ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 16 | 18. Jahrgang der «Apologetischen Blätter» | Zürich, den 31. August 1954

Christliche Selbstbesinnung

Vermutungen über die einzuschlagende Richtung in der theologischen Ausbildung: Entschlossene und ehrliche Aufgabe der Identifikation von Seelsorgerausbildung und Ausbildung zum wissenschaftlichen Theologen — Entlastung, Konzentration, Vertiefung gegenüber dem bisherigen Studiengang, so dass vom Lehrer mehr Wissenschaft verlangt wird — Normale theologische Ausbildung ist vom Spezialisten abzuheben — Zwei Ausbildungszüge, die nicht nach dem quantitativen Begabungsgrad, sondern nach dem Ziel sich unterscheiden — Verbindung von Theologie und geistlichem Leben — Keine Senkung, sondern eine Hebung des *faktischen* Niveaus der Studierenden — Von der enzyklopädischen Wissenschaftlichkeit zum lebendigen Besitz — Die grosse Aufgabe der internen Studien mancher Orden und Kongregationen.

Psychologie

Die Tiefenpsychologie und die Freiheit des Menschen: Schwankende Mittelstellung der Tiefenpsychologie zwischen seelischer und mechanistischer Auffassung vom Menschen — Orientierung an der psychotherapeutischen Erfahrung — Frage nach der psychisch erlebten Freiheit — *Freiheit als Problem der psychotherapeutischen Praxis:* Wo Bewusstsein, dort die Voraussetzung zu freier Entscheidung — Freiheit als konstitutiver Faktor mancher psychischen Akte: Szondi's «Wahlschicksal», Caruso's Trieb *und* Entscheidung, C. G. Jung's Individuationsweg drängen zur Frage nach einem transzendierenden Sinn — Progressive Befreiung — *Die Freiheit, ein Problem des Neurotikers:* Vier verschiedene Haltungen des Neurotikers zur Freiheit: Furcht vor der eigenen Freiheit — Furcht um die Freiheit — Unterschätzung der eigenen Freiheit — Ueberschätzung der eigenen Freiheit — Alle vier Haltungen erwecken Sehnsucht nach echter Freiheit — Psychische und metapsychische Hintergründe dieser Haltungen: Kindheitsträume — Unentwickeltheit — kollektive Situation — transzendente Sinn- und Wertkategorie als Grundlage der Freiheit — lebenshäretische Menschenbilder als Hintergründe der Fehlhaltungen gegenüber der Freiheit.

Ex urbe et orbe

«Das Schwert des Geistes» in England: Von ursprünglich oekumenischer zu apologetischer und pädagogischer Zielsetzung — Wächter des Gewissens bei konkreten Anlässen: Tito in England — Verhaftete Bischöfe in Polen und der Tschechei — Das Mau-Mau-Problem in Kenya — Die Labourdelegation in China — Ueberseeische Bevölkerungsprobleme — Die Vereinten Nationen.

Indochina

Bilanz des Laizismus: Der Weg Ho-Chi-Minh's — Der Gewissenskonflikt der Katholiken: zwischen «Hammer und Amboss» — The Tablet und Kardinal Baudrillart über das laizistische Kolonialsystem — Eisenhower und Bischof Raymond A. Lane zur heutigen Lage — Die Tragik des Vertrages von Mendès-France.

Palästina

Die Bibel in Zeitungsform? Ein origineller Versuch zur Verbreitung der Bibel — Seine Problematik — Die erste Nummer der Zeitung — Parallelen, die symptomatisch für neue Wege? — Oder für eine Krankheit?

Bücher

Philosophie: «Zwiespältiges Dasein» von Hommes — Christliche Philosophie in Deutschland 1920 bis 1945.

Zur Ausbildung der Theologen

Vermutungen über die einzuschlagende Richtung

I.

Von der Notwendigkeit, die Frage nach der Theologenausbildung neu zu stellen, haben wir schon in dieser Zeitschrift gehandelt.[1] Daraus ergibt sich als erste Folgerung, dass die normale Ausbildung des Theologen von heute (der später ni der durchschnittlichen Seelsorge arbeitet) nicht mehr die «akademische» im strengen Sinn des Wortes sein kann. Damit ist natürlich nicht gemeint, dass sie nicht auf der Universität geschehen solle. Dafür ist kein Grund vorhanden. Der Student, der später Physiklehrer an einer Mittelschule werden soll, studiert auch auf der Universität, obwohl zu vermuten ist, dass sein Wissen am Ende seines Studiums noch längst nicht ausreicht, um in der Kernphysik «mitzuforschen» und «wissenschaftlich zu arbeiten». Es sollte also darüber Klarheit herrschen, dass auch die Theologie sich so entwickelt hat, dass derjenige, der sich für die priesterliche und seelsorgliche Normalpraxis das nötige Wissen angeeignet hat (und dafür die für das theologische Studium geforderte und zugebilligte

1 Siehe «Orientierung» vom 31. Juli 1954, Nr. 14/15, S. 149-152. (Leider ist daselbst in Anmerkung 1 durch eine Verwechslung der Redaktion ein Fehler unterlaufen. Der Hinweis bezieht sich auf: H. Bacht, «Zur Reform des Theologiestudiums in der evangelischen Kirche Deutschlands»; in «Stimmen der Zeit», 1953/54, 388-392.)

Zeit verwendet hat), noch nicht das «wissenschaftliche» Wissen besitzt und besitzen kann, welches das Ziel der Universität als solcher, als Raum der wissenschaftlichen Forschung und der unmittelbaren Ausbildung der nächsten Forschergeneration ist. Rein stoff- und erkenntnismässig ist das durch die Entwicklung der Theologie unmöglich geworden. Genau so wie bei anderen Disziplinen. *Die Identifikation von Ausbildung zum Seelsorger und zum wissenschaftlichen Theologen muss aufgehoben werden.* Man kann diese beiden Ziele heute nicht mehr «per modum unius» anstreben. (Dabei ist es an sich eine sekundäre Frage, ob der künftige «Wissenschaftler» zunächst die andere Ausbildung durchmacht und dann seine ihm eigene oder ob es von vornherein zwei verschiedene Ausbildungsgänge [2] gibt.) Nur bei einer wirklich entschlossenen und bis ins Letzte ehrlichen Aufgabe dieses heute nicht mehr durchführbaren Identifikationsideals wird der Blick frei für die eigentliche Zielsetzung, die der theologischen Ausbildung des künftigen Seelsorgers vorgegeben sein muss.

2.

Die Zielsetzung, die der Theologie des künftigen Priesters und Seelsorgers vorgegeben sein muss, wird eine Entlastung, Konzentration und Vertiefung für den Studiengang bedeuten müssen im Vergleich zu dem bisher üblichen.

Eine Entlastung: Der Theologe wird von sehr vielem verschont werden dürfen, was für ihn einen überflüssigen Ballast an gelehrtem Stoff bedeutet, den er nicht wirklich bewältigt und mit dem er später nichts anfangen kann. Selbstverständlich kann der überdurchschnittlich und gleichzeitig (dem Qualitativen nach) spezifisch wissenschaftlich Begabte auch in der Seelsorge später mit allem, was er früher in seinen gelehrten Studien gelernt hat, «etwas anfangen». Aber es sind die meisten nicht überdurchschnittlich und die wenigsten heute spezifisch wissenschaftlich (rational-analytisch) begabt. Und darum ist ein grosser Teil dessen, womit heute der Theologe sich beschäftigen muss, für ihn faktisch doch toter Ballast, von dem er befreit werden sollte (was nicht heisst, dass *er* zur Entscheidung berufen ist, was dazu gehört, was nicht).

Eine Konzentration: Die Vielzahl der Fächer sollte unter priesterlichen und praktisch seelsorgerlichen, genau und ursprünglich zu überlegenden Gesichtspunkten zusammengefasst und neu gruppiert werden. Es sollte klar sein, dass nicht alles, was der spätere Priester lernen soll, darum ihm schon schulisch vermittelt werden muss (ein selbstverständlicher Grundsatz, gegen den immer wieder verstossen wird). Wie solche Fächer neu und ursprünglich konzipiert werden könnten, was dabei dann an wirklichen Fächern herauskäme, diese Frage kann hier selbstverständlich nicht angepackt werden. Es kann sich natürlich nicht darum handeln, dass man einige der bisherigen Fächer streicht und dann die andern so belässt, wie sie bisher waren. Es würde sich bei einer solchen Neukonzeption der organisch richtig gegliederten Einheit und der die Einheit wahrenden Ausgliederung der einen Theologie in ihre echten Fächer vielleicht sogar zeigen, dass manches Thema dazukommt, das bisher selbst in der jetzigen Theologie unbeachtet war. Man braucht z. B. nur darauf zu achten, in welcher (relativ) übertriebenen Breite manche dogmatische Themen ausgebreitet werden, während andere, die in der Dogmatik sehr wichtig wären, ganz ausfallen.

Eine Vertiefung: Wenn diese Theologie entschlossen das Ziel im Auge hätte, dem heutigen Priester und Seelsorger das mitzugeben, was *er* braucht, dann würde sich vielleicht sehr rasch zeigen, dass dieses Ziel natürlich nicht dadurch erreicht werden kann, indem man die bisherige «wissenschaftliche» Theologie billiger gibt. Vielmehr würde sich gerade zeigen, dass die Theologie (also vor allem Dogma und Moral) in vielen Punkten einer Vertiefung bedürfte, damit sie *so* den Theologen vermittelt werden kann, wie diese sie brauchen. Es nützt ja z. B. einem späteren Seelsorger nichts (oder sehr wenig), wenn er nur das formale Begriffsgerüst, die dogmengeschichtlichen Tatsachen und Beweise, aus den theologischen Quellen vermittelt bekommen hat. Das kann er später nicht predigen. Zu glauben, dass heute noch alles andere sich von selbst ergibt, wenn man das gelernt hat und dazu noch ein wenig fromm und in der üblichen geistlichen Literatur zuhause ist, das ist ein Irrtum. Man frage sich: kann ein Kaplan eine wirklich für das heutige Stadtpublikum geistig und religiös assimilierbare Predigt halten über die Heilige Dreifaltigkeit, über den Abstieg Christi in das Totenreich, über die Jungfräulichkeit der heiligen Jungfrau (zumal «in partu»), über den Ablass, die Hölle, das besondere Gericht und unzählige andere Themen, wenn er eine der üblichen Schuldogmatiken gründlich studiert hat? Ich glaube, man muss ehrlich antworten: nein. Sie alle bieten die inhaltliche Vertiefung nicht, auf die es gerade dem Seelsorger in seiner Predigt ankommen muss. Das kann hier nicht dargetan werden. Aber es wird mit allem Ernst behauptet: Eine eindeutigere seelsorgliche Ausrichtung der Theologie auf die Bezeugung und Verkündigung des Glaubens an den wirklichen heutigen Menschen zwänge zu einer Vertiefung, d. h. letztlich zu einer echten «grösseren Wissenschaftlichkeit», die freilich nicht als «Wissenschaft» an den Theologen herangebracht zu werden brauchte, sondern zuvor in der forschenden Theologie der Professoren geleistet sein müsste. *Es würde sich rasch zeigen, dass eine echte «Verkündigungstheologie» mehr Wissenschaft vom Lehrer verlangen würde, der darum dann davon weniger von seinen Schülern zu fordern bräuchte.*

3.

Ein solcher Studiengang müsste nicht nur deutlich sehen, dass er nicht die Aufgabe hat, neue Mitarbeiter der theologischen Forschung heranzubilden; er müsste nicht nur realisieren, dass eine Theologie für Seelsorger nicht einfach die durch die geistigen und zeitlichen Möglichkeiten der faktischen Hörer erzwungene Primitivisierung der «wissenschaftlichen» Theologie ist, sondern eine relativ eigenständige Weise der lehrenden Vermittlung des Glaubens an seine Verkünder und Bezeuger. *Ein solcher Studiengang müsste den Mut haben, nüchtern damit zu rechnen, dass man in dem Normalstudiengang auch nicht eine fertige Ausbildung für alle notwendigen Arten von heutigen Seelsorgern leisten kann.*

Dieser Erkenntnis, die in anderen Berufen der modernen Zeit schon längst Selbstverständlichkeit ist, müsste auch in der Theologie nicht nur durch den Zwang der Wirklichkeit «in obliquo» da und dort Rechnung getragen werden, man müsste sie grundsätzlich von vornherein im Plan selbst akzeptieren. Das will sagen: Jeder weiss, dass auch ein sehr guter praktischer Arzt noch kein Chirurg ist; der praktische Arzt schickt bestimmte Fälle in die Klinik, und er fühlt sich dadurch nicht entehrt und in seinem Können blossgestellt; es gibt steuerrechtliche Fragen, die ein sehr gescheiter Rechtsanwalt nicht durchschaut, sondern an den Fachmann weitergibt. Und diesen Unvermeidlichkeiten des heutigen Lebens trägt auch die Ausbildung Rechnung, sei es, dass sie nach dem Grundkurs noch eine besondere fachlich aufgegliederte Sonderausbildung verlangt, sei es, dass sie von vornherein auf verschiedenes Können hin ausbildet.

Nur in der Theologie huldigt man noch in seligem Optimismus der Meinung: wer seine normale theologische Ausbildung gehabt hat, die allen gemeinsam ist, der sei eigentlich

2 Vgl. dazu auch die Vorschläge von J. M. Reuss in «Wort und Wahrheit», Februar 1954, «Priesterliche Ausbildung heute», die in die gleiche Richtung weisen.

für alle Zweige der Seelsorge (von der höheren akademischen Laufbahn abgesehen) mindestens im grossen und ganzen hinreichend ausgebildet.

Ist es denn sicher, dass dieser Optimismus zu Recht besteht? Ein Kaplan muss eigentlich ein Allerweltskünstler sein: er kann Religionsunterricht halten (andere Lehrer, deren Lehrgegenstand wahrhaftig nicht schwieriger ist, studieren dafür allein genau so lang wie der Kaplan, müssen aber sonst nichts können); er kann predigen (offenbar ist man der Meinung, dass das ungefähr dasselbe ist wie Katechismuslehren); er kann Seelen im Beichtstuhl führen; er kann missionarisch wirken unter unseren Heiden (wer sollte es denn tun, wenn nicht er? Oder gehört das nicht zu den Obliegenheiten der Priester?); er kennt die Kunst der Erwachsenenführung (er arbeitet ja in den Vereinen junger Männer usw.); er ist ein kirchlicher Verwaltungsfachmann; er versteht es mit dem Volk und mit den subtilen Problemen der Gebildeten. Das alles hat er gelernt in seinem Studiengang, der für alle der gleiche ist. Man möchte sich fast wundern, dass es dennoch einigermassen befriedigend geht.

Wäre es aber nicht besser, wenn man zunächst dem Geistlichen lebendig klar machen würde (was der Laie, wenn er den Priester sucht, ja doch schon praktiziert, soweit er kann und nicht daran gehindert wird), dass er – *ein* Seelsorger – gar nicht alles selber können muss, was *der* Seelsorger leisten muss, dass es selbstverständlich ist, wenn er in vielen Fällen einen der Seelsorge bedürftigen Menschen zum «Spezialisten» schicken muss, ohne dass dies für ihn entwürdigend ist? Wäre es, wenn diese Überzeugung und Praxis als wirklich selbstverständlich vorausgesetzt werden könnte, dann nicht möglich, deutlicher zu unterscheiden, was zur seelsorgerlichen «Grundausbildung» aller Seelsorger gehört und was Sache der Ausbildung von Spezialisten ist, in der nicht jeder zu allem und jedem, sondern jeder zu dem seinigen ausgebildet wird?

Würde man das tun, käme vielleicht eine priesterlich-seelsorgerliche Grundausbildung zustande, die quantitativ so begrenzt wäre, dass sie qualitativ so vertieft werden könnte, wie sie es müsste, wenn sie heute taugen soll. Die Ausbildung zum «Fachseelsorger» (in der Zahl, wie das notwendig wäre) könnte dann danach in der Ernsthaftigkeit betrieben werden, wie das in anderen Berufen geschieht. Denn die Dringlichkeit solcher Fachseelsorge und deren Fachausbildung wäre dann nicht mehr verschleiert durch den Eindruck, dass das ja schliesslich jeder Priester könne und schon in seiner allen gegebenen Ausbildung gelernt habe, soweit man es wirklich in der Praxis brauche.

Die Durchführung dieses Prinzips würde natürlich in der Organisation der Seelsorge in grösseren Städten zu manchen Änderungen führen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Kurz und gut: auch die Seelsorge selbst ist heute so differenziert, dass nicht jeder alles können kann und muss. Dieser Tatsache müsste auch die Ausbildung in ihrer Struktur von vornherein Rechnung tragen. Der «Grundseelsorger» (im Unterschied zu den Spezialisten) könnte dann nicht alles, aber das, was er können soll, könnte er wirklich gut.

4.

Wir haben oben gesagt, dass es an sich – rein vom Grundsätzlichen her – gleichgültig sei, ob die gelehrte Fachausbildung zum Mitforscher in der Theologie sich erst an die theologische Ausbildung des künftigen Seelsorgers *an*schliesse, oder ob sie von vornherein einen eigenen Ausbildungsgang *neben* der normalen Theologie bilde. Existieren muss ja diese gelehrte theologische Bildung auf jeden Fall. Nicht nur, weil auch die Theologieprofessoren und die theologische Wissenschaft zu den unvermeidlichen Übeln dieser Welt gehören. Sondern sowohl darum, weil, wie schon gesagt, die seelsorgerliche Theologenausbildung ein erhöhtes Mass von wissenschaftlicher Vorarbeit bei ihren Dozenten voraussetzt, und auch darum, weil es durchaus auch Seelsorger in der praktischen Arbeit geben muss, für deren Arbeit als Fachseelsorger und Spezialisten diese wissenschaftliche Ausbildung Voraussetzung ist, deren Ausbildung daher von diesem gelehrt-wissenschaftlichen Studienbetrieb mitübernommen werden könnte. Aus diesem Grund und deshalb, weil der wissenschaftlich begabte Typ der Theologen (aber auch nur dieser) mit einer solchen Ausbildung auch in der Seelsorgspraxis «etwas anfangen» kann, *wird es praktisch geratener sein, von vornherein zwei verschiedene Ausbildungszüge durchzuführen: den seelsorgerlichen und den gelehrten.*

Damit führen unsere Überlegungen zu einer Auffassung, die den Studienplänen der grossen Orden an sich nicht fremd ist. Denn bei ihnen gab und gibt es eine solche Zweiteilung des theologischen Studiums. Es gälte also, eine alte Tradition erneuert aufzugreifen. Nur müsste dabei zweierlei beachtet werden: der seelsorgerliche Kurs müsste wirklich mutig als solcher konzipiert werden. Wenn wir recht sehen, hat er, wo er existiert, viel zu viel von seiner Eigenart eingebüsst, weil man ihn, um «gebildete» Seelsorger mit «akademischem» Wissen zu haben, viel zu sehr der wissenschaftlichen Theologie angenähert hat. Man hat auch diesen seelsorgerlichen Kurs oft zu sehr aufgefasst als den Kurs für die Minderbegabten. Natürlich gibt es, wie überall, Unterschiede in der Begabung. Natürlich sollten im «wissenschaftlichen» Zug nur solche Theologen sein, die – auch in dem quantitativen Sinn des Wortes – zu den Begabteren gehören. Aber dieser quantitative Begabungsunterschied begründet keinen Ausbildungsunterschied, so wenig wie man zwei verschiedene medizinische Lehrgänge kennt, weil es auch unter den Medizinern gescheitere und weniger gescheite gibt. Das Bildungs*ziel* unterscheidet diese Lehrgänge.

Deswegen wäre es durchaus sinnvoll, wenn auch im «bloss» seelsorgerlichen Kurs hochbegabte Theologen sässen. Wenn die seelsorgerliche Theologie wirklich eine seelsorgerliche ist, und nicht bloss eine wissenschaftliche Theologie, deren Niveau an ein niedriges Begabungsniveau angepasst wurde, dann braucht auch der Gutbegabte sich in einem solchen Kurs nicht unterschätzt zu fühlen, auch wenn der Wenigerbegabte darin noch gut «mitkommt». Es würde durchaus nichts schaden, wenn der Eindruck entstände (und dieser den Tatsachen entspräche), dass der «seelsorgerliche» Kurs in mancher Hinsicht dem «wissenschaftlichen» etwas voraushätte, wenn nicht an wissenschaftlicher Reflexion, so doch etwa an existentieller Vertiefung in die Botschaft des Evangeliums selbst.

5.

Es müsste auch neu gefragt werden, wie man noch mehr als bisher Theologie und geistliches Leben und so theologischen Unterricht und persönlich-charakterliche Bildung des Theologen zu einem wirklich priesterlichen Menschen näher zusammenbringen könnte. Nicht als ob der Unterricht eine Predigt und der Hörsaal eine Kapelle sein sollte. Aber Theologie ist nun einmal (wie immer sie gelehrt und aufgefasst wird) unter allen Wissenschaften *die* Wissenschaft, für die *als* Wissenschaft die existentielle Anteilnahme am wenigsten entbehrt werden kann. Nun ist aber unter den jungen und alten Theologen die Theologie oft sehr wenig fromm (was keine Privatsache der Theologen ist, die für deren Theologie gleichgültig wäre) und die Frömmigkeit (in den Seminarien) sehr wenig theologisch. Bei einer seelsorgerlichen Theologie, die den Mut hätte, einigen «wissenschaftlichen» Ballast abzuwerfen, wäre eine solche Annäherung wohl möglich. Schon weil man eher die Zeit fände, die es braucht, um dem Theologen zu einer persönlichen, geistlichen Aneignung des Gehörten zu verhelfen.

6.

Wer das bisher Gesagte richtig verstanden hat, *wird nicht den Hauptvorwurf und -einwand erheben, der bei all diesen Überlegungen und Vorschlägen zu fürchten ist, nämlich den, dass das Ganze auf eine Senkung der intellektuellen Anforderungen, der «Wissenschaftlichkeit» der heutigen Theologenausbildung hinauslaufe.*

Wer diesen Vorwurf erhebt, möge folgendes bedenken:

1. Es ist zu unterscheiden zwischen einem «Niveau», das auf dem Papier steht oder beim Professor gegeben ist, und einem Niveau, das normalerweise in den Köpfen der Hörer erreicht werden kann. Es nützt nichts, die Beurteilung eines Studienplans nach dem ersten Sinn des «Niveaus» vorzunehmen, wenn das andere Niveau wesentlich unter dem ersten bleibt.

2. Das «Niveau», das eine Vorlesung auf seiten des *Professors* voraussetzt, würde bei einer seelsorgerlichen Theologie eher grösser als geringer sein müssen. Denn unsere heutige Theologie (als die des Professors) ist nicht darum lebensfern, unlebendig und bildungsschwach, weil der Professor zu viel «Wissenschaft» hat, sondern weil er zu wenig hat. Das heisst: Er betreibt formalscholastische oder historizistische Gelehrsamkeit, was er gewiss können muss, aber er kommt darüber nicht hinaus und hinein in die Fragen, die der religiöse Mensch und die heutige Zeit an die Sache selbst stellen, über die er bloss gelehrt redet.

3. Mit diesem höheren Niveau des Professors ist aber nicht gegeben, dass er hinsichtlich dessen, was er erkannt hat, seine Hörer im seelsorgerlichen Kurs dieselben Wege führt und ihnen Anstrengungen auferlegt, die seine eigenen waren. Man kann durchaus jemand in die rechte Benützung eines Hauses einweisen, ohne ihm zuzumuten, es selber zu bauen oder wenigstens Baukunst zu studieren. Natürlich wäre es, abstrakt betrachtet, das Idealste, wenn einer in einem zum theologischen Forscher und zum Seelsorger ausgebildet werden könnte, so dass eines das andere trüge und belebte. Dieses «Niveau» wäre höher als das hier angestrebte für die seelsorgerliche Theologie. Wenn sich aber eben herausstellt (und das hat sich herausgestellt), dass angesichts der möglichen Zeit für ein Studium, der faktischen Begabung im Durchschnitt und bei dem heutigen Begabungstyp dieses «Ideal» sich faktisch in einen Zustand wandelt, in dem bei der Mehrzahl der Theologen ein Ziel das andere hindert und nicht fördert, d. h. die «Wissenschaft» nicht erreicht und durch das Anstreben der «Wissenschaft» auch die Ausbildung eines wirklichen Seelsorgers behindert und gefährdet wird, dann ist es in concreto idealer, wenn man nicht zu ideal ist, sondern weiss, was man will, und nicht allen Hasen zugleich nachläuft, um keinen zu fangen.

Die Furcht, die jungen Theologen einer solchen Ausbildung könnten ihren Kollegen von der wissenschaftlichen Ausbildung gegenüber Minderwertigkeitskomplexe bekommen, oder sie würden im Leben von den Leuten nur so als eine Art zweitrangiger Klerus betrachtet werden, ist unbegründet. Denn solche Besorgnisse beruhen auf einer soziologischen Vorstellungs- und Empfindungswelt, die heute gerade am Verschwinden ist: weder in Amerika noch in Russland betrachtet sich der hochqualifizierte gelernte Arbeiter dem Professor gegenüber als sozial «tieferstehend». Und bei uns hat doch wenigstens der praktische Arzt, der etwas – aber das seine – kann, solche Komplexe auch nicht gegenüber dem eigentlich forschenden Mediziner und dem «Facharzt», sondern bei allen kommt alles darauf an, wer in seinem Gebiet der Tüchtigere ist.

7.

Wir haben bisher vermieden, auf die Frage einzugehen, wie sich die hier vorgetragenen Gedanken verhalten zu den Bestrebungen, die in den dreissiger Jahren unter dem Stichwort der «*Verkündigungstheologie*» zusammengefasst wurden. Einen greifbaren Erfolg hatten diese Bestrebungen bisher nicht. Das war auch nicht zu erwarten. Solche Dinge brauchen lange. Vielleicht kommt das Ausbleiben einer stärkeren Wirkung auch daher, dass die Verfechter einer Verkündigungstheologie ihre Ansicht zu sehr mit wissenschaftstheoretischen Erwägungen zu unterbauen suchten, die wirklich sehr anfechtbar waren. Man kann wirklich nicht sagen, dass es zwei Theologien gibt, die *so* von einander unterschieden sind, wie es Lotz und Lakner meinten.

Aber wenn man das sagt, wenn man also betont, dass *jede* Theologie, soll sie ihrem Wesen nicht untreu werden, von der Verkündigung kommt und auf sie hinzielt, dass sie «heilige» Theologie sein muss, die dem Heile dient, dann hätte man doch nicht so weitgehend übersehen dürfen, dass das eigentliche Grundanliegen damals doch berechtigt war.

Denn es ist wahr, dass man in der Theologie als der Ausbildung künftiger Priester nicht einfach so weitermachen kann wie bisher. Es ist wahr, dass der Betrieb dieser Theologie deutlicher als bisher ins Auge fassen muss, woraufhin sie bilden will. Es bleibt richtig, dass in dieser Theologie der Weg von der Wissenschaft zum Leben verkürzt werden muss (um mit Schmaus zu sprechen), *dass der Mut gefunden werden muss, von einer enzyklopädischen Wissenschaftlichkeit in der Theologie, die zu den künftigen Seelsorgern «de omni re scibili» redet, zu einer Theologie zu kommen, in der das Eigentliche nicht nur einmal gehirnmässig gelernt, halb verstanden und in der Begrifflichkeit der Schule von gestern stecken bleibt, sondern – mit aller Klarheit und Exaktheit – verstanden und vertieft zum lebendigen Besitz wird.* Selbstverständlich bestreitet theoretisch niemand dieses Ideal. Aber es ist Zeit, sich darüber Rechenschaft zu geben, dass der Abstand der Wirklichkeit vom Ideal so gross geworden ist, dass eine bewusste und neue Anstrengung zur Verringerung dieses Abstandes not täte. Dass ein solches Bestreben nicht gegen, sondern nach den kirchlichen Prinzipien priesterlicher Ausbildung ist, darüber ist bei Lakner doch manches Nützliche nachzulesen. Im übrigen würde es zu weit führen, genauer darzulegen, worin sich die Vorschläge der «Verkündigungstheologie» und die hier gemachten in Theorie und Praxis treffen, worin sie sich unterscheiden.

8.

Bei allen diesen Dingen sind das «Gesetzliche», die amtlichen Normen usw. nicht das Erste und nicht das Letzte. Studiengesetzlich fixierte Verhältnisse, Fächereinteilungen, Stundenzuteilungen usw. können eine wirklich lebendige Theologie hindern oder fördern. Der lebendige Geist muss anderswoher kommen. Darum soll auch mit allem Gesagten nicht im geringsten behauptet sein, dass dieser Geist überall fehle. Es müsste auch eigens untersucht werden, ob (und wie weit) die kirchliche Studiengesetzgebung, die sich auf die Ausbildung jener Theologen bezieht, die keine akademischen Grade erwerben wollen (und um diese Ausbildung geht es hier eigentlich allein), überhaupt für die hier gemeinten Wünsche ein Hindernis bildet. Vermutlich überhaupt keines: wahrscheinlich wäre nur dasjenige der Wandlung bedürftig, was man faktisch an Wirklichkeit als Inhalt in die Formen dieser Gesetzlichkeit einfüllt. Vielleicht hätten die bischöflichen Lehranstalten und die internen Studien mancher Orden und Kongregationen hier eine grosse Aufgabe. Sie haben eher die Möglichkeiten, etwas Neues zu versuchen, weil sie gesetzlich weniger festgelegt sind, und weil sie in kleinerem Rahmen leichter und ungefährlicher auch einmal einen neuen Versuch machen könnten. Jedenfalls sollten sie ihren Ehrgeiz in anderer Richtung betätigen, als in der, möglichst einer Universität von heute zu gleichen.

Karl Rahner.

Die Tiefenpsychologie und die Freiheit des Menschen[1]

Die Tiefenpsychologie nahm seit ihren Anfängen um die Jahrhundertwende eine Mittelstellung ein zwischen der naturwissenschaftlich-orientierten, mechanistischen Elementen- oder Assoziationspsychologie und der geisteswissenschaftlichen Psychologie eines Dilthey und seiner Schule. Freud hatte ja einerseits den Einfluss der Seele auf den Körper, die Psyche in den Sinnen, durch das Studium der Organneurosen wieder entdeckt. Damit wurde eine rein sensualistische Psychologie wie auch eine extreme Reflexologie (Pawlow) zum vorneherein in ihre Schranken gewiesen. Die Erforschung des unbewussten Seelenraumes mit seinen unergründlichen Tiefen und kollektiven Urströmen, mit seinen mythischen Urbildern und symbolischen Gestaltungen (Jung) schien zudem einer Erneuerung der romantischen Seelenauffassung Vorschub zu leisten. So überwand die Tiefenpsychologie den Materialismus einer «Psychologie ohne Seele». Anderseits aber war die gleiche Tiefenpsychologie durchaus dem naturwissenschaftlichen Denken und seiner Methode verpflichtet. Man war bemüht, in der therapeutischen Analyse die Mechanismen des seelischen Geschehens aufzudecken und durch die hypothetische Anwendung des Energiebegriffes eine ganze Seelen-Energetik aufstellen zu können. Die Prinzipien von der Konstanz und Äquivalenz der seelischen Energie wurden in den Lehren von der Verdrängung, Kompensation, Substitution, Sublimation und vom seelischen «Arrangement» verdeutlicht, und das Prinzip vom natürlichen Gefälle dieser seelischen Energie in dem Satz von der «regulierenden Funktion der Gegensätze» betont. – Gleichzeitig sah man im Aufweis solcher Gesetze von notwendigem und allgemeingültigem Charakter den Wissenschaftsanspruch der Psychologie garantiert.[2]

Durch diese Mittelstellung machte die Tiefenpsychologie nicht selten den Eindruck schwankender Unsicherheit im Hinblick auf wesentliche Fragen des Menschenbildes. Indes darf nicht übersehen werden, dass diese Psychologie sich immer wieder an den Ergebnissen der psychotherapeutischen Arbeit orientiert hat, was zu stets erneuten Einsichten und zu ständigen Verbesserungen voreiliger systematischer Versuche führen musste.

So erhebt sich heute in dieser Psychologie immer häufiger auch die Frage nach der *Freiheit des Menschen* und ihrer Realisierung im therapeutischen Gespräch. Es lässt sich selbstverständlich noch nicht übersehen, welche Ergebnisse eines Tages in dieser Richtung empirisch als gesichert gelten dürfen, aber wir müssen wenigstens versuchen, etwas Klärung in den sehr komplexen Fragenkreis zu bringen. Wenn nämlich auch die Einzelheiten, auf die wir uns dabei beziehen, in Fachkreisen durchaus bekannt sind, so ist doch der Aspekt der Freiheit, unter dem wir die Einzeltatsachen zu sehen versuchen, so wenig der gewöhnliche, dass es sich tatsächlich nur um einen Versuch handeln kann, dem Weg der Tiefenpsychologie von der energetisch-mechanisch-finalen Denkweise zu einem Denken, das auch die Kategorie der Freiheit einbezieht, nachzutasten.

Dem Begriff Freiheit eignet dabei noch keineswegs ein eindeutiger und endgültiger Inhalt. Vor allem ist dabei nicht so sehr an eine Freiheitsidee gedacht, die philosophisch-metaphysisch aus der Analyse der geistigen Wesens-Komponente des Menschen sich ergibt, sondern an eine Freiheit, die psychisch *erlebt* wird oder erlebt werden möchte: sei es als Befreiung von inneren Zwangs-Vorstellungen und -Impulsen oder als Befreiung noch ungeweckter, gebundener seelischer Kräfte, sei es als Kraft einer freien Entscheidung in der Extratension oder als Freiheit zur Selbstbestimmung und Selbstentfaltung des inneren Menschen. Das Erlebnis der Freiheit ist also durchaus mehrschichtig und darum einer Progression fähig – wobei kaum übersehen werden darf, dass ein so progredierendes Erlebnis schliesslich fast notwendig bis hart an die Grenze einer Freiheits*idee* vorstösst, die als solche kaum noch im Erlebnisbereich realisierbar scheint, sondern als Korrelat des Geistes postuliert werden muss als eine Freiheit, die mit der Tatsache des Geistes selbst autochthon gesetzt wird. Hier aber ist von der *erlebbaren* und allmählich realisierbaren Freiheit als einem Problem der Tiefenpsychologie und einem Problem des kranken Menschen zu handeln.

Die Freiheit als Problem der Tiefenpsychologie

Es sind nicht die Einflüsse einer Metaphysik oder gar einer dogmatischen Schau des Menschenbildes, die zur Frage nach der Freiheit geführt haben. Unabhängig auch von der existentialistischen Daseinsanalyse, die mit den Begriffen der Entscheidung und des freien Lebensentwurfes von einer neuen, der Tiefenpsychologie zunächst fernen Seite an den Menschen herantrat, kamen die Antriebe zu dieser Fragestellung vielmehr aus der psychotherapeutischen *Praxis* und tiefenpsychologischen Theorie selbst. Man kann gewisse Tatsachen nicht übersehen und ausklammern, ohne gefährliche Fixationen bei den Analysanden zu fördern. Es sind Tatsachen, die einen gewissen Freiheitsraum innerhalb des psychischen Geschehens postulieren. Man stösst also auf psychologischem Wege zu einem Phänomen der Freiheit vor und nimmt einen seelischen Bereich wahr, der von Mechanismen nur teilweise beherrscht wird, weil sich in ihm auch sogenannte freie Akte, etwa Entscheidungen und Wahlakte, mitvollziehen. Man entdeckt in sehr vielen psychischen Verhaltensweisen diese Komponente Freiheit, die in verschiedenen Stärkegraden, manchmal fast unhörbar leise, mitklingt. Diese grundlegende Tatsache lässt sich in zwei kurzen Gedankengängen verdeutlichen:

1.

Sowenig das seelische Geschehen des Menschen isoliert von seinem Körper als solchem und in seiner konkreten Gestalt richtig erfasst oder gar verstanden werden kann, ebensowenig kann es isoliert von der jeweiligen *geistigen* Kraft und der damit gegebenen Entscheidungsfähigkeit genügend erfasst werden. Die Geist-Seele-Tätigkeit des Menschen ist, soweit wir von parapsychologischen Phänomenen absehen, weitgehend mit biologisch und physiologisch vitalen Vorgängen verbunden, ähnlich wie diese letzteren im Menschen eine fast ständige Beeinflussung von der geistigen Kraft her erfahren.

Wenn C. G. Jung in seinem Buch «Von den Wurzeln des Bewusstseins» (1954) schreibt: «So gelangen wir zu dem paradoxen Schluss, dass es keinen Bewusstseinsinhalt gibt, der nicht in einer anderen Hinsicht unbewusst wäre. Vielleicht gibt es auch kein unbewusstes Psychisches, das nicht zugleich bewusst

[1] Die folgenden Ausführungen wurden als Teil eines grösseren Referates an einem «Symposion für die Psychologie der Person» in Brüssel (27. April bis 1. Mai 1954) vorgetragen. Der ausführliche Wortlaut wird zusammen mit den übrigen Referaten des Symposions voraussichtlich im «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» (Würzburg) erscheinen.

[2] Es darf darauf hingewiesen werden, dass man auch auf kirchlicher Seite bereit ist, diese Mechanismen und Determinismen des Seelenlebens, ihre weitere Erforschung und Berücksichtigung in der Menschenführung und Therapie anzuerkennen. Vgl. Ansprache von Papst Pius XII. am Kongress für Psychotherapie und klinische Psychologie (7.–13. April 1953 in Rom). Vgl. «Orientierung» 1953, Nr. 9, «Der Papst über die Psychotherapie», sowie Nr. 12/13, «Psychotherapie und Seelenführung».

ist» (S. 540/41)[3], dann lässt sich mit gutem Gewissen sagen: in vielen unbewussten Abläufen ist ein «Stück» Bewusstsein, ja erst dessen Mit-dabei-Sein und Aktivierung ermöglicht den intendierten Prozess der stärkeren Bewusstmachung, da ein absolut Unbewusstes niemals bewusst werden könnte. Wo aber auch nur ein Minimum an Bewusstsein mit dabei ist, da ist auch eine initiale Fähigkeit zur freien Entscheidung gegeben, auch wenn diese letztere kaum noch erlebbar erscheint. Ein auch nur geringfügiges Bewusstsein bedeutet ja sofort einen entsprechenden *Abstand*, eine wenigstens aufleuchtende Unterscheidung von Subjekt und Objekt, und damit eine Aufhebung der völligen Identifikation und participation mystique zwischen beiden. Die Zone des Abstandes, der Unterscheidung, aber schafft die nötige Voraussetzung zu einer mehr oder weniger *freien* Entscheidung dieses Bewusstseins, indem es die ihm zur Verfügung stehende Energie einsetzt oder nicht einsetzt, so oder anders einsetzt.

Dieser immer je andere Grad von Bewusstheit und Freiheit (damit aber auch von Unfreiheit) eines Aktes und seelischer Vorgänge dürfte auch einer der Hauptgründe sein, weshalb jede Neurose individuell ist, und dass Jung wohl zu Recht erklärt, man sollte einen Fall X nicht nach Freud oder Adler oder Jung behandeln, sondern immer nach dem Fall X.

2.

Diese Freiheit ist *manchen* psychischen Akten ein durchaus *konstitutiver* Faktor, sie ist nicht nur irgendwie am Rande mit dabei, sondern sie formt und prägt viele, auch überwiegend unbewusste Akte *wesentlich* mit.

Genaue Beobachtung etwa ergibt, dass der neurotische Kompensationsvorgang nicht ganz zwangsmässig ist. Die Bedeutung eines «*selbstgewählten* Kompensations- und Steuerungssystems zur Ausschaltung innerer Schwierigkeiten» hat früher schon Birnbaum und vor einigen Jahren G. Kujath hervorgehoben («Allg. Zeitschrift für Psychiatrie und ihre Grenzgebiete», 1942, Bd. 120, S. 74/75).

Ähnlich war auch L. Szondi gezwungen (1944), den «altanankologischen» Begriff des Schicksals neu zu be-inhalten und fortan deutlich zwischen einem Zwangs-Schicksal und einem Wahl-Schicksal zu unterscheiden, die beide zusammen erst das persönliche Schicksal bilden. Er spricht logischerweise von einer neuen Anankologie, in der die Freiheit ihren Platz erhält (vgl. «Wissenschaft und Weltbild», 7. Jahrgang, Februar 1954, S. 15–19). – Man erinnert sich in diesem Zusammenhang, dass schon S. Freud die «Überdeterminierung» vieler psychischer Akte hervorgehoben hatte. Eine Überdeterminierung lässt aber notwendig die Frage erstehen, ob es nicht die frei wählende Kraft der Seele ist, die gewisse Determinanten dann zum Zuge kommen lässt, während sie andere Determinanten kaltstellt oder in Reserve hält?

Sehr scharf hat diesen Sachverhalt vor allem *I. Caruso* in «Analyse und Synthese der Existenz» herausgearbeitet. Er betont, dass «Trieb *und* Entscheidung *zugleich* Handlungsfaktoren sein können, nicht etwa *nur* Getriebensein oder *nur* Freisein. Ferner wäre es noch wesentlich, dass es beim freien Akt nicht etwa Entscheidung *neben* Trieb heissen sollte. In seinem Getriebensein bewegt sich der Mensch innerhalb der *ihm* eigenen Daseinsformen; somit ist also der Mensch innerhalb des Getriebenseins, also im Trieb als solchem, nicht etwa *neben* dem Getriebensein, bereits ein Wesen sui generis. Und auch in seiner Entscheidung (wir meinen hier wieder *in* ihr selbst, nicht neben oder vor der Entscheidung) ist der Mensch kein reiner Geist, kein hundertprozentiger Verantwortlicher» (S. 36/37). Deshalb ist für Caruso auch die Fragestellung weniger die, ob der Mensch determiniert oder verantwortlich sei, als diejenige, «*wie* man seine spezifische Freiheit *innerhalb* der psychophysischen Determinanten nun in einem einheitlichen, fest umrahmten anthropologischen Bild zur Darstellung und zur Auswertung bringt» (17). Von da aus verstehen wir seine klare Behauptung: «*Alle* menschlichen Leistungen und Fehlleistungen bieten zwei Aspekte: einen kausalen, determinierten, *und* einen sinnhaften, wertgebundenen» (17). Damit ist eine Abgrenzung gegeben sowohl gegen einen blossen Determinismus als auch gegen einen existentialistischen Autonomismus. — Trieb und Freiheit *konstituieren* oft gleichzeitig in einem fast unlösbaren Ineinander den psychischen Vorgang.

Auf Grund dieser Erkenntnisse kann und muss wohl als *Ziel* der Psychotherapie nicht nur eine Befreiung von störenden Symptomen und damit die freie Verfügbarkeit über die seelische Energie, sondern auch der bewusstere und freiere *Mensch* als Person aufgestellt werden. Mit der Erörterung über das Ziel der psychotherapeutischen Arbeit wird freilich eine sehr umstrittene Frage aufgerollt.

Die blosse Befreiung von den störenden organischen und psychischen Symptomen erwies sich relativ früh als ungenügend. Der Individuationsweg C. G. Jungs stellt demgegenüber ein umfassenderes Ziel auf. Er darf aber keineswegs als Luxustherapie betrachtet werden, da er sich in den meisten Fällen als notwendig erweist, um jene innerpsychische Vollständigkeit und damit einen gewissen Selbstbesitz in Freiheit zu gewinnen, ohne den eine Meisterung der inneren und vieler äusseren Konflikte kaum möglich scheint. Ausweitung des Seelenraumes bedeutet insofern Ausweitung des Raumes der Freiheit.

Ebenso notwendig aber kann es sein, den Menschen fähig zu machen, einen *transzendierenden* Lebens-*Sinn* zu finden, ohne den ihm viele Relationen nach aussen und oben verkümmern müssten. Auch ein virtuoser Kenner der biologischen Vorgänge und Reflexe und des gesamten inneren Labyrinthes könnte den äusseren Raum des mitmenschlichen Lebens, des Berufes, der Ehe und den übergreifenden Bezug der Geschichte und einer unvergänglichen Über-Welt mehr und mehr aus dem Auge verlieren, damit aber die Neurose der vereinsamenden Ungeborgenheit und letzten Sinnlosigkeit erleiden. Überpersönliche Sinnhaftigkeit befreit erst aus der Enge des Daseins und aus der Angst vor der Vergänglichkeit und stellt den Menschen vor die persönliche Verantwortlichkeit.

Theoretisch wird die Tiefenpsychologie so vor die Entscheidung gestellt, ob sie bereit ist, über die Befreiung von neurotischen Symptomen hinaus sowohl den Individuationsweg C. G. Jung's, als auch den Weg der Lebenserfüllung durch die transzendierende Sinnfrage (Caruso) als ihr Ziel zu akzeptieren, und so ihr eigenstes «Schattenproblem» zu lösen. Wenn die Tiefenpsychologie auf dem begonnenen Weg zur Anthropologie und zur Person weiterschreitet, wird diese Zielsetzung notwendig ins Auge gefasst werden müssen.

In der Praxis des konkreten Falles wird man zu jener Freiheit führen müssen, die dem jeweiligen Patienten im jeweiligen Augenblick erreichbar ist. Damit wird zugegeben, dass sehr viele Freiheitsgrade möglich sind. Freilich erhebt sich damit auch die Frage der «unendlichen Analyse» (wohl besser der nie vollendeten), weil ja der Mensch nicht relativ gesund wird, bis er den ihm möglichen Grad tatsächlich realisiert. Wir dürfen dabei die Freiheit als «progressive Befreiung» des Patienten betrachten, wobei die Reihenfolge der drei genannten Stufen in der Praxis wohl verschieden erfolgen mag.

Die Tiefenpsychologie scheint also deutlich auch im «Dienste der Freiheit» zu stehen, ja sie ist «eine Mäeutik der Freiheit», wie Caruso treffend sagt (a. a. O. S. 231).

Die Freiheit ein Problem des Neurotikers

Wenn es gelingt, aufzuzeigen, dass das Freiheitserlebnis im Denken und Fühlen und vor allem in den unbewussten seelischen Prozessen des Neurotikers eine zentrale Stellung ein-

[3] Jung nimmt ausdrücklich das Psychoid-Unbewusste aus, weil es das Nichtbewusstseinsfähige und nur Seelenähnliche in sich begreift.

nimmt, dann ergeben sich aus diesem Nachweis bedeutsame Folgerungen für das psychotherapeutische Gespräch.[4] Versuchen wir darum zunächst die mehr oder weniger manifeste *Haltung* des Patienten zu seiner Freiheit einer Prüfung zu unterziehen, um nachher die tieferliegenden *Hintergründe* dieser Haltung ins Auge zu fassen.

Die Haltung des Neurotikers zur Freiheit

Die meisten menschlichen Verhaltensweisen sind ambivalent, weil die menschliche Seinsweise nur in den allerseltensten Fällen zu jener letzten, eindeutigen Vollständigkeit und Unbedingtheit gelangt, die keine Vermischung absoluter und relativer Aspekte mehr wäre.[5] Es kennzeichnet aber gerade die Situation des Neurotikers, dass er diese Ambivalenz unbewusst nicht anerkennt, sondern immer «unbedingt» sein möchte. Nach wohlbekannten energetischen Gesetzen verfällt darum gerade der Neurotiker dieser Ambivalenz in besonders krasser Weise. Zwei gegensätzliche Reihen von Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen und Gedankengängen stossen bei ihm hart aufeinander, provozieren sich gegenseitig in ihrer ganzen Radikalität, machen ihn innerlich unruhig und lassen ihn kaum zu einer klaren Entscheidung und einem eindeutigen Handeln gelangen. Diese Ambivalenz zeigt sich sehr stark als zwiespältige Haltung zur Freiheit. Man ist daher geneigt, eher von Haltungen zu sprechen, als von einer einzigen, typisch charakterisierenden Haltung.

Vielleicht gehört es aber gerade zur schweren Aufgabe des Therapeuten, dennoch die psychogenetische Präponderanz einer Haltung aufzudecken, zu der die entgegengesetzte Haltung erst nachträglich, wenn auch sehr bald, vom Patienten als seelischer Kontrapunkt entwickelt wird. Aber selbst in jenen Fällen, in denen diese Annahme nicht zutrifft, weil die Ambivalenz primär zu sein scheint, dürfte es von methodischem Werte sein, die jeweilige Haltung möglichst scharf herauszuarbeiten, denn ihrer Intensität entspricht die Intensität der Gegenhaltung.

Deutlich können wir vier verschiedene Haltungen des neurotischen Menschen zu seiner Freiheit unterscheiden, von denen zwei der affektiv-emotionellen Schicht zugehörig sind, während die beiden anderen mehr der intellektuellen Schicht angehören und als «raisonnement» das affektive Verhalten zu rechtfertigen suchen, es also überlagern und verstärken. Hinter diesen vier Haltungen aber scheint uns in allen Fällen eine immer wieder durchbrechende Grundhaltung latent zu sein: die Sehnsucht nach der inneren Freiheit.

1.

Ein grosser Teil der Neurotiker hat *Furcht vor* der eigenen Freiheit und deren Verantwortung. Diese Furcht wirkt sich automatisch als Flucht vor der Freiheit aus. Der Mensch manövriert sich selber «unbewusst» in jene Situationen hinein, in denen er ohne persönliche Freiheit und Verantwortung dem Ablauf der Ereignisse ausgeliefert ist. Die verschiedenen Mechanismen der Verdrängung funktionieren in diesem Falle besonders gut als Fluchtmechanismen. Aber kann die Flucht je völlig gelingen? Weist nicht schon das Wort «Verdrängung» auf eine verdrängende Kraft hin? Bevor der Mechanismus der Verdrängung so unbewusst lautlos und virtuos funktionierte, gab es da nicht wenigstens einmal einen kurzen Augenblick, in dem der Mensch sich blitzartig, wenn auch dumpf, zur Verdrängung entschied? Mit einem kleinen Gran Freiheit sich rasch dazu entschloss? – Ähnlich hörten wir bereits, dass die Kompensation nicht ganz zwangsmässig sich ereignet. – Oder: es wird ein «Arrangement» produziert, etwa eine Flucht in die Krankheit: handelt es sich dabei nicht um eine Produktion, die ursprünglich kaum ohne irgendein stillschweigendes Einverständnis der personalen Entscheidungskraft geschieht? Muss nicht gefragt werden: wer arrangiert denn da? Nur das Unbewusste? Hat nicht das Bewusstsein wenigstens den kleinen Finger mit im Spiel? – Oder: wenn der «Widerstand» für den Therapeuten an ganz unscheinbaren Merkmalen transparent wird, gewahrt er dann nicht gleichzeitig etwas, was zwar hinter den Kulissen des Bewusstseins abrollt, aber hinter Kulissen, die keineswegs hermetisch abdichten? Warum verstärkt sich der Widerstand ausgerechnet dann, wenn der Zwang sich zu lockern beginnt?[6] Die blosse Möglichkeit, andere und sich selbst bei der Verdrängung, beim Arrangement und beim Widerstand zu ertappen, die blosse Tatsache der Fähigkeit, diese Mechanismen allmählich zu erkennen und in Kontrolle zu bekommen, bedeuten sie nicht, dass an der Randzone dieser Mechanismen eine Kraft wartet, die deutlicher und ausführlicher mitreden möchte? Besagt das nicht, dass es nicht allzuviele psychische Mechanismen gibt, die völlig isoliert von den bewussten Seelenkräften und ihrer Freiheit einfach nur abrollen? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass bei mancher Verdrängung zuerst das Gran Freiheit verdrängt wird. Das aber heisst Furcht und Flucht vor der Freiheit. – Bei der Kollektivneurose zeigt sich diese Furcht und Flucht besonders auffällig, sie benötigt am dringlichsten einen der bequemen «Sündenböcke», die immer zur Verfügung stehen: die «Ketzer», die Hexen, die Juden, die Jesuiten, oder auch Kulturerscheinungen wie die Technik, den Sport, die Mode, die Vermassung. Dostojewskijs «Grossinquisitor» spricht diese Tatsache brutal aus: die Masse erträgt die eigene Freiheit nicht, sie sucht immer einen, dem sie diese so schnell als möglich aufbürden kann, sie will (und dieses «Wollen» ist der klägliche Rest ihrer «Freiheit») verantwortungslos und kindlich bleiben und ihre Massenidole weiterprojizieren. Misslingt ein Unternehmen, dann braucht man den Schuldigen nicht weit zu suchen. Freilich auch der Grossinquisitor selbst hat einen Sündenbock: gerade diese Masse und ihre verantwortungsscheue Haltung für die er sich «opfert» – auch er hat nun ein seelisches Alibi, auf das er sich nur allzusehr beruft! Auch er fürchtet sich und flüchtet vor der Freiheit, die er scheinbar auf sich genommen hat.

2.

Als zweite Haltung, die zunächst in deutlichem Gegensatz zur erstgenannten sich zeigt, begegnet uns sehr oft die Haltung der *Furcht um* die Freiheit. Man ist stets besorgt, seine Freiheit zu verlieren und scheut sich darum, Bindungen auf sich zu nehmen und verantwortungsbewusst zu tragen. Genau besehen ist es selten die Furcht um eine wirklich starke, einsatzfähige, positive Freiheit, die ihren Sinn und ihre Erfüllung im Dienst für etwas findet, als vielmehr eine fast krankhafte Furcht um eine sehr schwache, kleine, negative Freiheit, die um ihrer selbst willen, als möglichst völlige Bindungslosigkeit festgehalten wird. Freiheit heisst dann Bindungslosigkeit, Kontaktlosigkeit, Verantwortungsscheu. In ihrem engsten Gefolge erblicken wir meist die Entschlussunfähigkeit: diese Menschen mögen sich niemals festlegen, ja sie scheinen unfähig zu sein, sich je endgültig für etwas entschliessen zu kön-

[4] Über diese Folgerungen handelt der zweite Teil des Referates, der zum Abdruck dem «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie» vorbehalten bleibt.

[5] Ueber diese Ambivalenz hat m. E. am besten geschrieben: J. Caruso in «Die Wiener personalistische Tiefenpsychologie als symbolische Teilerkenntnis der menschlichen Person» (Beiheft I der Sitzungsberichte 1953/1954; nicht im Handel).

[6] H. Müller-Eckhard beschreibt das, was wir meinen, in einem neuesten Artikel der «Psyche» (Mai 1954, S. 149) also: «Bei vielen Patienten, die unter Zwangserscheinungen leiden, ist eine *Lust*, Freiheit loszuwerden, deutlich genug. Der Zwang ist, wenn wir ihn definieren im Sinne der Schopenhauerschen Negationen, nichts anderes als die Freiheit von Freiheit... Im Zwangssymptom wird eine neue magische Freiheit geschaffen, die zwar nur eine Scheinfreiheit ist, aber wie wir noch sehen werden, doch als Freiheit erlebt wird und wieder Angst auslöst.»

nen. Sie wollen und wollen wieder nicht, sie werden herumgeworfen zwischen ihrer vermeintlichen Freiheit und zufälligen, provisorischen Bindungen. Wichtige Lebensentschlüsse (etwa das Eingehen einer Ehe, eine Berufswahl) werden jahrelang hinausgezögert und im entscheidenden Augenblick innerhalb weniger Stunden mehrmals gewechselt, bis schliesslich alles beim alten bleibt – unentschieden und ungelöst... Diese Menschen wollen immer gerade das, was sie nicht haben, oder was fast unerreichbar ist — sobald sie es aber erreichen könnten, ist es nicht mehr interessant und zeigt seine Schattenseiten. Das Verwirrende dabei ist, dass die Leidenschaft, mit der erstrebt wird, durchaus echt und intensiv wirkt: man erzwingt etwa das Ja zu einer Partnerschaft, das man aber sofort zurückweist, sobald man es erhalten hat. – Das Freiheitsproblem ist in solchen Fällen sehr manifest und äusserst akut, aber die Ironie der inneren seelischen Gesetzmässigkeit bewirkt gerade bei dieser chronischen Furcht um die eigene Freiheit, bei dieser Bindungslosigkeit und Entschlussunfähigkeit den Verlust der äusseren Freiheit, indem fast notwendig die wechselnden Verhältnisse und augenblicklichen Konstellationen nun über diesen Menschen entscheiden und ihm auch noch seine kleine schwache Freiheit rauben – um die er dann aber in unheilvollem circulus vitiosus erst recht zu fürchten fortfährt.

Neben diesen beiden affektiven Haltungen zur eigenen Freiheit weisen zwei andere Haltungen stärker intellektuellen Charakter auf. Sie treten wohl meist als Überlagerungen und Einbettungen bei den mehr affektiven Haltungen in Erscheinung. Sie können aber auch einmal bei intellektuellen Menschen präponderant sein. (Die Auffassung der Neurose als ausschliesslich affektive Störung scheint uns zu einseitig.)

3.

Wir treffen da auf die *Unterschätzung* der eigenen Freiheit. Die Patienten sehen nur die beunruhigenden, auffälligen Symptome: ihre Herzaffektionen und Magenkrämpfe, sie spüren die Depressionen oder Minderwertigkeitskomplexe, die chronische Müdigkeit oder den überreizten Zustand, entdecken die Konzentrationsschwäche oder auch die sexuelle Impotenz, klagen über die Erfolglosigkeit im Beruf, in der Liebe, über den Kontaktmangel usw. Bei diesen Symptomen bleiben sie wie gebannt stehen. Sie suchen die Ursachen davon höchstens in körperlichen Mängeln, noch öfter aber im Verhalten der Aussenwelt. Sie substituieren mit viel logischem Scharfsinn einen «Sündenbock» in der Umgebung. Die Möglichkeit, dass ein Gran eigener Freiheit auch mitten *in* den Symptomen stecken könnte, ist ihnen fast undenkbar, denn allzusehr betrachten sie sich als bemitleidenswürdige Opfer. – Dass sich gerade mit dieser Einstellung die Furcht und Flucht vor der Freiheit koppelt, leuchtet ein. Diese Koppelung bedingt jene affektive Heftigkeit, die allen intellektuellen Scharfsinn auf der Suche nach Sündenböcken begleitet... und alles logische Raisonnement immer aufs neue anreizt, so dass sich die Frage stellt, ob das Gefühl der Diener des Intellektes, oder dieser der Fackelträger des Gefühles sei...

4.

Noch deutlicher wird die intellektualistisch verkrampfte Haltung bei der *Überschätzung* der eigenen Freiheit. Es zeigt sich etwa bei den Patienten ein übersteigertes Schuldgewissen, das immer aufs neue alle Schlupfwinkel der Seele ableuchten möchte, ob sich noch irgendwo ein Schuldanteil ausfindig machen lasse. Man schiebt sich nicht nur die Schuld am eigenen Versagen zu, sondern auch an jenem der Umgebung, ja einer ganzen Gemeinschaft... Diese Menschen kommen aus den Zweifeln, Bedenken und Ängsten nicht heraus. Auch in diesen Fällen bedeutet natürlich die Koppelung mit der Furcht vor der Freiheit und mit der Furcht um die Freiheit eine unerträgliche Steigerung. Selbstgenuss und Selbsthass reichen sich dabei die Hände. Sadistisch-masochistisch quälen sie sich und haben das krankhafte Bedürfnis, selber die Rolle des Sündenbockes zu übernehmen. In diesem seelischen Klima gedeihen die Selbstdestruktionstendenzen, die manchmal grauenvolle Formen annehmen können (vgl. S. Streicher, «Die Tragödie einer Gottsucherin / Margaretha von Wildensbuch», Einsiedeln 1945).

Es soll nicht bestritten werden, dass es sich dabei nicht selten auch um die Verschiebung eines berechtigten Schuldgefühls handeln kann, das man sich nicht eingestehen will. In unserem Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass diese Patienten das Problem der Freiheit durchaus sehr zentral erleben können.

5.

Je stärker sich eine dieser vier Haltungen zur Freiheit auswirkt, je enger gar die Verkoppelung mehrerer unter ihnen ist, um so beunruhigender erwacht die *Sehnsucht* nach echter Freiheit. Die meisten Analysanden leiden unter ihrer inneren Unfreiheit. Sie durchschauen ahnungsweise ihren Zwangszustand, ihr Getriebenwerden, ihre Abhängigkeit; sie spüren, dass sie immer wieder die Beute äusserer Ereignisse sind, und noch häufiger den eigenen, inneren Vorstellungen und Impulsen zum Opfer fallen. Sie empfinden schliesslich ihren Mangel an Freiheit selbst als Beeinträchtigung ihres Person-Seins: «Ich bin niemand», können sie klagen, obwohl sie vielleicht sehr achtbare äussere Positionen einnehmen. Aber Hemmungen, Minderwertigkeitsgefühle, Schuldkomplexe unterhöhlen ihr Selbstgefühl, verunmöglichen eine gesunde, sichere Selbstachtung und schaffen einen sehr labilen, gefährlichen Zustand. Ihre Sehnsucht nach Freiheit wächst proportional zum Verlust dieser Freiheit durch Zwangsmechanismen. Diese Sehnsucht kann ein letztes Aufbäumen der Natur sein, die sich zu einer freieren Haltung gerufen weiss. Die Sehnsucht nach Freiheit erscheint als innerste Grundhaltung auch noch des von Zwangsmechanismen getriebenen Menschen. – Die Neurose ist somit auch eine Freiheitskrise.

Die Hintergründe dieser Haltung

Wir benützen bewusst den Ausdruck «Hintergrund», um den Begriff «Ursache» zu vermeiden, und um ein rein kausales Denken durch ein stärker organizistisches Betrachten zu ersetzen. Gleichzeitig soll damit deutlich werden, dass es nicht darum geht, diese Hintergründe möglichst auf einen einzigen zu reduzieren. Der menschlich zwar verständlichen Tendenz zu reduktivem Denken soll nicht nachgegeben werden, es sei denn, dieses Denken dränge sich von selbst auf.

Wenn wir von den organisch-physiologischen Defizienzen absehen, die eine geistige Debilität und damit notwendig auch den mehr oder weniger völligen Ausfall einer echten Freiheitskraft bedingen, können wir zwei Gruppen von Hintergründen unterscheiden: psychische und metapsychische.

1.

Im psychischen Hintergrund spielen die *Kindheits-Traumen* eine überragende Rolle. Freud dürfte hier sehr ernst genommen werden, wenn er Eltern, Lehrer, Geistliche dafür verantwortlich macht, das Kind in eine falsche Haltung hineingestossen zu haben. Tatsächlich bedeuten Fixationen auf infantiler Stufe, Regressionen auf frühere Entwicklungsstadien, Substitutionen unerreichbarer Ziele des Sexual- und Geltungsdranges durch leichter erreichbare Ziele und endlich die Identifikationen mit hohen Idealen oder Personen (als Perfektionismus und «Angelismus») eine Verengerung und oft eine Fesselung der individuellen Freiheitssphäre (auch wenn bei der Bildung dieser Phänomene eine Art Selbstschutz-Mechanismus gegenüber den Erwachsenen funktioniert). Wir stossen auf Kindheitstraumen vor allem bei der Haltung der krankhaften Furcht um die Freiheit, bei jener chronischen Unfähigkeit, durch Entschlüsse sich zu binden. Unter dem Druck der Erziehung

konnte sich das Selbstgefühl nicht gesund entwickeln, das eigene Ich sich nicht genügend konstituieren, eine sichere persönliche Entscheidungsfähigkeit sich nicht ruhig allmählich bilden – so bleibt nur eine begreifliche Furcht um die Freiheit des eigenen Ich und –: das triebhafte, egoistische «Es», das den augenblicklichen Vorteilen erliegt. Aber auch sehr viele übersteigerte Schuldkomplexe und damit die Haltung der Überschätzung der Freiheit entstammen nicht autochthon dem persönlichen Gewissenserlebnis, sondern sind durch überstrenge und gewissensverbildende Erziehung heterogen erworben, wie die Tiefen-Analyse ständig nachweisen kann. Es ist die Tragik dessen, was man als «alte Erziehung» kennzeichnete, dass sie die Freiheit des Menschen durchaus wollte, aber allzu oft auf dem Wege der Unfreiheit zu erreichen suchte.

Als einen anderen Aspekt des psychischen Hintergrundes hat C. G. Jung die *Unentwickeltheit* gewisser seelischer Funktionen und seelischer Bilder überzeugend dargetan. Das Problem des «Schattens» wirft ja die Frage nach einer seelischen Vollständigkeit auf, die einen grösseren inneren Freiheitsraum zu verbürgen scheint, und damit wenigstens die Haltung der Sehnsucht nach solcher Freiheit wecken kann... Ähnlich bedeutet das Streben nach einer elastischen und gut sitzenden «Persona» eine Bemühung um grössere Freiheit in der äusseren Anpassung an die Umwelt – und die Integration von anima- und animus-Projektionen kann von sehr schweren Zwangszuständen freier machen. Im Dienste eines tieferen Lebensverständnisses und damit im Dienste einer grösseren inneren Freiheit steht endlich in manchen Fällen auch die Integration jener Symbole, die als Konkretisationen der allgemein menschlichen Archetypen angesehen werden können. Dieser Individuationsweg von C. G. Jung überwindet eine oberflächliche Unterschätzung der eigenen Möglichkeiten und der menschlichen Freiheit.

Zum psychischen Hintergrund von grosser Tragweite gehört auch die *kollektive Situation*. Heute vermögen die äusseren Ordnungsmächte des Staates, des Berufes, der Ehe, der Wirtschaftsordnung den Menschen oft nicht mehr zu bergen oder gar zu tragen. Nicht als ob dadurch der Freiheitsraum gewachsen wäre ist es umgekehrt so, dass gerade der labilere Mensch entweder vom hemmungslos entfesselten Lebensstrom mitfortgerissen wird, oder dass er sich von politischen, wirtschaftlichen, technischen Mächten, denen er keineswegs gewachsen ist, umfasst und bedroht fühlt. Es sind anonyme, kollektive Zwangsmächte, denen keine persönliche Entscheidung adäquat gegenüberstehen kann. Sie nehmen dem Menschen die Entscheidung unter Vorspiegelung mannigfacher Vorteile aus der Hand und schwächen so schon seine Fähigkeit zu einer persönlichen Entscheidung. Die kollektive Situation muss weitgehend mitverantwortlich gemacht werden für die Haltungen der *Unterschätzung der Freiheit* und ebenso für die krankhafte Furcht *um* die Freiheit.

2.

Der so verstandene psychische Hintergrund vermag die Krise der menschlichen Freiheitshaltung in vielen Beziehungen verständlich zu machen. Dennoch bleiben offene Fragen. Vor allem scheinen die beiden Haltungen der Überschätzung der Freiheit und der Furcht um die Freiheit noch einer weiteren Verständnisebene zu bedürfen. Bei diesen beiden Haltungen ist das Bewusstsein um die Freiheit verhältnismässig stark, sei es als überbetontes Schuldgefühl, das kaum zu beschwichtigen ist, sei es als eine Entschlussunfähigkeit, die sich lähmend auf das ganze Leben auswirkt, und das Freiheitsproblem als solches notwendig spürbar macht. Hier stösst man beinahe unmittelbar auf jene Freiheitskraft, die über das psychische Geschehen hinaus eine *autonome* Fähigkeit darstellt und als solche in Erscheinung tritt. Das bedeutet, dass die namhaft gemachten psychischen Hintergründe zur Aufhellung dieser Haltungen nicht mehr genügen, dass sich vielmehr ein *metapsychischer Hintergrund* auftut, der beachtet werden muss. War es nicht S. Freud selbst, der einmal schrieb: «Gesundheit lässt sich nicht anders als metapsychologisch beschreiben»? («Die endliche und die unendliche Analyse», S. 70).

Es ist die Daseinsanalyse, die den Menschen fast abrupt vor seine Freiheit stellt und ihm seine Verantwortung bewusst macht. Damit könnte natürlich vieles gewonnen werden, müssten wir nicht den Eindruck haben, der Bohrer dieser Daseinsanalyse stosse zu schnell in die letzte Tiefe, so dass dabei jene Determinanten nun übersehen werden, die erst die Freiheit als *menschliche* und als *realisierbare* ausweisen. Auch meldet sich ein zweites Bedenken: was soll der Mensch mit einer Freiheit, die nicht im Dienste eines übergreifenden, absolut sinnvollen Lebensbezuges steht? Muss sich eine gleichsam freischwebende Kraft nicht als psychisch sehr gefährlich erweisen?

Anthropologisch richtiger versteht es I. Caruso in seiner universalistischen Tiefenpsychologie, die innerseelischen Mechanismen mit dem Freiheitsfaktor zu verbinden und letzterem erst seine eigentliche Grundlage zu geben: die *transzendente Sinn- und Wertkategorie*. Nur ihr gegenüber darf der Mensch in voller Freiheit seiner Tendenz zur Verabsolutierung nachgeben, ohne Schuldgefühle in Kauf nehmen zu müssen und etwa durch deren Verdrängung in einen neurotischen Dauerkonflikt zu stürzen. Jede falsche Verabsolutierung aber von immanenten Zielen muss gleichsam als «Lebenshäresie» früher oder später zur Neurose und in ihr zur Freiheitskrise führen, die dann neben dem psychischen auch einen moralischen, ja vielleicht religiösen Hintergrund hat.

Es dürfte fruchtbar sein, von diesem Gedankengang her jene «*lebenshäretischen*» *Menschenbilder* vorsichtig anzudeuten, die hinter den *Fehlhaltungen* zur Freiheit stehen können, die also auch bestimmenden Einfluss auf den Krankheitsprozess haben könnten. – Ist es abwegig, hinter der *Unter*schätzung der Freiheit und ihren allzu selbstverständlichen Verdrängungsmechanismen ein materialistisch verstandenes Bild vom Menschen zu sehen, das die geistig-freien Züge mehr und mehr verblassen lässt und den Menschen immer stärker als determiniertes Wesen betrachtet? – Begegnet uns nicht umgekehrt als letzter verborgener Hintergrund der *über*schätzenden Haltung ein spiritualistisch missverstandenes Bild von einem Menschen, der alle innerseelischen Determinanten ignorieren möchte – um als reiner Geist – als Engel – heilig oder schuldbewusst – zu leben? – Und endlich ist zu fragen, ob die krankhafte Haltung der Furcht *um die Freiheit* mit ihrem Ausfall an Entscheidungskraft und ihrer unheimlichen Zerrissenheit mit Hilfe des psychischen Hintergrundes genügend verstanden werden kann. So sehr eine überstrenge Erziehung, die das Kind nie gelten liess, die es ständig niederdrückte, ein gesundes Selbstgefühl zerstören musste, so stellt sich doch in reiferen Jahren bei diesen Menschen die Frage, ob nicht ein sinnhaftes, auf letzte Werte bezogenes Menschenbild ihnen einen besseren Selbst-Stand schenken könnte. Ja, ob nicht bei jenen Menschen, die kaum noch ein festgefügtes, selbstverständliches Ich besitzen, sondern nur mehrere Stücke von einem solchen in der Hand halten, eine letzte Ungeborgenheit und eine ins Sinnlose fallende Verzweiflung das Menschenbild prägt: ein praktisch *nihilistisches* Menschenbild? Natürlich darf dabei nicht übersehen werden, dass auch die Unfähigkeit, an einen Sinn zu glauben und sich ihm anzuvertrauen wiederum weitgehend von den Elternerlebnissen dieser Menschen bedingt sind.

Dass die Freiheit ein zentrales Problem des Neurotikers ist, wird nach den Darlegungen dieses Abschnittes kaum noch bezweifelt werden können. Die Neurose ist auch eine Freiheitskrise des Menschen und dies bedeutet wohl, dass neben, in und hinter den psychischen Einflüssen auch metapsychische Forderungen sich bemerkbar machen müssen, weil die Freiheit im Vollsinn und in ihrem eigentlichen, letzten Verständnis ein Korrelat jenes Geistes ist, der zum Wesen des Menschen gehört.

J. Rudin

Das Schwert des Geistes

Entstehung und erste œkumenische Zielsetzung

Die englische katholische Bewegung «Das Schwert des Geistes» wurde während des Krieges vom Historiker Christopher Dawson und dem damaligen Kardinal Hinsley gegründet. «Ergreift das Schild des Glaubens», sagt der Apostel (Eph. 6, 10–17), «mit dem ihr alle Brandpfeile des Bösen auslöschen könnt. Nehmt den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes: das Wort Gottes!» Es war die Absicht, eine Plattform zu schaffen, die den Kampf gegen den gottlosen Materialismus und den totalitären Staat brauner oder roter Färbung als eine christliche Hauptaufgabe in der heutigen Zeit aufnehmen würde. Es ergab sich aus diesem Ziel, dass eine Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen auf sozialem und ethischem Gebiet ermöglicht werden konnte.

Nach dem Kriege schien jedoch die Notwendigkeit einer solchen Einheit des Ziels unwichtiger zu werden, und auch das «Sword of the Spirit» verlor seine ursprüngliche Dynamik. Das war keineswegs nur die Schuld der Katholiken, die stets diese Bewegung geleitet hatten, vielfach aber die Erfahrung machen mussten, dass «Zusammenarbeit» selbst auf dem begrenzten Gebiet der sozialen Tätigkeit von den nichtkatholischen Christen in einem weiteren Sinne verstanden wurde, als dies den englischen Katholiken möglich erschien. Auf Grund ihrer Geschichte und Stellung als Minorität fehlt den englischen Katholiken, besonders in ihrem Verhältnis zur anglikanischen Kirche, heute noch jene freiheitliche Haltung, die solche öffentlichen Kontakte zu fruchtbareren Ergebnissen bringen könnte.

Neue gewandelte Aufgabe

Das «Sword of the Spirit» hat sich daher seit dem Krieg auf ein anderes Tätigkeitsgebiet beschränkt, dem die alten ökumenischen Absichten fehlen, das jedoch nicht weniger wichtig ist. Aus der Erkenntnis, dass die Katholiken in der heutigen Welt einen beachtlichen internationalen Machtfaktor darstellen, erwuchs ein wertvoller Informationsdienst, dessen Ziel es ist, die englischen Katholiken über ihre eigene Verantwortlichkeit in Dingen des öffentlichen Lebens zu unterrichten wie auch zu internationalen, die Kirche betreffenden Fragen Stellung zu nehmen.

Eine besondere Form dieser Tätigkeit sind die *Flugzettel* die von Zeit zu Zeit in Massenauflage herausgebracht werden, um die englische Öffentlichkeit wie auch die Katholiken selbst an die wahren Fakten der kirchlichen Verfolgung in kommunistischen Staaten zu erinnern. Anlässlich des Londoner Besuches Marschall Titos wurde ein derartiges Flugblatt in einer Auflage von 60 000 Stück herausgegeben; ähnliche zwei- und vierseitige Flugzettel erschienen anlässlich der Verhaftung des polnischen Bischofs Kaszmarek und des Erzbischofs Beran. Auch zu den religiösen Ursachen des Mau-Mau-Problems in Kenya und zur gegenwärtigen Situation der «Kirche des Schweigens» hat die «Schwert»-Bewegung Stellung genommen. Es ist die Absicht solcher Veröffentlichungen, die in volkstümlichem Stil gehalten sind, an das Gewissen der öffentlichen englischen Meinung zu appellieren, und zwar zum gleichen Zeitpunkt, als diese noch unter dem Eindruck der betreffenden Zeitungsnachrichten steht. Es handelt sich hierbei um eine sofortige und autoritative Stellungnahme, deren Hauptwert in der Schnelligkeit liegt, in der sie die einzelnen Themen aufgreifen kann.

Die Labourdelegation in China und das «Schwert»

Ein Erfolg dieser Tätigkeit zeigte sich kürzlich, als die Nachricht des kommenden Chinabesuches einer grösseren Labourdelegation unter Führung von Attlee und Bevan bekannt wurde. Innerhalb von 48 Stunden brachte das «Sword» ein zweiseitiges Flugblatt heraus, von dem bisher 40 000 Kopien in ganz England verbreitet wurden. «Wollen wir es wirklich verantworten», so heisst es darin, «dass diese Delegierten – die die Chinesen als unsere Repräsentanten betrachten werden – mit den kommunistischen Führern Chinas verhandeln und mit einem schnellverfassten und wahrscheinlich ungenauen Bericht zurückkommen sollen? Vergiss nicht, was die gegenwärtigen Herrscher Chinas getan haben!»

Dann folgt eine kurze Aufstellung der chinesischen Kirchenverfolgung: «99 Todesopfer unter den einheimischen Priestern, viele Hunderte in Gefängnissen. 163 ausländische Missionare, die von insgesamt 5380 in China verbleiben und alle entweder im Gefängnis liegen oder unter Hausarrest stehen. Vier ausländische Bischöfe und über dreissig Priester Todesopfer der kommunistischen Revolution; alle wohltätigen und pädagogischen katholischen Institutionen geschlossen. Tausend chinesische Mitglieder der Legion Mariens, der wichtigsten Laienorganisation, getötet und viele Tausende gefangen. Alle protestantischen ausländischen Missionare haben China verlassen!»

Weiter heisst es in diesem Flugblatt: «Die Delegation wird nur das zu sehen bekommen, was ihr vom chinesischen Regime gezeigt werden wird. Religiöse Verfolgungen gehören nicht zu diesem Programm. Unsere öffentliche Meinung kann sich jedoch fühlbar machen. Die Delegierten sollten unsere Ansichten den kommunistischen Führern klar darlegen. Schreibe an Mr. Attlee im Unterhaus und teile ihm Deine Meinung mit!»

Das Ergebnis dieses Flugblattes war gewaltig. «Transport House», das Londoner Hauptquartier der Labourpartei, sowie die einzelnen Labour-Abgeordneten wurden mit Briefen bestürmt, und da die Stimmen der katholischen Wählerschaft bekanntlich einen starken Teil des Labourgefolges ausmachen, sah sich die Parteileitung schliesslich genötigt, die von dem «Sword of the Spirit» geführten Proteststürme zur Kenntnis zu nehmen.

Morgan Philips, der Landessekretär der Partei, sandte die folgende Antwort: «Ich habe Ihr Flugblatt mit dem Titel ‚Ein Chinabesuch' gesehen und möchte Ihnen mitteilen, dass die Labourdelegation sich der von Ihnen erhobenen Anschuldigungen bewusst zeigen wird. Die Labourbewegung hat immer gegen Verfolgungen jeglicher Art Stellung genommen und wird dies weiter tun.» Morgan Philips weist dann darauf hin, dass die Labourdelegation ihren chinesischen Gastgebern nicht gut mitteilen könne, dass das, was man ihr zeige, nicht glaubwürdig sei. «Was wir im Auge haben», fährt er fort, «ist, den Chinesen unseren ehrlichen Willen zur Freundschaft klarzumachen, und wenn wir das einmal erreicht haben, wird sich eine Möglichkeit ergeben, sie dahin zu beeinflussen, dass sie sich christlicher benehmen. Wenn wir uns verschliessen und die Beziehung zu Menschen ablehnen, deren politische und religiöse Politik wir nicht gutheissen, bestärken wir nur diese Unterschiede und erweitern die Kluft zwischen uns. China ist eine Weltmacht von über 400 Millionen Menschen, und es ist wichtig, dass wir ihr die friedliche Hand reichen und uns nicht durch zeitweilige Rückschläge entmutigen lassen. Wir müssen vielmehr das Christentum in unseren ausländischen Missionen

zur Schau bringen, anstatt andere zu kritisieren, denen dieses abgeht.»

Man mag über diese Antwort denken wie man will: immerhin ist der katholische Protest nicht verhallt und machte in jenen Kreisen Eindruck, für die er bestimmt war. Die Tätigkeit des «Schwert des Geistes» erschöpft sich jedoch nicht in der negativen Form solcher Proteste oder etwa in der Organisation von Massenkundgebungen wie derjenigen, die kürzlich in der Londoner Albert Hall zur Erinnerung an die Verbannung Kardinal Wyszinskis abgehalten wurde.

Aufbauende Tätigkeit

Das «Schwert» befasst sich in positiver Weise mit der Erweckung des Interesses der englischen Katholiken für die *überseeischen Bevölkerungsprobleme* sowie für die Arbeit der *Vereinten Nationen*. Studientagungen und «Lunch-time»-Vorträge werden in London und den Provinzstädten gehalten und Zweigstellen der Bewegung, die in einigen britischen Kolonien, wie zum Beispiel in British-Guiana, eröffnet wurden, sind zu einem einflussreichen Faktor des dortigen katholischen Lebens geworden. Wie aus der grossen Masse der Anfragen, die im Londoner Büro täglich eingehen, ersichtlich ist, ist dieses Apostolat der Verkündung der Wahrheit und der Korrektur verkehrter Ansichten in internationalen Fragen zu einer dringenden katholischen Aufgabe der Gegenwart geworden.

Roland Hill

Bilanz des Laizismus

Zum Schicksal Indochinas

Als Ho Chi Minh am 14. Juli vor acht Jahren auf den Champs-Elysées in Paris einträchtig Seite an Seite mit dem französischen Aussenminister Georges Bidault die Parade abnahm, war er Regierungschef der «Demokratischen Republik von Vietnam» und gefeierter Ehrengast der französischen Republik. Da man seine Forderung, ein unabhängiges Indochina, jedoch zurückwies, wurde aus der mit höchsten Ehren empfangenen Exzellenz der geschmähte «Banditenhäuptling»: Ho Chi Minh stellte sich an die Spitze der aufständischen Vietminh. Der Kolonialkrieg entwickelte sich in acht Jahren zu einem internationalen Konflikt im Rahmen der ost-westlichen Auseinandersetzung. Er fand mit der Unterzeichnung des Waffenstillstandes zwischen Ministerpräsident Mendès-France und den Vietminh am 21. Juli 1954 ein vorläufiges Ende – ein Ende, das für 850 000 Katholiken eine Katastrophe und die geistige Bankrotterklärung einer laizistischen Kolonialpolitik bedeutet.

Der Weg Ho-Chi-Minhs

Als Ho Chi Minh 1919 auf der Friedenskonferenz von Versailles bei Präsident Wilson für die Freiheit Indochinas eintrat – hatte man den Völkern nicht Selbstbestimmung versprochen!? –, war er ein junger, hagerer Mann von 28 Jahren und vom Leben in eine harte Schule genommen. Eigentlich hiess er Nguyen Tat Thanh und stammte aus einem Vietnam-Geschlecht, das beim Kaiser von Annam in Ungnade gefallen war. 1911 hatte der Zwanzigjährige seine Heimat verlassen müssen und ging nach Amerika, London und Paris, wo er sich zeitweise als Koch und Photographengehilfe durchschlug.

Ho Chi Minh («Der das Licht bringt»), wie sich Nguyen Tat Thanh nun nannte, erhielt in Versailles einen abschlägigen Bescheid. Die Friedensmacher hatten andere Sorgen. Damals schloss sich Ho Chi Minh mit dem chinesischen Mandarinsohn Tschu En-lai den Kommunisten an. Seine Lehr- und Wanderjahre machte der künftige Kommunistenführer Indochinas in Moskau und als reisender Geheimagent durch halb Asien. Sein «Gesellenstück» wurde der geheime Auf- und Ausbau der kommunistischen Partei in Indochina.

Im Zweiten Weltkrieg wurde Indochina, das grösser ist als England und Frankreich zusammen, von japanischen Truppen überrannt. Hinterindien sollte der südwestliche Eckpfeiler eines von Japan geführten Grossasiens werden. Gleichzeitig erkannte Ho Chi Minh, dass ein Land an den Hauptadern des Weltverkehrs, in dem sich die Kulturen und Religionen Indiens, Chinas und Indonesiens begegnen, hervorragend geeignet ist, das Strahlungszentrum des Weltkommunismus in Südostasien zu werden.

Mit der Besetzung Indochinas durch die Japaner im Zweiten Weltkrieg begann der rote Weizen zu blühen. Ho Chi Minh organisierte den inneren Widerstand und rief zum nationalen Aufstand gegen die Eindringlinge auf. Seine Organisation, Vietminh («Freier Süden»), wurde das Sammelbecken aller Freunde der nationalen Unabhängigkeit. Die Kommunisten bildeten damals nur *eine* von vielen Gruppen innerhalb einer weitgesteckten Koalition von Parteien und Religionsgemeinschaften. Unauffällig bauten sie, als Nationalisten getarnt, ihre Position aus.

Als Japan 1945 kapitulierte, stürzte Ho Chi Minh den jungen Kaiser Bao Dai von Annam, proklamierte in Hanoi die «Demokratische Republik Vietnam» und wurde ihr erster Ministerpräsident. Die neue Republik wurde von den Franzosen anerkannt. Frankreich musste einsehen, dass der Kolonialstatus nicht länger zu halten war und erklärte Indochina (Vietnam, Kambodscha, Laos) am 30. März 1945 zum selbständigen Bundesstaat und zum Mitglied der Französischen Union. Aber Ho Chi Minh forderte mehr und suchte mit den Waffen seiner «nationalen» Vietminh-Koalition zu erzwingen, was man ihm auf dem Verhandlungsweg verweigerte. Er wurde zum Rebellen. 1949 griff Frankreich auf Bao Dai zurück, ernannte ihn zum Regierungschef und stellte französisches Militär hinter seine Regierung.

Ho Chi Minh, der erklärt hatte, er wolle sich gern vor Bao Dai und jedem anderen, der imstande sei, die Einheit und Unabhängigkeit Vietnams durchzusetzen, als Reisbauer auf sein Dorf zurückziehen, blieb, und es gab zwei Regierungen im Lande. Amerika und England erkannten Bao Dai an, Russland und China Ho Chi Minh.

Stellung des Volkes und der Katholiken

Das vietnamesische Volk stand damals in seiner Mehrheit hinter Ho Chi Minh, dem Vorkämpfer der nationalen Unabhängigkeit. Seine Klugheit und Zähigkeit, die grosszügige Errichtung von Schulen und die überzeugende Steigerung der Wirtschaftserträge in seinen Gebieten imponierten und hoben sich als vorteilhaft ab von dem jungen, in Paris erzogenen Bao Dai, den das Volk von einer ausländischen Macht abhängig und von einer Günstlingsclique und ausländischen Spekulanten umgeben glaubte. Selbst die Katholiken glaubten, sich an der Regierung Bao Dais nicht beteiligen zu können. Der ein-

heimische Bischof Ngo Dinh Thüc von Vinhlong erklärte, das «Übereinkommen» Frankreichs mit Bao Dai sei vom vietnamesischen Volke niemals angenommen worden, weil es darin eine Fortführung des Kolonialsystems in gemässigter Form erblickte. Ho Chi Minh hielt alle Trümpfe in seiner Hand. Sein wahres Gesicht aber war für den einfachen Mann nicht zu enträtseln.

Es gab eine Zeit, da Ho Chi Minh offen um amerikanische Hilfe warb und erklärte, seine Armee würde jeden Eindringling in Indochina niederschlagen, die chinesisch-kommunistische Freiheitsarmee inbegriffen. Auch die demonstrative Anerkennung des Titoregimes nach dessen Bruch mit Moskau im Jahre 1948 konnte über seine wahren Ziele täuschen. Der nationale Nimbus tarnte Ho Chi Minh derart, dass selbst nach der Anerkennung der Regierung Bao Dais durch den Hl. Stuhl zahlreiche Katholiken noch auf seiner Seite blieben, ohne darin einen Verrat ihres Glaubens zu erblicken.

Ein Gewissenskonflikt

In dem Masse, als Ho Chi Minh durch die materielle Abhängigkeit von Moskau und Peking gezwungen war, seine Maske fallen zu lassen, sich als Vorkämpfer des Weltkommunismus entpuppte und die Gewalttaten der Vietminh gegen Kirche und Christen sich mehrten, gingen manchen Christen und auch anderen die Augen auf. Die Katholiken gerieten in einen drückenden Gewissenskonflikt: ihr sehnlichstes Ziel, die Unabhängigkeit Vietnams, schien nur durch Ho Chi Minh erreichbar und damit an den Kommunismus gekettet zu sein; eine christliche Zukunft war nur mit Bao Dai zu erhoffen, aber in Abhängigkeit von einer fremden Kolonialmacht.

Das Peinigendste war die Unklarheit und Undurchsichtigkeit der Verhältnisse. Von den Vietminh wurden die Katholiken des Vaterlandsverrates bezichtigt, und von den Franzosen wurden sie beschuldigt, ihren Kampf gegen den Kommunismus zu sabotieren. Die Mehrzahl rang sich schliesslich zur Anerkennung Bao Dais durch, während eine Minderheit den Franzosen, auf die Bao Dai sich stützen musste, noch weniger traute als den kommunistischen Chinesen, auf die Ho Chi Minh baute, und deshalb mit den Vietminh sympathisierte. Als geschlossener Block hätten die zwei Millionen Katholiken Indochinas vielleicht den entscheidenden geistigen Kern der Abwehrfront bilden können. Gewiss, die verschlagene Tarnung der Roten als nationale Bewegung hätte das Zustandekommen einer einmütigen Abwehrfront äusserst erschwert, doch wäre sie spätestens nach der Entlarvung Ho Chi Minhs noch möglich gewesen, hätte nicht eine laizistische, d. h. unchristliche Kolonialpolitik das Vertrauen der Katholiken Indochinas aufs schwerste erschüttert und sie zwischen «Hammer und Amboss» gebracht. Das zersplitterte ihre Kräfte und liess sie obendrein beiden Fronten als «Verräter» erscheinen.

Verdienst und Schuld der französischen Regierung

Die 400jährige Missionsgeschichte Indochinas sah grausamste Christenverfolgungen. Die letzte führte 1861 zur Besetzung des Landes durch Frankreich. Die französische Kolonisation wurde von den Missionaren angeregt und unterstützt, was sich heute als belastendes Erbe für die Kirche Indochinas auswirkt. Missions- und Kolonialmacht wurden in der Hetzkampagne gegen Frankreich nur zu oft gleichgesetzt. Gewiss, bevor die Franzosen kamen, war Indochina Schauplatz ständiger Bürgerkriege. Die straffe Hand einer europäischen Ordnungsmacht schien für die gedeihliche Entwicklung des Landes wie der Christianisierung unerlässlich. Und es muss zugegeben werden, die Zeit der französischen Herrschaft bedeutete 60 Jahre Ordnung, Sicherheit und Freiheit, unerlässliche Bedingungen für den Fortschritt der jungen Missionskirche. Ohne sie gäbe es heute unter 25 Millionen Indochinesen keine 2 Millionen Katholiken und keine 1500 einheimische Priester, die für die tiefe Einwurzelung des Glaubens zeugen. (In allen Missionsgebieten der Welt gibt es nur 8000!) Aber wäre die verhängnisvolle Lage der Katholiken heute zwischen «Hammer und Amboss» möglich gewesen, wenn die Kolonialmacht überzeugend für das Christentum und seine Grundsätze von Recht und Freiheit eingetreten wäre?

«The Tablet» schreibt: «In all den Jahren der Dritten Republik wurde die Kirche in Indochina genau so behandelt wie in Frankreich, d. h. mit antiklerikaler Verächtlichkeit.» Den Missionsschulen blieb Förderung und materielle Unterstützung versagt. Heute wirkt sich das Fehlen eines ausgebauten katholischen Schulsystems verhängnisvoll aus, und zwar umso mehr, als die zwar tiefe und ausdrucksreiche Frömmigkeit der indochinesischen Katholiken nicht frei ist von einem merklichen Einschlag ins Sentimentale, oft auf Kosten eines gediegenen Glaubenswissens. Die junge Generation Indochinas – inzwischen ist sie in führende Stellungen aufgerückt – wurde gemäss dem offiziellen Unterrichtssystem der Kolonialbehörden im Agnostizismus und Materialismus erzogen und bildete in ihrer Haltlosigkeit einen hervorragenden Nährboden für die Ideen der Vietminh. Die überkommenen Überzeugungen und die sittlichen Grundsätze wurden zerstört und nichts Neues an ihre Stelle gesetzt. – Schon vor Jahren schrieb Kardinal Baudrillart: «Wäre die antiklerikale Haltung bei der französischen Kolonialverwaltung nicht allzu oft bestimmend gewesen, dann könnte heute statt einem Zehntel ein Drittel der Bevölkerung Indochinas katholisch sein.» Kein Zweifel: sieben Millionen Katholiken und eine christliche Kolonialmacht hätten Indochina zu einem Bollwerk des Christentums gegen den Kommunismus in Südostasien gemacht. Heute ist es dank einer laizistischen Kolonialpolitik auf dem besten Wege, Strahlungszentrum des Weltkommunismus zu werden.

Ob Daladier daran dachte, als er anfangs Juni im französischen Parlament erklärte, in Indochina seien Fehler auf Fehler begangen worden? Verteidigungsminister Pleven muss ihn anders verstanden haben, denn er erklärte, das französische Expeditionskorps in Indochina sei von 52 000 Mann, die es 1945 zählte, auf eine Stärke von 216 000 gebracht worden. Hinzu kämen noch die verbündeten Armeen. An Truppen und Material habe es in Indochina nicht gefehlt. – Amerikanische Soldaten in Korea kleideten die richtige Erkenntnis in die drastischen Worte: «You cannot fight Karl Marx with Coca Cola!» Der Marxismus ist nicht mit den Segnungen moderner Zivilisation und nicht durch Waffengewalt allein zu besiegen. Mit Recht wurde festgestellt, dass der Kampf in Indochina die akute Phase eines nicht nur politischen, sondern vor allem weltanschaulichen Weltproblems sei.

Düstere Folgen eines konsequenten Schlußstriches

Eisenhower sagte einmal, nach den Konsequenzen eines möglichen Verlustes von Indochina befragt, eine Niederlage in Vietnam werde sich in Südostasien etwa so auswirken wie der Fall des ersten Steines in einer Dominoreihe, der durch Kettenreaktion alle anderen Steine auch zu Fall bringt. Das Gebiet, von dem die Rede war, umfasst Indochina, Thailand, Burma, Malaia, Indonesien und die Philippinen. Bischof Raymond A. Lane, der Generalobere der Missionsgesellschaft von Maryknoll, erklärte: «Wenn Indochina gefallen ist, dann werden Burma, Thailand und Ceylon unmittelbar folgen. Dasselbe Schicksal wird Indien ereilen. Wenn die ‚Kettenreaktionen' der kommunistischen Eroberungen nicht abgestoppt werden, kann es sehr wohl geschehen, dass die freie Welt sich in einem Jahr auf Westeuropa und die westliche Hemisphäre beschränken wird.» War der Waffenstillstand mit den Vietminh, der den Fall des ersten «Dominosteines» bedeuten kann, notwendig?

Militärexperten erklärten, selbst zehn frischen amerikanischen Divisionen würde es schwer fallen, in vier bis fünf Jahren der Lage in Indochina Herr zu werden. Die Vietminh sind nicht mehr 30 Bataillone mit 15 000 Gewehren, sondern eine modern ausgerüstete Armee von 700 000 Mann! Die indochinesischen Fronten fesselten ein Drittel des französischen Offizierskorps und zwei Fünftel des Unteroffizierskorps. Der indochinesische Krieg wurde ein Aderlass, den auch eine Grossmacht wie Frankreich nicht beliebig fortsetzen konnte. Militärisch ist der Waffenstillstand verständlich; kolonialpolitisch und weltanschaulich betrachtet ist er eine Tragödie.

Es ist bitter, dass eine Nation, die einst zum Schutz des Christentums nach Indochina kam, heute 850 000 Katholiken mit einem Federstrich dem atheistischen Kommunismus überantworten muss. Gewiss, der Bevölkerung nördlich des 17. Breitengrades sind «Freiheiten» zugesichert worden. Aber mit Recht zitieren die «Neuen Zürcher Nachrichten» dazu das Wort Börnes: «Der Unterschied zwischen Freiheit und Freiheiten ist ebenso gross wie zwischen Gott und Göttern.» – Es ist eine bittere Ironie, dass die gleiche Nation, deren laizistische Kolonialpolitik die Katholiken zwischen «Hammer und Amboss» brachte, sich heute letztlich infolge dieser unchristlichen Politik selbst zwischen «Hammer und Amboss» und zu einem so schmachvollen Vertrag genötigt sieht. Seine Unterzeichnung durch den «laizistischen Mendès-France» muss als konsequenter Schlußstrich unter die Bankrotterklärung einer laizistischen Kolonialpolitik gewertet werden.

Wäre die Kolonialmacht Bringer des wahren Lichtes gewesen, Indochina hätte auf das Licht eines Ho Chi Minh verzichtet.

P. Johannes Rzitka SVD, Rom.

Die Bibel in Zeitungsform

Der Verlag «Reubeni Foundation» in Jerusalem hat sich eine originelle Form der Verbreitung der Bibel zur Aufgabe gesetzt: sie wird dem Gegenwartsleser als Zeitung präsentiert, sozusagen als «Palästinensische Älteste Nachrichten». Eine Gruppe von Historikern und Wissenschaftlern hat sich zusammengetan und dem vielfältigen Geschehen, das im Alten Testament festgehalten ist, journalistische Aufmachung verliehen: die biblischen Ereignisse und die weltgeschichtlichen Vorgänge, die sich zur gleichen Zeit abspielten, erscheinen fortlaufend als Zeitungsnachrichten, -artikel und -kommentare, aktuelle Vergangenheitsberichte, kulturelle Feuilletons. Der gewaltige Stoff findet auch Wiedergabe im Bild, wie es in der modernen Presse üblich ist; Landkartenausschnitte erläutern die militärischen und staatlichen Zustände; Inserate geben Aufschluss über das Leben im Alltag, über Handel und Wandel jener Epoche; eine Frage- und Antwortrubrik erweitert den geographischen, volkskundlichen und allgemeinen Horizont der fingierten zeitgenössischen Abonnenten des Blattes – und damit der Leser von heute.

Ein problematischer Versuch

Eine erste Frage stellt sich angesichts dieser «Chronik» genannten Zeitung, die zur hebräischen und englischen Ausgabe nun im Juni 1954 ihre erste Nummer auch in deutscher Sprache herausgebracht hat: Bedeutet solches Tun nicht eine Profanierung der Heiligen Schrift?

Die Frage ist nicht so leicht zu beantworten: Zugunsten der «Chronik» mag man geltend machen, dass auch die mittelalterliche religiöse Malerei (die in den Kirchen oft eine Art «Wandzeitung» darstellt) biblische Personen und Vorgänge nicht in ihrem historischen Kostüm und Rahmen, sondern im Kleid und in der Landschaft des Mittelalters darstellte, um so die Menschen ihrer Zeit besser zu erreichen; anderseits aber muss zwischen dem Inhalt des Dargestellten und der Darstellungsweise eine gewisse Proportion herrschen. Nicht jedes Darstellungsmittel ist geeignet, das Heilige auszudrücken. Es frägt sich daher, ob ihrer Natur nach auf reine Unterhaltung oder gar Sensation abgestellte Aufmachung dem wahren Inhalt des Heiligen Textes nicht an und für sich bereits schaden muss.

Ob hier die richtige Proportion gewahrt wird, hängt weitgehend (neben dem guten Geschmack) von der Intention des jeweiligen Interpreten ab. Wie aber steht es mit der Intention der Redakteure der «Chronik»? Der offizielle Prospekt betont, die «Chronik» wolle bei modernen Menschen aller Konfessionen, unter Betonung des Gemeinsamen, Verständnis und Interesse für die Bibel und ihre geschichtliche Epoche wecken, indem sie die Begebenheiten und ihre geschichtlichen, geistigen und sozialen Aspekte so darbietet, als ob sie sich heute abspielen würden. Es wird also versucht, in der Sprache des modernen Menschen von heute, eine längst verflossene Kultur und Geschichte lebendig zu machen und den Eindruck der heiligen Ereignisse jener Zeit (d. h. des Wirkens Gottes in ihr), auf den in jene Zeit versetzten heutigen mehr oder weniger glaubenslosen Menschen wiederzugeben.

Wie sieht dieser Versuch aus?

Nummer 1 trägt das Datum des siebenten Tages im Monat Elul des Jahres 2034 der jüdischen Zeitrechnung, also des Jahres 1726 v. Chr. Die Titelseite enthält unter dem Zeitungskopf einen Zweispalter, «Tod dem Ketzer», und einen Dreispalter, «Das Mirakel um Abram». Diese beiden Berichte (Eilmeldung des Nachrichtenbüros «Nord») befassen sich mit dem Prozess in Haran gegen Abraham, der «mit vorbedachter, böswilliger Absicht in der Werkstatt und im Laden seines Vaters Terach, der Standbilder verfertigt und vertreibt, die Götter darstellenden Figuren zertrümmert» hat, mit seiner Verurteilung zum Tode durch Verbrennen, mit dem Wunder des Erlöschens des Feuerofens, mit der Aufhebung des Todesurteils durch den König. «Hyksos brechen in Ägypten ein» (Seite 3) liest man als aussenpolitische Sensationsmeldung in einer Zeile über dem Zeitungskopf; neben einer Photographie von «Terachs Ladenauslage vor der Verwüstung durch Abram» mit den Götzenfiguren und einer solchen des «Schmelzofens» – beides Originalreproduktionen – publiziert der «Nachrichtendienst ‚Die Chronik'» auf der ersten Seite auch einen Bericht über die Grundsteinlegung der neuen Stadt Hebron, sehr instruktiv in seinem historischen Rahmen. Seite 2 enthält als politische Berichte aus den mesopotamischen Königreichen «Staatsstreich in Mari» und «Beistandspakt zwischen Rim-Sin und Hammurabi»; dazu ein Feuilleton «Besuch im Wohnhaus Abrams», mit einer Bilddarstellung der Innenansicht dieses Hauses. Der rote Faden des religiösen Ereignisses der Geburt des Monotheismus im Hebräervolk durch Abrams Bekenntnis und Tat wird durch eine Reportage auf Seite 3, «Der Lebensgang Abrams, Sohn des Terach» und durch eine Leitartikelspalte «Die Lehre vom Einzigen Gott» weitergesponnen. Hier heisst es:

«Wir sind Zeugen grosser Ereignisse in der Welt. Die waffengeübten Hyksos sind in Ägypten eingebrochen. Der energische junge König von Babylon, Hammurabi, hat den gesamten Osten in grosse Erregung versetzt. In Mari hat Zimri-Lim den Thron bestiegen. Was Wunder, dass allerorten fast ausschliesslich diesen politischen und militärischen Begebenheiten Aufmerksamkeit geschenkt und das Vorkommnis in Haran,

wenn überhaupt, so nur flüchtig registriert wird. Wir beurteilen die Dinge anders. Als Bewohner Salems (Jerusalems), der Stadt Malkizedeks, des Priesters der Höchsten Gottheit, haben wir es gelernt, uns nicht allzusehr von den äusseren Aspekten der Geschehnisse beeinflussen zu lassen... sondern unser Interesse den inneren Werten, die sie offenbaren, zuzuwenden. Was diesmal in Haran geschah, hat mehr als nur lokale Wichtigkeit... Zunächst tut sich da die ebenso dunkle wie schwierig zu fassende Idee von einem Einzigen Gott kund, die dieser Abram, Sohn des Terach, verkündet. Eine solche Idee ist kaum fassbar. Die Seele allein kann sie irgendwie in ihrem tiefsten Innern fühlen... Es hat sich in Haran etwas begeben, das einzigartig ist, und dessen volle Bedeutung wir noch nicht ermessen können.»

Diese Zeilen sind eine geradezu meisterhafte Wiedergabe der Zeitungssprache vor dem Aussergewöhnlichen; der ganze Komplex des Journalisten, der ununterbrochen «Stellung nehmen» und kommentieren muss, auch wenn er sich Unfassbarem gegenübersieht, wird in dieser Wortgestaltung abreagiert.

«Ist das Ende des Nilreiches gekommen?» ruft ein anderer Titel dem Leser zu. In diesem Artikel vernimmt er vom Überraschungssieg der Hyksos, die ihre Kavallerie, «eine bei anderen Völkern unbekannte Formation», in Ägypten eingesetzt haben, die «neuen Waffen» des 18. Jahrhunderts v. Chr. In einer Mitteilung «An die Kaufleute der Welt» wehrt sich die Stadt Ur gegen falsche Gerüchte, dass sie zerstört worden sei und ihre Bedeutung als Handelsstadt eingebüsst habe. Weitere Artikel heissen: «Ur – die Heimat Abrams», «Die besseren Tage von Ur» und «Die Mustermesse in Ur». Ein Plan dieser bedeutenden Hafenstadt nahe der Euphratmündung ist beigefügt – und man erhält spielend eine Kulturschau, die beeindruckt und sich ins Gedächtnis einprägt. Unter dem Strich findet man den amüsanten Artikel «Der Weg ins Leben», mit dem Untertitel «Lesen und Schreiben eine schwere Kunst», in dem ein Student von Babylon über einen Tag in der Schule, über die Bibliothek der Tontäfelchen und über die Art und Weise des Lesen- und Schreiben-Lernens erzählt, wobei es einmal zeitgemäss heisst: «Wir in Babylon verlassen uns nicht wie die Barbaren auf unser Gedächtnis; oft genug haben wir Beweis dafür, dass das Tontäfelchen in allen Dingen ein zuverlässigerer Zeuge ist als das Täfelchen des Kopfes...»

«Keilschrift und Hieroglyphen» werden in einem Kurz-Essay besprochen; «Das grosse Zivilisationswerk der Bewässerung – Euphrat und Tigris im Kanalisationssystem von Schinar» vermittelt das Wissen um die hohe Bodenkultur der Sumerer im Zweistromland; eine Seite «Die Chronik im Bild» bringt Photos von Kult- und Gebrauchsgegenständen, von Göttern und Menschen damaliger Aktualität. In der Rubrik «Die Chronik gibt Auskunft» werden Fragen über die Hebräer, die Hyksos, die Schriftarten, die politische Bedeutung eines Bodenverkaufsverbotes u. a. beantwortet; der «Kleine Anzeiger» mit seinen «Offenen Stellen» und «Stellengesuchen», mit seinem «Zu verkaufen» und «Zu verleihen», reproduziert das Leben von 1726 v. Chr. nach alten Inschriften über Angebot und Nachfrage. In der Spalte «Karawanen- und Schiffsverkehr der Woche» liest man: «Ankunft: Aus Aleppo eine Karawane mit gemischtem Warenbestand. Wahrscheinliche Ankunft heute. Aus Hattschasch eine Karawane mit Holz und Edelsteinen. Morgen oder übermorgen. Abfahrt: Nach Erech, Lagasch und die Nordortschaften eine Karawane mit Produkten aus Ur (Kunsthandwerkarbeiten aller Art), nimmt auch Botschaften, Vertragsabschriften usw. mit...» Das Studium der «Zeitung» jener Zeit vermittelt ein treffendes Bild von allem, was an jene Epoche gebunden war, wie auch von dem, was überzeitlich ist.

Kann man diese erste Nummer der «Chronik» als die des Stammvaters Israels, Abraham, mit der sumerischen Kultur als Hintergrund bezeichnen, so künden die weiteren Ausgaben an: Sodom und Gomorrha (unter Koordinierung der Ereignisse um Hamurabi, Babylon und das Reich der Hyksos); Josef in Ägypten (und die soziale Umwälzung im Nil-Reich); Die Ägypterherrschaft (Achnathon); Israels Knechtschaft in Ägypten (Rhamses der Grosse); Moses' Auftreten wider das Goldene Kalb (mit dem Trojanischen Krieg als Zeitkulisse).

Bedeutung und Beurteilung

«Die Chronik» nennt sich die «einzige Zeitung der Welt, die nie veraltet»; sie «erscheint in Jerusalem für die ganze Welt», sagt der Prospekt, und sie sieht ihre Aufgabe darin, Menschen aller Kreise, Konfessionen und Altersstufen, die die Bibel und die Geschichte lieben, zu verbinden.

Für eine Elite, die mit dem richtigen Abstand und einem ausgebildeten Unterscheidungsvermögen ausgerüstet ist, mag dieser Versuch manche Anregung bieten. Aber gerade diese Elite wird sich zugleich von der grotesken Vermengung der Wertmasstäbe abgestossen fühlen. Bei den andern Lesern aber dürfte diese Art, die Heilige Schrift uns nahe zu bringen (gerade wegen ihrer Originalität) – so fürchten wir – zur Folge haben, dass das Empfinden für den Zusammenhang von Sache und Wort, die Ehrfurcht vor dem Wort überhaupt, noch weiter schwindet und der religiöse Sinn statt erweckt zu werden, abgestumpft wird!

Wir finden eine Parallele zu diesem Experiment in manchen katholischen Schriftstellern, die im Bestreben, das Leben Jesu, Marias, der Heiligen möglichst lebensnahe darzustellen, in Trivialitäten verfallen und darob von Rom nicht zu Unrecht verurteilt wurden. Wir stellen eine ähnliche Tendenz in manchen Predigten fest, die sich bemühen, alles Heilige in der Sprache des «Mannes von der Strasse» auszudrücken.

Alle diese Versuche scheinen uns in ein und derselben Linie zu liegen. Sie sind von unbestreitbar gutem Willen getragen und ein erster religiöser Erfolg ist ihnen nicht abzustreiten. Trotzdem sind sie erschreckende Zeichen des Verfalls, und es besteht doch sehr die Frage, ob auf *diesen* Wegen der Mensch wirklich Gott begegnen wird. Gott ist kein Gott des Verfalls. Und seine Menschwerdung besagt nicht, dass er auf allen Abwegen, deren der Mensch fähig ist, gesucht werden soll. Und dass er auf allen Wegen gefunden werden «kann», gibt uns noch kein Recht, alle diese Wege zu gehen.

Über dieses Problem sollte einmal ernsthaft und grundsätzlich nachgedacht werden. Hier mag es genügen, auf einen neuen Fall solchen «guten Willens» mit all seiner Fraglichkeit hingewiesen zu haben. F. G.

Philosophie:

Zwiespältiges Dasein

Hommes Jakob. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1953. 364 Seiten. Fr. 22.70.

Das Buch ist nur etwa ein Drittel des Gesamtwerkes, das der Verfasser über die Existentialphilosophie zu veröffentlichen gedenkt. Der Titel «Zwiespältiges Dasein», der eigentlich über dem Gesamtwerk steht, drückt die «grundsätzliche Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit aus, der in der Existentialphilosophie alles menschliche Leben und alles Sein selbst unterworfen ist» (S. 348). Der vorliegende erste, grundlegende und allgemeine Teil, der in sich abgeschlossen ist, bietet zuerst einen Umriss der Philosophie Heideggers und dann vor allem ihre geschichtliche Ent-

wicklung von Hegel her über Kierkegaard, Schelling, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Dilthey. Im letzten Kapitel erfolgt eine grundsätzliche Gegenüberstellung der existentialistisch-dialektischen Fundamentalontologie Heideggers und realistisch-metaphysischen «Ersten Philosophie» in aristotelisch-thomistischem Geiste.

Im ersten Kapitel, in dem die umfangreichen und interessanten Anmerkungen etwa zwei Drittel des Textes ausmachen, wird das Hauptanliegen der existentialen Ontologie Heideggers dargelegt, das darin besteht, den ausschliesslich menschlichen Sinn alles Seins zu finden und zu bestimmen. In den zwei weiteren Kapiteln werden die grossen geschichtlichen Zusammenhänge aufgezeigt, die beweisen, dass die Existentialphilosophie nur Vollendung einer Bewegung ist, die schon bei Hegel sichtbar wird. Dort tritt der Wille des Menschen, sich selbst zu gehören, aus sich heraus den Sinn alles Wirklichen abzuleiten, schon klar hervor. Damit «kündigt sich der weltgeschichtliche Tag des Menschen an» (S. 226). Dieses Motiv tritt dann verschieden auf: als leidenschaftliche Subjektivität bei Kierkegaard, Existenz als Tätigung des Menschgottes bei Feuerbach, in der soziologisch-politischen Fassung bei Marx und Engels, als Wille zur Macht bei Nietzsche, als absolute Geschichtlichkeit des Daseins bei Dilthey. In der Existentialphilosophie hat es seinen Höhepunkt erreicht. – Insofern es der Existentialphilosophie um die «Heimkunft» des Menschen geht, der aus der Verlorenheit und Sinnlosigkeit wieder zu sich selbst finden und von hier aus den Sinn des Seins alles Seienden verstehen soll, wird das Anliegen der Existentialphilosophie als berechtigt anerkannt. Darin geht die Erste Philosophie mit der Existentialphilosophie einig. «Dieses Grundwesen einer heautologisch-oikeiologisch begründeten, d. h. vom Je-eigenen ausgehenden Ontologie hat die Erste Philosophie mit der existentialen Ontologie gemeinsam» (S. 252). Wenn das bis jetzt zu wenig betont wurde, dann besteht die Aufgabe der Ersten Philosophie in der Zukunft vor allem auch darin, «die Lehre vom Sein alles Seienden neu aufzustellen, indem... (sie) neben dem direkt auf Gott bezüglichen Sinn alles Seienden auch den menschlichen ‚Mitsinn' alles Seienden herausarbeitet» (S. 241, vgl. S. 39-41). Aber der Weg, auf dem nach beiden philosophischen Systemen der Mensch zu seiner wahren Innerlichkeit finden soll, ist ganz verschieden. «Der ganze Unterschied zwischen Existentialphilosophie und aristotelisch-thomistischer Philosophie liegt in der je eigenartigen Gestaltung dieser innersten Selbstgegriffenheit des Menschen» (S. 46). Während die Existentialphilosophie *nur* im Menschen und *nur* vom Menschen her das Sein alles Seienden ableiten und deuten will, an der Gutheit des Wirklichen aber verzweifelt, den Gegenstand radikal ablehnt, der gegebenen Wirklichkeit gegenüber Abscheu, Angst und Trotz empfindet, will die Erste Philosophie den Menschen gerade durch den Gegenstand «heim», d. h. zu seiner wahren Innerlichkeit führen. Der Verfasser will zeigen, wie dem Menschen «sein eigenes Selbst so gegeben ist, dass er ihm durch die Welt hindurch sehnsüchtig zueilt» (S. 275). «Der Weg des Menschen zu sich selbst geht durch den Gegenstand» (S. 293). In der geistig-erkennenden und tätig-schaffenden Führung des Lebens mitten in der Wirklichkeit der Gegenstände kommt der Mensch zu sich selbst und darin geschieht auch die Erfüllung des Seins alles Seienden. Die Tragweite dieser Behauptung und der Unterschied zwischen Erster Philosophie und Existentialphilosophie wird vor allem sichtbar, wenn der Verfasser seine These weiter entwickelt und zeigt, wie der Mensch, der Abbild und Beauftragter Gottes ist, durch die Erkenntnis des Gegenstandes und durch die tätige Auseinandersetzung mit der gegebenen Wirklichkeit zum Urheber alles Seienden aufsteigt, Gott begegnet, und erst in dieser Begegnung seine wahre Heimkunft voll erfährt, während in der Existentialphilosophie der Mensch sich selber verhaftet bleibt, das Sein alles Seienden ausschliesslich von der menschlichen Tat aus sehen will. Gott, d. h. «aller dem Leben von aussen her sich auferlegende Grund und Sinn und Masstab» (S. 30), konsequenterweise auch Gott im theistischen Sinn, wird abgelehnt. Die Tendenz des Verfassers, Heidegger nicht zu sehr im christlichen Sinn zu deuten, wird an mehreren Stellen sichtbar, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Auslegungen.

In der Fülle der Literatur über Existentialphilosophie hat dieses Werk seine grosse Bedeutung wegen der klaren und eindringlichen Analysen, wegen der Aufhellung der ideengeschichtlichen Hintergründe und vor allem auch wegen dem positiven Beitrag in der Auseinandersetzung zwischen Existentialphilosophie und aristotelisch-thomistischer Metaphysik.

Prof. A. Sustar, Schwyz.

Christliche Philosophie in Deutschland 1920 bis 1945. Ausgewählte Texte, mit einer Einführung von Paul Wolff. Druck und Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1949. 342 Seiten.

Es war ein verdienstlicher Gedanke, eine Reihe wichtiger philosophischer Aufsätze christlicher Autoren aus den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen zugänglich zu machen, die sonst für die neue Generation fast verschollen geblieben wären. Altbekannte Namen tauchen da mit einigen ihrer besten Ideen und Arbeiten wieder auf, wie Scheler, Wust, Ferdinand Ebner, Haecker, Geyser, Steinbüchel, um von den noch lebenden wie Hildebrand, Guardini, Pieper, Hengstenberg, Dempf, Max Müller und andern zu schweigen. Es fällt auf, wie sehr das Denken um den Menschen, und weniger um das Sein, Gott, die Gemeinschaft, den Staat usw. kreiste. Unvergesslich bleibt namentlich der Aufsatz Max Schelers über «Reue und Wiedergeburt». Es bleibt die bittere Frage: Hat sich die christliche Philosophie jener Tage wirklich um jene Fragen bemüht, die damals aufgegeben waren und das Schicksal der Welt bedrohten?

Zwei Wünsche seien noch angebracht. Bei den Aufsätzen wären die Jahrzahlen des Erscheinens anzugeben; sie sind gerade in diesem Zeitabschnitt sehr wesentlich. Ferner ist es doch unverständlich, wie in einer solchen Anthologie der Name Przywara fehlen kann. Dankenswert ist dagegen die Einführung mit den notwendigen Daten, die sich freilich auf knappe Charakterisierung und Nennung der Hauptwerke beschränken muss.

Dd.

BURCH – KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte

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

DAS MARIANISCHE JAHR —
Ein letztes Gnadenangebot Gottes?

Lesen Sie hierüber (im Juni erscheinend):

JOSEF HERKENRATH

Das Jahrhundert der Muttergottes und das Jubeljahr Mariens (1854—1954)

im Spiegel von Fatima u. der grossen Marien-Enzykliken
Ein Volks- und Predigtbuch
ca. 150 Seiten, kart. ca. DM 5.—, geb. ca. DM 6.—

PAUL CLAUDEL

Bekenntnis zu La Salette
seiner Erscheinung und Symbolik

48 Seiten, in Bütten bibliophil ausgestattet, ca. DM 4.—

Sofort lieferbar:

Dr. med. LE BEC / Dr. med. LEURET

Die grossen Heilungen von Lourdes in ärztlichem Urteil

210 Seiten, 21 Bilder, kart. DM 8.80, geb. DM 10.80

RUBATSCHER / VILLINGER

Liebfrauenlob aus fünf Jahrhunderten

2. Credo-Kunstbändchen,
mit 24 Tafeln, kart. DM 1.60, geb. DM 2.20

CREDO-VERLAG WIESBADEN

Schweiz. Generalausliefg.: Christiana-Verlag, Zürich 52

ANSGAR DEUSSEN

Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes

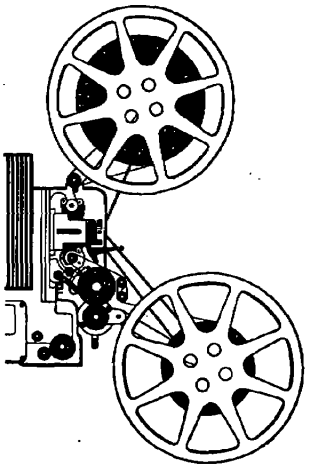
Christus und Maria in heilsgeschichtlicher Schau

408 Seiten, Leinen S 78.—, DM 15.—, s.Fr. 15.—

«Es ist reife Theologie und erbauliche Anregung, die in dem Buch geboten werden: die Liebe im Schöpfungsgeheimnis, die Liebe in der Menschheit, die Liebe in den Herzen Jesu und Mariens. Wer für die Mitfeier des Marianischen Jahres solide Kost sucht, mag hier zugreifen.» Katholisches Apostolat

Durch jede Buchhandlung erhältlich

TYROLIA-VERLAG Innsbruck - Wien - München



Höchste Leistung!

Gut stehendes Bild
kein Flimmern
Regulierbare Tonoptik
für Schwarzweiss und Farbenfilm

Niedriger Preis!

Durch Direktverkauf ab Generalvertretung:

R. Bader, Grüngasse 8
Zürich 4, Tel. 051/25 67 53

DUCATI KINOPROJEKTOR

für 16 mm Ton- und Stummfilm

Neuer Besitzer
Neue Leitung

Obw. 750 m ü. M. Gediegen renoviert. Ruhige Lage. Herrliche Sicht. Waldreiche Umgebung. Heimeliges Familienhotel. Säle für Hochzeits- und Vereinsanlässe. Vorzügliche Küche. Zimmer mit fl. W. und Balkon. Bewusst betonte Heimeligkeit. Devise: Erholung für Körper und Seele! — Tagespauschal ab Fr. 14.50.
Tel. (041) 85 15 12. **Nünalphorn AG.**

Die beste Empfehlung:
Stets grosser Mitgliederzuwachs!

Christlichsoziale Kranken- u. Unfallkasse der Schweiz

Neuerscheinung

Wilhelm Heinen, Fehlformen des Liebesstrebens — in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.

Ein dringliches Anliegen der Moraltheorie findet in diesem Werk seine eingehende, für den Seelsorger, Pädagogen, Fürsorger und Arzt gleichermassen ergiebige Behandlung. Unter Berücksichtigung der modernen psychologischen Literatur führt der Verfasser nach fast 20-jähriger Forschung den Nachweis, dass die moralischen Entartungen auf dem Gebiete des sinnlichen und geistigen Strebens nichts anderes sind als Fehlformen der Liebe, wobei die Liebe als Grundkraft im Menschen angesehen wird.

Grossoktav, XVI und 526 Seiten, Leinwand. . . . . DM 24.—

Katalog «Verbilligte Bücher» kostenlos

BUCH UND PRESSE, Versandbuchhandlung, Heidelberg O, Schliessfach 140

Bischöflich empfohlenes

Privat-Gymnasium

für reifere Anfänger ab 15 Jahren

Rascherer Studiengang zur Matura

Freie Berufswahl

Beginn des 23. Kursjahres Ende September

Prospekte Jahresbericht Referenzen

Rektorat St. Klemens
Ebikon (Luz.)

PHOTO-APPARATE-REPARATUREN

Bei Reparaturen, die per Post zugestellt werden, bitte genauen Auftrag beifügen.

O. BUSCH

Spezialwerkstätte für Photoreparaturen und Feinmechanik

Zürich 1 / Rennweg 20
Telephon (051) 27 90 04

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, Telephon (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 Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218.505. — Deutschland: Vertrieb und Anzeigen, Kemper Verlag, Heidelberg, Postfach 474, Postcheckkonto Karlsruhe 78739. 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: Jährl. f.Fr. 680.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. — 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.—.

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung», Zürich

AZ Zürich

H. Bürsig's Erben A.G., Zürich