschatologie (das Hauptthema der 2. Vollversammlung des «Weltrates der Kirchen» zu Evanston 1954; vgl. «Orientierung» Nr. 21 vom 15. November 1952) sei nicht ein Thema neben anderen, sondern die «eschatologische Perspektive» gehöre zum Wesen der Bewegung, die selber ein eschatologisches Phänomen sei («Lutherische Rundschau» 1953, Heft 3/4).

Für den katholischen Beobachter ist es nicht immer leicht, dieses Phänomen des Eschatologischen richtig zu deuten und die Terminologie mit ihrer mannigfachen Bedeutung zu klären. Sicher ist in vielen Fällen unter dem Begriff «eschatologisch» etwas verstanden, was wir im Glauben — wir können auch sagen in der Gnade — schon besitzen oder sind, auf dessen Offenbarung oder Erfüllung wir aber noch harren. «Wir sind Erben des ewigen Lebens, aber in Hoffnung.» In diesem Fall sollte es nicht schwer sein, das Gespräch zu guten Kontakten zu führen. In andern Fällen dagegen verneint das Eschatologische jedes wirkliche Heilsgeschehen innerhalb der Zeit (das Reich Gottes bleibt ganz jenseitig) und wertet das Irdisch-Sichtbare ab. Jedenfalls ist das Eschatologische ein Virus im ökumenischen Leben, mit dem wir zu rechnen haben.

Katholische und ökumenische Hoffnung

Es ist nicht immer sachgemäss, in der Theologie zu psychologisieren. Und doch muss zum Verständnis dieser eschatologischen Redeweise folgendes bedacht werden: Im ökumenischen Bewusstsein hat die Eine Kirche — da sie nicht als historisch gegeben anerkannt wird — als Gegenstand der Hoffnung einen anderen, geradezu unvergleichlich anderen Ort als im katholischen Bewusstsein. Wenn wir von der Hoffnung und ihrem Gegenstand sprechen, so denken wir in der Regel zunächst nur an die Hoffnung auf das ewige Leben in der Herrlichkeit Gottes und auf die Gnadenhilfe zur Erreichung dieses Zieles. Aber ist dieser Begriff der Hoffnung nicht zu eng? Hoffen wir mit dem Apostel Paulus im Römerbrief auch auf die Verwandlung der ganzen Schöpfung? Erhoffen wir das volle Hereinbrechen der Gottesherrschaft? Das mag sich jeder selber fragen. Hoffen wir vor allem darauf, dass alle Christen zur Einheit der Kirche gerufen werden? Ist uns die Kirche, die wir als das signum elevatum oder, mit ökumenischen Begriffen, als das eschatologische Zeichen der erschienenen Herrlichkeit

Gottes in der Geschichte bekennen, nicht nur ein Gegenstand der Erfahrung, Fundament unseres täglichen Lebens von Kindheit an? Ist sie uns auch ein Mysterium, das grösserer Vollendung wartet? Beten wir mit den Gebeten des Mess-Kanons um die Befriedung und Einung der Kirche als um einen Gegenstand der Hoffnung?

Ob wir es tun oder nicht, in jedem Falle ist die Hoffnung in der katholischen Wirklichkeit als eine Gabe des Heiligen Geistes zunächst und zuerst die Hoffnung der Kirche. Sie wächst aus der lebendigen Wurzel der Kirche, der anfänglichen und wachsenden Erfüllung der Herrlichkeit Gottes auf Erden, wie eine wunderbare Blume, die auf eine grössere Fülle hinweist. Sie ist die Sehnsucht der begnadeten und herrlich geschmückten Braut Christi nach ihrem wiederkommenden Herrn. Als dann ist sie auch die Hoffnung der Einzelnen und der Völker. Diese katholische Hoffnung treibt zur Entfaltung im Leben der Heiligen, in einem Leben täglichen Dienstes an der Welt, die in Christus verwandelt werden soll, weil sie in Christus erneuert ist. Und wenn wir zur Erweckung der Hoffnung der Imperative bedürfen, so folgen diese aus den Indikativen, aus dem gnadenvollen Sein der kirchlichen Wirklichkeit. Es ist hier nicht der Ort, das im Einzelnen zu zeigen.

Denn wir wollen damit sagen: die Kirche ist für uns nicht in dem gleichen Sinn Gegenstand der Hoffnung, ja einer schuld-beladenen Hoffnung in grosser Armut, wie für die ökumenischen Christen, die nach der Kirche suchen, um sie der hoffnungslosen Welt als Zeichen der Hoffnung zu verkünden. Darum ist die Sprache jenes Dokumentes für Evanston über «Jesus Christus, die Hoffnung der Welt» voller Abstraktionen, Perspektiven, Imperativen; sie predigt ein ideales Ethos sozialer Verantwortung, aber sie lebt nicht und wächst nicht aus einer anfänglichen Erfüllung in der Kirche. Sie ist, wie Reinhold Niebuhr jetzt sehr kritisch fragt, ein Werk der Theologen. In Übereinstimmung mit der Redeweise ökumenischer Theologen dürfen wir sagen: diese Hoffnung wächst auf dem Boden eines erschütternd ehrlichen Eingeständnisses vom Kranksein der «Kirchen», von ihrem Nicht-Kirche-sein, und dazu auf dem Boden einer nicht minder ergreifenden eschatologisch gefärbten Abneigung gegen die in der römisch-katholischen Kirche repräsentierte Einheit des Leibes Christi.

Dieser Unterschied der Lebenswirklichkeit ist von grosser Bedeutung für die theologische Verarbeitung des ökumenischen Glaubensbewusstseins. Denn es geht zunächst gar nicht, wie immer noch viele meinen, um eine kontroverstheologische Unterscheidung verschiedenartiger Begriffe und Ausdrucksweisen; es geht zuvor um die Betrachtung der grundverschiedenen Seinsweise, aus welcher die Begriffe entspringen.

Der Versuch von P. Dumont OP.

Unter den katholischen Theologen, die am tiefsten in das ökumenische Glaubensbewusstsein eingedrungen sind, und die sich hoher Wertschätzung bei den getrennten Christen erfreuen, nimmt P. Chr. J. Dumont OP, der Direktor des Centre d'Etudes «Istina» bei Paris, einen besonderen Platz ein. Sein monatliches Bulletin «Vers l'Unité Chrétienne» gehört zu den führenden Informationsorganen der katholischen Öffentlichkeit. Darin hat er seit einem Jahr in einer Folge von Leitartikeln versucht, aus einer tieferen Erfassung der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe eine katholische Lehre von der Kirche zu skizzieren, die eine Annäherung an den eschatologischen Aspekt des ökumenischen Bewusstseins bietet. «Die Richtschnur der Hoffnung in der Frage der christlichen Einheit» (Nr. 48, Dez. 1952) eröffnet die neuartigen Gedanken mit der ungewohnten und vielleicht nicht ganz biblischen These: «Die sichtbare Einheit aller seiner Jünger ist nicht Gegenstand einer formellen Verheissung Christi, sondern nur ein Gegenstand seines hohepriesterlichen Gebetes.

Mit dieser These bestritt kurz darauf der lutherische Lan-

desbischof D. Hanns Lilje in einem grundlegenden Aufsatz über seine Ansicht zur ökumenischen Lage die Notwendigkeit einer kirchlichen Einheit! Das Bemühen um eine solche institutionelle Einheit nannte er einen häretischen Perfektionismus: «Die sichtbare, irdisch begreifliche Einigung der Kirche ist nicht ohne weiteres eine neutestamentliche Verheissung» (Theol. Lit. Zeitung, Nr. 2, Februar 1953, Sp. 67f). Also, folgert D. Lilje, ist der Artikel VII der Augsburgerischen Konfession immer noch die beste Lösung, nämlich die Beschränkung auf die einmütige Verkündigung des Evangeliums und eine demgemässe Verwaltung der Sakramente. Es ist nicht erkennbar, ob er diese Inspiration aus dem «Bulletin» oder aus einer Begegnung mit P. Dumont in Lund empfangen hat; vielleicht weder das eine noch das andere. Sicher ist, dass die ähnlich lautenden Thesen bei entgegengesetzten Folgerungen uns zum Aufmerken veranlassen und die Frage nahelegen, ob die katholische Redeweise etwa Ansätze zu abwegigen Folgerungen bietet.

P. Dumont argumentiert, dass Christus im hohepriesterlichen Gebet unsere Gedanken über die Einheit «zunächst auf eine spirituelle Form» lenkt, die die Einheit zwischen Gott und Christus nachbilden soll. Weil Christus aber in einer realisierten Einheit den unwiderlegbaren Beweis seiner göttlichen Sendung sieht, «müssen wir verstehen, dass diese spirituelle Einheit sich irgendwie äusserlich darstellen muss». Dumont gibt dieser spirituellen Einheit den Vorrang vor der äusserlichen Einheit, weil die Ordnung der Gnadenmittel der Ordnung des Zieles zu dienen habe. Die Kirche anerkenne nachdrücklich in ihrer Auslegung des «nulla salus extra ecclesiam» diese geistige Einheit. Das Fehlen der äusseren Einheit sei zwar eine anormale Situation, aber sie erkläre sich aus der Tatsache, dass Christus die Sorge für diese Einheit dem freien Willen von Menschen anvertraut hat, der von vielen Schwächen abgelenkt wird. So erfülle sich wohl die Verheissung Christi von der sichtbaren und historischen Einheit der Kirche unter Petrus, aber man müsse von ihr die Einheit der Christen sorgfältig unterscheiden, die «eine eschatologische Verheissung» sei. Man könne darum die sichtbare Einheit aller Christen nicht auf Erden realisieren. Sie sei eine eschatologische Aufgabe, ein Gegenstand der Hoffnung.

Mit dieser gewissen Relativierung der «historischen Einheit» der Kirche glaubt Dumont die ökumenische Hoffnung auf die Kirche als eine künftige Gabe des wiederkommenden Herrn rechtfertigen zu können, wenn wir ihn recht verstehen. Er tut das freilich mit einer klaren Ablehnung der Branch-Theorie, die in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften Zweige der Einen unsichtbaren Einheit der Kirche sieht.

Das Herz des ökumenischen Problems

In der Folge seines «Bulletin» baut Dumont diese Unterscheidung weiter aus. Dabei scheint er sich von Grundlinien der Enzyklika «Mystici Corporis» ein wenig zu entfernen. Um eine Übereinstimmung zwischen dem ökumenischen Begriff der «eschatologischen oder (in Christus) gegebenen, aber noch verborgenen Einheit» und dem katholischen Begriff einer «unsichtbaren Einheit der Gnade» zu finden, kennzeichnet er die «historische Einheit» der hienieden pilgernden Kirche unter den Nachfolgern Petri einschränkend und unvollständig als «die Gesamtheit der Gnadenmittel», die Gott der losgekauften Menschheit in die Hände gegeben hat. «Das Problem der Einheit der Kirche stellt sich auf einer doppelten Ebene. Es gibt diese unsichtbare und ganz spirituelle Einheit der Seelen, die tatsächlich (durch den Glauben an Christus)... das Ziel erreichen, für das die Kirche verordnet ist, und es gibt diese andere Einheit, die ihre Verwirklichung findet in der gemeinsamen Zugehörigkeit zur sichtbaren Institution, in der die zur Erlangung des Zieles geeigneten Gnadenmittel gegeben sind und gesendet werden» (Nr. 51).

Mit Recht sagt P. Dumont, hier sei das Herz des ökumenischen Problems berührt. Da nach seiner Theorie die Kirche «die tiefe und unsichtbare Einheit der Christen in der Gnade trotz der schwerwiegenden Gegensätze im Glaubensverständnis anerkennt», eine Wirklichkeit, die sich der Feststellung menschlicher Erfahrung entziehe, und da nach seinem Urteil die gläubige Verbundenheit mit Christus eine Einheit schafft, die auch den vorübergehenden Verlust der heiligmachenden Gnade überdauert, «haben wir keine Schwierigkeit, in dieser fundamentalen Glaubenseinheit ein wirkliches, wenn auch unvollständiges Moment der geheimnisvollen Einheit, die uns unsichtbar in Christus eint, anzunehmen» (Nr. 52).

Er glaubt diese These vertreten zu können, obwohl er erkennt, dass die meisten protestantischen Theologen das Wirken der Gnade als eine «anhaltende Verwandlung» des Menschen ablehnen.

Zur weiteren Abschwächung der «historischen Einheit» der Kirche fügt P. Dumont hinzu, dass diese Kirche sich in der Geschichte nur soweit realisiert, als der Mensch mit den Gnaden des Heiligen Geistes mitwirkt, während die «tiefe, unsichtbare eschatologische Einheit» nicht weniger wirklich ist, auch wenn sie daran gehindert wird, sich zu manifestieren. Darum könnten wir «ohne Subtilität zugeben, dass es nach katholischer Theologie keine absolute Entsprechung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Einheit gibt; infolgedessen kann die erstere unter den gegenwärtigen Umständen nicht die exakte Manifestation der zweiten sein». Bekanntlich können auch Seelen an der Einheit der Gnade teilnehmen, die nicht in Gemeinschaft mit der römischen Kirche leben, während nicht alle Seelen innerhalb der Gemeinschaft der römischen Kirche auch immer wirksam und vollständig an der Einheit der Gnade teilhaben. Daraus folge: «Die unsichtbare Einheit der Christen findet in der sichtbaren Einheit nicht ihren adäquaten Ausdruck.» Die Gnadenmittel zeigen die eschatologische Wirklichkeit des Mysteriums der Kirche, ihrer Teilnahme an der Heiligsten Dreifaltigkeit an, aber diese Wirklichkeit werde auf Erden nur «in prekärer Weise» verwirklicht.

Die Grenze

Zur Verteidigung seiner nicht sehr gebräuchlichen Theorie erklärt P. Dumont gegenüber der ökumenischen Rede-weise von der in Christus «gegebenen Einheit» als einer unverletzlichen Gabe: Die katholische Theologie könne mit den ontologischen Kategorien ihrer Gnaden- und Sakramentenlehre die von Gott gegebene übernatürliche Einheit viel besser begründen; sie könne indessen nicht so einfach die gegebene «Einheit in Christus» von der fehlenden Einheit der Kirche trennen, die der Leib Christi ist, sondern die Lösung der Frage nur dadurch erleichtern, dass sie der Kirche als Mysterium einen verschiedenen Charakter und eine höhere Bedeutung beimisst als ihrer irdischen Verwirklichung. Sie müsse ständig daran

erinnern, dass sich auf der Ebene der sichtbaren Einheit die Gnadengabe Gottes nicht auf den blossen Beistand beim Suchen nach der Einheit der Kirche beschränkt. Denn die Kirche in ihrer sichtbaren Einheit, d. h. in der Einmütigkeit ihres Credo, in ihrer hierarchischen Ordnung und dem gemeinsamen Empfang derselben Sakramente, sei eine ebenso unverletzliche Gabe Gottes, die in der Verheissung Christi an Petrus ihr Fundament hat. Nach katholischer Lehre haben Spaltungen und Häresien zwar die Einheit der Christenheit, aber nicht die wesentliche Einheit der Kirche zerschlagen. Darum kann die katholische Theologie – hier bleibt Dumont durchaus konservativ – auch die Wiederherstellung der Einheit der Christenheit nur im Anschluss an die historische und sichtbare Einheit der Kirche unter dem päpstlichen Primat sehen, wenn auch die ökumenischen Theologen das Recht hätten, die Kirche an ihre Grenzen zu erinnern, in denen sie ihre göttliche Sendung menschlich erfüllt hat. Es gäbe neben dieser sichtbaren Einheit der Kirche noch die «zu vollziehende Einheit»: die Einigung der Christenheit. Das gehöre zum eschatologischen Aspekt der Kirche.

Dieser korrekte und weitschauende Abschluss seiner Zuordnung der ökumenischen Eschatologie zur Lehre von der Kirche kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass einige der entfalteten Prämissen missverstanden werden können. So dürfte es nicht möglich sein, von der «Einheit» der Gnade auf der unsichtbaren Ebene der Kirche in gleicher Weise bei den schismatischen Kirchen wie bei den häretischen Gemeinschaften zu sprechen, will man nicht die Warnungszeichen der Enzyklika «Mystici Corporis» überfahren. Zumal da auch Teilnehmer der ökumenischen Bewegung in letzter Zeit manchen Zweifel empfinden, ob der Gestalt des «Weltrates der Kirchen» wirklich eine Einheit der Gnade zugrundeliegt. Auch dürfte, unbeschadet einer «prekären Verwirklichung» des Mysteriums der Kirche in ihrer historischen Einheit unter den Nachfolgern Petri, die Zeugnispflicht der katholischen Theologen vor allem darin liegen, den eschatologischen Charakter dieser konkreten Einheit, dieses signum elevatum, deutlich zu machen, nicht aber in wohlgemeinter Absicht es zu verkleinern und zu historisieren zugunsten eines Spiritualismus der Einheit.

Die ökumenische Eschatologie weicht vor dem Zeichen des Logos incarnatus immer wieder aus, vermutlich auch deshalb, weil wir dieses Zeichen nicht in der Sprache der ökumenischen Christen zu deuten wissen. Die Aufgabe, die P. Dumont mutig und liebevoll und sicher aus grosser menschlicher Nähe zu seinem Gegenstand angepackt hat, ist richtig und notwendig. Wirkt aber ihre Durchführung in dieser Form nicht als eine Rechtfertigung des ökumenischen Eschatologismus? Nicht nur D. Lilje, auch der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen hat, wie es scheint, auf der Internationalen Tagung der Kongregationalisten in Schottland bereits in seinem Sinne davon Gebrauch gemacht. Das lag sicher nicht in der Absicht des Verfassers.
J. P. Michael

Ex urbe et orbe

Der französische Episkopat über die soziale Lage in Frankreich

Auf Veranlassung der Versammlung der französischen Kardinäle und Erzbischöfe wurde 1952 in sämtlichen Diözesen Frankreichs eine Untersuchung über die soziale Lage in Angriff genommen. Msgr. Richaud, der Präsident der bischöflichen Kommission für karitative Werke und soziale Einrichtungen, hat vor einiger Zeit in einem sehr ausführlichen Bericht, der als Grundlage für ein Hirten Schreiben über die soziale Frage dienen soll, seinen Mitbrüdern das Ergebnis dieser Untersuchung vorgelegt. Er wurde bisher noch nicht

veröffentlicht; lediglich in der «Semaine religieuse» von Rennes (18. 4. 53) erschien nachstehende Zusammenfassung.

1.

Nach einer Prüfung der wichtigsten Aspekte der sozialen Misstände (Existenz des Proletariates, seine Arbeitsbedingungen, seine Unterhaltungsmittel; Entwicklung des Mittelstandes und der Gewerbetreibenden; Lage der Kleinrentner und der

wirtschaftlich Schwachen; Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft; Wohnungs-, Gesundheits-, Freizeit- und Lehrlingswesen; Lage der Landbevölkerung, Landflucht, Einwanderung u. a.) behandelt der Bericht die sozialen Tendenzen in den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten.

Bürgerliche und Unternehmerkreise in Frankreich sind zwar gewiss bestrebt, die menschliche Freiheit zu verteidigen und die Bedrohung durch Etatismus und Kommunismus zu überwinden, aber die Haupttriebfeder ihrer Aktivität bleibt der Profit. Sämtliche Berichte sind sich einig über eine «Versteifung des Unternehmertums», die sich zum Teil durch den Kapitalmangel der Unternehmen und die daraus sich ergebende ständige Unsicherheit erklären mag. Gegen Forderungen der Arbeiterschaft – oft auch gegen berechnete – verhalten sich die meisten Unternehmer ablehnend, vor allem dann, wenn diese Forderungen in einem Klima des Kampfes vorgebracht werden.

Insbesondere sind sich die Unternehmer verhältnismässig wenig klar darüber, welches Missverhältnis zwischen ihrem eigenen Lebensstandard und dem ihrer Arbeiter besteht. Sie sehen nicht, dass gerade Komfort und Vermögensbesitz sie an einer klaren Erkenntnis der Probleme hindern. Nur allzu oft fehlt es an christlicher Lebensauffassung und Grosszügigkeit. Die Soziallehren der Kirche sind kaum bekannt; die Idee eines beruflichen Sozialdienstes ist wenig verbreitet.

Man hat immer weniger Verständnis für den Begriff des «gerechten Preises», und die Gewinnspannen werden immer grösser. Von einer Entwicklung der Betriebe auf eine Gewinnbeteiligung der Arbeiter oder eine gewisse Mitbestimmung hin ist kaum mehr die Rede, vor allem nicht in der Privatindustrie. Man kann zwar nicht von einem «kämpferischen Unternehmertum» sprechen, aber die Verständnislosigkeit der Unternehmer versteckt sich hinter den beiden Ideen von der Verteidigung der Freiheit und der Verteidigung der Autorität.

2.

Unter den Lohnarbeitern herrscht ein Klima des Klassenkampfes. Die meisten Arbeiter machen aus dem Klassenkampf keine politische Doktrin, sondern stellen ihn einfach als gesellschaftliche Tatsache fest. Sie sind der Auffassung, dass schon aus dem blossen Vorhandensein kapitalistischer Strukturen sich ein Interessengegensatz zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ergibt, und dass sie, um ihre Lage zu verbessern, stets Gewalt anwenden mussten.

Wenn der Bericht von einem «Klima» spricht, will er damit sagen, dass es sich hier um eine Erscheinung kollektiver Psychologie handelt, die mehr von Emotionen als von intellek-

tuellen Analysen bestimmt wird. Das gilt auch für die christlich inspirierten Organisationen.

Der Zustand einer gewissen Müdigkeit bei der Arbeiterschaft darf nicht zu falschen Schlussfolgerungen verleiten; vielleicht gibt es schon morgen ein sehr heftiges Erwachen. Fast alle Lohnempfänger fühlen sich als Opfer einer organisierten Ungerechtigkeit. Sie stellen fest, dass sie bei der augenblicklichen Verteilung der Güter um einen Teil der ihnen zustehenden Gewinne betrogen werden. Denn sowohl die individuellen Löhne wie die Gesamtlohnsomme einschliesslich der Zulagen (Sozialversicherungen und Familienbeihilfen) liegen proportionell unter dem Vorkriegsniveau; ihre Kaufkraft hat abgenommen, während gleichzeitig das Nationaleinkommen gestiegen ist. . . Die Arbeiter glauben, ein gewisses Recht auf ihre Betriebe zu haben, das aber die heutige Gesellschaft nicht anerkennen will.

Gewisse Anzeichen deuten indessen darauf hin, dass die Überzeugung der Arbeiterschaft mehr ist als der blosser Reflex: «Verschwinde du, damit ich deinen Platz einnehmen kann». Die Beseitigung der Klassenunterschiede bedeutet nicht eine brutale Ausplünderung der Besitzenden. Es muss sogar betont werden, dass die missliche Lage der Arbeiterschaft nicht in erster Linie ein Lohnproblem ist. Es handelt sich um ein tieferes, ein eigentlich menschliches Problem mit einem echt spirituellen Aspekt. Das sehr klare Bewusstsein von den menschlichen Möglichkeiten, die ihnen versagt sind, nährt bei den Arbeitern das ungeduldige Verlangen nach einer Reform der Strukturen. Die Arbeiterschaft glaubt eher an eine Reform der Strukturen als an eine solche der Sitten. Das Vertrauen auf den Sozialismus bleibt dabei unvermindert. Die Bestrebungen tendieren mehr zu einer Revolution durch Gewalt, als zu einer Revolution durch Übereinkunft. . .

Der Bericht zeigt mit aller Deutlichkeit, welchen Grad die soziale Spannung in ganz Frankreich bereits erreicht hat. Angesichts dieser Situation unterstreicht er die geringe Aufgeschlossenheit eines bedeutenden Teils des Klerus gegenüber dem Ernst und der religiösen Tragweite der sozialen Probleme. Viele Priester verfügen über keine andere soziale Bildung, als ihre Tageszeitung sie ihnen bietet. Entweder fehlt es ihnen an den Mitteln, um zu den Quellen zu gelangen, oder sie ziehen eine tendenziöse Vulgarisierung der persönlichen Arbeit vor.

So kommt der Bericht zu der Schlussfolgerung, dass die Mittel der Bildung von Klerus und Laien intensiviert und weiterentwickelt werden müssen. Er glaubt, dass sie in den Organisationen der Katholischen Aktion am besten mit den konstruktiven Aufgaben innerhalb der menschlichen Gesellschaft vertraut gemacht und zu einer wahrhaft apostolischen Haltung erzogen werden können.

Der Priestermangel in England

(Und wie man ihm zu begegnen sucht)

Die Zahl der englischen Katholiken hat sich in den letzten hundert Jahren durch den irischen Zuwachs und die ständig wachsende Konversionsbewegung fast verzehnfacht. Man hat jetzt aber festgestellt, dass dieses Wachsen auch seine Schattenseiten hat, nämlich die, dass die Erweiterung des katholischen Englands in keinem Verhältnis zu dem notwendigen Priesternachwuchs steht. Es gibt heute für die etwa vier Millionen englischen Katholiken 4237 Welt- und 2447 Ordenspriester. Verhältnismässig ist das eine hohe Zahl, aber die Verstreuung der Katholiken über das ganze Inselland, mit besonders starken katholischen Bevölkerungsteilen in den grösseren Städten und im Industriegebiet, erschwert es, aus den Zahlen der Statistiken Vertrauen zu schöpfen. Sie schliessen die grosse Anzahl ausländischer Priester mit ein, die etwa «leihweise»

aus ausländischen Diözesen kommen, oder die der Seelsorge der Polen und europäischen Fremdarbeiter nachgehen.

«Wir haben Berufungen zum Priestertum niemals so notwendig gehabt wie heute», schrieb Kardinal Griffin kürzlich in einem Hirtenbrief. Die Anzahl der jährlichen Priesterweihen weist einen grossen Rückgang seit dem Jahre 1937 auf; damals wurden nicht weniger als 170 Priester geweiht, 1952 waren es nur noch 79 Welt- und 58 Ordenspriester. Dazwischen liegt der Krieg, die fast vollständige Stilllegung kirchlicher Bautätigkeit und obligatorischer Heeresdienst, drei Faktoren, die dem Priesternachwuchs stark geschadet haben. Die vielbetonte Steigerung der Berufungen nach dem Kriege erweist sich heute, da die ersten Nachkriegskandidaten zur Weihe gelangen, als grundlos. Einzelne der grossen Orden, besonders die kontempla-

tiven, hatten anfangs einen verhältnismässig starken Andrang zu verzeichnen, aber viele der jungen Leute traten im Laufe ihres Noviziats aus. Jedenfalls steht dem Anwachsen der grossen Orden ein starker Ausfall der Berufungen bei den kleineren Orden und Kongregationen gegenüber. Revision der Ordensverfassungen und Modernisierung der Gewänder und des Lebensstils werden auch hier nicht ausreichen, die Lücken zu füllen.

Wie erklärt sich dieser Rückgang der Berufungen? Der Krieg ist kein ausreichender Grund dafür, da der Rückgang bereits lange vor 1939 ansetzte. Andere Antworten weisen auf den zunehmenden Materialismus hin. Aber solche Antworten sind nicht leicht zu belegen. Tatsache ist, dass junge Männer und Frauen davor zurückzuschrecken scheinen, sich einem Bischof oder Ordenssuperior anzuvertrauen. Ein Grund dürfte auch sein, dass die Verbreitung der Erziehungsmöglichkeiten und die allgemeine Emanzipation der Frau dem Laienapostolat im Berufsleben gedient, zugleich aber die Zahl der Laienbrüder und -schwestern verringert hat. Einen anderen und wesentlicheren Grund sahen die englischen Bischöfe in der Tatsache, dass viele Männer und Frauen sich nicht zum religiösen Leben entschliessen konnten, weil sie erstens nicht wussten, wie sich das Leben eines Priesters, eines Bruders oder einer Nonne abspielt; und zweitens was sie zu tun hätten, wenn sie sich zu einem solchen Leben berufen fühlten.

Um diese Probleme zu lösen, schlug einer der englischen Bischöfe vor fünf Jahren vor, eine Ausstellung zu veranstalten. In Blackburn (Nordengland) besuchten im Jahre 1948 6000 Personen eine Ausstellung, deren Stände von Welt- und Ordenspriestern bedient wurden. Im folgenden Jahr, in einer anderen Stadt, waren es schon 10 000 Besucher. Dann mietete der Bischof von Salford das Rathaus in Manchester, wohin nicht

weniger als 75 000 Menschen strömten, um sich über die auf 77 Ständen verteilten religiösen Orden zu informieren. In Glasgow (Schottland) fand im vergangenen Jahr eine ähnliche Ausstellung statt, die 200 000 Besucher aufwies.

Nach diesen Erfolgen haben Kardinal Griffin und die fünf Bischöfe der Provinz Westminster sich entschlossen, eine «Berufungsausstellung» in der riesigen Londoner Olympiahalle vom 5. bis 12. Juli abzuhalten. Über 150 Orden und Kongregationen besitzen dort ihre Stände mit Vertretern, die das Interesse des katholischen Publikums wachrufen und an die Notwendigkeit des Priesternachwuchses mahnen können. Die einzelnen Diözesen sind mit eigenen Ständen vertreten, die anhand von Zahlen und Photomaterial die besondere Nachwuchssituation erläutern und über die Ausbildungsmöglichkeiten, das Leben in einem Seminar und die Tätigkeit eines Weltpriesters Auskunft geben werden.

In der besonderen Diasporasituation der englischen Katholiken erweist sich eine derartige Ausstellung als ein nicht zu unterschätzendes Anziehungsmittel für jene, die vielleicht eine Berufung zum religiösen Leben haben, aber nicht in der Lage sind, sich über das Leben und Werk der Priester, Brüder und Nonnen zu informieren. Man weise eine solche Ausstellung nicht als unwürdige Propaganda ab. Die Kirche bedient sich immer wieder neuer Methoden, um neuen Problemen zu begegnen.

Am 12. Juli, dem Abschlussstag der Ausstellung, wird Kardinal Griffin während des feierlichen Hochamtes 30 Seminaristen die letzten Weihen erteilen. Für die Londoner Olympiahalle, in der gewöhnlich die Ausstellungen des «Idealen Heims» gehalten werden, wird dies gewiss eine ungewohnte Veranstaltung sein.

Roland Hill.

Englands Europäer

(Zum Tode Hilaire Bellocs)

Hilaire Belloc ist nicht mehr. Er starb am 16. Juli 1953, wenige Wochen vor seinem 83. Geburtstag, und nach einem langen Leben, dessen Fülle mit den Ereignissen und geistigen Strömungen der vergangenen acht Jahrzehnte in engster Berührung stand. Die Persönlichkeit und das Werk Bellocs waren nicht für ein Zeitalter des Spezialistentums bestimmt. Er war Dichter, Sänger, Essayist, Historiker, Philosoph, Politiker, Journalist, Redner, Humorist, Soldat, Seemann und Wanderer. Er war gebürtiger Franzose – sein Vater Rechtsanwalt, seine Mutter Engländerin und französische Übersetzerin von Onkel Toms Hütte – und liess sich im Alter von dreissig Jahren naturalisieren, nachdem er schon eine französische Offizierskarriere hinter sich hatte, im Balliol College, Oxford, seine Geschichtsstudien mit Auszeichnung beendet hatte und bereits liberales Parlamentsmitglied in Westminster gewesen war. Ein solches Leben auf einen Nenner zu bringen wäre ein gewagtes Unternehmen. Eines steht fest: Bellocs kämpferische Natur und sein Katholizismus gaben seinem Leben Richtung und Ziel.

Und einem andern Leben auch: G. K. Chestertons. In einem kleinen Restaurant in Soho lernten sich die beiden im Jahre 1900 kennen – Chesterton war 26, Belloc vier Jahre älter. Eine Flasche Moulin au Vent besiegelte die lebenslange Freundschaft, der Shaw später den Spitznamen des zweiköpfigen Monsters, des Chesterbellocs, gab. «Seine Arme und Taschen waren vollgestopft mit französischen nationalistischen und atheistischen Zeitungen», schrieb G. K. Chesterton über diese erste Begegnung. «Er trug einen Strohhut, der seine Augen, die Augen eines Seemanns, beschattete und sein napoleonisches Kinn hervorhob. Das kleine Restaurant war eine Zuflucht jener kleinen Schar geworden, die starke aber unpopuläre An-

sichten über den Burenkrieg hegte. Belloc redete bis tief in die Nacht und liess einen leuchtenden Pfad guter Dinge in ihr zurück. Ich will damit sagen: Dinge, die wirklich gut sind, gewiss nicht nur bon mots, und damit habe ich alles gesagt, das von der ernstesten Seite dieses Mannes zu sagen ist, der unter allen meinen Zeitgenossen am stärksten für gute Dinge gekämpft hat. . . Er brachte zu unserem Traum einen römischen Appetit für die Wirklichkeit und die Vernunft im Handeln, und wenn er durch die Türe trat, kam mit ihm der Geruch der Gefahr.»

Belloc, frühreif und frühverheiratet, gab dem jungen Chesterton etwas von seinem Wirklichkeitssinn, seinem Zynismus über Politik, das heisst, über Politiker. Er zeigte ihm eine christliche Antwort auf den Sozialismus, den Chesterton zeitgemäss vertrat, die nichts mit Kapitalismus gemeinsam hatte, sondern eine Neuverteilung des Eigentums anstrebte. Um die Zeit des ersten Weltkrieges herum entwickelte Belloc seine Soziologie im «Servile State» und dann, 1936, in «The Restoration of Property». Seinem Zeitalter, dessen geistige Führer Shaw und Wells sich der Staatsmacht und dem Sozialismus verschworen hatten, hielt Belloc vergeblich, aber unermüdlich seine Warnungen vor dem Sklavenstaat und vor der fatalen Verbindung von Liberalismus und Sozialismus und den Gefahren der Massendemokratie vor Augen. Wegen seines leidenschaftlichen Individualismus war seine parlamentarische Tätigkeit von kurzer Dauer.

Immer wieder klagte er seine taube Mitwelt an: die Reformation setzte die Macht des Geldes anstelle der Macht der Kirche; England wurde zur Plutokratie anstatt, wie einst im Mittelalter, den meisten seiner Bürger einen Eigentumsanteil am Lande zu ermöglichen. Die Neureichen gaben

der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts ihren schmachvollen Zug und entfesselten den Burenkrieg. J'accuse. Ich klage an: die Banken und jüdischen Geschäftsinteressen, weil sie das Parlament kontrollieren und sich des Staates bemächtigt haben; ich klage die Universitäten an, weil sie die katholische Vergangenheit Englands und Europas verfälschen und die Geister der Jugend vergiften; ich klage H. G. Wells an als Verfasser einer Weltgeschichte, die den Kampf ums Dasein dem schöpferischen Willen Gottes entgegenstellt; ich klage die Bankiers und die Imperialisten an, dass sie die Wiederaufrüstung Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg zuliessen und Frankreich aufgaben. Ich klage die Korruption unseres politischen Lebens an. Ich klage an...

Belloc schrieb einmal in einem anderen Zusammenhang: «Alle Herausforderer leiden notwendigerweise unter den Versuchungen des Hochmutes. Sie gehören dem Schlag jener an, die Gewissheit und Einfalt besitzen, das heisst jener menschlichen Art, die durch Angriffslust, Selbstbehauptung und Heftigkeit einseitig wird.» Das Wort kann treffend auf sein eigenes Werk als Historiker und Soziologe angewendet werden. Er war einseitig bis zur Ungerechtigkeit, wie viele grosse Visionäre, aber wie sie sah auch er klar. In einer Zeit des triumphierenden Agnostizismus erkannte er die geistige Unzulänglichkeit jener Vorkriegsgeneration, die das katholische und protestantische Glaubensgut ihrer Eltern beiseitegelegt hatte und selbstzufrieden mit der diesem Glaubensgut entstammenden Moral allein auszukommen glaubte.

Belloc sah England als Teil einer zusammenbrechenden europäischen Welt. Einem anderen Spengler gleich rief er im Jahre 1920 aus: «Europa wird zum Glauben zurückkehren oder es wird untergehen!» Und er malte in meisterhafter Sprache ein Bild der abendländischen Vergangenheit und jener christlichen Überlieferung, der auch das Inselreich einst angehört hatte. Den akademischen Historikern jener Zeit, die zu Götzendienern der Rationalismen eines Gibbon, der eleganten Ungenauigkeiten eines Macaulay, des selbstzufriedenen Stolzes eines J. R. Greens geworden waren, schienen Bellocs Thesen von der «Reformationskatastrophe» ein intellektueller Skandal. Es war wie eine Kriegserklärung, als dieser katholische Halbengländer in der Reformation den Ursprung «der Leugnung einer allgemeinen moralischen Autorität über die Länder der Christenheit, der Bekräftigung des souveränen Staates, der Zerstörung des ständisch-geordneten sozialen Lebens und der herrschenden Tyrannei des Reichums» sah. Gewiss, Bellocs lateinische Interpretation der europäischen Geschichte war genau so einseitig und ungenau wie die seiner protestan-

tischen und liberalen Gegner, aber es ging nicht darum – und es darf seinen katholischen Anhängern auch nicht darum gehen – seine Schau der Geschichte als *die* richtige herauszustellen. Belloc hatte das Gefühl und den psychologischen Einblick des Historikers, aber seine wahre Aufgabe war die eines Erweckers der Gewissen, der zeigte (in der Soziologie wie in der Geschichte), dass es auch eine andere als die überlieferte Sicht gab, und damit Recht behalten sollte.

Die Lebendigkeit der Darstellung seiner biographischen Helden, Cromwell, Richelieu, Wilhelm der Eroberer usw., drängt verführerisch zur Annahme der These Bellocs, dass «Europa der Glaube» und «der Glaube Europa» ist. Aber für die Überspitztheit dieses Ausdrucks sind wir heute offener geworden als je zuvor. Die Kirche hat die zeitliche und kulturelle Form der europäischen Entwicklung bestimmt, ist aber nicht von ihr abhängig oder gar mit ihr identisch. Bellocs Sicht der französischen und deutschen modernen Geschichte war überdies unglücklicherweise stark von Charles Maurras beeinflusst. Man vermisst bei Belloc jene theologische Präzision und Logik, die seinem französischen Geist in anderer Weise so verwandt war.

Seine unsterbliche Leistung beruht in erster Linie auf seinem dichterischen Werk. Seine Prosa besitzt eine seltene Reinheit und Stärke; sein Humor ist voller Lebensfreude; seine Ironie leicht wie ein Hauch. Viele seiner Gedichte zeigen ihn, den Realisten, als den Romantiker, der er im Grunde war. Er verkörperte in sich eine Mischung von Cyrano de Bergerac und Karl Kraus. Er war ein Kämpfer, der von sich sagen konnte: «Caritas non conturbat me», der aber demütig in einem freudigen Humanismus und in den wilden Schönheiten der Berge und des Meeres auf seiner Pilgerfahrt nach Rom den Spuren göttlicher Liebe nachging.

Seine warnende und prophetische Stimme war schon seit einigen Jahren verstummt. Der Greis, der als Knabe Schüler Newmans in Birmingham gewesen war, der zwei Söhne in den beiden letzten Weltkriegen verloren hatte, sass still, von seinen Freunden, Büchern und Erinnerungen umgeben, im Kerzenlicht seines geliebten Hauses in Sussex, das so treffend «King's Land» heisst. «Wenn die Engländer», schrieb ein Freund Bellocs von ihm, «als Sieger des zweiten Weltkrieges für ein Verständnis des übrigen Europas so mangelhaft ausgerüstet aufzutreten mussten, dann war dies der Tatsache zuzuschreiben, dass sie ein halbes Jahrhundert lang in ihrer Mitte eine Stimme hatten, auf die sie leider nicht hörten.» Diese Stimme ist jedoch mit dem Tode Hilaire Bellocs nicht verhallt.

Roland Hill.

Bücher

Philosophie

Paniker R.: El concepto de naturaleza. Madrid 1951, 443 Seiten.

Diese, wie der Untertitel des Buches besagt, «historische und metaphysische Analyse» des Begriffs «Natur» ist sehr sorgfältig durchgeführt. Der Verfasser sieht im Begriff «Natur», unter dem er sowohl die ungefähr mit dem «Wesen» gleichbedeutende Natur – z. B. Gottes, des Menschen, des Goldes, des Dreiecks – als auch die Natur im Sinne des Naturganzen versteht, einen, ja wohl *den* Grundbegriff der Metaphysik und sucht seine verschiedenen Bedeutungen möglichst genau zu unterscheiden und zu bestimmen; zugleich erblickt er in seiner Untersuchung die geeignete Grundlage für die geplante Ausarbeitung einer theologischen Anthropologie.

Nach der Ausführung, was die verschiedenen Denker unter «Natur» verstehen – mehr oder weniger alles für metaphysisch wesentlich Gehaltene – folgt die eigentlich historische Darstellung des Naturbegriffs von Thales bis Scheler, die auch an Umfang die erste Hälfte des Buches ausmacht. In der zweiten Hälfte bietet der Verfasser die systematische Darstellung: Zuerst die Wesensmerkmale, dann den Grundbegriff, schliesslich

die ursprünglichen Offenbarungen – Ordnung, Liebe, Ziel – der «Natur»; in einem Anhang werden noch die natürlichen Prozesse (und ihre verschiedenen Gegensätze, das Wider- und das Übernatürliche) behandelt, sowie die wichtigsten Aussprüche, Aphorismen über die «Natur» zusammengestellt. Wir haben es in diesem zweiten Teil mit einer grossangelegten und um den Naturbegriff gruppierten scholastischen, sich eng an Thomas von Aquin haltenden Ontologie zu tun, mit allen Feinheiten und gedanklichen Tiefen dieses Systems; ob es auch alle von dem heutigen Seinsbild und der modernen Wissenschaft an die Metaphysik gestellten Fragen ausreichend zu beantworten vermag, ist ein anderes Problem. Aus der gewissenhaft zusammentragenden und unterscheidenden Bearbeitung der vielfältigen Bedeutungen des Naturbegriffs im Buche Panikers zeigt sich allerdings, dass dieser Begriff für sich metaphysisch unbrauchbar, weil viel zu vieldeutig und daher ganz unbestimmt ist, die ganze Metaphysik – und sogar jede irgendwie denkbare Metaphysik – «potential» enthält; und wenn diese; wie bei Paniker, sorgfältig entfaltet wird, dann tritt eine ganze Reihe von unterschiedenen Bedeutungen der «Natur» auf, die besser je anders benannt wer-

den, um schwer irrtümliche Äquivokationen, um deren Ausschaltung sich der Autor erfolgreich bemüht, zu vermeiden. Die sorgfältigen Begriffsanalysen des Buches unterscheiden sich wohlthuend von der so häufigen philosophischen Wortmacherei in vielen modischen Werken; sie wären noch überzeugender, wenn der Verfasser die für den heutigen Leser im allgemeinen nicht mehr selbstverständliche echte Seins- und Sachbezogenheit seiner Begriffe an geeigneten Beispielen eingehender erweise. Die reichen Literaturangaben in den vielen Fussnoten und die vier Indices am Schlusse des Buches erleichtern sowohl dessen Gebrauch als auch die weiteren, seine Problematik verfolgenden Forschungen. B. v. Brandenstein

Szykarski Wladimir: Wladimir Solowjew. Bd. VII. Erich Wewel-Verlag, Freiburg i. Br., 1953. 447 Seiten.

Der Erich Wewel-Verlag, Freiburg i. Br., wagt das kühne Unternehmen, die Werke Wladimir Solowjews zum ersten Mal in einer deutschen Gesamtausgabe zu veröffentlichen. Das Gesamtwerk soll acht Bände umfassen, verantwortlich herausgegeben durch Wladimir Szykarski. Als erster ist der 7. Band herausgekommen. Es sollen weiterhin jährlich 2-3 Bände erscheinen. Band 7 enthält Schriften zur Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe u. a.

Es lassen sich dem Inhalt gegenüber mancherlei Bedenken und Vorbehalte anbringen. Was die Grundlegung der Erkenntnislehre angeht, betont der Herausgeber selbst, dass sich auf dieser Basis kein geschlossenes, einheitliches System aufbauen lasse. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass Solowjew durch den Tod verhindert wurde, die eben nur begonnenen Gedanken weiter durchzuführen.

Bei der Darstellung des Dramas, oder besser der Tragödie Platons baut Solowjew auf einer bestimmten Reihenfolge der platonischen Dialoge auf. Nun ist aber diese Chronologie höchst unsicher, ja es werden wichtige Teile oder sogar ganze Dialoge in ihrer Echtheit bezweifelt. Die Basis ist also zu schmal und zu brüchig, um den Ausführungen Solowjews Sicherheit zu geben. Ausserdem ist es doch eigentlich von vorneherein unwahrscheinlich, dass ein so grosser Geist wie Platon die Entwicklung durchgemacht habe, die Solowjew skizziert, dass er nämlich, erschüttert von der Hinrichtung seines Meisters Sokrates, diese Welt, in der der Gerechte getötet wird, für die nicht wirkliche, sondern die hinter ihr stehende Welt der Ideen als eigentliche Wirklichkeit erkannt habe. Dass er dann aber langsam im weiteren Verlauf seiner geistigen Entwicklung schliesslich so weit gekommen ist, doch diese wirkliche Welt zu gestalten, und dass er diesen Versuch mit dem untauglichsten Mittel eines kleinen Tyrannen unternehmen wollte. Was Platon somit am Anfang als eigentliche Katastrophe erfahren hat, soll er am Ende, wenn auch nicht mit vollem reflexen Bewusstsein, als das eigentliche Ideal hingestellt haben. Trotz aller Einwendungen, die sich noch um andere vermehren liessen, liest man auch diese Schrift Solowjews mit gespanntem und gesteigertem Interesse und mit grossem Gewinn. Denn hinter allem ist immer wieder der Grundgedanke dieses genialen Russen erkennbar, nämlich die Frage nach der All-Einheit und der Versuch, eine solche theoretisch zu begründen. Weil dieses Ziel Solowjew vor Augen steht, ist er für alles geöffnet, für Natur und Übernatur, für Philosophie und Theologie, für die exakte Erfahrung und die gedankliche Spekulation. Er verbindet in seinem Denken westlichen Sinn für kritisch exakte Forschung, experimentelle Methode und nüchterne Skepsis mit östlichem, religiösem, mystischem Geist. Kein Wunder, dass dieser Denker, dem die All-Einheit das Höchste ist, den Weg nach Rom gefunden hat, also zum katolonen, in welchem das Wahre, Gute und Schöne oder, in bevorzugter Reihenfolge Solowjews, das Gute, Wahre und Schöne durch den Gottmenschen zu einer Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen realisiert ist.

Man erwartet die weiteren Bände mit Freude und Interesse. Die Ausstattung, die der Verlag den Bänden gibt, ist vorzüglich. R. G.

Gilson Etienne: Dante und die Philosophie. Übersetzt von Ellen Sommer von Seckendorf. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1953. Grossoktav 398 Seiten. Leinwand: DM 18.50, SFr. 21.30; broschiert: DM 15.60, SFr. 18.50.

«Der Zweck dieser Arbeit ist, Dantes Einstellung oder, wenn erforderlich, seine aufeinanderfolgenden Einstellungen zur Philosophie zu bestimmen. Es handelt sich also darum, den Charakter, die Funktion und den Platz zu kennen, den Dante diesem Wissenszweig menschlicher Wirksamkeit angewiesen hat» (S. VII). So bestimmt der Verfasser selber die Aufgabe seines Buches. Es geht also nicht so sehr darum, den Inhalt der Philosophie bei Dante darzulegen, obwohl auch das in grossem Masse geschieht, sondern vielmehr darum, die Art, wie Dante die Philosophie aufgefasst und angewandt hat, zu bestimmen.

Anlass zu diesem Werk, das im französischen Original 1939 erschienen ist, bildet die Polemik mit P. Mandonnet OP und seiner Dantedeutung,

der Gilson vor allem in zwei Punkten scharf entgegentritt: in der Auffassung der Gestalt von Beatrice und in der thomistischen Auslegung der Philosophie Dantes. Beatrice sei eine wirkliche Frau gewesen, die Dante geliebt hat, und nicht nur Symbol für Theologie oder sonst eine geistige Wirklichkeit, wie Mandonnet es zu beweisen sucht. Zweitens beweist Gilson, dass Dante in manchem Punkt von der thomistischen Auffassung der Philosophie abweicht. Man könne aus ihm nicht einen treuen Thomas-schüler machen, wie Mandonnet das möchte (vgl. bes. S. 43-44 und 264). Vor allem sind das erste Kapitel über Beatrice und das letzte Kapitel, wo die Philosophie in der Divina Commedia besprochen wird, durch diese Polemik charakterisiert, für den Uneingeweihten manchmal wohl etwas zu stark.

In den beiden anderen Kapiteln wird Dantes Philosophie in den Werken *Convivio* und *De Monarchia* behandelt. Gilson zeigt, worin Dante von Thomas abweicht. Es ist vor allem das Verhältnis der Philosophie zur Theologie und die Stellung der Ethik über die Metaphysik. Der Philosophie misst Dante eine grössere Eigenständigkeit und Bedeutung zu als Thomas (vgl. S. 136-141). Trotzdem vertritt Dante nicht die Lehre von der doppelten Wahrheit eines Averroes, sondern will der Region des Natürlichen grössere Selbständigkeit beimessen und sie deutlicher umgrenzen gegenüber der Welt des Übernatürlichen, das der Gegenstand der Theologie ist.

Obwohl auch für Dante das kontemplative Leben über dem aktiven steht, stellt er trotzdem die Ethik höher als die Metaphysik. «Ich möchte behaupten, dass (nach der Auffassung von Dante) die Metaphysik... in sich selber die höchste und vollkommenste Wissenschaft ist, dass sie es aber nicht für uns ist», schreibt Gilson (S. 143).

Das Buch, über dessen wissenschaftlichen Wert man bei Gilson, der als Meister der Philosophiegeschichte bekannt ist, nichts zu sagen braucht, ist nicht nur für Danteforscher von grossem Interesse, sondern für jeden philosophisch und geschichtlich aufgeschlossenen Leser. Dante zeigt sich als Vertreter einer «christlichen Laienbewegung», wenn man so sagen darf, der in seinem *Convivio* eine philosophische Einführung für die Laien schreibt und ihnen die Unentbehrlichkeit der Philosophie für ein glückliches Leben beweist (vgl. S. 98). Es wird auch das Problem der philosophischen Deutung eines Dichters sichtbar, oder, wenn man will, das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Literatur, das Gilson mit folgenden Worten charakterisiert: «Einem über Literatur sprechenden Philosophen fehlt es häufig an Geschmack, einem Literaten, der von Ideen spricht, aber häufig an Exaktheit. Wenn einer dem andern hilft, so werden wir uns vielleicht mehr jenem Gnadenstand nähern, wo man umso mehr liebt, je besser man versteht, und wo man umso besser versteht, je mehr man liebt» (S. X.). Dr. A. Sustar.

Dempf Alois: Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonner Buchgemeinde, Bonn 1952, 324 Seiten.

Die Diskussion über «christliche Philosophie», über ihre Möglichkeit, Berechtigung und Notwendigkeit trat in der Geschichte und besonders auch in den letzten Jahrzehnten immer wieder auf. Man ist sich kaum einmal einig geworden, und auch in der heutigen Zeit gehen die Meinungen auseinander. Der bekannte Münchener Kulturphilosoph A. Dempf greift im vorliegenden Buch das Thema von neuem auf, weniger in der strengen wissenschaftlich-philosophischen Auseinandersetzung, sondern mehr in «freier Sprache», um seine Darlegungen des Inhaltes der christlichen Philosophie auch breiteren Kreisen verständlich und zugänglich zu machen. Aus langjähriger Forschung, aus reichem philosophischem und kulturhistorischem Wissen und als Frucht unermüdeten persönlichen Nachdenkens ist ein Werk entstanden, das eine Fülle von Problemen enthält, neue Zusammenhänge aufzeigt, und vor allem die Möglichkeit, Berechtigung und Notwendigkeit der christlichen Philosophie in der heutigen Zeit hervorhebt. Das Buch ist eigentlich die zweite Auflage des im Jahre 1937 erschienenen Werkes: Für die neue Auflage sind einige Kapitel neu geschrieben worden, damit auch das klarer gesagt werden konnte, was damals wegen der politischen Verhältnisse nur angedeutet oder ganz verschwiegen werden musste.

In drei Hauptteilen führt der Verfasser seinen Leser in die Welt der christlichen Philosophie ein. Im ersten Teil werden Wesen, Grösse, Grenzen und Gefahren der christlichen Philosophie umschrieben. Diese Ausführungen finden ihre Ergänzung im letzten Teil des Buches, wo der Verfasser zu einigen Einwänden gegen die christliche Philosophie Stellung nimmt. Historisch betrachtet bestimmt der Autor die christliche Philosophie als «Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der gerade herrschenden Philosophie» (S. 279). Wir haben in der Geschichte bis jetzt drei grosse Verwirklichungen: die patristische, die scholastische und die neuzeitliche im 19. Jahrhundert. Inhaltlich betrachtet zeichnet sich die christliche Philosophie durch einen «Grundstock von Wahrheiten» aus (S. 281),

vor allem auf dem erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ethischen Gebiet. Das Zentralproblem der christlichen Philosophie ist die rechte Stellung des Menschen zwischen Gott und der Welt. Der Darstellung dieses Zentralproblems und der Grundwahrheiten ist der Hauptteil des Buches gewidmet. Es werden zuerst «die sechs grossen bleibenden Themen der christlichen Philosophie» behandelt, nämlich Gotteslehre und Schöpfungslehre, Freiheits- und Gewissenslehre, Gemeinschafts- und Geschichtslehre, und dann in einem grösseren Zusammenhang die vier Hauptthemen: Das richtige Weltbild, das richtige Menschenbild, das richtige Gottesbild, die richtige Gesellschaftsordnung. Als «Meister» der christlichen Philosophie werden Augustinus, Anselmus und Thomas von Aquin besonders dargestellt. Das Buch schliesst mit einer Betrachtung über die heutige Lage der Christenheit. Das Fehlen einer anerkannten Lehrautorität wird als innerster Kern der Krise unserer Zeit bezeichnet (S. 313), und es wird, wie dies bereits im ersten Teil öfters geschieht, auf die grosse Aufgabe der christlichen Philosophie hingewiesen.

Das Werk möchte, wie der Verfasser selber sagt, «die Wichtigkeit der christlichen Philosophie auch in unserer Zeit aufleuchten lassen und die Leser für die grosse Sache so erwärmen, dass sie es auch wagen, an die Meister und Hauptwerke der christlichen Philosophie selber heranzugehen und sich selber die Schätze der Weisheit der Jahrhunderte zu erobern» (S. 25). Darin liegt der Hauptwert des Buches. Es ist aber auch in der eigentlichen philosophischen Diskussion über das Problem, das durch den Titel angegeben wird, von Bedeutung. Dr. A. Sustar.

Lotz Johannes/Josef de Vries: Die Welt des Menschen. Ein Grundriss christlicher Philosophie. Verlag Fr. Pustet, Regensburg, 1951. 470 S., Fr. 14.75.

Das vorliegende Buch der bekannten Professoren an der philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach bei München ist eine ausgezeichnete Einführung in das philosophische Denken und in die philosophische Problematik, in deren Mittelpunkt der Mensch steht. Die Verfasser bezeichnen ihr Werk als «eine Art Laienphilosophie». Deswegen versuchen sie über philosophische Fragen so zu schreiben, dass auch derjenige, der mit der Philosophie weniger vertraut ist, ohne weiteres mitkommen kann. Sie vermeiden nach Möglichkeit alle Fremdwörter, verzichten auf den schulmässigen Aufbau und legen grossen Wert auf eine klare, anschauliche, lebensnahe und interessante Darstellung. Dieser Versuch einer «Laienphilosophie» ist den Autoren sehr gut gelungen. Der Untertitel des Werkes heisst: «Ein Grundriss christlicher Philosophie». Jedoch beschränkt sich dieser Grundriss nur auf die Fragen, die den Menschen in seiner Umwelt angehen. Der Mensch ist also der eigentliche Gegenstand, der Mensch ist «die Mitte», wie P. Lotz in einem der reichsten Kapitel zeigt (S. 107-117). Gut die Hälfte des Buches handelt über «das Sein des Menschen in Welt und Überwelt» (S. 107-338, von P. Lotz geschrieben). Der Mensch besitzt zugleich die Fähigkeit, durch seine Erkenntnis in die Welt einzudringen und sie geistig zu besitzen – darüber spricht P. de Vries im ersten Teil: «Von der Wahrheit menschlicher Erkenntnis» (S. 31-106) – und er hat weiter die Pflicht und die Aufgabe, im Handeln aus der Wirklichkeit sein Leben zu gestalten. Über diese ethischen Probleme schreibt der gleiche Verfasser im letzten Teil des Werkes (S. 339-448). Die erste Auflage des Buches (1940) hatte den Untertitel: «Eine Vorschule zur Glaubenslehre». Das ist das Buch auch in seiner zweiten Auflage, die ja im Aufbau nicht wesentlich geändert wurde. Das Philosophieren richtet sich immer an der Offenbarung aus, wie das bei der christlichen Philosophie gar nicht anders sein kann. Dadurch weist die Philosophie über sich selber hinaus und wird zur Wegbereiterin für den Glauben, wie das aus dem Werk immer wieder hervor-

geht. Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Philosophie und Offenbarung wird klar in der Einleitung «Gottesweisheit und Menschenweisheit» dargelegt (S. 9-30). Im Anhang sind dem Buch 11 Seiten neuester philosophischer Literatur in Auswahl beigegeben, die zur Orientierung und zum Weiterstudium gute Hilfe leisten.

Es sei erlaubt, auf zwei Dinge hinzuweisen, die bei einer Neubearbeitung vielleicht zu berücksichtigen wären. Erstens scheint ein zu konsequentes Meiden philosophischer Fremdwörter nicht ohne weiteres ein Vorteil zu sein. Dadurch wird besonders dem Anfänger der Übergang zur weiteren philosophischen Literatur erschwert, weil ihm termini technici fehlen. Wäre es nicht angebracht, jeweils in Klammern oder im Anhang (in der Form eines kleinen philosophischen Wörterbuches) die wichtigsten philosophischen Begriffe in der fremden Form wiederzugeben und kurz zu erklären? – Zweitens hätte man gerne, wenn die Problematik des Menschen in der modernen Existenzphilosophie mehr berücksichtigt wäre. Bei manchen wird heute das Interesse für die Philosophie gerade durch die Fragestellung der Existenzphilosophie geweckt, und es wäre sehr zu begrüßen, wenn man in dieser christlichen Philosophie des Menschen darauf grössere Rücksicht nehmen würde. Dr. A. Sustar.

Coreth Emerich: Das dialektische Sein in Hegels Logik. Verlag Herder, Wien, 1953. 192 Seiten.

Es mag auffallend erscheinen, dass in den letzten Jahren immer neue Studien über Hegel geschrieben wurden, und das in einem grossen Masse auch von Seiten der Vertreter der scholastischen Philosophie und der neuen realistischen Metaphysik. Man spricht von einer «Wende zu Hegel», von einer «Hegel-Renaissance». In diesen neuen Forschungen wird allgemein der Realismus Hegels betont, was gegenüber der traditionellen Hegeldeutung eine Neuerung bedeutet. Daraus entsteht die Frage nach dem Seinsproblem bei Hegel, nach der Ontologie im traditionellen Sinn des Wortes.

Diesem zentralen und wichtigen Problem ist die vorliegende Studie gewidmet. Der Verfasser will untersuchen, welche Stellung das Sein in Hegels idealistischem Gesamtsystem einnimmt, wie weit die Ontologie in seiner Logik reicht. «Kurz: mit welchem Recht und in welchem Umfang kann man von einer ‚Ontologie‘ Hegels reden?» (S. 12). Da die Dialektik die ganze Hegelsche Philosophie beherrscht, wird im ersten Teil zuerst dieser Begriff untersucht (S. 18-70) und vor allem der Widerspruch in seiner Vielgestaltigkeit herausgearbeitet. – Im zweiten Teil (S. 71-135) will der Verfasser den Seinsbegriff näher bestimmen. Er kommt zum Ergebnis, dass das Sein bei Hegel eine vielfach bewegte Widerspruchsstruktur hat. «Das Sein ist der Widerspruch zwischen Sein und Nicht-Sein. Der Sinn dieses Widerspruches aber ist der ewige Kreislauf dialektischer Bewegung – das Werden als die Wahrheit des Seins» (S. 118). – Im letzten Teil (S. 136-189) wird dann ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel versucht und der formalen Seinsauffassung Hegels der materiale Seinsbegriff Aristoteles' gegenübergestellt, und der Dialektik des Seins die Analogie des Seins. Wie man aus diesem kurzen Inhaltshinweis sieht, haben wir es im vorliegenden Buch mit einem streng philosophischen Werk zu tun. Hegel ist ja kein populärer und leichtverständlicher Philosoph. Der Verfasser bemüht sich, den Gedankengang Hegels getreu und klar wiederzugeben. Das ist sein Hauptanliegen (vgl. S. 15), und das ist ihm auch sehr gut gelungen. Von einer eigentlichen Kritik des Systems wird abgesehen, obwohl man immer wieder wertvolle kritische Bemerkungen und Hinweise findet. Das Buch ist ein bedeutender Beitrag in der Auseinandersetzung mit Hegel im Sinne der traditionellen Metaphysik.

Dr. A. Sustar, Schwyz.

Literatur

de Saint-Exupéry Antoine: Nachtflug. Roman. Verlag S. Fischer, Frankfurt am Main, 1951. 146 Seiten.

Das schlichte, vornehme Bändchen ist von einer unerhörten Kraft und Dichte, sternenklar und kühl und fordernd, und wie die Sterne in klarer Flugnacht immer hart am Rande des Metaphysischen. Überall blitzt durch die Gespräche und die verschwiegenen Gedanken die Sehnsucht nach Grösse, nach Überwindung des Alltäglichen, nach Unsterblichem. Stil und Gedanken sind wie Stahl: geschmeidig, gespannte Kraft, ungeheuer zielstrebig und zielsicher, funkelnd von Lichtern, die man direkt nicht sieht. Aber auch kühl und hart und beinahe sinnlos wie Stahl.

Das Büchlein fasziniert wertvollste Jugend. Aber es ist auch gefährlich. Man müsste sich einmal damit gründlich auseinandersetzen: Der Nihilismus wird hier durch Anstrengung, Disziplin, Mut, Kraft, Tat überwunden oder wenigstens gebändigt: in gar manchem dem verbissenen

heldischen Ideal der SS ähnlich. Und es ist nicht klar, ob dieser Ausbruch aus dem Alltäglich-Irdisch-Bürgerlichen heraus zum wirklich Ewigen, Göttlichen, zu jenem Gott führen kann, der die Liebe ist. J. Dd.

Gardiner Harold C., S. J.: Fifty years of the American Novel, 1900-1950.

Verlag Charles Scribner's Sons, New York/London, 1951, 305 Seiten.

Der interessante Band stellt eine Sammlung von vierzehn schönen Studien anerkannter amerikanischer Kritiker über die wichtigsten amerikanischen Autoren des halben Jahrhunderts dar. Sie suchen anhand bestimmter Novellen sowohl den Autor und sein Buch zu charakterisieren und nach christlichen Grundsätzen zu werten, wie auch beide in die gesamte Entwicklung der amerikanischen Literatur einzuordnen. Vielleicht gibt es wenig Bücher, die auf knappem Raum so viel über amerikanisches Den-

ken und Fühlen auszusagen vermögen. Mehr als 100 Novellen und an die 30 Autoren wurden geprüft, u. a. die Werke von Dichtern wie Willa Cather, Theodore Dreiser, James T. Farrell, William Faulkner, Ernest Hemingway, Sinclair Lewis, John Steinbeck, Edith Wharton, die als repräsentativ für das amerikanische literarische Leben gelten können. Bei aller Aufgeschlossenheit modernen Formen und Auffassungen gegenüber wird doch in wohlthuender Klarheit der christliche Massstab aller letztlichen Wertung nicht verleugnet. Wer amerikanisches Geistesleben von christlichen Amerikanern gewertet kennen lernen will, greife zu diesem Band! J. Dd.

Holthusen Hans Egon: Der unbebaute Mensch. Motive und Probleme der modernen Literatur. R. Piper-Verlag, München, 1951, 220 S.

Es ist eine wahre Freude, diesem sicheren Führer durch die moderne Literatur zu folgen. Holthusen geht weniger auf Formprobleme ein, da er an den wesentlichen Lebensproblemen und Lebensauffassungen, wie sie in der modernen Literatur zu Darstellung und Ausdruck kommen, interessiert ist. Ob er jedem der Dichter — seine Betrachtung umspannt den ganzen europäisch-amerikanischen Kulturraum — in allen Einzelheiten gerecht wird, vermag der Rezensent nicht nachzuprüfen. Aber

erfrischend und überzeugend ist, mit welcher Sicherheit er die wesentlichen Probleme herausgreift, und mit welcher Selbständigkeit des Urteils er auch an Dichter herangeht, die lange Zeit als unantastbar galten. Dabei ist er von zynischer Schwarzfärberei ebenso weit entfernt wie von kritikloser Anbetung jener Grössen, die zwar in der Form zu unerhörter Meisterschaft gelangt sind, weltanschaulich aber entweder im Zwielicht bleiben oder, sofern man die Augen vor unangenehmen Tatsachen nicht verschliessen will, dem Christentum in wesentlichen Stücken abgestorben, zu Atheisten, Agnostizisten oder Pantheisten geworden sind. Man möge nur einmal die Stellen über Graham Greene, Elisabeth Langgässer und insbesondere über Rilke lesen, um die klare Unterscheidungskraft zwischen Christlichem und Unchristlichem, personal Frommem und narzisstisch immer auf sich selbst zurückgebogenem Psychologismus zu erfahren. — Grundthema und Grundstimmung der modernen Literatur nach Holthusen wird im Titel der Studie angegeben: Der unbebaute Mensch. Man wird nicht leugnen können, dass damit Wesentliches getroffen ist. Das Urteil über «Goethe als Dichter der Schöpfung» ist sehr wohlwollend, lässt sich aber in dieser Form wenigstens vertreten. J. David.

Wirtschaft und Arbeit

Initiation à la pratique de la Coopération. Genf 1952, 58 Seiten.

Innerhalb der Reihe trefflicher internationaler dokumentarischer Studien des Internationalen Arbeitsamtes beschäftigen sich mehrere mit der Genossenschaftsbewegung in aller Welt. Die vorliegende Nr. 32 der neuen Serie will ein praktischer Führer sein, der die Methode der Gründung und Verwaltung von Genossenschaften auf Grund der Erfahrungen in den verschiedensten Ländern darstellt. Vor allem hofft man, den unterentwickelten Ländern durch gewisse Arten von Genossenschaften aufzuhelfen zu können. Für die Missionsländer wird die knappe aber substantielle Schrift sehr nützlich sein.

Es werden unterschieden Genossenschaften für: Kredit, Ein- und Verkauf, Konsum, Sparen, Produktion. Überall werden Erfolge und Misserfolge verzeichnet. Mit Recht wird bei den Produktionsgenossenschaften am meisten zur Vorsicht ermahnt. Sie sind am schwierigsten zu führen. Die Schrift interessiert aber nicht nur den Praktiker, sondern auch den Theoretiker. So sehr wir die Übertreibung des Genossenschaftsprinzips ablehnen müssen, wenn die Genossenschaften den freien Unternehmer und Eigentümer verdrängen wollen, so sind sie aber zu begrüßen, wenn sie, wie z. B. die Einkaufs- und Verkaufsgenossenschaften, gerade dem kleineren Produzenten helfen und ihm einen Teil der Vorteile der Grossunternehmungen zukommen lassen wollen. Auch als regelnde Elemente des freien Marktes sind sie willkommen, sofern sie Monopole und übergesetzte Handelsgewinne in loyaler Konkurrenz brechen. Wenn sie dagegen die alleinige Handelsform darstellen wollen, so sind sie weder wirtschaftlich noch sozial und gesellschaftlich zu rechtfertigen. J. Dd.

Strathus Dr., Heinrich: Internationaler Steuerbelastungsvergleich. Verlag für Geschichte und Politik, Frankfurt am Main, Hauffstr. 5, 1952, 68 Seiten.

Das schmale Heft in Aktenformat umfasst eine aussergewöhnlich reichhaltige und sorgfältige Dokumentation über Steuer- und Sozialbelastung, Sozialprodukt, Verfügungseinkommen, Investitionen, Verbrauch- und Verteidigungsausgaben in einigen europäischen Ländern und den Vereinigten Staaten. Um die Berechnungsgrundlagen überprüfen zu können, werden die Ziffern sowohl in einheimischen Währungen wie in Umrechnungen in Dollars geboten. — Ein erster Hauptteil legt die Methoden und Grundsätze des hier gebotenen internationalen Belastungsvergleichs dar, während der zweite Teil auf die einzelnen Länder (USA und die westeuropäischen Länder) eingeht. Ein dritter Teil versucht dann auf Grund der vorgelegten Zahlen zu einem Vergleich zu kommen über die Steuer- und Sozialbelastung, das Sozialprodukt und seine Zusammensetzung, indirekte Steuern und Subventionen, Verfügungseinkommen, Investitionen, Privatverbrauch, Struktur der öffentlichen Ausgaben, Verteidigungsbeitrag.

Leider fehlt in der lehrreichen Aufstellung die Schweiz, obschon sie ebenfalls über eine trefflich ausgebaute Statistik verfügt, auch wenn sie nicht zur westeuropäischen Verteidigungsgemeinschaft gehört. Ebenfalls fehlt Spanien. Der Einbezug dieser beiden Länder sowie Österreichs hätte

zugleich ein wertvolles Gesamt-Bild der westeuropäischen Wirtschaft geboten.

Doch auch so ergeben sich nützliche Schlussfolgerungen. Erstaunlich bleibt, welche Opfer sich die USA für die Verteidigung auferlegen. Sie verwenden 158,86 Dollars pro Kopf der Bevölkerung darauf, was 39% des gesamten Steuereinkommens ausmacht, während die nächsten Länder folgende Ziffern aufweisen: Grossbritannien 60,5 Dollars = 26%; Frankreich 54,1 Dollars = 36,13%; Westdeutschland (unter Einschluss der Sonderaufwendungen für Flüchtlinge und Westberlin) wendet 75,12 Dollars = 56,74% auf. J. Dd.

Annuaire des Statistiques du Travail 1951/52. BIT Genf, 1952, 360 Seiten.

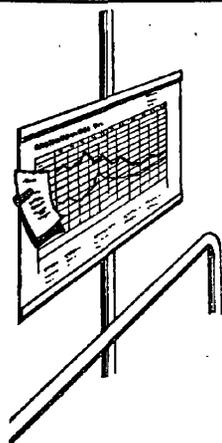
Wiederum ein Band mit ausserordentlich reichhaltigem und nützlichem Zahlenmaterial. So grosse Vorsicht bei internationalen Vergleichen wegen der verschiedenen und nie ganz zu koordinierenden Erhebungsmethoden geboten ist, so nützlich sind doch diese Zusammenstellungen, wenn mit Vernunft von ihnen Gebrauch gemacht wird. Dies zumal in einer Zeit, wo die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der einzelnen Länder immer mehr in den Zusammenhang der Weltwirtschaft und der internationalen Organisationen und Bewegungen hineingezogen werden.

Der Band enthält: 1. Das Verhältnis zwischen Gesamtbevölkerung und wirtschaftlich tätiger Bevölkerung in den einzelnen Ländern; 2. Beschäftigung; 3. Arbeitslosigkeit; 4. Zahl der Arbeitsstunden pro Woche; 5. Löhne und Arbeitseinkommen (aufgegliedert nach Ländern, Berufen und Stellung); 6. Konsumentenpreise und Detailhandelspreise; 7. Studien über Familieneinkommen und Familienbudgets; 8. Soziale Sicherheit; 9. Arbeitsunfälle; 10. Arbeitsstreitigkeiten; 11. Wanderungen der Arbeitskräfte.

Ein Anhang mit Produktions-Indices, Preis-Indices, Angaben über den internationalen Güteraustausch und schliesslich einem achtseitigen Quellenausweis beschliessen den überaus wertvollen Band. Um einen schwachen Einblick in die Fülle des Dargebotenen zu geben, mögen wahllos einige Tabellen herausgegriffen sein.

Auf Seite 9 wird die prozentuale Verteilung der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung auf Geschlechter und Alter geboten. Man erfährt, dass von hundert männlichen Erwerbstätigen weniger als 15 Jahre alt sind: in Dänemark 1,4; in Frankreich 1,2; in Deutschland 0,4; in Italien 3,8; in Portugal 3,3; in Spanien 2,9; in der Schweiz 5,9! Einen höheren Prozentsatz melden nur Ägypten und die Türkei. — Auch bei den über 65jährigen setzt die Schweiz an recht hoher Stelle.

Bei der Zusammenstellung der durchschnittlichen Arbeitszeit und bei den Familienzulagen fehlt die Schweiz noch immer, weil keine genügenden nationalen Übersichten und Einrichtungen vorhanden sind. Beim Vermögen der verschiedenen Zweige der Sozialversicherungen zeigt sich, welche gewaltige Kapitalien gerade in der Schweiz investiert sind (S. 317). Überhaupt lassen die Vergleichszahlen auch manche Rückschlüsse auf Volkscharakter und Entwicklungsstand zu. . . . J. David.



Die Spitalkosten werden immer teurer!

**Christlichsoziale
Kranken- u. Unfallkasse
der Schweiz**

Zentralverwaltung Luzern, Claridenstr. 8, Tel. (041) 231 11, zweitgrösste
Krankenkasse der Schweiz — 700 Ortssektionen — 270,000 Versicherte.

Zögern Sie deshalb nicht länger mit dem Abschluss
einer Spitalzusatzversicherung — morgen wär's
vielleicht zu spät!

Zusätzliche Tages- entschädigung bei Spitalaufenthalt	Zusätzliche Monatsprämie		
	Männer	Frauen	Kinder
Fr. 2.—	—	—	Fr. —,30
Fr. 3.—	—	—	Fr. —,50
Fr. 5.—	Fr. —,90	Fr. 1.—	Fr. —,80
Fr. 10.—	Fr. 1.70	Fr. 2.—	Fr. 1.50
Fr. 15.—	Fr. 2.50	Fr. 3.—	Fr. 2.20
Fr. 20.—	Fr. 3.30	Fr. 4.—	Fr. 3.—

*Schweizerische
Spar- & Kreditbank*

St. Gallen Zürich Basel Genf

Appenzell . Au . Brig . Fribourg . Martigny
Olten . Rorschach . Schwyz . Sierre

Kassa-Obligationen

Spareinlagen (gesetzlich privilegiert)

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig

Der katholische Besitzer des

SCHLOSS HOTEL LOCARNO

nimmt mit besonderer Aufmerksamkeit die Leser der Orientierung in
seinem Hause auf. Für Geistliche angenehme Zelebrationsmöglichkeit in
der Kirche der Deutschschweizer, San Francesco.

Anmeldungen an:

Direktion Schloss Hotel, Locarno
Tel. (093) 7 23 61

KORRODI

ENTRANSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Fatelsüber - kirchl. Geräte

WALTER DIRKS

Die Antwort der Mönche

240 Seiten, in schwarzem Ballonleinenband DM 10.80

«Benedikt und das Schwert», «Franziskus und das Geld», «Dominikus und der Geist», «Ignatius und die Freiheit», — diese Kapitelüberschriften als Beispiele mögen zeigen, wie hier das Erfahrungsgold der Geschichte in die Prägung unserer Zeit gehoben wird. Jene Gründer der abendländischen Mönchsorden waren nicht absurde, der menschlichen Entwicklung ferne Gestalten, denen der Weg der Welt gleichgültig gewesen wäre. Im Gegenteil: sie gaben eine Antwort auf jeweils spezifische Herausforderungen der Geschichte, und diese Antworten sind fruchtbar gerade in einer Zeit wie der unsrigen, in der alles in Frage gestellt ist und also auch wieder erneuert werden kann.

Der Verfasser, Walter Dirks, einer der beiden Herausgeber der «Frankfurter Hefte», bietet die Gewähr dafür, dass hier weder «gepredigt» noch «trocken abgehandelt» wird: — ein christlicher Publizist, der mitten in unserer Welt steht und sich ihr verpflichtet fühlt, schreibt aus geschichtlichem Sinn für diese unsere Gegenwart, für Gläubige und Nichtgläubige, für die Christen der katholischen und der evangelischen Konfession. Ein Buch, das weiterführen kann; ein Beitrag zu unserem Bewusstsein von der Verantwortung, die wir für den Fortgang der Geschichte tragen, und zu unserem Leben.

VERLAG DER FRANKFURTER HEFTE

FRANKFURT A. MAIN SCHAUMAINKAI 53

Paul Gaechter SJ **Maria im Erdenleben**

Neutestamentliche Marienstudien. 260 Seiten, kartoniert, Sfr. 12.—.

Der berühmte Exeget und Professor der Theologischen Fakultät Innsbruck unternahm es, eine Reihe der auf Maria bezüglichen Stellen des N. T. text- und literaturkritisch zu behandeln. Es gelang ihm meisterhaft und mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zahlreiche voneinander unabhängige marianische Motive des N. T. sinnvoll zu deuten und thematisch zu einem einzigen Bild des konkreten Erdenlebens Mariens — mit vielen neuen Zügen — zu vereinen. Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Marianischer Verlag

der Verlagsanstalt TYROLIA, Innsbruck - Wien - München

Verbilligte Bücher

	statt DM	nur DM
Fischl, Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit. Kartoniert	2.85	1.—
Fleischmann OSB., Volksbrevier, Halbleinen . .	2.40	1.25
Pflegler, An junge Menschen. Betrachtungen und Ansprachen zu den Sonntagsevangelien Broschiert	3.90	1.50
Pflegler, Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Vollendung. Broschiert	2.10	1.—
Pflegler, Die religiöse Situation. Broschiert . .	2.40	1.20
Pflegler, Vor der Entscheidung. Ueberlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. Broschiert	1.80	1.—
Reetz, Frohe Botschaft. Broschiert	2.40	1.20
Schrott, Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisationen seit der Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart. Ganzl.	5.70	2.—

Katalog «Verbilligte Bücher» kostenlos
BUCH UND PRESSE, Versandbuchhandlung
 Heidelberg O, Schliessfach 140

Terrasse-Hotel «AL SASSO»

Orselina-Locarno

bei Madonna del Sasso. Auch für kurzen Aufenthalt geeignet. Hochzeiten, Vereine.

Verlangen Sie Prospekte Tel. (093) 7 34 54

J. Bolli-Jost's Erben

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

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 1, Auf der Mauer 13, Telefon (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 11.60; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxemburg: Jährl. bfr. 170.— Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Comptes Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Vertrieb und Anzeigen, Kemper Verlag, Heidelberg, Postfach 474, Postcheckkonto Karlsruhe 787 39. Jährl. DM 11.60; halbjährl. DM 6.—. Abbestellungen nur zulässig zum Schluss eines Kalenderjahres, spätestens ein Monat vor dessen Ablauf. — Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Ilfurth/Ht.-Rh., c/o No. 86047 Strassburg. — Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG., Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 128.571 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 46.—.

Gäbe es doch mehr von dieser Sorte!

Südd. Rundfunk

ERICH JOACHIM THAL

ES WIRD SPÄT

Eine Erzählung

über das Leben und Treiben in Böhmen anno 1945

138 S., Ganzleinen mit Schutzumschlag DM 4.80

«Es wird spät» ist eine Erzählung aus unserer Heimat, aus den schweren Tagen des Jahres 1945. All das Furchtbare, das damals in unserer Heimat geschah, kommt vor: Raub, Plünderung, Quälereien, Vertreibung. Aber es geht noch um mehr. Um Bürgerlichkeit und Christentum. Man wird in manchen Szenen durchaus an Bernanos erinnert. Wie bei diesem wird auch in dieser Erzählung der Sieg Gottes und seiner Gnade im äusseren Scheitern sichtbar. In der Kerkerzelle spricht der Katechet: Ich bin so frei wie die alten Eremiten. Man kann immer neu anfangen, wenn man glaubt und verzeiht. — Wenn nicht alles täuscht, dürfen wir hier etwas von dem spüren, worauf wir eigentlich bis jetzt vergeblich gewartet haben, dass nämlich das furchtbare Geschehen, durch das wir hindurchgegangen sind, die Krusten zerschlägt und tiefere Quellen hervorbrechen lässt. Wann hat unsere Heimat zuletzt ein so radikal-christliches Buch hervorgebracht? Der Autor ist noch ein junges Talent! Er ist wirklich ein Talent!

«Volksbote München»

Verlag Ludwig Auer / Cassianum
Donauwörth