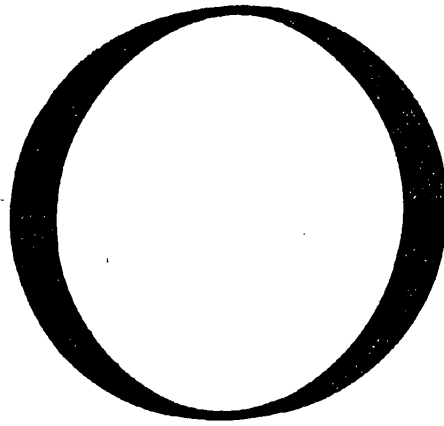




Wir kommentieren

warum die Kenntnis des Hebräischen für das Verständnis der Bibel wichtig ist: Der Band «Biblisches Hebräisch» aus der Reihe «Connaitre la Bible» – Eine Sprache, die die Unterordnung nur schlecht kennt – Was soll das heißen: «des Todes sterben»? – Das hebräische Zeitwort als Ausdruck eines uns fremden Zeitgefühls: das Reich Gottes kommt und ist schon gekommen – Die andern Bücher der Reihe.

den Fall einer Lehrerin in Kuibyschew:

Was Inna Tichaja bewog, Christin zu werden – Drei Eigenschaften – Das Studium der Philosophie – der Bibel – Die christliche Hilfsbereitschaft der Baptisten: «Niemand schließt seine Türen ab» – Die neuesten physikalischen Erkenntnisse.

die Haltung des «Schweizer Zentrums» in Helsinki: Die sachliche Information – Gespräche mit Afrikanern und Asiaten – Die psychologisch geschickteste Aktion – Zukunftsperspektiven: Nicht jedes Gespräch mit Kommunisten ist zum Scheitern verurteilt.

die Jesuiten auf dem Mond: Die Zeitschrift «America» berichtet...

Moral

Die kirchlich gültige Ehe: 1. Allgemeiner Teil: a) Die Grundrechte des Menschen: ihre philosophische Begründung – das Wesen und der Kern des Rechtes sind geistiger Natur – es bedarf aber des «Leibes», des raum-zeitlichen Ausdrucks – b) Der Einfluß des Staates auf die Ausübung der Grundrechte: die einzige Wirkursache eines Rechtsgeschäftes ist der kundgemachte Willensakt! – der Staat kann nur die «leibliche», äußere Ausprägung verhindern, aber nicht das Rechtsgeschäft inexistent machen – c) Der Einfluß der Kirche auf die Ausübung der Grundrechte: sie kann Einfluß nehmen – aber einzige Wirkursache des rechtlichen Handelns bleibt die personale Tätigkeit des Christen – 2. Der Einfluß der Kirche auf die Eheschließung: a) Die Ehe entsteht durch die Willenserklärung der Partner: das ist die einzige und ausschließliche Wirkursache der Ehe – der Einfluß der Kirche betrifft nur Rechtswirksamkeit – die Ehe von Katholiken nur vor dem Standesamt kann kein Konkubinats genannt werden – sie ist auch nicht bloß eine «eheähnliche Verbindung» wie im «Spiegel» gesagt wird – Staat und Kirche in bezug auf die Ehe – b) Die kanonische Form der Eheschließung: die Begründung ihrer Notwendigkeit – ungültige Ehe aus Formmangel steht nicht auf der gleichen Stufe mit einer Ehe, der ein konstitutives Element fehlt – 3. Folgerungen: Die kirchlich gültige und die naturrechtlich

gültige Ehe – Die Zivilehe der Katholiken – Die Mischehe von Katholiken – Das Konzil und die Mischehe – Petrus Canisius unterliegt auf dem Trienter Konzil.

Länderbericht

Die Mission im neuen Indien: Warum empfindet der Hinduismus die Mission als Kolonisierung? – Die «weltliche Demokratie» – Ein «demokratischer Sozialismus» – Umbruch – Die neuen Aufgaben der Kirche: Der einheimische Klerus – Erlahmt der missionarische Elan? – Des Inders größere Beharrlichkeit – Verteilung des Klerus – Rivalitäten – Ein Wunschkatalog...

Geistesgeschichte

Pascal — Newman — Teilhard de Chardin: Eine vergleichende Studie – 1. Charakterähnlichkeiten: Polemiker, Zeichen des Widerspruchs – unbeugsamer Wille – innere Verwandtschaft – Weite und Tiefe der Begabungen – ähnliche «Initialzündungen» – ähnliche Schicksale – 2. Ein Vergleich der Denkweise: der konkrete Mensch und der lebendige Gott – nicht das begriffliche System – 3. Die Stellung des Menschen im Kosmos und in der Zeit – Das Selbstverständnis des Menschen – Die Stellung zur Geschichte – 4. Theologia cordis.

KOMMENTARE

Die Bibel kennen¹

Welch eine Illusion! So werden viele denken, wenn sie hören, daß eine Buchreihe, die einen weiteren Kreis zur Kenntnis der Bibel führen möchte, einen Band über das biblische Hebräisch herausgegeben hat². Die so reagieren, haben wahrscheinlich die Hebräisch-Stunden aus der Zeit ihres Theologiestudiums in unseliger Erinnerung. Andererseits meinen sie, daß wir heute über so zuverlässige Übersetzungen des Alten Testaments verfügen, daß die Kenntnis des Hebräischen vollkommen überflüssig sei.

¹ Der französische Titel dieser Sammlung lautet: «Connaitre la Bible», im Verlag Desclée de Brouwer, Bruges. Preis des einzelnen Bändchens fr. b. 69.—.

² L'hébreux biblique, par Paul Auvray. 1962, 100 Seiten, 30 Illustrationen.

Solche Ansichten verkennen aber das Wesen der Sprache. Denn in der Sprache drückt sich die Seele eines Volkes aus. Im Satzbau erspüren wir das Lebensgefühl eines Volkes. «Wenn die Israeliten so schlecht ausgerüstet sind, um die Unterordnung auszudrücken, wenn sie selbst die Sprachmittel, über die sie verfügen, nur unvollständig auswerten, könnte dies nicht bedeuten, daß sie vom Phänomen der Unterordnung nur ein verschwommenes Bewußtsein haben? Ihnen kommen die Ereignisse so vor, als ob sie mehr oder weniger auf derselben Ebene stünden. Der Israelit empfindet nicht das Bedürfnis, in der Sprache eine Abhängigkeit zu unterstreichen, die ihn nicht interessiert» (S. 56). Das ist eine der Reflexionen, die der Oratorianer Paul Auvray in seinem Büchlein «L'hébreux biblique» anstellt.

Wenn man wenigstens eine Ahnung hat von der hebräischen Satzlehre, kann man sich eher ein Urteil bilden über die Kor-

rektheit der Übersetzungen. Nehmen wir als Beispiel die Strafandrohung, mit der das Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, in Genesis 2,17 sanktioniert wird. Die Vulgata übersetzt: «morte morieris», du wirst des Todes sterben. Diese Formel ist uns so geläufig, daß wir nicht einmal mehr merken, wie sinnlos sie ist. Denn was soll das heißen: des Todes sterben? Die Zürcher Bibel übersetzt dieselbe Stelle so: «Denn sobald du davon issest, mußt du sterben». Ist das nun eine freie Übersetzung, die einfach auf unser deutsches Sprachgefühl Rücksicht nimmt und dabei das hebräische Original verrät? Oder ist sie korrekt und jene der Vulgata falsch? Nun, wer die Erklärung des Gebrauchs des Infinitivs bei Auvray gelesen hat, weiß, daß der absolute Infinitiv eine Unterstreichung oder Verstärkung des Zeitwortes ist, das ihm folgt. Somit ist die Übersetzung der Zürcher Bibel eine exakte Wiedergabe des hebräischen Originals.

Besonders aufhorchen läßt ein anderes Beispiel, an dem Auvray die Nützlichkeit einer gewissen Kenntnis der hebräischen Sprache illustriert. Das hebräische Zeitwort drückt nicht die Stufen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft aus, sondern die Art der Handlung, ob sie vollendet oder unvollendet, einmalig oder wiederholt, augenblicklich oder dauernd ist. Die ersten Glieder dieser Alternativen: vollendet, einmalig, augenblicklich, entsprechen dem, was man in Ermangelung eines treffenderen Wortes Perfekt nennt, während die Aspekte der zweiten Reihe: unvollendet, wiederholt, dauernd, durch das Imperfekt ausgedrückt werden. Diese Besonderheit der hebräischen Sprache führt dazu, daß das hebräische Perfekt im Deutschen nicht nur durch ein Perfekt, sondern auch durch ein Präsens oder ein Futurum exactum (z. B.: er wird gesprochen haben) übersetzt werden kann. Der Hebräer beurteilt eine Handlung also nicht vom Standpunkt des Beobachters aus, für den sie vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist, sondern von der Handlung selbst her, die einmalig oder wiederholt usw. ist. Er hat also ein anderes Zeitgefühl. Er ist sensibel für den Strom der Zeit und nicht für deren Stufen.

Und nun die Anwendung dieses Beispiels. Könnte dieses verschiedene Zeitgefühl nicht der Grund für jene Aussagen vom Reiche Gottes in den Evangelien sein, die der Abendländer als widersprüchlich empfindet? «Das Reich der Himmel ist genäht» (Mt 10,7); «Das Reich Gottes ist zu euch gekommen» (Mt 12,28); «Ich werde von jetzt an vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist (Lk 22,18). Die letztere Formulierung aus dem Abendmahlsgespräch scheint doch eindeutig zu sagen, daß das Reich Gottes eine rein zukünftige Größe ist. Wie aber kann es dann bereits gekommen sein? Liegt die Lösung also im hebräischen Zeitwort? «Ohne Zweifel könnte man diese Reflexion (über das hebräische Zeitwort) weiterführen, indem man sie auf die Eschatologie anwendet: Das Reich Gottes kommt; das Reich Gottes ist schon gekommen. Das Ende der Zeiten liegt in einer fernen Zukunft, und doch hat es schon begonnen. Für einen abendländischen Leser unserer Zeit ist all das schwer zu fassen und auszudrücken. Vielleicht kam es aber den Zeitgenossen Jesu ganz einfach vor. So könnte es sehr wohl sein, daß das Studium des hebräischen Zeitwortes eine unerläßliche Voraussetzung für die Theologie des Neuen Testaments ist» (S. 50).

Die angeführten Beispiele dürften zeigen, daß das Büchlein von Auvray nicht eine langweilige Grammatik ist, sondern eine Einführung in den Geist der hebräischen Sprache. Es hilft, uns in die Mentalität der Bibel einzufühlen. Das ist durchaus keine illusionäre Zielsetzung, wie man vielleicht beim Anblick des Titels des Büchleins meinen könnte, sondern ein Dienst, von dem jeder Gebildete profitieren wird, der die Bibel von innen her verstehen will. Hinzu kommt, daß der Autor über eine Gabe der Darstellung verfügt, daß es geradezu Vergnügen bereitet, ihn zu lesen.

In derselben Reihe «Connaître la Bible» sind die Kommentare zu den Richtern und zum Deuteronomium erschienen. Die Übersetzungen wurden von Jean Steinmann besorgt, Einleitung und Kommentar von einer Bibelrunde des Studienzentrums Notre Dame³. Auf die Besonderheit der buchtechnischen Gestaltung dieser Reihe haben wir bereits in unserer Besprechung zu «Ezéchiel» aufmerksam gemacht (siehe «Orientierung» 1961, S. 246). In den Einleitungen zu den beiden Büchern Richter und Deuteronomium werden die Ergebnisse und Hypothesen der modernen Bibelwissenschaft voll ausgewertet. Da diese Erkenntnisse unter den Katholiken noch nicht sehr verbreitet sind, wird für nicht wenige Leser vieles neu und überraschend sein. Wer aber nicht in überholten Theorien befangen ist, wird sehr empfänglich sein für das Licht, das auf Grund der formgeschichtlichen Methode auf die heiligen Texte dieser beiden Bücher fällt. Dank dieser Erklärungen vermögen diese beiden biblischen Schriften auch den modernen Menschen zu interessieren.

Ein weiteres Bändchen der Reihe ist fünf «kleinen Propheten» gewidmet. Die Übersetzung stammt wiederum von Jean Steinmann, Einleitung und Kommentar aber von Abbé Hanon⁴. Übersetzung und Kommentar sind so gestaltet, daß der Leser spürt, wie viel diese Propheten auch uns zu sagen haben. Man kann nur staunen über den Freimut ihrer Sprache. In der Kompromißlosigkeit dieser Boten Gottes erlebt man die Kraft des Glaubens.

M. B.

³ Deutéronome. Texte français par Jean Steinmann. Introduction et commentaires par une équipe biblique du Centre d'études Notre-Dame. 1961, 170 Seiten, 42 Illustrationen.

Les Juges. Texte français par Jean Steinmann. Introduction et commentaires par une équipe biblique du Centre d'études Notre-Dame. 1961, 150 Seiten, 45 Illustrationen.

⁴ Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habakkouq. Texte français par Jean Steinmann. Introduction par l'abbé Hanon. 1962, 118 Seiten, 44 Illustrationen. Ein sinnstörender Druckfehler findet sich in Michée 7,1 (S. 30): figures, statt figues.

Rückblick und Ausblick: Schweizer in Helsinki

Auf dem Weltjugendfestival in Helsinki hat die Schweizer Arbeitsgruppe – die außerhalb der kommunistisch gegängelten Schweizer Delegation operierte – ausgezeichnete aufklärende und für die freie Welt werbende Arbeit geleistet. Drei Aktionsgruppen demokratischer Ausrichtung hatten sich zu diesem Behuf zusammengetan: «Niemals vergessen» (Bern) unter der Leitung von Michel Béguelin, «Wahret die Freiheit» (Zürich) unter der Leitung von Hans Peter Ming und «Amitié et Liberté» (Lausanne-Genf) unter der Leitung von Mme Claude Moppert. In einer Pressekonferenz in Bern unterrichteten die drei Vorsitzenden die Vertreter der Öffentlichkeit über ihr Vorgehen und ihre Erfolge.

Das «Schweizer Zentrum» und seine Arbeitsmethoden

Im Frühjahr wurde die städtische Kunsthalle in Helsinki als «Schweizer Zentrum» gemietet: sie liegt direkt in der Stadtmitte, wenige Minuten vom Hauptbahnhof entfernt. Die Räumlichkeiten wurden in zwei große Ausstellungssäle, einen Unterhaltungssaal und in ein ad hoc eingerichtetes Restaurant aufgeteilt.

Die Aufforderung zum Besuch des Schweizer Zentrums erfolgte durch unmittelbare Ansprache der Festivalteilnehmer durch die Mitglieder der Aktion. Es wurden rund 5000 Einladungskarten verteilt. Die Aktion umfaßte 21 Damen und 48 Herren als Mitglieder, die in 13 Gruppen aufgeteilt wurden. Zehn Gruppen mischten sich unter die Besucher des Festivals und

nahmen an den verschiedenen Veranstaltungen teil, um erste Gesprächskontakte zu schaffen. Drei Gruppen empfingen die Besucher im Zentrum und versuchten, in individuellen Gesprächen die Eindrücke der Ausstellung zu vertiefen.

In der Ausstellung im Schweizer Zentrum wurde ein informativer, sachlicher Ton gewahrt. Die Besucher aus den Entwicklungsländern empfanden das Schweizer Zentrum als Stätte des freien, ungezwungenen Gedankenaustausches. Ungefähr 2000 Kongreßteilnehmer erschienen im Schweizer Zentrum: mit mehr als 400 Besuchern aus 50 Entwicklungsländern wurden intensive Kontakte angeknüpft.

Die Delegationen aus Afrika erwiesen sich von ausgesprochener Offenheit; der Zugang zu ihnen war leicht zu finden. Sie waren es vor allem, die kritische Maßstäbe an die Organisation des Festivals anlegten.

Die Wirkung der Kontaktgespräche mit den Asiaten (die außer der indischen und der afghanischen Delegation weitgehend kommunistisch kontrolliert waren) ist schwer zu beurteilen, da sie sich äußerste Zurückhaltung in ihren Äußerungen auferlegten.

Schwierigkeiten

Von kommunistischer Seite wurde die Schweizer Aktion als «faschistisch» und «von amerikanischem Geld unterstützt» apostrophiert. Eine Broschüre der Schweizer Aktion wurde in 8000 Exemplaren verteilt. Einige Verteiler wurden von Linksradikalen mißhandelt, um sie einzuschüchtern. Im Unterhaltungssaal des Schweizer Zentrums spielten berühmte amerikanische Jazzorchester und der bekannte «Yale Russian Chorus» gab Gesangskonzerte; die Delegationen von Marokko, Algerien und Afghanistan entsandten folkloristische Gruppen, sehr zum Mißvergnügen der Festivalsorganisationen, welche deren Auftreten im Schweizer Zentrum zu unterbinden suchten.

Nach dem Urteil der in Helsinki versammelten Weltpresse war die Schweizer Aktion die psychologisch geschickteste, sorgfältigst vorbereitete und am wirkungsvollsten vorgetragene am Rande des Festivals.

Zukunftsperspektiven

Wenn man den Blick in die Zukunft richtet und den Einsatz in Helsinki als Auftakt einer Aktionswelle in der Schweiz interpretiert, gleich dem Festival mit seiner Strahlungskraft auf die Aktivität der Jugendorganisationen im östlichen Machtbereich, so hat sich die schweizerische Präsenz mehr als gelohnt:

► Die Bemühungen um die erwachenden Völker müssen freilich als eine Daueraufgabe verstanden werden. Die Schweizer haben als Vertreter eines unabhängigen und neutralen Landes zwischen Ost und West wirkliches Eigengewicht in ihrer politischen Aussage.

► Die Gesprächspartner der Schweizer in Helsinki bekundeten reges Interesse für den Aufbau der Schweizer Demokratie, für den Unterschied zwischen Neutralität und Neutralismus, für den Schweizer Arbeitsfrieden, das Schweizer Genossenschaftswesen, die Synthese zwischen Privatwirtschaft und Genossenschaftswesen und für die Schweizer Entwicklungshilfe. Um einigen Jugendlichen aus den Entwicklungsländern praktischen Einblick ins Schweizer Staatswesen zu gewähren, wurden neun Mann aus sieben Nationen (Algerien, Marokko, Mauritanien, Kongo, Somalia, Süd- und Nordrhodesien) zu einer an das Festival anschließenden Besuchsreise in die Schweiz eingeladen.

► Ein Großteil der Besucher des Schweizer Zentrums erkundigte sich nach Stipendienmöglichkeiten in der Schweiz: die Schaffung vermehrter Stipendien in der Schweiz bleibt eine gebieterische Forderung.

► Auch sollte die Schweiz für die Bildungshungrigen aus den Entwicklungsländern Seminare durchführen, wo sachlich

und nüchtern bestimmte Themen unter Anleitung von Fachleuten angegangen und auf Exkursionen und Betriebsbesichtigungen organisatorische Einzelfragen durchbesprochen werden können.

► In nicht wenigen Gesprächen mit Russen und anderen Ostblockmenschen haben die Schweizer in Helsinki festgestellt, daß nicht jedes Gespräch mit Kommunisten im voraus zum Scheitern verurteilt ist. Um es fruchtbar zu gestalten, sind aber folgende Vorbedingungen zu beachten: Das Gespräch muß unter vier Augen geführt werden und der Schweizer Sprecher muß die Begriffssprache des Gesprächspartners auf Grund der ideologischen, politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen der Gesprächspartner lebt, beherrschen. F. G.

Kommunisten finden zum christlichen Glauben

(«Eine taube Blüte am Baum des Lebens»)

Unter diesem Titel brachte die sowjetische Zeitschrift «Nauka i religija» («Wissenschaft und Religion»), Nr. 9/1961, einen Bericht von M. Barykin über den «Fall» einer Lehrerin in Kuibyschew. Wir bringen eine Wiedergabe des Berichtes von A. Artemoff in «Der russische Brief» Nr. 5, Mai 1962. Artemoff braucht die Überschrift: «Mut durch Glauben». (d. Red.)

«Auf einer Versammlung von Mitgliedern der Partei und des Komsomol in der 144. Schule in Kuibyschew stand der Antrag der Inna Tichaja, einer jungen Lehrerin, zur Debatte, sie aus 'religiösen Gründen' aus dem Komsomol zu entlassen.

Auf die Frage einer Lehrerin, ebenfalls Mitglied des Komsomol, was sie zum christlichen Glauben geführt habe, erklärte Inna Tichaja:

'Ich glaube, daß man nur durch die Lehre Christi einen Menschen wirklich sittlich erziehen kann ... Jeder Mensch braucht ein Ideal. Ein Ideal bedeutet nicht, materiellen Wohlstand zu erreichen, sondern in erster Linie – eine gesunde Moral'.

'Predigen wir nicht hohe Ideale, kämpfen wir nicht um sie, legen wir nicht alle unsere Kräfte an die Umerziehung des Menschen?'

Hierauf Inna:

'Wenn der Glaube an den Kommunismus jemanden vor Anbruch der Ära des materiellen Überflusses zu einem neuen Menschen macht, so ist dies nur zu begrüßen. Bis jetzt habe ich jedoch nichts dergleichen beobachten können ...'

Eindeutiger läßt sich die Einstellung zu Materialismus und Kommunismus kaum ausdrücken.

Inna Tichaja ist jung. Sie ist erst 24 Jahre alt. 1958 absolvierte sie die historische Fakultät der Leningrader Staatsuniversität. Über Innas Eltern heißt es nur kurz: 'sie verdienten gut und konnten ihre Tochter mit allem Notwendigen versorgen'.

'Weit entfernt von allen mystischen Neigungen', schreibt M. Barykin, 'zeichnete sie sich durch drei Charakterzüge aus: Wißbegierde, Verschlossenheit und krankhafte Empfindsamkeit gegenüber den Leiden anderer'. Diese Eigenschaften sind wohl kaum zu den negativen zu rechnen. Und sie sind es wohl auch gewesen, die Innas weiteren Weg bestimmt haben. Not und Elend, die sie nach ihrer Universitätszeit in der Provinz kennenlernte (bevor sie nach Kuibyschew kam, arbeitete Inna in einer Dorfschule im Gebiet von Smolensk), machten sie nachdenklich. Ihre Gedanken führten sie zum Studium der Philosophie.

Viele Stunden verbrachte die junge Geschichtslehrerin in der öffentlichen Bibliothek von Kuibyschew über dem Studium der alten indischen und chinesischen Philosophie, den Werken Platos, Hegels, Schellings, Fichtes und anderer Philosophen des Idealismus. Das Mädchen nahm allem Anschein nach ihre Sache ernst. Und dies führte zu Ergebnissen, die den Machthabern alles andere als erwünscht waren.

Je mehr Inna sich in die Philosophie des Idealismus vertiefte, desto weiter entfernte sie sich von der materialistischen Auffassung vom Wesen des Seins. Inna wandte sich schließlich der Religion zu und wurde Mitglied der Sekte der Baptisten. 'Dort', so weiß der Autor des Artikels zu berichten, 'lernte sie die Bibel in einer den Forderungen unserer Zeit entsprechend abgeänderten Form kennen'. In erster Linie aber wurde Inna anscheinend von der in dieser Sekte herrschenden brüderlichen Verbundenheit und der selbstlosen Hilfsbereitschaft gegenüber Notleidenden angezogen. Inna erklärte furchtlos auf der obengenannten Versammlung von Partei- und Kommolmitgliedern:

'Dort, wo die Mehrheit aus Baptisten besteht, herrscht schon jetzt eine Ordnung, von der ihr, Kommunisten, nur träumen könnt ... Im Gebiet von Orenburg gibt es ein Dorf. Dort herrscht beinahe vollkommener Kommunismus. Niemand schließt seine Türen ab, es gibt keinen Diebstahl. Jeder teilt sein Gut mit dem anderen. Aber ihr, Kommunisten, werdet ihr etwa, wenn ihr in eine fremde Stadt kommt und euer Parteibuch vorzeigt, kostenlos von einem andern Kommunisten aufgenommen und beherbergt? Wird der etwa sein letztes Hemd mit euch teilen?'

Aber damit nicht genug. Inna beweist der Versammlung auf Grund der neuesten physikalischen Erkenntnisse, daß zwischen Wissenschaft und Religion keinerlei Widerspruch besteht, daß dieses Hirngespinnst der Materialisten längst wider-

legt ist. Der Verfasser versucht hilflos, die alten materialistischen Weisheiten zu wiederholen, welche eher wie Beschwörungen und nicht wie Beweise aussehen.

Selbstverständlich wurde Inna Tichaja jegliche weitere Unterrichtstätigkeit untersagt. Sie war gezwungen, ihre wissenschaftliche Arbeit aufzugeben und arbeitet gegenwärtig als Bohrerin in einer Fabrik.

Wir sind weit davon entfernt, zu behaupten, dieses Mädchen sei typisch für die ganze heutige sowjetische Jugend. Eine solche Behauptung wäre zu gewagt. Unsere Jugend in ihrer Masse hat noch einen beschwerlichen Weg zur Erkenntnis der höheren geistigen Werte zurückzulegen. Aber Inna ist nicht allein. Der gleiche Verfasser schreibt: 'Bis vor kurzem war in dem Ort Propa, in der Nähe von Kuibyschew (d. h. auch sie wurde bereits entlassen), die Lehrerin der russischen Sprache und Literatur und aktive Baptistin Ludmila Turkowa tätig. In der Gebietshauptstadt selbst sind als Anhänger der Baptisten-sekte bekannt die Absolventen sowjetischer Hochschulen: Nikolai Schmurow, Chirurg; Nikolai Kostjutschenko, Agromom; Anatolji Senkow, Konstrukteur und andere'.

Helden und Heldinnen können auch ihrem Wesen nach nicht typisch sein. Aber es hat sie immer gegeben und gibt sie heute. Und – ihre Zahl wächst, davon berichtet selbst die Sowjetpresse. Helden des Geistes, wie Inna Tichaja, sind Boten und Unterpfand der geistigen Wiedergeburt unseres Volkes».

Jesuiten und der Mond

Das Projekt «Apollo», der Plan der amerikanischen Behörde für Aeronautik und Raumforschung (NASA), im Jahre 1970 Landungen mit bemannten Raumschiffen auf dem Mond vorzunehmen, wird mit allen Mitteln vorangetrieben. Kürzlich hat man sogar die Namen der für diese Aufgabe vorgesehenen neun Raumfahrer bekanntgegeben. Zur Vorbereitung dieser Mondlandung gehört die Arbeit der Kartographen, die gerade daran sind, noch detailliertere Karten der Mondoberfläche zu zeichnen. Die Astronauten selber müssen sich dann mit der Mond-«Geographie» (wissenschaftlich «Selenographie» genannt) genauestens vertraut machen und sich die Namen der einzelnen Mondformationen einprägen.

Sie werden dabei ihr Latein ein wenig auffrischen müssen. Die Ortsbezeichnungen auf dem Mond sind in dieser Sprache. Als nämlich die Mondoberfläche zum ersten Mal in größerem Ausmaß kartographisch erschlossen wurde – es geschah im XVII. Jahrhundert kurz nach den ersten Fernrohrversuchen Galileis –, war das Latein die offizielle Sprache der wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Die erste vollständige Mondkarte wurde im Jahre 1647 von Hevelius verfertigt und unter dem Titel «Selenographie» publiziert. In die Geschichte der Selenographie sollte aber ein anderes Buch eingehen, das «Almagestum Novum» von 1651. Die Nomenklatur dieses Buches blieb bestehen und ist heute noch im Gebrauch. Es war das Werk von zwei Jesuitenastronomen, Francesco Grimaldi und Giovanni Riccioli. Sein seltsamer Name kommt von dem ursprünglichen «Almagest» des großen Astronomen und Mathematikers des 2. Jahrhunderts, Ptolemäus. In Wirklichkeit bedeutet der Titel gar nichts. Er ist die arabisierte Form (al-magest) des griechischen Wortes «megistos» (das größte). Er wurde gebraucht, um das große astronomische Werk von Ptolemäus von seinen kleineren Schriften zu unterscheiden. Arabische Gelehrte haben das Werk durch Jahrhunderte aufbewahrt, bis es schließlich in Europa als «Almagest» bekannt wurde. Ricciolis Titel bedeutet ganz einfach: «Das neue Almagest».

Die Patres Grimaldi und Riccioli arbeiteten zusammen am damals weltbekannten und (für jene Zeit) bestausgerüsteten Observatorium des Römischen Kollegs. Ihre Mondbeobachtungen wurden schließlich von Riccioli im Jahre 1651 veröffentlicht. Grimaldi zeichnete die Karten und Riccioli fiel die Namengebung zu. Er gebrauchte dazu die Namen von berühmten Wissenschaftlern des Altertums: Archimedes, Aristoteles, Aristarchus, Eratosthenes und Ptolemäus. Er vergaß auch die bekannten Gelehrten seiner Zeit nicht: Tycho Brahe, Copernicus, Galilei, Scheiner und Clavius.

In jener Zeit wurde ein großer Teil der astronomischen Studien und Beobachtungen an den berühmten Jesuitenuniversitäten Europas geleistet. Es ist also keineswegs überraschend, daß die Träger der zwei letztgenannten Namen Jesuiten sind. Alles in allem gibt es 32 Formationen auf der Mondoberfläche, welche nach Jesuiten benannt sind.

Wenn alles nach den aufgestellten Plänen geht, werden die amerikanischen Astronauten auf einem Gebiet landen, das teils durch Jesuitennamen bezeichnet ist. Wenn das amerikanische Raumschiff den Mondäquator umkreist, bemerken die Raumfahrer an der Westgrenze zwei riesige Krater, namens Grimaldi und Riccioli. Hevelius ist auch sichtbar und die Nordwestgrenze ist am Krater Galilei erkennbar. An der Südwestgrenze des Landungsgebietes steht eine Vulkangruppe, benannt nach den Jesuiten De Vico, Sirsalis und Zupus. Die Ostgrenze ist markiert, ziemlich genau in der Mitte der Mondfläche, durch einen Krater, der den Namen des Jesuiten Boscovich trägt. Im Süden ragt ein riesiger Krater empor, benannt nach Ptolemäus, dem Autor des «Almagest».

In nicht allzu ferner Zukunft werden wahrscheinlich Raumschiffe in regelmäßigem Abstand auf dem Mond landen. Es ist durchaus anzunehmen, daß unter den Navigatoren und Piloten dieser Raumschiffe auch ehemalige Schüler der in Amerika so zahlreichen Universitäten und Kollegien der Jesuiten den Mond aufsuchen werden. Sie werden ein wenig sauer lächeln, wenn sie bemerken, daß sie wieder zwischen Jesuitenprofessoren landen: «Kann man ihnen denn nirgends entkommen?!»

Daniel F. Flaherty S. J., Washington

An unsere Leser!

Während des Konzils möchte die «Orientierung» Sie über die maßgebenden Konzilsereignisse zusammenfassend informieren. Ihr Redaktor M. von Galli wird sich persönlich nach Rom begeben, um aus nächster Nähe den Konzilsverlauf zu verfolgen. Über die Tagesmeldungen hinaus – deren Vielfalt bereits einige zu verwirren scheint – wird er in seinen Konzilscommentaren das theologisch Bedeutende hervorzuheben suchen. Verfolgen Sie seine Berichte und empfehlen Sie bitte die «Orientierung» bei dieser Gelegenheit Ihren Freunden.

d. R.

DIE KIRCHLICH GÜLTIGE EHE

In den hier folgenden Ausführungen geht es nicht darum, die Gewalt der Kirche, auf die Eheschließung der Christen Einfluß auszuüben, eingehend zu begründen. In dieser Beziehung soll hier vielmehr ein kurzer Hinweis auf die theologischen und pastorellen Gegebenheiten, von denen die Kirche ausgeht, genügen, um die rechtliche Natur des Einflusses, den die Kirche ausübt, darzulegen. Das aber ist nur möglich, wenn die metaphysischen Grundlagen der Gesellschaftlichkeit und des Rechtes dargestellt werden, von denen deshalb zunächst zu sprechen ist.¹

Die Grundrechte des Menschen

Der Mensch als Person steht im Mittelpunkt allen sozialen Lebens; er ist dessen Träger; um seinerwillen besteht es. Die Gemeinschaft ist Entfaltung der Persönlichkeit des Menschen; sie ist auf Bereicherung der Person hingeordnet. Denn diese Bereicherung vollzieht sich dadurch, daß die menschlichen Werte verwirklicht werden und diese dem Menschen zur Vervollkommenheit, zur Erfüllung gereichen. Der Mensch ist nun aber auf eine möglichst umfassende Wertfülle hingeordnet, denn als Bild Gottes, als die in sich geschlossene Ganzheit einer geistigen Natur, ist er offen für alles Sein und alle Werte. Von innen heraus strebt er danach, die unendliche Fülle des Seienenden in sich aufzunehmen, um so auch tatsächlich das Bild Gottes immer mehr in sich auszuprägen.

Das aber heißt, daß der Mensch als geistig-personales Sein vor allem mit andern Menschen intentional verbunden ist, daß er im «Mitsein» mit ihnen die menschlichen Werte verwirklicht und so die eigene personale Erfüllung erstrebt. Hier ist die Wurzel der menschlichen Gesellschaftlichkeit, so daß die Verwirklichung der allen gemeinsamen objektiven Werte, auf die der Mensch durch seine geistige Natur hingeordnet ist, die Gesellschaftlichkeit zur Gesellschaft werden läßt.

Von hier aus ergeben sich ohne weiteres Natur und Bedeutung der sogenannten Grundrechte des Menschen. Der Mensch als Person ist der Mittelpunkt allen gesellschaftlichen Lebens. Dem Menschen als Person, als wahrem Bild Gottes ist es gegeben, in Freiheit seine personale Erfüllung zu erstreben, die er letztlich und endgültig nur in Gott, in der unendlichen Wertfülle Gottes findet. Insofern die Freiheit sich nun auf einzelne menschliche Werte bezieht, insofern sie sich in der (moralischen) Fähigkeit konkretisiert, bestimmte menschliche Werte innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen, bilden diese «Freiheiten» die Grundrechte des Menschen (zum Beispiel das Recht, materielle Güter zu erwerben, das Recht, sich mit andern zu vereinigen, das Recht, eine Ehe einzugehen, eine eigene Familie zu haben usw.). Diese Grundrechte machen eigentlich die dynamische Seite der Personalität selbst aus. Daraus ergibt sich, daß die Grundrechte, weil sie auf die Verwirklichung der menschlichen Werte hingeordnet sind, weil sie die menschlichen Werte zum Objekt haben, die innere Struktur des gesellschaftlichen Lebens bilden, denn die soziale Tätigkeit, durch die die Werte verwirklicht werden, ist durch die Natur dieser Werte bestimmt.

Die Grundrechte des Menschen sind wesentlich personaler Struktur, sowohl durch die Werte, um derentwillen sie sind und die alle die personale Vervollkommenheit des Menschen

zum Ziel haben, wie auch durch ihre Verwirklichung, die sich in personaler Tätigkeit vollzieht. Die Grundrechte sind auf ihre Verwirklichung hingeordnet, und diese geht innerhalb der Gesellschaft vor sich. Deshalb kann die moralische Fähigkeit, zu handeln, die menschlichen Werte zu verwirklichen, nicht ohne «Leib» sein: die moralische Fähigkeit selbst, die das Wesen, den Kern des Rechtes ausmacht, ist selbstverständlich geistiger, intentionaler Natur. Aber diese moralische Fähigkeit besteht und kommt zur Auswirkung im Mitsein mit den andern in Raum und Zeit koexistierenden Menschen. Deshalb bedarf sie, wie die geistige Natur selbst, des «Leibes», der Übertragung, der Ausprägung im Leiblichen, das heißt des räumlich-zeitlichen Ausdrucks ihres Inhaltes. So ist das Recht, so sind auch die Grundrechte wesentlich institutionell: ihr (geistiger) Inhalt ist äußerlich umschrieben und begrenzt. Das Recht ist seiner Natur nach formal; gerade weil es formal ist, und nur weil es formal ist, kann es seinem Zweck dienen, dem Menschen Mittel zu sein zu seiner personalen Erfüllung, dem Menschen zu ermöglichen, sein personales Ziel zu erstreben in eigenständiger Tätigkeit und auch in äußerer Freiheit.² In diesem Sinn sprechen wir etwa von der Institution des Privateigentums oder von der Institution der Ehe; gemeint sind damit jene objektiven Prinzipien, die zusammengenommen den Inhalt des Grundrechtes umschreiben, materielle Güter als eigen zu erwerben und zu besitzen, bzw. eine Ehe einzugehen.

Die Ausübung der Grundrechte

Dazu kommt noch dieses: Die Ausübung der Grundrechte vollzieht sich im gesellschaftlichen Leben. Damit ist ohne weiteres klar, daß diese Ausübung der Einordnung in die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens bedarf, bzw. der Koordinierung mit der Ausübung der Grundrechte in ihrer Gesamtheit und durch alle koexistierenden Menschen. In diesem Sinn ist es die Aufgabe des Staates, jene objektive, soziale Ordnung zu schaffen und zu verwirklichen, die es allen ermöglicht, die Grundrechte ungestört auszuüben, das heißt, die menschlichen Werte zu verwirklichen und die eigene personale Erfüllung anzustreben. Die so zu schaffende Organisation des gesellschaftlichen Lebens hat selbstverständlich der Wertverwirklichung und damit der geordneten Ausübung der Grundrechte zu dienen. Das bedeutet, daß die innere Struktur des gesellschaftlichen Lebens die äußere Struktur, die Organisation, zu bestimmen hat, und daß dieser nur insoweit Berechtigung zukommt, als sie tatsächlich Übertragung der inneren Struktur ins Leibliche, äußere Ausprägung, räumlich-zeitlicher Ausdruck der inneren Struktur ist. Damit ist die Feststellung verbunden, daß die äußere Struktur des gesellschaftlichen Lebens – wie der Leib für den Menschen in diesem Leben – ein für das gesellschaftliche Leben wesentliches Element bildet, dessen Fehlen eine geordnete Verwirklichung der menschlichen Werte und damit das menschliche Leben selbst unmöglich machen würde.

Die Ausübung der Grundrechte vollzieht sich durch die entsprechenden personalen Tätigkeiten, durch das rechtliche Handeln, das Rechtsgeschäft. Auch im rechtlichen Handeln ist nach dem Gesagten ein inneres und äußeres Element zu unterscheiden. Seiner Natur nach ist es ein Willensakt, der nach außen kundgetan wird, um eine beabsichtigte rechtliche Wirkung zu erzielen. Ist dieses für das rechtliche Handeln wesentlich innere und äußere Element gegeben, so übt das Handeln seine Wirkkraft aus und das konkrete Recht, auf dessen Konstituierung das rechtliche Handeln hingeordnet war, wird kon-

¹ Für eine weitere Begründung der folgenden Ausführungen siehe vom Verfasser: *De effectu consensus matrimonialis naturaliter validi*, in: *Miscellanea in memoriam Petri Cardinalis Gasparrì*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1960, 119-138. Die rechtliche Natur der Zivilehe, in: *Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft* (Festschrift Gundlach), Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, dritter Band, Münster, 1962, 191-207. *De efficacia consensus matrimonialis naturaliter validi*, in: *Periodica de re morali canonica liturgica*, Roma, 51, 1962, 288-300.

² Das Recht darf aber nicht formalistisch werden, das heißt, es darf nicht die Beziehung verlieren zum Zweck, dem es dienen soll. Auch die formalen Bestimmungen haben den Rechtsgütern zu dienen.

stituiert. So wird zum Beispiel durch den Kaufvertrag die gekaufte Sache zu eigen erworben. Der Staat schaltet sich unter Umständen hier ein, wenn er um des Gemeinwohls willen die Ausübung eines Grundrechtes einschränkt (etwa durch das Verbot von Abmachungen über in Zukunft zu erwerbende Güter) oder die Ausübung eines Grundrechtes von bestimmten Bedingungen abhängig macht (etwa durch die Verpflichtung, Veräußerungen von Grundstücken ins Grundbuch eintragen zu lassen). Rechtsgeschäfte, die abgeschlossen werden unter Nichtbeachtung dieser Bestimmungen, werden nicht als rechtmäßig anerkannt, so daß diese Rechtsgeschäfte die ihnen an sich eigenen rechtlichen Wirkungen nicht haben.

Wie ist diese Rechtsunwirksamkeit zu erklären?

Die Wirkursache des durch das Rechtsgeschäft zu schaffenden Rechtes ist allein der entsprechende, nach außen kundgetane Willensakt. Er konstituiert das Recht seinem (geistigen) Wesen, seinem intentionalen Sein, seiner inneren Struktur nach. An sich ist damit auch die äußere Struktur des Rechtes gegeben, da diese die Übertragung ins Leibliche, die äußere Ausprägung des inneren Elementes bildet und somit auch die Einordnung des zu konstituierenden Rechtes in das gesellschaftliche Leben, da die Grundrechte auf ihre Ausübung in der Gesellschaft hingeordnet sind. Doch haben die einschränkenden Bestimmungen und die Aufstellung von Bedingungen für die Ausübung der Grundrechte eben diesen Sinn, die Einordnung des zu konstituierenden Rechtes in das gesellschaftliche Leben in einer Weise zu erreichen, wie es das Gemeinwohl in den gegebenen Verhältnissen fordert.

Wird bei Nichtbeachtung dieser Bestimmungen das Rechtsgeschäft für ungültig gehalten³, so kann es sich offenbar nicht um eine Ungültigkeit handeln, die in der Nichtexistenz des Rechtsgeschäftes begründet ist, denn die entsprechende, nach außen kundgetane Willenserklärung ist ja gegeben. Der Staat erkennt sie nicht an, weil sie nicht den erlassenen Bestimmungen gemäß geleistet wurde: es fehlt ihr die rechtliche Wirksamkeit. Die rechtliche Wirksamkeit des Rechtsgeschäftes kann der Staat verhindern, soweit sie das gesellschaftliche Leben berührt. Das bedeutet, daß die Willenserklärung das Recht seinem (geistigen) Wesen nach konstituiert, denn die Person und die personale Tätigkeit als solche bestehen ihrer Natur nach vor aller Gemeinschaft und sind unantastbar. Wohl aber kann die Willenserklärung, weil sie der in diesem Staat rechtmäßig geforderten Einordnung in das gesellschaftliche Leben entbehrt, ihre Wirkkraft nicht auf die äußere Struktur des zu konstituierenden Rechtes ausdehnen. Da die äußere Struktur ein wesentliches Element des gesellschaftlichen Lebens ausmacht, bedeutet dieses Fehlen, daß das Recht seine «leibliche», äußere Ausprägung nicht erhielt. Diese aber ist notwendig, um in der menschlichen Gesellschaft wirksam sein zu können, wie der Geist des Menschen durch den Leib und im Leib nach außen wirkt. Das so nicht wirksam gewordene Recht kann selbstverständlich nicht ausgeübt werden. Das nicht anerkannte Rechtsgeschäft ist also ungültig, nicht weil es inexistent wäre, sondern weil es in bezug auf die für das Recht wesentliche äußere Struktur unwirksam ist. (So wird etwa der Verkauf eines Grundstückes, der im Grundbuch nicht eingetragen ist, für ungültig gehalten.)

In dieser Weise kann der Staat auf das rechtliche Handeln seiner Glieder Einfluß nehmen. Es ist geradezu seine Aufgabe, die Ausübung der Grundrechte so zu koordinieren, daß diese geordnet vor sich gehen kann, das heißt, die äußere Struktur des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, ohne die das gesellschaftliche Leben seinem Zweck (der Verwirklichung der

menschlichen Werte) nicht dienen könnte. Das Gemeinwohl fordert diese Ordnung und beschränkt den Einfluß des Staates zugleich auf das zu ihrer Verwirklichung Erforderte. Es ist also zu unterstreichen, daß die Einflußnahme des Staates auf das rechtliche Handeln seiner Glieder sich innerhalb der äußeren Struktur des gesellschaftlichen Lebens hält, bzw. halten muß. Nur hier kann der Staat wirksam werden, denn die Grundrechte selbst sind wie die Person vorstaatlicher Natur. Das aber heißt, daß die Wirkursache des rechtlichen Handelns allein die rechtliche Tätigkeit der Person ist. Wenn die von der Natur des jeweiligen Rechtsgeschäftes erforderten Elemente gegeben sind, wird das Recht an sich konstituiert, auch seiner äußeren Struktur nach. Auf die äußere Struktur kann der Staat allerdings einwirken. Er tut dies, indem er der Einordnung des Rechtes in das gesellschaftliche Leben ein Hindernis entgegenstellt, das die Bildung der äußeren Struktur des Rechtes nicht zuläßt. Das Recht wird dann zwar seinem (geistigen) Wesen nach konstituiert, aber die für die Wirksamkeit des Rechtes wesentliche «Leiblichkeit», die äußere Struktur, fehlt. Hält sich dagegen das rechtliche Handeln an die vom Staat aufgestellten Bestimmungen, so kann die Wirkursache ihre Wirksamkeit ausüben, ohne von außen gehindert zu werden; das Recht wird wirksam konstituiert, weil es durch die Anerkennung von seiten des Staates in das gesellschaftliche Leben eingeordnet ist; so kann sich die äußere Struktur ohne weiteres mit dem (geistigen) Wesen des Rechtes bilden.

Der Einfluß der Kirche auf die Ausübung der Grundrechte

Was hier von der Gewalt des Staates ausgeführt wurde, ist im Rahmen ihrer Zuständigkeit von jeder Gemeinschaft organisatorischer Art zu sagen. Tatsächlich hat die Kirche die Aufgabe, dahin zu wirken, daß das rechtliche Handeln der Christen sich ihrem übernatürlichen Ziel entsprechend vollziehe. Sie hat deshalb das rechtliche Handeln der Christen so zu ordnen, daß das kirchliche Gemeinschaftsleben seinem Zweck dienen kann: sie hat Hilfe zu sein für die christliche Gestaltung des Lebens. Damit sind die Grenzen abgesteckt, innerhalb derer die Kirche auf das rechtliche Handeln der Christen Einfluß ausüben kann. Die Kirche kann um des Gemeinwohls willen, wie es das christliche Gemeinschaftsleben erstrebt, Bestimmungen erlassen, die eine Beschränkung in der Ausübung der Grundrechte oder die Beachtung von Bedingungen bei dieser Ausübung zum Inhalt haben.

Im übrigen vollzieht sich diese Einwirkung der Kirche auf das rechtliche Handeln der Christen in der gleichen Weise, wie es oben vom Staat gesagt wurde. Einzige Wirkursache des rechtlichen Handelns bleibt die personale Tätigkeit der Christen. Doch ist die Anerkennung dieses rechtlichen Handelns seitens der Kirche abhängig von der Beobachtung der entsprechenden Bestimmungen. Werden diese nicht beachtet, so fehlt den Wirkungen des rechtlichen Handelns die Koordinierung mit den Rechten der andern Christen, es fehlt die Einordnung in das kirchliche Gemeinschaftsleben. Es fehlt dem seinem (geistigen) Wesen nach konstituierten Recht die äußere Struktur, und damit ein zur Rechtswirksamkeit wesentliches Element⁴.

Der Einfluß der Kirche auf die Eheschließung

Von hier aus ergibt sich, welcher Art die Einwirkung der Kirche auf die Eheschließung der Christen sein kann. Zunächst aber muß kurz die Struktur der Ehe skizziert werden und die

³ Wir sehen in diesem Zusammenhang davon ab, daß der Einfluß des staatlichen Gesetzes auf die Rechtshandlung verschieden sein kann. In den oben gemachten Ausführungen ist vorausgesetzt, daß jedenfalls nach der amtlichen Stellungnahme der legitimen Autorität zum konkreten Fall dieser auch naturrechtlich endgültig erledigt ist.

⁴ Bei der Einwirkung der Kirche auf das rechtliche Handeln der Christen geht es nicht immer um eine Einwirkung auf die Rechtswirksamkeit; vielmehr handelt es sich zumeist nur um die rechtliche Erlaubtheit. In den oben gemachten Ausführungen ist vorausgesetzt, daß es sich um die Rechtswirksamkeit handelt.

Art der Einwirkung auf die Eheschließung, die in der Gemeinschaft organisatorischen Charakters ganz allgemein möglich ist.

Die Ehe ist ihrer Natur nach die erste grundlegende menschliche Gemeinschaft. Die Güter der Ehe gehören zu den wichtigsten Gütern für den Menschen. Das Recht, eine Ehe einzugehen, gehört zu den wesentlichen Grundrechten des Menschen.

Die Ehe entsteht durch die Ehe-Willenserklärung der Partner. Die Partner bringen ihren Willen zum Ausdruck, einander zur Ehe zu nehmen. Damit begründen sie die ehelichen Rechte und anerkennen die entsprechenden Rechte des Partners. Die beiderseitige Willenserklärung ist die einzige und ausschließliche Wirkursache der zu begründenden Ehe. Die Partner, die die Ehe-Willenserklärung abgeben, leisten damit alles, was notwendig und ausreichend ist, um die Ehe zu begründen. Deshalb kann die Ehe-Willenserklärung durch nichts ersetzt werden; keine menschliche Autorität ist ihrerseits imstande, die etwa fehlende oder mangelhafte Willenserklärung der Partner zu ergänzen.

Daraus ergibt sich, daß die Ehe durch jede echte Ehe-Willenserklärung begründet wird. Ist diese gegeben, so fehlt nicht nur von seiten der Partner nichts, um die Ehe zu begründen, sondern es fehlt einfachhin nichts, weil die beiderseitige Ehe-Willenserklärung ihrer Natur nach unabhängig ist von jeder ihr äußeren Einwirkung.

Da das (geistige) Wesen der Ehe auf die Ehegüter hingeordnet ist, so schließt es die der Ehe eigenen Rechte und Pflichten ein; sie gehören zum Wesen der Ehe. Insofern dieses Wesen auf die ehelichen Güter hingeordnet ist, bildet es die innere Struktur der Ehe; insofern die ehelichen Güter durch die Ausübung der ehelichen Rechte und die Erfüllung der ehelichen Pflichten zu verwirklichen sind, wird die innere Struktur der Ehe eben durch diese Rechte und Pflichten gebildet.

Das (geistige) Wesen der Ehe, ihre innere Struktur, bedarf, wie die gesellschaftlichen Gebilde überhaupt, der äußeren Struktur. Diese ist an sich mit der inneren Struktur gegeben, weil die innere Struktur von sich aus darauf hingeordnet ist, sich ihre leibliche, äußere Ausprägung zu schaffen: die ehelichen Rechte und Pflichten sind auf das gemeinsame eheliche Leben hingeordnet. Insofern aber die Ausübung der ehelichen Rechte sich im Zusammenleben mit andern Menschen vollzieht, bedarf die Ehe der Einordnung in das gesellschaftliche Leben; sie bedarf jener Einordnung, die allen die ungestörte Ausübung der Grundrechte ermöglicht. An sich ist nun die durch die beiderseitige Ehe-Willenserklärung begründete Ehe auch in das gesellschaftliche Leben eingeordnet und somit von der Gemeinschaft organisatorischen Charakters (Kirche, Staat) anzuerkennen. Wenn aber die Gemeinschaft organisatorischen Charakters innerhalb ihrer Zuständigkeit um des Gemeinwohls willen diese Anerkennung von dem Gegebenen bestimmter Voraussetzungen abhängig macht, so kann sich erst mit dieser Anerkennung die äußere Struktur der Ehe bilden, weil die äußere Struktur erst dann dem Gemeinwohl entspricht.

Solange diese Voraussetzungen nicht gegeben sind, kann die Ehe-Willenserklärung ihre Wirkkraft nicht auf die äußere Struktur der Ehe ausdehnen. Der Ehe fehlt also ein wesentliches Element. Erst mit der Anerkennung seitens der Gemeinschaft organisatorischen Charakters wird die Ausübung der ehelichen Rechte und die Erfüllung der ehelichen Pflichten in das Zusammenleben mit den andern Menschen eingeordnet und damit rechtmäßig, weil sich damit die äußere Struktur der Ehe bildet.

Solange die äußere Struktur fehlt, ist die Ehe zwar ihrem (geistigen) Wesen nach begründet, doch kommt ihr Rechtswirksamkeit nicht zu; die rechtmäßige Ausübung der ehelichen Rechte ist den Partnern verwehrt. Der so nicht anerkannten Ehe fehlt nichts in bezug auf ihre Wirkursache: die Ehe-Willenserklärung.

Diese wird durch jenes Hindernis nicht berührt. Infolgedessen werden von jenem Hindernis auch jene Wirkungen der Ehe-Willenserklärung nicht berührt, die nur durch diese hervorgebracht werden können und auch tatsächlich durch jede echte Ehe-Willenserklärung hervorgebracht werden: das (geistige) Wesen der Ehe mit ihrer inneren Struktur, mit ihren Rechten und Pflichten. Deshalb kann jenes Hindernis weder die Ehe-Willenserklärung als solche auflösen noch jene Wirkungen, die von dieser Willenserklärung, solange sie besteht, als von ihrer Ursache abhängen. Jenes Hindernis bezieht sich vielmehr auf die äußere Struktur der Ehe und damit auf deren Rechtswirksamkeit.

Es handelt sich freilich bei der Anerkennung der Ehe durch die Gemeinschaft organisatorischen Charakters um eine solche Bedingung der Rechtswirksamkeit, die das geordnete Gemeinschaftsleben fordert. Solange aber die äußere Struktur der Ehe fehlt, ist diese «ungültig». Sie ist aber nicht ungültig, weil sie (ihrem geistigen Wesen nach) inexistent wäre; sie ist ungültig, weil das Fehlen der äußeren Struktur die Ehe rechtsunwirksam bleiben läßt.

Damit sind die Voraussetzungen gegeben, die es ermöglichen, darzulegen, welche rechtlichen Einwirkungen der Kirche auf die Ehe möglich sind.

Was zunächst den Personenkreis angeht, der der kirchlichen Gewalt untersteht, so ist dieser durch die Taufe eindeutig bestimmt: die Getauften unterstehen der kirchlichen Ehegesetzgebung. Es ist hier, wie schon oben gesagt wurde, nicht der Ort, diese Gewalt weiter zu begründen. Nur sei kurz darauf hingewiesen, daß das Grundrecht, eine Ehe einzugehen, zwar zu den Grundrechten der natürlichen Ordnung gehört; infolgedessen wäre hier an sich der Staat zuständig. Tatsächlich haben die Auswirkungen der Ehe für das gesellschaftliche Leben im allgemeinen größte Bedeutung. Andererseits hat aber die Ehe ihrer Natur entsprechend, als Institution auch der natürlichen Ordnung, einen religiösen Charakter, wie dies die Überlieferung wohl fast aller Völker bestätigt, handelt es sich doch um eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die der besonderen Verankerung in Gott bedarf, damit die Partner in steter Treue zu der der Ehe eigenen Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit stehen.

Daß die Auswirkungen der Ehe für das christliche Gemeinschaftsleben von überragender Bedeutung sind, bedarf also kaum der weiteren Begründung. Wenn deshalb auch in einer rein natürlichen Ordnung der Staat für die Einordnung der Ehe in das gesellschaftliche Leben zuständig wäre, so ist doch in der konkreten übernatürlichen Ordnung die Sphäre des Religiösen in ihrer ganzen Ausdehnung der Kirche anvertraut. Darüber hinaus erstreckt sich die Zuständigkeit der Kirche noch in besonderer Weise auf die Ehe, weil sie Sakrament im eigentlichen Sinne ist. Zur Würde des Sakramentes hat Christus die Ehe-Willenserklärung getaufter Partner erhoben. Aus allen diesen Gründen kann die Kirche die Eheschließung nicht als etwas betrachten, was für sie indifferent ist. Sie hat vielmehr die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Ehe sich in das christliche Gemeinschaftsleben entsprechend einordnet.

Die kanonische Form der Eheschließung

Was die Einwirkung selbst angeht, die die Kirche auf die Ehe ausübt, so hält sie sich innerhalb der Grenzen, die oben allgemein für die Gemeinschaften organisatorischen Charakters gezogen wurden. Die Kirche kann – eine echte beiderseitige Ehe-Willenserklärung vorausgesetzt – nicht diese selbst auflösen; sie kann infolgedessen weder das (geistige) Wesen der Ehe noch die mit dem Wesen gegebenen Rechte und Pflichten berühren. Der Einfluß der Kirche geht auf die äußere Struktur und damit auf die Rechtswirksamkeit der Ehe-Willenserklärung. Diese Rechtswirksamkeit kommt einer Ehe nicht zu, die die entsprechenden kirchlichen Bestimmungen nicht beachtet.

Eine solche rechtsunwirksam gebliebene Ehe-Willenserklärung begründet zwar die innere Struktur der Ehe mit ihren Rechten und Pflichten; es fehlt der Ehe aber die Einordnung in das kirchliche Gemeinschaftsleben, es fehlt ihr die äußere Struktur, so daß die rechtmäßige Ausübung der ehelichen Rechte nicht gegeben ist. Die Ehe ist ungültig, weil sie rechtsunwirksam ist.

Abgesehen von den trennenden Ehehindernissen – die kirchlichen Rechten sind – besteht die für die kirchliche Anerkennung der Ehe vom geltenden Recht aufgestellte Bedingung in der kanonischen «Form»; die Ehe ist zu schließen «vor dem Pfarrer, oder vor dem Ortsbischof, oder vor einem von einem der beiden delegierten Priester und vor zwei Zeugen» (Codex iuris canonici, can. 1094). Die Kirche verpflichtet zu dieser Form die Katholiken, diese aber auch, wenn sie mit einem nichtkatholischen Partner die Ehe schließen wollen.

Die Notwendigkeit der kanonischen Form findet ihre Begründung darin, daß das Gemeinwohl der Kirche die Öffentlichkeit der Eheschließung verlangt; nicht nur aus Gründen öffentlich-rechtlicher Natur, sondern auch um wichtiger pastoreller Anliegen willen muß öffentlich bekannt sein, welche Ehen rechtmäßig bestehen.

Die Kirche hat stets darauf bestanden, daß die Ehe kirchlich geschlossen werde⁵, ohne jedoch in früheren Jahrhunderten die Rechtswirksamkeit davon abhängig zu machen. Erst das Trienter Konzil machte die kanonische Form der Eheschließung zur Bedingung für die Rechtswirksamkeit der Ehe durch das Dekret «Tametsi» über die clandestinen Ehen (1563). Es ging darum, die clandestinen, die geheimen, das heißt die nicht in der kirchlichen Öffentlichkeit geschlossenen Ehen auszuscheiden, weil diese Ehen, eben weil sie in diesem Sinn geheim geschlossen werden, vielen Gefahren ausgesetzt sind, besonders der Unbeständigkeit, der Untreue, der Polygamie usw.

Die von der Kirche wegen Formmangels nicht anerkannte Ehe kann rechtlich nicht auf eine Stufe gestellt werden mit einer Verbindung der Partner, der ein wesentliches Element konstitutiver Natur fehlt, etwa mit einer Verbindung auf bestimmte oder unbestimmte Zeit. Die Unauflöslichkeit ist eine wesentliche Eigenschaft der Ehe; wird diese von der Willenserklärung der Partner ausgeschlossen, so kommt die Ehe ihrem Wesen, ihrer inneren Struktur nach nicht zustande. Die Verbindung ist nicht nur rechtsunwirksam; als Ehe existiert sie überhaupt nicht, weil eine echte Ehe-Willenserklärung nicht gegeben war. Die durch eine echte Ehe-Willenserklärung begründete Ehe hingegen existiert ihrem Wesen und ihrer inneren Struktur nach, ohne aber rechtswirksam geworden zu sein, solange ihr die kanonische Form fehlt.⁶ Die rechtsunwirksam gebliebene Ehe aber wird auch nicht zum Sakrament. Der rechtsunwirksamen Ehe fehlt das wesentliche Element der äußeren Struktur. Das sakramentale Zeichen der Ehe besteht nun gerade in der rechtswirksamen Übertragung der ehelichen Rechte durch die Partner. Diese rechtswirksame Übertragung ist unmöglich, solange der Ehe-Willenserklärung die äußere Struktur und damit die rechtliche Wirksamkeit im gesellschaftlichen Leben fehlt. Das sakramentale Zeichen der Ehe ist nicht gegeben, solange die Ehe wegen ihrer rechtlichen Unwirksamkeit ungültig ist. Es wird so offenbar, daß die sa-

kramentale Würde der Ehe zukommt, die in der Kirche, der die Sakramente anvertraut sind, rechtmäßig anerkannt ist.

Folgerungen

Die kirchlich gültige und die naturrechtlich gültige Ehe

Die kirchlich gültige Ehe der Katholiken ist die naturrechtlich gültige Ehe. Dadurch, daß die Ehe in der kanonischen Form geschlossen wird, kommt zur naturrechtlichen Gültigkeit nicht eine davon zu unterscheidende kanonische Gültigkeit hinzu. Wohl ist es richtig, daß die Ehe-Willenserklärung, die nicht in der kanonischen Form erfolgt, ihre wirkursächliche Kraft auf die äußere Struktur der Ehe nicht ausdehnen kann, weil der Formmangel der Einordnung der Ehe in das kirchliche Gemeinschaftsleben entgegensteht und damit die naturrechtlich geforderte äußere Struktur sich nicht bilden kann. Die Nichterfüllung der Bedingung der kanonischen Form hat das Fehlen eines Elementes zur Folge, das für die naturrechtliche Wirksamkeit wesentlich ist, eben die äußere Struktur. Katholiken, die an die kanonische Form gebunden sind, können eine naturrechtlich im vollen Sinne gültige, das heißt naturrechtlich nicht nur existierende, sondern auch wirksame Ehe nur in der kanonischen Form schließen.⁷

Die naturrechtlich im vollen Sinne gültige Ehe der Katholiken (und aller Getauften) ist sakramentale Ehe. Auch was das Sakrament angeht, fügt die kanonische Form der naturrechtlich voll gültigen Ehe nichts hinzu. Die sakramentale Überhöhung der Ehe wird der rechtswirksamen Ehe-Willenserklärung zuteil. Wie die Ehe-Willenserklärung ausschließlich von den Partnern geleistet wird, so sind diese ausschließlich auch Spender des Sakramentes.

Die Zivilehe der Katholiken

Was die Zivilehe der Katholiken angeht, so hat die Ehe-Willenserklärung vor dem Standesbeamten durchaus den Sinn, der ihr ihrer Natur nach zukommt. Sie begründet die Ehe ihrem (geistigen) Wesen nach, ihrer inneren Struktur nach; es handelt sich hier nicht nur um eine «eheähnliche» Verbindung. Die Partner tragen alles bei, was als Wirkursache für die Begründung der Ehe erforderlich ist; außer der Ehe-Willenserklärung der Partner kommt eine andere Wirkursache nicht in Frage. Solange jedoch die Ehe in der kanonischen Form nicht geschlossen ist, ist die Ehe-Willenserklärung rechtsunwirksam; den Partnern ist die rechtliche Ausübung der ehelichen Rechte nicht gegeben, weil das rechtswirksame Eheband nicht zustande kam.

Immerhin ergibt sich aus diesem Sachverhalt, daß Partner, die zur kanonischen Form verpflichtet sind, jedoch nur vor dem Standesbeamten die Ehe-Willenserklärung abgegeben haben, nicht einfachhin frei sind, eine neue Ehe einzugehen. Die Ehe ist zwar nicht rechtswirksam geworden. Aber eben, weil die Partner alles beigetragen haben, was zur Begründung der Ehe erforderlich ist, besteht die ethische Pflicht, die Ehe (mit der kanonischen Form) auch rechtswirksam werden zu lassen. Wenn nicht besondere Gründe gegeben sind, könnten sie nur mit gegenseitigem Einverständnis die zuvor ihrem (geistigen) Wesen nach begründete Ehe auflösen und eine neue Ehe eingehen.

Der Staat jedoch hält die standesamtliche Ehe-Willenserklärung auch für rechtswirksam; die im Kirchenrecht als bürgerlich-rechtliche Wirkungen der Ehe bezeichneten Wirkungen der Zivilehe kommen den Partnern selbstverständlich zu. Diese

⁵ Schon in den Dekretalen Gregors IX. aus dem Jahre 1234 (liber IV. titulus III.) werden die alten kirchlichen Bestimmungen angeführt, die die geheimen Ehen verbieten. So weit also die Kirche – und das gilt auch heute noch – die kirchliche Eheschließung nicht zur Gültigkeit der Ehe verlangte, ist damit nicht die Billigung einer nichtkirchlichen Eheschließung gegeben; diese bleibt unerlaubt.

⁶ Selbstverständlich ist hier vorausgesetzt, daß die Ehe nicht aus andern Gründen unmöglich ist. Vor allem ist hier zu erwähnen, daß ein etwa bestehendes rechtswirksames Eheband die Begründung einer neuen Ehe ausschließt; die staatlich gewährte Ehescheidung kann ein solches Eheband nicht auflösen. Die rechtswirksam geschlossene und vollzogene Ehe unter getauften Partnern ist absolut unauflöslich.

⁷ Außer der gewöhnlichen Eheschließungsform kennt das Kirchenrecht in gewissen Fällen auch die außergewöhnliche Eheschließungsform. In diesen Fällen genügt die Ehe-Willenserklärung vor Zeugen; daß ein Priester zugegen ist, ist nicht unbedingt notwendig (siehe can. 1098 des Codex iuris canonici).

Wirkungen sind der Grund, weshalb die Kirche auch für die Katholiken auf der Zivilehe besteht, wo diese obligatorisch ist. Die Zwangszivilehe als Institution, als zu Recht obligatorisch, ist damit von der Kirche nicht anerkannt, sondern nur hingenommen, eben weil für die an die kanonische Form gebundenen Katholiken die der Ehe eigenen, spezifischen Rechte mit der Zivilehe allein nicht wirksam werden.⁸

So ist auch für die an die kanonische Form gebundenen Ehepartner die standesamtliche Ehe-Willenserklärung nicht eine ihres Sinnes entleerte Formalität. Wohl aber wissen sie darum, daß diese standesamtliche Erklärung für sie nicht genügt, um eine «gültige» Ehe zu begründen, das heißt um das rechtswirksame Eheband zu schaffen.

Die Mischehe von Katholiken

Was die von Katholiken in einer nichtkatholischen Gemeinschaft geschlossene religiöse Ehe angeht, so begründet auch diese (die Ehe-Willenserklärung vorausgesetzt) die Ehe ihrem (geistigen) Wesen, ihrer inneren Struktur nach. Wie der Zivilehe, so fehlt auch dieser Ehe die äußere Struktur und damit die Rechtswirksamkeit; in diesem Sinne ist sie ungültig und wird nicht zum Sakrament.

Die Nichtanerkennung der nicht in der kanonischen Form geschlossenen Mischehen, ob es sich nun um blosse Zivilehen oder um religiös geschlossene Ehen handelt, beruht gemäß den oben gemachten Ausführungen nicht auf gewissen Bestimmungen, die nur die Mischehen betreffen⁹. Sinn und Zweck der kanonischen Form war bei ihrer Einführung durch das Trienter Konzil und ist bis heute geblieben die Einordnung der Ehe in das kirchliche Gemeinschaftsleben, der Ausschluß der geheimen Ehen. Wohl ist es richtig, daß die Verpflichtung zur kanonischen Form noch jahrhundertlang nach dem Konzil nicht überall bestand. Die Trienter Bestimmungen waren nur in jenen Pfarreien verbindlich, in denen sie amtlich bekannt gemacht worden waren. Damit wurden diese Bestimmungen rechtlich und tatsächlich vor allem in Gegenden nicht verbindlich, die nicht mehr katholisch waren. Im übrigen aber galten diese Bestimmungen allgemein; das heißt, wo sie bekannt gemacht waren, erstreckten sie sich auf die Ehen aller Christen,¹⁰ wie auch andererseits die Katholiken in jenen Gegenden frei blieben, wo sie nicht bekannt gemacht worden waren.

Im Laufe der Zeit wandelte sich nun vielerorts die Bekenntniszugehörigkeit aller oder eines Teiles der Bevölkerung. Diese Veränderungen machten eine entsprechende Angleichung der Trienter Bestimmungen an die tatsächlichen Verhältnisse notwendig. Es würde zu weit führen, die so für die einzelnen Länder oder Diözesen im Laufe der Zeit erlassenen Bestimmungen hier alle anzuführen. Nur sei darauf hingewiesen, daß bei dieser Anpassung der Bestimmungen an die tatsächlichen Verhältnisse eindeutig das Bestreben in Erscheinung tritt, auf die Ehen der Katholiken allgemein die Formvorschriften aus-

zudehnen, dagegen ebenso allgemein die Ehen der Nichtkatholiken mit den Formvorschriften nicht zu beschweren. Dazu kam dann noch die gleich von der Zeit des Trienter Konzils an praktizierte Auffassung, daß die Freiheit eines Partners von der kanonischen Form auf den andern Partner übergehe, auch wenn dieser seinerseits an die kanonische Form gebunden war. Bei dieser Sachlage waren die nicht in der kanonischen Form geschlossenen Mischehen weithin gültig, wenn auch nicht überall.

Für den letzten Teil der Entwicklung zur Vereinheitlichung der rechtlichen Bestimmungen bezüglich der kanonischen Eheschließungsform sind besonders zu erwähnen die Apostolische Konstitution Pius' X. «Provida» aus dem Jahre 1906, das Dekretum «Ne temere» aus dem Jahre 1907 (gültig ab Ostern 1908) und schließlich der Codex iuris canonici, der von Pfingsten 1918 an in Kraft ist.

Gemäß der Apostolischen Konstitution «Provida» sind die Ehen der Nichtkatholiken und die Mischehen frei von der kanonischen Form. Sie galt aber nur in Deutschland; im Jahre 1909 wurde sie auf Ungarn ausgedehnt. Das Dekret «Ne temere» räumte mit der so sehr unterschiedlich gewordenen Anwendung der Trienter Bestimmungen auf, zu der die Entwicklung geführt hatte; es verlangte die kanonische Form allgemein für die Ehen der Katholiken, auch wenn diese mit einem Nichtkatholiken die Ehe schließen wollten; ebenso allgemein aber wurden die Nichtkatholiken von der kanonischen Form ausgenommen. Zu den wenigen Ausnahmen, die das Dekret «Ne temere» bestehen ließ, gehörte vor allem die Apostolische Konstitution «Provida», so daß in Deutschland (und Ungarn von 1909 an) zur Gültigkeit der Mischehen die kanonische Form nicht erfordert war.

Die Bestimmungen des Dekretes «Ne temere» gingen in den Codex iuris canonici über; das Bestreben, eine klare, einheitliche Norm zu haben, ließ auch die auf Grund der Apostolischen Konstitution «Provida» noch bestehenden Ausnahmen aufhören. Damit sind seit Pfingsten 1918 in Deutschland (und Ungarn) die Ehen der Katholiken auch mit einem nichtkatholischen Partner an die kanonische Form gebunden.¹¹ Auf die Ehen der Nichtkatholiken unter sich werden die Formvorschriften gemäß dem Codex iuris canonici nicht angewandt. Die Kirche enthält sich also jeden Einflusses auf die Ehen der Nichtkatholiken. Die Ehen der Katholiken aber unterstellt sie ausnahmslos der kanonischen Form. Die Gründe dafür lassen sich zurückführen auf den favor fidei: Schutz des Glaubens, dieses überaus hohen Gutes, und Fernhalten aller Hindernisse, die einer etwaigen Rückkehr zum Glauben im Weg stehen können.

Dieses Bestreben, das die pastorale Erfahrung immer wieder nahelegte, war es auch, das Pius XII. eine letzte Ausnahme von der allgemeinen Norm mit Wirkung vom 1. Januar 1949 an aufheben ließ. In can. 1099 §2 des Codex iuris canonici hieß es, daß die katholisch getauften Kinder nichtkatholischer Eltern (Vater oder Mutter oder beide), die vom Kin-

⁸ Im übrigen werden nach der bestehenden Praxis zur kirchlichen Eheschließung Partner für gewöhnlich nicht zugelassen, deren Ehe Schwierigkeiten bürgerlich-rechtlicher Art entgegenstehen.

⁹ Siehe auch Anmerkung 11.

¹⁰ Die Taufe, auch die außerhalb der Kirche gespendete gültige Taufe, begründet immer eine Beziehung zur Kirche, weil die Kirche Christi eine ist. Die hier sich ergebenden Fragen können in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden. Nur sei darauf hingewiesen, daß nach katholischer Auffassung aus dem angegebenen Grund alle Getauften objektiv, an sich, auch den Gesetzen der Kirche unterstehen. Über die personale, subjektive Seite dieser Verpflichtung ist damit nichts ausgesagt. Nur ergibt sich aus dieser objektiven Gegebenheit, daß die Rechtshandlungen der Getauften nach den kirchlichen Gesetzen zu beurteilen sind, wenn die Kirche nicht ausdrücklich von diesen Gesetzen ausnimmt. An sich nimmt nun die Kirche zu den Rechtshandlungen der nichtkatholischen Christen keine Stellung. Aber in den Fällen, in denen die Kirche zu diesen Rechtshandlungen Stellung nehmen muß, etwa bei einer Konversion zur Kirche, bei einer Mischehe usw., bedarf es der klaren, eindeutigen Norm, um eine objektive Entscheidung zu ermöglichen.

¹¹ Wie oben schon erwähnt wurde, handelt es sich hier nicht um eine Bestimmung, die die Mischehe als solche betrifft. Wohl verbietet die Kirche die Mischehe, aber unabhängig davon, ob sie in der kanonischen Form geschlossen wird oder nicht. Doch dieses Verbot als solches macht die Ehe (mit einem getauften Partner) unerlaubt (wenn nicht Dispens erteilt wird), nicht ungültig. Seine Begründung hat dieses Verbot in der Gefahr für das hohe Gut des Glaubens, die die Mischehe erfahrungsgemäß sehr oft bildet, sowohl für den katholischen Partner wie auch für die Kinder. Hier sprechen auch die Zahlen eine deutliche Sprache. So erklärt sich denn auch das Verbot, die Kinder nichtkatholisch taufen oder erziehen zu lassen. Daß die Kirche bei Mischehen eine nichtkatholische religiöse Trauung nicht zuläßt, auch dann nicht, wenn etwa die katholische Trauung vorhergegangen ist oder folgen soll, beruht auf dem Verbot der aktiven Teilnahme an nichtkatholischen Kulthandlungen. Dagegen ist es nicht verboten, Trauungszeremonien durch den nichtkatholischen Geistlichen vornehmen zu lassen, wenn dieser hier als Zivilbeamter wirkt, um auf diese Weise der Ehe die bürgerlich-rechtliche Anerkennung zu verschaffen (siehe dazu: can. 1060–1063 und 2319 des Codex iuris canonici).

desalter an nicht katholisch erzogen worden waren, ihrerseits nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden seien. Nach dem nun (seit 1949) geltenden Recht ist die Norm einheitlich diese: Katholiken, das heißt getaufte Christen, die zur katholischen Kirche gehören oder gehörten (wenn auch nur durch die katholische Taufe), sind an die kanonische Eheschließungsform gebunden, auch wenn der Partner nicht katholisch ist; während auf Nichtkatholiken bei Eheschließung unter sich die Formvorschriften nicht angewandt werden.

So ist hier die jahrhundertelange Entwicklung zu diesen klaren, eindeutigen, allgemein geltenden Normen gelangt. Einer neuen Änderung stehen zunächst die sachlichen Gründe entgegen, die zu den heute geltenden Normen geführt haben; diese Gründe haben so großes Gewicht, daß sie nicht leicht zu entkräften sind. Dazu käme, daß das Wiederaufgeben dieser einheitlichen Norm wohl als Rückschritt aufgefaßt würde. Der Hinweis, daß doch eine Lösung in Frage komme, die der Lage in den einzelnen Ländern Rechnung trägt, übersieht gerade die geschichtliche Entwicklung, die das Ungenügen örtlich bestimmter Lösungen in dieser Frage offenbar machte.

Doch richten sich die kirchlichen Bestimmungen, die die kanonische Eheschließungsform allgemein vorschreiben, nicht gegen die gemischten Ehen als solche; sie wollten und wollen die Einordnung der Ehe in das kirchliche Gemeinschaftsleben. So würde eine Ausnahme von der allgemein geltenden Norm der Mischehe insofern geradezu eine privilegierte Stellung geben, als sie, und nur sie, auch ohne die kanonische Form gültig wäre.

Im übrigen würde damit die in Trient begonnene und nun abgeschlossene Entwicklung notwendig von neuem beginnen, ja die Schwierigkeiten, die sich aus einer unterschiedlichen Norm in den verschiedenen Ländern ergeben würden, würden wohl noch stärker und schneller als früher in Erscheinung treten. Die heutige Freizügigkeit, die nicht nur innerhalb der einzelnen Länder besteht, sondern sich praktisch auf die ganze Erde erstreckt, würde die Begrenzung von Sonderbestimmungen auf einzelne Länder weithin illusorisch machen oder doch stets neue Fragen aufwerfen und immer kompliziertere Lösungen fordern.

Aber kann die Lösung der Frage nicht darin bestehen, daß die Kirche überhaupt auf die kanonische Form für die Gültigkeit der Ehe verzichtet? Sind die Gefahren, die mit den «geheimen» Ehen gegeben sind, nicht dadurch ausgeschlossen, daß der Staat heute die öffentliche Eheschließung verlangt?

Uns scheint, daß gerade die Tatsache, daß der Staat die öffentliche Eheschließung verlangt – was er im 16. Jahrhundert, zur Zeit des Trienter Konzils, noch nicht tat –, das Gegenteil beweist. Damit tritt doch in Erscheinung, daß die heute gegebene Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens eine öffentliche Eheschließung verlangt. Dann aber kann die Kirche hier aus den oben kurz skizzierten Gründen nicht zu Gunsten des Staates verzichten, abgesehen davon, daß das staatliche Gesetz, das die standesamtliche Eheschließung vorschreibt, für gewöhnlich auch die Ehescheidung zuläßt.

DIE MISSION IM NEUEN INDIEN

Seit Jahrzehnten geht in Asien eine gewaltige Umwälzung vor sich. Die Beendigung der Kolonialherrschaft ist nur das äußere Zeichen für eine innere Entwicklung, deren Verlauf man erst undeutlich erraten kann. China mit seinen 650 Millionen Menschen hat sich für den Kommunismus entschieden. Die Augen der ganzen Welt richten sich nun auf Indien. Auch Indien hat sich von der Bevormundung durch die Kolonialmacht freigegeben. Es hat sich aber dann für die Demokratie und für einen wirtschaftlichen Aufbau in Planung und Freiheit entschlossen. Es hat in der Verfassung ausdrücklich allen Bürgern Rede-

Zudem wird mit der kanonischen Form die Ehe nicht nur in das christliche Gemeinschaftsleben eingeordnet, sondern in das gesellschaftliche Leben schlechthin, weil die Kirche hier innerhalb ihrer Zuständigkeit ist. Die Zuständigkeit des Staates ist auf die Nicht-Getauften beschränkt, die der Kirche auf die Getauften. (Daß der Staat überhaupt auf die rechtswirksame Eheschließung Einfluß nehmen kann, ist nicht unumstritten; wir haben das hier immer vorausgesetzt mit den angegebenen Einschränkungen.) Daß der Staat ein Interesse an der Eheschließung auch der Katholiken hat, ist klar. Doch damit einer in kanonischer Form geschlossenen Ehe auch die bürgerlich-rechtlichen Wirkungen zuerkannt werden, würde es wohl genügen, daß ein Standesbeamter bei der kirchlichen Trauung zugegen ist (wie etwa in England), oder daß die kanonisch geschlossene Ehe dem Standesamt amtlich mitgeteilt wird (wie etwa in Italien).

Schließlich sei noch erwähnt, daß die Anerkennung einer nicht in der kanonischen Form geschlossenen Ehe in einzelnen Fällen, in denen die kanonische Form nicht ergänzt werden kann, möglich ist. Es kann diese Anerkennung gegeben werden durch die Heilung der Ehe in der Wurzel¹², vorausgesetzt, daß das *bonum fidei*, der Glaube, in den konkreten Verhältnissen nicht gefährdet ist.

Aus dem hier Gesagten ergibt sich, daß einzige Wirkursache der Ehe die Ehe-Willenserklärung der Partner ist; die Eheschließung ist ihre personale Sache. Andererseits ist den Erfordernissen des gesellschaftlichen Lebens Rechnung getragen: die rechtmäßige öffentliche Gewalt kann innerhalb ihrer Zuständigkeit auf die Rechtswirksamkeit der Ehe einwirken und so die Gültigkeit verhindern. Das Trienter Konzil hat sich deshalb nicht der Auffassung angeschlossen, die dort – zum Beispiel vom hl. Petrus Canisius – vertreten wurde, die Kirche könne auf die Gültigkeit der Ehe keinen Einfluß ausüben. Doch enthält diese Auffassung immerhin den Wahrheitskern, daß tatsächlich die Ehe allein durch die Ehe-Willenserklärung der Partner konstituiert wird und daß diese als solche durch eine menschliche Autorität weder ergänzt noch aufgehoben werden kann: der Einfluß der Kirche geht nur auf die zur Gültigkeit erforderliche Rechtswirksamkeit der Ehe-Willenserklärung.

Prof. Wilhelm Bertrams, Rom

¹² Die Heilung der Ehe in der Wurzel (*sanatio in radice*, can. 1138–1141 des Codex iuris canonici) besteht darin, daß die (wegen eines trennenden Ehehindernisses oder wegen des Fehlens der kanonischen Form) nicht rechtswirksam gewordene, aber fortdauernde Ehe-Willenserklärung der Partner von der Kirche anerkannt wird. Die Kirche dispensiert in diesem Fall von dem Ehehindernis, bzw. von der kanonischen Form; damit kann die Ehe-Willenserklärung ihre Wirkkraft auch auf die äußere Struktur der Ehe ausdehnen, so daß sie gültig, das heißt rechtswirksam wird. Gerade die Möglichkeit der Heilung in der Wurzel ist ein Erweis, daß die Kirche die Ehe-Willenserklärung als einzige Wirkursache der Ehe anerkennt und daß die Verpflichtung zur kanonischen Form keine Einwirkung bedeutet auf das (geistige) Wesen der Ehe, sondern nur auf ihre äußere Struktur und rechtliche Wirksamkeit. Sofern zum Beispiel die standesamtliche Eheschließung eine echte Ehe-Willenserklärung zum Inhalt hatte und diese fort dauert, kann sie die Grundlage für eine Heilung der Ehe in der Wurzel sein.

Gedanken- und Religionsfreiheit zugesichert. Die Anwesenheit europäischer Missionare jedoch empfinden viele Inder als religiöse Kolonisation, als Beeinträchtigung ihrer geistigen Selbständigkeit. Die katholische Kirche, die ganze christliche Mission steht in Indien heute einer neuen Situation gegenüber, und eine Neubewertung tut not.

Die allgemeine Lage

Die heutigen Inder sind stolz auf ihre glanzvolle Tradition, auf die von keinem anderen Volk der Erde erreichte

Kontinuität der Kultur- und Geistesgeschichte. Den Hinduismus, der heute noch lebt und wirkt, kann man bis etwa 3000 v. Chr. zurückverfolgen, und in der spezifischen Ausprägung des Buddhismus hat er die geistige Tradition des ganzen asiatischen Raumes in einzigartiger Weise geprägt. Zwar war er im Lauf der Jahrhunderte von vielen Mißbräuchen und belastenden Traditionen entstellt worden, aber er vermochte sich selber zu reinigen und zu erneuern und Indien sein nationales und religiöses Selbstbewußtsein trotz 160 Jahren englischer Herrschaft wiederzugeben. Indien hat sogar klar die Schwäche des Westens, nämlich seine materialistische Seelenlosigkeit, und die eigene Stärke, den Sinn für Geist und Religion, erkannt. Gleichzeitig aber hat es sich für westliche Wissenschaft und Technik geöffnet, um das Massenelend und den Hunger zu bannen, und es möchte dafür indische Wandermönche nach Europa und Amerika entsenden, um die Religion des Vedanta, der All-Einheit, zu verkünden. Indiens Elite bemüht sich um eine Geistigkeit, die den Fortschritt bejaht und ihm zugleich Zügel anlegt.

Warum empfindet der Hinduismus die Mission als Kolonialisierung?

Der neue Hinduismus wird als eine Religion verkündet, die Technik und Frömmigkeit, Wissenschaft und Ethik, Arbeit und Gebet, Welt und Gott vereint, ja den Streit unter den Religionen selbst aufhebt, denn – so lehrt er –

«die Wirklichkeit ist eine, die Weisen nennen sie nur mit verschiedenen Namen. Alles ist eines. Dieses Eine ist das ewig sich in Entwicklung befindende, ewig sich im Menschen höher entwickelnde Absolute. Und weil der Mensch letztlich identisch ist mit diesem dynamischen Absoluten, darum ist all sein Arbeiten, Denken und Tun göttliches Werk».

► Von hier aus fühlt sich der neue Hinduismus allen bisherigen Religionen und aller Wissenschaft überlegen: dieser neue Hinduismus ist bei aller Tendenz, Weltgültigkeit zu beanspruchen, zunächst stark national gefärbt. Darum faßt er die Mission als Kolonisierung auf und sieht in den Christen von Indien Abgefallene. Seine militanten Vertreter suchen Schulgründungen der Mission zu verhindern, bringen tendenziöse Berichte über die Missionstätigkeit in Umlauf, regen sogenannte Untersuchungen an und definieren die Mission als den Versuch, «entweder durch Gewalt oder Betrug oder unter Vorspiegelung materieller Vorteile die Ureinwohner oder andere rückständige Teile der Bevölkerung, die keinerlei Bildung haben, zum Wechsel ihrer Religion zu verleiten».

► Auch die im übrigen toleranten Hindus stehen der Mission verständnislos oder ablehnend gegenüber. Selbst ein Mahatma Gandhi, der von vielen Christen wie ein Heiliger verehrt wird, konnte erklären, daß für ihn der Hinduismus allein die vollkommene Religion darstelle und daher eine Mission in Indien nicht am Platze sei. Pandit Nehru distanziert sich von allen konfessionellen Streitigkeiten, aber er setzt sich auch immer wieder für die Rechte der religiösen Minderheiten ein.

Die Sorgen der Demokratie im neuen Indien

In der Verfassung, die sich das seit dem 15. August 1947 freie Indien am 26. Januar 1950 gab, bezeichnet es sich als «weltliche Demokratie», d. h. es erkennt keine Religion als Staatsreligion an und akzeptiert die demokratische Regierungsform. In den 1952 begonnenen Fünf-Jahresplänen wird ein «demokratischer Sozialismus» als Ziel angegeben, d. h. im neuen Indien soll nicht eine Klasse auf Kosten einer ausgebeuteten Unterschicht Privilegien genießen, vielmehr sollen alle gleiche Chancen haben, unabhängig von Geburt, Rasse und Religion.

Die Aufgabe ist riesengroß. 1947 hatten knapp 5 % der indischen Bevölkerung ein ausreichendes Einkommen, 95 % lebten unter dem Existenzminimum. Die ganze Gesellschaft war aufgesplittet in über dreitausend Kasten, die untereinander nicht einmal Tischgemeinschaft halten durften. Daneben lebten 80 Millionen Kastenlose, ausgestoßen aus der Hinduenge-

sellschaft. Indien mußte die Kasten und die Unberührbarkeit der Kastenlosen abschaffen, weil es sich einen Platz in der Welt neben den anderen fortschrittlichen Nationen sichern wollte, aber nun sind auch die sozialen Sicherheiten dahin, welche die Kasten ihren Mitgliedern gewährten. Bis zu 20% der arbeitsfähigen Bevölkerung in den Städten sind heute arbeitslos, darunter viele Leute mit höherer Schulbildung. In den Dörfern leben 90 Millionen landloser Landarbeiter. 30 Millionen von ihnen könnten ohne weiteres entbehrt werden. Dazu wächst Indien jährlich um 5 Millionen Menschen. Alle wollen Arbeit und Brot. Das ist der Hintergrund der Fünf-Jahrespläne, deren dritter am 1. April 1961 begonnen wurde.

Die neuen Aufgaben der Kirche

In diesem neuen Indien sieht sich auch die Kirche gewaltigen neuen Aufgaben gegenüber.

Die syrischen Christen im Süden Indiens, die ihr Christentum auf die Predigt des hl. Apostels Thomas zurückführen, wurden jahrhundertlang von den Hindus als christliche Kaste respektiert. Mission betrieben sie kaum. Das Hauptmissionsmittel der protestantisch-anglikanischen und später auch der katholischen Mission blieb bis heute die Schule. Durch Vermittlung moderner westlicher «christlicher» Bildung glaubte man, den Hinduismus überwinden zu können. Dazu kamen soziale und karitative Tätigkeit, also die indirekten Missionsmittel.

Die direkte Mission – Predigt und Taufe – beschränkte sich zum allergrößten Teil auf die Kastenlosen, die Unberührbaren und die Ureinwohner. Die großen Gemeinschaften der Hindus und Moslems blieben praktisch unberührt, nachdem der Versuch des Jesuiten *De Nobili*, der einen Umschwung in der Indienmission hätte herbeiführen können, durch römische Dekrete gescheitert war. Inzwischen erstarkte der Hinduismus, wurde selber aktiv missionarisch und begann eine sozial-karitative Tätigkeit, der die katholische ebenso wie die protestantische Mission aus Mangel an Mitteln und Personal nicht mehr gewachsen sind.

► Da Indien seine Grenzen gegen ausländische Missionare immer mehr verschließt, müssen innerhalb einer einzigen Generation etwa 1700 ausländische Missionare durch Inder ersetzt werden, um nur den gegenwärtigen Stand zu halten. Dabei besteht die Gefahr, daß mit dem Verschwinden der ausländischen Missionare auch der missionarische Elan zurückgeht.

► An sich sind die Aussichten für einen zahlenmäßig starken einheimischen Klerus in Indien sehr günstig. Auf je 586 Katholiken kommt ein männlicher Ordens- oder Priesterberuf, auf je 368 ein Schwesternberuf. Dabei wurde erst vor wenigen Jahren mit einer systematischen Förderung der Berufe in Indien begonnen. Auch zeigen die indischen Seminaristen eine weit größere Beharrlichkeit als die Seminaristen in anderen Ländern. Alwaye, eines der größten Priesterseminare der Welt mit 650 Seminaristen, gab auf eine Anfrage an, daß 95 % aller Priesterkandidaten durchkommen. Für die eigentliche Missionsarbeit bleiben aber vorläufig sehr wenig Kräfte. Dabei zählt Indien unter 438 Millionen Einwohnern erst 6 Millionen Katholiken und etwa ebensoviele Protestanten.

► Gleichzeitig macht man sich Gedanken über die recht ungleichmäßige Verteilung des Missionspersonals in Indien. Nordindien ist ein Gebiet mit ältester Zivilisation, aber dennoch vielleicht das am meisten vernachlässigte Missionsgebiet der Kirche. Jeder Missionar hätte hier neben seinen Katholiken etwa 200–300 000 Nichtchristen zu missionieren, die in 200 bis 300 Dörfern leben. Es gibt Diözesen mit nur 20 Priestern, die unter 15 Millionen Nichtchristen zu arbeiten haben, vier (darunter eine Erzdiözese) zählen weniger als 10 Priester. Dabei ist und bleibt Nordindien mit seinen 300 Millionen Menschen der wirtschaftlich und geistig führende Teil

des Landes. Die Einsicht in die Wichtigkeit eines verstärkten Missionseinsatzes in Nordindien ist an sich vorhanden, aber eine Änderung dieser Lage scheiterte bisher vielfach an der Rivalität der verschiedenen katholischen Gemeinschaften. Wollten die syrischen Thomaschristen aus Südindien nach Nordindien gehen, mußten sie zuvor den lateinischen Ritus annehmen, andererseits waren sie bestrebt, jeweils neben der lateinischen Kirche eine syrische zu eröffnen. Eine Lösung für dieses Problem fand sich noch nicht. 80 % der Priester in Indien stehen zudem nicht im eigentlichen Missionseinsatz, ja es hat sich teilweise eine theologische Ko-Existenz des Christentums mit den anderen Religionen herausgebildet. Die Heranbildung von Missionsbrüdern, Katechisten und anderen Laienkräften im Dienst der Mission gelang bisher wenig, weil ihre gediegene Ausbildung und ihr Unterhalt als zu kostspielig galt.

Ein Wunschkatalog

Der künftige Indienmissionar wird unbedingt völlig vertraut sein müssen mit der Sprache des Landes und mit der geistigen Welt des Hinduismus.

Er wird nicht nur die Probleme des modernen Indiens kennen müssen, sondern in irgendeinem Fach auch eine Spezialausbildung vorweisen.

Er darf nicht mehr isoliert in einem Kolleg oder in einer Pfarrei leben, sondern mitten unter den Hindus, in direktem Kontakt mit ihnen und in der Lebensweise ganz ihnen angepaßt. In allen positiven Belangen muß es zu einer Art Zusammenarbeit kommen.

Dabei gilt es, das Schwergewicht auf das Laienapostolat, das nicht in erster Linie durch das Wort, sondern durch die heute in Indien notwendige Aufbauarbeit Zeugnis gibt, zu legen.

Nicht unmittelbare Tauferfolge sind anzuzielen, sondern eine langsame Veränderung der Atmosphäre, eine von innen

beginnende Verchristlichung der Welt, deren sichtbare Bestätigung in wachsenden Bekehrungsziffern vielleicht erst sehr, sehr spät folgen wird.

Vielleicht wäre es für die Mission als ganzes besser, so manches Kolleg, das einst ihr Stolz war, heute aufzugeben und dafür irgendwo ein dringend benötigtes Studentenheim zu errichten.

Billige Propagandaerfolge sind nicht gefragt, aber die indischen Katholiken sollten sich vorbildlich für die Linderung des Massenelends, die Bekämpfung der Malaria, Tuberkulose und des Aussatzes einsetzen, die jährlich noch über eine Million Todesopfer fordern.

Sie müssen ihr Christentum im Alltag, in der Arbeit und in der Familie praktisch leben.

Im Rahmen der Programme für die Entwicklung des Dorfes hätten die Katholiken die Chance, sich vorbildlich bei Durchführung der Bodenreformen und sonstiger Reformen zu verhalten und als Berater in praktischen Fragen, als Initiatoren des kulturellen Aufschwungs im Dorf entscheidenden geistigen Einfluß zu gewinnen.

Warum sollten sich nicht auch Katholiken bei den Bestrebungen um Einführung einer allgemeinen Schulbildung, bei der Beratung der Familienmütter in ihrer neuen Aufgabe und Verantwortung auszeichnen?

Es ist zunächst Arbeit auf neutralem Boden, rein sachliche Arbeit an sachlichen Problemen, aber auf die Dauer wird sich doch der Geist, aus dem heraus die Arbeit mit Hingebung geleistet wird, zeigen.

Die Mission muß in die Zukunft schauen. Die indische Kirche muß sich nach einer zukünftigen Weltkirche ausstrecken, aufgeschlossen für die Nöte der ganzen Menschheit. Sie wird dennoch indisch sein, aufbauen auf den Fundamenten, die sie vorfindet, und so wird sie zu einer neuen Offenbarung der Inkarnation des Wortes Gottes in der Menschheit werden.

P. Heinrich Drenckelfort SVD, Rom

PASCAL — NEWMAN — TEILHARD DE CHARDIN

Alle Vergleiche hinken, und doch ist man immer wieder versucht, Vergleiche anzustellen, nicht um zu vergewaltigen, sondern um zu verdeutlichen. Wenn im folgenden drei bedeutende Männer der Neuzeit, jeder aus einem andern Jahrhundert, vorgestellt werden, so geschieht dies, um sie gegenseitig zu beleuchten; es geschieht vor allem um des letztgenannten willen, zu dem man noch am wenigsten Distanz hat und der vielleicht im Vergleich mit geschichtlich besser umrissenen Figuren ein Relief gewinnt, das sonst nicht so leicht zutage träte. Mit der gebotenen Vorsicht seien darum hier einige Parallelen aufgezeigt, die bei aller unwiederholbaren Einmaligkeit der drei zur Rede stehenden Persönlichkeiten bei näherem Zusehen ins Auge fallen. Dabei wollen wir gewissermaßen vom Äußern zum Innern vorstoßen; einige belanglose Äußerlichkeiten, die an sich noch nicht viel aussagen, führen zu tieferen Gemeinsamkeiten, die in der Ähnlichkeit der Aufgabe und der Ähnlichkeit des Verhaltens dieser Aufgabe gegenüber begründet sind. Es handelt sich um eine Ähnlichkeit, die – so hoffen wir – deutlich genug erwiesen werden kann, die aber doch nicht über alle Unähnlichkeiten hinwegtäuschen darf.¹

Charakter, Begabung, Schicksal

► Pierre Leroy S. J., der Freund und Mitarbeiter Pierre Teilhards de Chardin, berichtet von ihm nach dem Tod:

«In der Kapelle der Jesuitenresidenz in der Park Avenue war der Tote aufgebahrt. Hier ruhte er nun im priesterlichen Ornat. Er war fast unkenntlich: das Gesicht in die Länge gezogen, die Nase scharf umrissen,

die Stirn freigelegt. So erinnerte er an Pascal, seinen Landsmann aus Clermont.»²

Und zwar erinnerte er an die Totenmaske Pascals.³ Ausgerechnet ein Freund des Jesuiten hat dieses Antlitz Pascals mit Worten beschrieben, die man ohne weiteres auf Teilhard übertragen dürfte:

«... diese herrscherliche Stirn läßt in mir Bilder der Macht aufsteigen, ... die in ihrem edlen Schwung so stolze Nase, ... die Linie der Lippen, schmal und aufeinandergepreßt; in den Mundwinkeln ein leichter Falt

¹ Ähnliche Versuche sind immer wieder angestellt worden. Der Vergleich Pascal-Newman ist häufig in der Literatur zu finden (man vergleiche nur: J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker, Mainz 1961, bes. Anm. 192, p. 401 mit Literaturangaben). Ich zitiere nur einen, der, soweit ich sehe, in den Bibliographien der Newman-Studien (Glock & Lutz Verlag, 1. Folge 1948, S. 301-326; 2. Folge 1954, S. 327-343; 3. Folge 1957, S. 286-298; 4. Folge 1960, S. 345-352) nicht verzeichnet ist: Erich Przywara, *Pascal, Kierkegaard, Newman*, in: IX. Jahrbuch der Renaissance 1930/31, Basel 1930, S. 15-34. Natürlich wäre da v. a. Matthias Laros zu nennen; siehe Werner Becker, Newman in Deutschland, in: Newman Studien, 2. Folge, S. 296. – Vergleiche Pascal-Teilhard de Chardin finden sich u. a. bei R. Teldy Naim, *Faut-il brûler Teilhard de Chardin?* Paris 1959, S. 15; Ignace Lepp, *Die neue Erde* (Olten und Freiburg im Breisgau, 1962, S. 19-23).

² Pierre Leroy, *Das Ja zur Erde* (Wien-München 1960, S. 38). – Cf. auch Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin* (Paris 1958, S. 469).

³ Eine gute Reproduktion (von vorn und von beiden Seiten) in: *Les Pensées de Blaise Pascal ... par Marcel Guersant* (Le club français du livre 1954, zwischen S. 778 und 779).

nach abwärts: Verachtung? nein, Losgelöstheit. Diese Lippen sind über einem Geheimnis geschlossen: dem Geheimnis des Königs. Das sind die Lippen eines Aszeten und eines Mystikers. Sie erinnern mich daran, daß dieser Mann nicht nur ein Genie, sondern vor allem ein leidenschaftlicher Christ war.»⁴

Die Ähnlichkeit erstreckt sich aber nicht nur auf die Totenmaske – auch Photographien bzw. Porträts zu Lebzeiten der beiden Männer bezeugen sie.

Und Newman? Auch bei ihm finden wir die hagere Gestalt, die etwas weniger hohe, gewölbte Stirn, die (allerdings etwas weniger kühn) geschwungene Nase, das schütterere, glatte Haar im Alter, doch ist sein Blick verhängter, um die Mundwinkel spielt ein schmerzlicher Zug, die Unterlippe ist gelegentlich leicht vorgestülpt⁵, während Teilhard mit vornehm-gütiger Distanz ruhig und überlegen dreinschaut, mit leichtem, aber nicht oberflächlichem Lächeln.⁶

Die Gesichtszüge und der Blick geben dem Kenner manchen Aufschluß über Temperament und Charakter. Natürlich weisen sie auch Unterschiede auf. Sie sind zwar alle drei Polemiker, Zeichen des Widerspruchs, Pascal wohl der heftigste, glühendste von allen, und von Enttäuschungen und bitteren Erfahrungen heimgesucht, auf die aber Teilhard nach außen kaum sichtbar (nicht einmal in Briefen) reagierte. Pascal war ein seelisch und körperlich unsäglich gepeinigter Mensch, Teilhard war ein elastischer, durchtrainierter Mann, der bis in die letzten Jahre sich einer unverwundlichen Gesundheit erfreute. Aber auch von ihm erfuhr man später:

«Wie oft fand ich ihn in vertrauten Gesprächen verzagt, beinahe niedergeschlagen. Schon 1939 litt er an Angstkrisen, die einige Jahre später noch heftiger wurden. Es gab Augenblicke, in denen er überhaupt nichts mehr zu unternehmen wagte, Weinkrämpfe erschütterten ihn, so daß man hätte glauben können, er würde der Verzweiflung zum Opfer fallen.»⁷

Newman war schüchtern, gleichmütig in Schwierigkeiten, unermüdlich im Neuanfangen.⁸ Teilhard und Newman waren einer unerhörten Konzentration fähig und erstaunten durch ihre Arbeitskapazität; mit Pascal zusammen hatten sie einen starken, unbeugsamen Willen.

Eine eingehende Studie, der die Physiognomik, die Graphologie und eine stilkritische und inhaltliche Analyse der Briefe und Schriften zugrundeliegen müßten, könnte noch manche Züge aufdecken, die auf eine Geistesverwandtschaft der drei Männer schließen ließen.

▷ Allerdings – von einer direkten Abhängigkeit kann man keineswegs sprechen. Newman hat zwar Pascal gekannt.⁹ Aber seine Bildungswelt nährt sich aus dem Anglikanismus Oxfords, dem englischen Empirismus, der patristischen Theologie und der aristotelischen Philosophie.¹⁰ Teilhard de Chardin hat natürlich Pascal gelesen.¹¹ Es ist mir aber aus der weitläufigen Literatur von und über Teilhard keine Stelle gegenwärtig, die nahelegt, daß er sich mit ihm besonders auseinandergesetzt hätte. Wohl aber hat er Newman eingehend studiert und in seinen Kriegsbriefen kommentiert.¹² Am 2. Februar 1916 kann er sich anlässlich der Lektüre der «Apo-

logia» mit der Tendenz Newmans, die Welt zu immaterialisieren und überall das Walten der Geister (Engel) zu sehen, nicht befreunden. Am 22. Juli des gleichen Jahres ist er an der Lektüre von «Newman catholique» von Thureau-Dangin¹³ und erklärt:

«Mehr als je empfand ich Zuneigung zum großen Kardinal, der so wage- mutig, so gläubig, so ‚voll Leben und Denken‘ war, wie er selbst sagt – und so angefeindet zu gleicher Zeit ... Eine Menge von Ideen Newmans ..., so weit, so offen, so realistisch sind in meinen Geist eingetreten wie in eine Wohnstätte, die sie seit langem bewohnten. Es war mir um so tröstlicher, diese Gemeinsamkeit der Bestrebungen und Auffassungen zu finden, als derjenige, der sie so tief erlebt hat, die schlimme Versuchung erfahren hat – ohne daran Anstoß zu nehmen –, vor der Stunde oder der Zeit seiner Gedankenwelt geboren zu sein.»

Am 5. Dezember 1916 erinnert er seine Cousine an Newmans Wort «He and I», «wo er von der tiefen Erfahrung der zwei einzigen gegenwärtigen Wesentlichen spricht, in denen sich alles übrige zusammenfassen läßt».⁸ Aber dieses «I» wird in einem kosmischen Sinn transzendiert:

«I, das ist nicht eine aller Bindungen bare, isolierte Wesenheit: das ist gewissermaßen das auf mich zentrierte Universum, dessen ganzes Schicksal (in einem sicher wahren Sinn) sich in mir abspielt (ist nicht jede Seele für Gott so viel wert wie die ganze Welt?). Und so spüre ich in diesem wesentlichen Gegenüber von Gott und mir die ganze Schöpfung hinter mir ... So läßt der grundlegende Vorrang des persönlichen Heils der Seele ihre ganze Weite, so weit wie das Universum» (9. Januar 1917).

Am 14. August 1917 klingt nochmals dieser Gedanke der «zwei einzigen Wesentlichen: die Seele und Gott» nach, wo er seine Schwäche für die «egoistische Kontemplation» zugibt, «die keiner stört, wo kein Dritter sich lästig einschleicht». «Aber man muß dagegen reagieren». Hier zeichnet sich also schon klar eine innere Verwandtschaft ab, die aufhorchen läßt.

▷ Diese Verwandtschaft wird noch deutlicher, wenn man auf die Weite und Tiefe der Begabungen achtet.

Pascals Bedeutung für Mathematik und Physik ist bekannt. Als Sprachgestalter und Sprachgewaltiger steht er an vorderster Stelle in der französischen Literatur. Und schließlich: er hat sich der Philosophie und Theologie zugewandt,¹⁴ nicht als Fachmann, aber als Glaubender im letzten Ernst, und damit hat er durch die Jahrhunderte ein Echo ausgelöst, das weiterhallen wird, solange Glauben und Wissen nicht im Schauen zusammenfallen.

Newman hatte neben Theologie und klassischen Studien auch kürzere Zeit Jurisprudenz und Mathematik studiert; er verfolgte die Entwicklung der Naturwissenschaften in seinem Jahrhundert und äußerte sich maßgeblich zu Grenzfragen der Einzelwissenschaften und Theologie.¹⁵ Eine neue, eindringliche Studie hat sogar erkenntnistheoretische Fäden von Aristoteles über Newman bis Weizsäcker und Heisenberg knüpfen können.¹⁶ Überdies gilt Newman als bedeutender Prosaist der englischen Sprache und hat neben einem Theaterstück einige vielbeachtete Gedichte geschrieben.¹⁷

Teilhard de Chardin schließlich ist weltbekannt als Paläontologe; er hat in jungen Jahren Physik, später Geologie doziert und war auch mit andern Naturwissenschaften vertraut. Ihm wurde die übliche philosophische und theologische Bildung seines

⁴ August Valensin, *A la suite de Pascal*. Zitiert in dem Anm. 3 genannten Buch vor Seite 779.

⁵ Vgl. Photo in der Broschüre von Margot Hiemerer, *Kardinal Newman und die Einheit der Kirche* (Recklinghausen 1960), in seiner *Apologia pro vita sua*, I. Band der Ausgewählten Werke (Mainz o. J. 1951).

⁶ Beste Dokumentation im Werk von Cl. Cuénod (siehe Anm. 2).

⁷ Leroy, I. c., S. 35.

⁸ Cf. J. A. Lutz, *Kardinal John Henry Newman* (Einsiedeln/Zürich 1948).

⁹ Karl Gladen, *Die Erkenntnisphilosophie J. H. Kardinal Newmans* (Paderborn 1933, S. 69, Anm. 127).

¹⁰ id., S. 55.

¹¹ (Diss. Bonn) vgl. etwa Brief vom 29. Nov. 1918, in «Genèse d'une pensée» (Paris 1961, S. 315).

¹² ibid. S. 118, 145, 190, 215, 262. – Vgl. auch Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (Paris 1962, S. 38).

¹³ Paris, Ed. Plon, 1912; nach Jean Guittton, *La philosophie de Newman* (Paris 1933, S. 213): «Très intéressante étude pour qui veut connaître le caractère de Newman et sa vie intime».

¹⁴ Repräsentativ für die Auseinandersetzung des Naturwissenschaftlers stehe «Préface pour un Traité du Vide» (ca. 1647).

¹⁵ U. a. in seinen Universitätsreden (Vom Wesen der Universität, Bd. V der Ausgewählten Werke, Mainz 1959).

¹⁶ Franz Michel Willam, *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman* (Freiburg/Basel/Wien 1960).

¹⁷ Hanns Dennerlein, *Newman als Dichter*, in «Newman Studien» 1. Folge, S. 105–138 (mit 12 Übertragungen).

Ordens zuteil; 1902 erwarb er an der Universität Caen das Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaft (ès lettres). Seine Werke bezaubern durch ihre sprachliche Gestaltung; oft schwingen sie sich in hymnische Höhen. Daß es auch ihm zeit seines Lebens um die Hereinnahme profanen Schaffens in den religiösen Bereich ging, darüber läßt sein Werk keinen Zweifel.

▷ Noch tiefer verwurzelt ist die Verwandtschaft von Pascal, Newman und Teilhard de Chardin, wenn man die «Initialzündung» ihres Ringens, Denkens und Betens bedenkt und die Art ihrer Erprobung und Bestätigung.

Bei keinem von ihnen kann man ernsthaft behaupten, sie hätten unrechtmäßigerweise Methoden und Denkprinzipien einer Einzelwissenschaft auf ihre Weltanschauung und Weltinterpretation übertragen und daraus ihre «Philosophie» gemacht. Vielmehr sind sie aus einem metaphysischen und religiösen Ur-Antrieb heraus zu erklären.

Der spätere *Pascal* ist nicht zu verstehen ohne die Nacht vom 23./24. November 1654, als ihm der persönliche Gott gewiß wurde. Im Rockfutter trug er fortan auf Pergament das Zeugnis dieses Erlebnisses festgehalten. Mit Majuskeln ist das Wort «Feuer» drin geschrieben.

«Etwas Ungeheures ist da geschehen. Pascal hat im Feuer gestanden. Wir dürfen das Wort nicht allegorisch nehmen. Wenn die Berufenen der religiösen Erfahrung von innerem ‚Licht‘ sprechen, von innerer ‚Glut‘, dann meinen sie kein Gleichnis, sondern wirkliches Strahlen, wirklichen Brand. Freilich, anderswoher kommend, als aus Physis und Psyche. Erfahrung von Geist; richtiger vom Heiligen Geist Gottes, vom Pneuma. Darin vollzieht sich ein Klarwerden in Gewißheit, ein Erfasstwerden von Herrlichkeit, ein Eindeutigwerden des Lebens, das den Menschen auf eine neue Ebene stellt.»¹⁸

Etwas weniger abrupt ging die «Bekehrung» bei *Newman* vor sich; aber das Ereignis war immerhin historisch so genau faßbar, daß er ausdrücklich selber das Wort «Bekehrung» gebraucht. Sie ist ins Jahr 1816 zu datieren, als er fünfzehn Jahre alt war, und brachte ihm die persönliche Heilsgewißheit.

Der Glaube «isolierte mich von den Dingen meiner Umgebung, befestigte mich in meinem Mißtrauen gegen die Wirklichkeit der materiellen Erscheinungen und ließ mich in dem Gedanken Ruhe finden, daß es zwei und nur zwei Wesen gebe, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind: ich selbst und mein Schöpfer.»¹⁹

Teilhard de Chardin bekennt von sich: «Soweit ich in meinen Erinnerungen zurückgehe (noch vor das Alter von zehn Jahren), bemerke ich in meiner Existenz eine deutlich vorherrschende Leidenschaft: die Leidenschaft des Absoluten.»²⁰ Er fährt weiter, daß seine Grundfreude im Besitz (oder im Gedanken) eines höchst kostbaren, seltenen, festen und unzerstörbaren Gegenstandes bestand: ein Stück Metall, oder dann wieder Gott-Geist. Eisen, Quarz, aber auch Feuer sind für ihn nicht das Absolute; er sucht es hinter ihnen. «Dunkel, instinktiv fühlt er, daß das Eisen, das Quarz, die Flamme in tiefer Verwandtschaft mit dem Geist sind.»²¹ Was über Pascal in einer Nacht wie Sturmesbrausen hereinbricht, glüht in Teilhard de Chardin wie verzehrendes Feuer das ganze Leben hindurch. Welche Bedeutung Licht und Feuer für ihn hatten, zeigen seine mystischen Schriften.²²

Diese bestimmenden Erlebnisse, beim einen im Kindes-, beim andern im Jünglings-, beim dritten im Mannesalter, zitterten bei ihnen durchs ganze Leben nach. Ihre Schriften, ihre Briefe, auch ihre wissenschaftliche Arbeit sind wie eine Erprobung und Bestätigung dieses grundlegenden Ereignisses. Es aus-

zuloten, genügt die Sprache eigentlich nicht; so muß jene Sprache erhalten, die ihnen am nächsten liegt, diejenige ihrer Wissenschaft.

▷ Wir haben es also mit tiefgläubigen Christen zu tun, und zwar mit Christen, die maßgebend an den geistesgeschichtlichen Entscheidungen ihrer Zeit mitbeteiligt waren.

Wer aber aktiv in das Geschehen eingreift, kann nicht unwidersprochen bleiben. Als charismatische Menschen mußten sie auch mit der Amtskirche zusammenstoßen; ihre Größe erweist sich darin, daß sie das Charisma retteten, ohne sich in überheblichem Stolz außer die Kirche zu stellen. Ohne Leiden ging das aber nicht ab.

Pascals Verbindung zu Port-Royal und damit zu den Janse-nisten stellte ihn für Rom nicht gerade in günstiges Licht; mit seinen aufgewühlten «Lettres à un Provincial» machte er sich die Jesuiten zu Feinden; er kam in höchste Gewissensqualen und schrie auf: «Wenn meine Briefe in Rom verdammt sind, so ist das, was ich darin verdamme, im Himmel verdammt: Dein Gericht, Herr Jesu, rufe ich an» – der letzte Satz ist auf lateinisch geschrieben!²³

Newman ging es «Rom» gegenüber nicht viel anders. Er «sah sich vor allem den Verdächtigungen und Verfolgungen der Katholiken ausgesetzt ... Sie haben um ihn ein Klima des Mißtrauens und der Denunzierung geschaffen, das ein so empfindsames Herz nur verwunden mußte.»²⁴ In Fragen Kirchenstaat, Studium an nichtkatholischen Universitäten, Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nahm er immer eine maßvolle, den meisten Eiferern entgegengesetzte Stellung ein, was ihm natürlich nur Feindschaft einbrachte. Er war «Gegenstand gemeinster Verdächtigungen; bis hinauf in hohe, einflußreiche kirchliche Kreise sah er sich beargwöhnt und belauert», urteilt auch sein Biograph Joseph A. Lutz.²⁵ *Newman* aber rückte keinen Finger breit von seiner Liebe zur Kirche, zum Corpus Christi mysticum ab.

Das Schicksal *Teilhards de Chardin* in seinem Orden und seiner Kirche ist heute allbekannt; Garaudy hat es kurz so zusammengefaßt:

«1926 befehlen ihm seine Obern, den Unterricht am Institut catholique einzustellen. 1927 verweigert Rom das Imprimatur für ‚Le milieu divin‘. 1933 befiehlt ihm Rom, jede Funktion in Paris abzulehnen. 1938 wird ihm verboten, ‚L’Energie humaine‘ zu publizieren. Im April 1941 schickt er sein Hauptwerk ‚Le phénomène humain‘ nach Rom. Am 6. August 1944 erfährt er, daß sein Werk von der Zensur abgelehnt ist. Es wird erst nach seinem Tod erscheinen. Im September 1947 wird er gebeten, nichts mehr über Philosophie zu schreiben. 1948 darf er den ihm angebotenen Lehrstuhl am Collège de France nicht annehmen. Im Juni 1950 weist die Zensur ‚Le groupe zoologique humain‘ zurück. 1955 verbietet man ihm, am Internationalen Kongreß für Paläontologie teilzunehmen. Die Hierarchie hat während seines ganzen Lebens nicht aufgehört, ihn der Ausdrucksmittel zu berauben. Bis zu seinem Tod war sein Werk, ausgenommen einige fachwissenschaftliche Artikel, nur in vervielfältigten Fragmenten bekannt, die unter der Hand zirkulierten.»²⁶

Er kam an die gleiche Grenze wie Pascal: «In der Tiefe seines Gewissens fragte er sich freilich voll Angst, ob seine völlige Unterwerfung unter die Kirche ihm nicht Pflichten auferlege, die seiner geistigen Ehrlichkeit Abbruch tun könnten.»²⁷ Ein überwältigendes Zeugnis seines Freimuts und zugleich seines Gehorsams ist der Brief, den er am 12. Oktober 1951 an den Jesuitengeneral schrieb.²⁸

²³ Fragment 1920 Brunschvicg. – Daß man ihn deswegen unter die Ketzer stellt, wie es Walter Nigg in seinem «Buch der Ketzer» tut, scheint mir unzutreffend.

²⁴ Ignace Lepp, Splitter und Balken (3. Aufl. Graz 1961, S. 31/32).

²⁵ l. c., S. 177.

²⁶ Roger Garaudy, Perspectives de l’homme (Paris 3. Aufl. 1961, S. 200).

²⁷ P. Leroy, l. c., S. 43.

²⁸ ibid., S. 43-47; ebenfalls abgedruckt in P. Grenet, Teilhard de Chardin, un évolutionniste chrétien, S. 213-215.

¹⁸ Romano Guardini, Christliches Bewußtsein; Versuche über Pascal (München 1950, S. 49).

¹⁹ Newman Apologia pro vita sua, S. 22.

²⁰ Mon Univers, 1918, in Faksimile bei Cuénot, vor S. 75.

²¹ P. Grenet, Teilhard de Chardin, un évolutionniste chrétien (Paris 1961).

²² Zum Teil veröffentlicht in «Hymne de l’Univers» (Paris 1961).

Pascal, Newman, Teilhard de Chardin: drei Menschen, die ihrer innersten Berufung treu geblieben sind auf die Gefahr von Mißdeutungen und Verdächtigungen hin, unbeugsam und doch treu der Kirche – ein scheinbares Paradox, dessen Größe dem Nichtkatholiken nur schwer aufleuchten wird. Stehen sie an der Grenze zur Häresie? – Vielleicht in der Herzmitte des Glaubensgeheimnisses!

Denkweise

Wenn wir die Schriften Pascals, Newmans und Teilhards de Chardin überblicken, zeigt sich ihre Gemeinsamkeit in einer neuen Dimension: «Nicht das System, das in der Sphäre des Begrifflichen sich bewegt und bleibt, sondern die Wirklichkeit, der konkrete Mensch und der lebendige Gott, ist die Welt Newmanschen Denkens» – die Aussage ist auf Newman gemünzt, trifft aber auf alle drei zu.²⁹ Das Urteil fährt weiter:

«Ein denkerisches Bemühen solcher Art findet den ihm gemäßen Ausdruck nicht in einem dogmatischen System oder in einer Summe der Theologie, sondern im Essay, im Fragment, im Aphorismus, in der Predigt, im Brief und im Tagebuch – und darin ist Newman existentiellen Denkern wie Pascal und Kierkegaard verwandt.»³⁰

Der fragmentarische Charakter der «Pensées» von Pascal ist bekannt; sie verlocken immer wieder Gelehrte, sie neu zu ordnen, um den wahren Gedankengang Pascals herauszufinden. Sein polemisches Werk gegen die Jesuiten hat er in Briefform geschrieben («Lettres à un Provincial»). Daneben gibt es seine «Opusculs philosophiques» und «Opusculs religieux» sowie weitere zerstreute Schriften, und schließlich die wichtige Korrespondenz.

Newman hat zwar eine große Anzahl zusammenhängender Werke verfaßt; noch zahlreicher sind seine Predigtbände, seine «Essays», «Skizzen», Artikel, und unermesslich ist seine Korrespondenz.

Bei Teilhard de Chardin liegt der Fall ähnlich. Claude Cuénot kommt in seinem «Ersten Versuch einer Bibliographie»³¹ auf 506 Titel; seine Werke erscheinen gedruckt erst seit seinem Tod. Heute umfassen sie sechs Bände «Gesammelte Werke», zwei Bände «hors série», zwei Bände Reisebriefe, einen Band Kriegsbriefe. Eine ganze Anzahl Schriften sind noch nicht veröffentlicht; von höchster Bedeutsamkeit sind sodann seine Tagebücher, auf die man wohl noch lange warten müssen.

Diese Schreibweise in Essays, Fragmenten, Briefen, Notizen ist der direkte Ausfluß der Denkweise, die vom Konkreten ausgeht und ihm möglichst nahe bleiben will. Sie läßt sich nicht in ein System pressen; ein System ist ihnen gegenüber immer irgendwie im Vorteil, da es von sichern (nicht unbedingt richtigen) Positionen aus urteilen kann, während ein echtes Erfassen ein Mitgehen des Lesers, eine innere Anteilnahme und Ansprechbarkeit verlangt.³²

Probleme

Um von einer echten geistigen Verwandtschaft zwischen Menschen sprechen zu können, genügen Hinweise auf ähnliches Temperament, ähnlichen Charakter, ähnliche Lebensschicksale und auch auf ähnlichen Sprach- und Denkstil nicht. Sie müssen sich auch analogen Problemen gestellt und sie in exemplarischer Weise angegangen haben. Dieser Kreuzungspunkt ihrer Gedanken heißt: «Die Stellung des Menschen im Kosmos und in der Zeit».

²⁹ H. Fries, Newmans Bedeutung für die Theologie, in «Newman-Studien» 1. Folge, S. 181.

³⁰ *ibid.*

³¹ I. c., XLI Seiten, anschließend an S. 490 seines Buches.

³² Näheres über «Sprache und Denkstil bei Teilhard de Chardin» mit Bezügen auf Newman und Pascal siehe «Schweizer Rundschau», September 1962.

► Berühmt ist Pascals Fragment von den beiden «Infinis»³³, das – im Gegensatz zu vielen seiner «Pensées» – mehrere Seiten umfaßt und eine kleine Abhandlung in sich darstellt. «Denn was ist letzten Endes der Mensch in der Natur? Ein Nichts im Blick auf das Unendliche, ein All im Blick auf das Nichts, eine Mitte zwischen dem Nichts und dem All. Unendlich entfernt von dem Begreifen der äußersten Enden, sind ihm Ziel und Ursprung aller Dinge undurchdringlich verborgen in einem unerfaßbaren Geheimnis; er ist gleich unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er hervorgeholt wurde, wie das Unendliche, darinnen er verschlungen ist.»³⁴

Teilhard schließt sich bewußt an dieses Fragment von Pascal an, wenn er schreibt: «Der Entropie gegenläufig gibt es eine kosmische Strömung der Materie auf immer zentro-komplexere Anordnungen hin (und das in einer Richtung auf ein ‚drittes Unendliches‘ – das Unendliche der Komplexheit –, das ebenso wirklich ist wie das Unendlich-Kleine und das Unendlich-Große).»³⁵ Pascal und Teilhard situieren den Menschen also mitten in den Kosmos, Pascal in den statischen Kosmos, Teilhard in den Kosmos in Entwicklung, in die Kosmogense.

► Was folgt daraus für das Selbstverständnis des Menschen?

Bei Pascal erwächst aus diesem Hängen zwischen den beiden Unendlichkeiten zunächst das Gefühl der Ungeborgenheit.³⁶ Diese kosmisch-metaphysische Unbehaustheit wird nur überwunden im Denken:

«Nicht im Raume habe ich meine Würde zu suchen, sondern in der Ordnung meines Denkens. Ich würde nicht größer dadurch, daß ich Länder besitze. Durch den Raum erfaßt mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt, durch das Denken erfasse ich es.»³⁷

Der Pfeil der Entwicklung bei Teilhard, der Mensch, ist auch dadurch charakterisiert, daß er sich seines Wissens, seiner Stellung in der Kosmogense bewußt ist. Teilhard allerdings scheint persönlich angesichts seiner drei Unendlichkeiten nicht pascalsche Schwindelgefühle empfunden zu haben; als Paläontologe war er gewohnt, in Jahrtausenden zu denken; wohl aber wandeln seinen Leser gelegentlich solche Gefühle an, ja, A. Portmann stellt sogar die Frage, «ob von den ungeheuren Zeitperspektiven in Teilhard de Chardins Werk die Wirkung ausgehen kann, die er ersehnt und die unser Handeln, unser Zusammensein kraftvoll zu neuem Verhalten bestimmen können.»³⁸

Man hat aus diesem Denken Teilhards in riesigen raum-zeitlichen Perspektiven eine Verkenntung der tatsächlichen konkreten Situation des Menschen mit seiner Freiheit und Fehlbarkeit sehen wollen. Wo hat das Übel, die freie Entscheidung in diesem großartigen Ablauf kosmischen Geschehens noch seinen Ort? Gewiß sieht Teilhard nur die großen Linien und vieles Kleinere (aber nicht minder wichtige) tritt dadurch in den Schatten. Aber trotz seiner aristokratischen Distanz und einer seltsamen Unberührtheit war er ein Mensch, dem Menschliches nicht fremd war, vor allem nicht Leid, Krankheit und Übel. Wir erinnern an seine eigenen Angstzustände; wir denken an sein enges Verhältnis zu Schwester Marguerite-Marie, die in frühem Alter von der Pollschen Krankheit befallen war und mit Energie und Lebensmut sich nicht besiegen ließ; er

³³ Brunschvicg 72.

³⁴ Übersetzung von Th. Spoerri, Der verborgene Pascal (Hamburg 1955, S. 43/44).

³⁵ Un sommaire de ma Weltanschauung, 1954, in: Cl. Tresmontant, Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin (Paris 1956, S. 33).

³⁶ Vgl. Walter Strolz, Die Aktualität Pascals, in «Wort und Wahrheit», 13. Jg. (1958), Heft 1, S. 8; sowie Spoerri, I. cit. S. 44-46.

³⁷ Fragment 348; übersetzt bei Strolz, I. cit., S. 10.

³⁸ Adolf Portmann, Der Pfeil des Humanen (Freiburg/München 1960, S. 59).

hatte für ihr Buch «L'Energie spirituelle de la souffrance» das Vorwort geschrieben; vor allem aber sind die Seiten 321–322 von «Phénomène humain» zu beachten, wo das Übel bis zum Ende der Zeiten als inhärent betrachtet wird.³⁹

Daß Teilhard von den beiden Polen pascalschen Selbstverständnisses – Größe und Elend des Menschen – den ersten weit in den Vordergrund geschoben hat, mag eine Folge seiner Erziehung sein, die ihn gelehrt hatte, persönliche Bitternisse und Schwierigkeiten in den Hintergrund zu schieben. Vielleicht aber klingt darin auch jene Lösung des pascalschen Paradoxes an, die er in den Begriff des «retenu» gefaßt hat, was nicht nur das Subjektive des «Zurückhaltenden, Verhaltenen, Gelassenen hat», sondern auch noch das Objektive des vom Ganzen her «Gehaltenseins», der «Geborgenheit».

Das dialektische Selbstverständnis des Menschen finden wir ähnlich bei Newman. Es wäre verlockend, es hier weiter auszuführen. Wir müssen uns begnügen, auf das grundlegende Buch von Maurice Nédoncelle, «La philosophie religieuse de John Henry Newman» zu verweisen,⁴⁰ der ausgerechnet mit pascalschen Termini anfängt: «Kap. I: Das Wesen des Menschen, § 1, Das natürliche Elend des Menschen; § 2, Moralische Größe der Person». Die Lösung geht in der gleichen Richtung, wie Pascal sie angetönt und Teilhard sie verwirklicht hat: Es geht darum, daß die religiöse Unbedingtheit «innerlich durchformt (ist) durch ein radikales Sichlassen in die stille Objektivität des Dienstes Gottes und hierin ihre Ungewöhnlichkeit verdemütigt und verschweigt in die Einfalt und Gewöhnlichkeit und Sorglosigkeit des „Kindes“»⁴¹

► Schließlich ist noch kurz die Stellung Pascals, Newmans und Teilhards zur Geschichte zu streifen.

Bei Pascal hat man die eigentliche Schwäche in der Geschichtsbetrachtung sehen wollen. Albert Béguin sagt von ihm:

«Es ist offensichtlich, daß der Sinn für die geschichtliche Entwicklung ihm gefehlt hat. ... Für Pascal gibt es weder eine zeitliche Dimension für den Menschen und noch weniger das Bewußtsein einer verpflichtenden Anteilnahme jeder menschlichen Person sowohl am gemeinsamen Werk

³⁹ Hochbedeutsam zum Thema sind die Ausführungen von Georges Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin* (Paris 1961, Kap. 4 «La croix et le mal», S. 109–133).

⁴⁰ Strasbourg 1946.

⁴¹ E. Przywara, Pascal, Kierkegaard, Newman, I. cit. (s. Anm. 1), S. 31.

der Generationen als an der Arbeit der aufeinanderfolgenden Jahrhunderte.»⁴²

Wie verhält sich dazu aber das oben zitierte Fragment 505 über die «Gehaltenheit»?

Spoerri weist übrigens nach, daß Pascal eine ganz moderne Auffassung vom geschichtlichen Fortschritt hat; er beruft sich dabei auf das Vorwort für die «Abhandlung über die Leere», wonach es nur einen Fortschritt in der Erkenntnis der Natur und in der technischen Beherrschung der Welt gibt. Im Bereich des Menschlichen, des Geistes, und der Gemeinschaft kann es aber keine Entwicklung und keinen Fortschritt geben.⁴³

Geht also bei Pascal der Streit über sein geschichtliches Sensorium weiter, so liegt es bei Newman sonnenklar zutage. Er hat den Entwicklungsgedanken (vom Studium des Dogmas her) für unabdingbar gehalten.

Theologia cordis

Die letzte Gemeinsamkeit aber liegt darin begründet, daß sie alle drei «in der edelsten Tradition, die das christliche Abendland kennt», beheimatet sind, «die ihren theoretischen Ausdruck in der „Philosophia“ und „Theologia cordis“ hat».⁴⁴

Das Herz ist ein Zentralbegriff, besser: die Zentral-Wirklichkeit des pascalschen Menschenbildes. In der «logique du cœur» ist der «esprit de finesse» beheimatet, der ein Erkenntnisorgan ist. Die Erkenntnis kommt nur zur lebendigen Wahrheit, wenn sie liebende Aneignung ist.

Diesem pascalschen «Herz» ist der newmansche «Folgerungssinn» benachbart.⁴⁵ Was ist Newmans «reale Zustimmung» anderes als der Einsatz der ganzen Persönlichkeit zur Annahme der sich durch die Konvergenz vieler Wahrscheinlichkeiten aufdrängenden Gewißheit? Der Mensch ergreift aus der Herzmitte heraus das Wahre.

Teilhard schließlich ist ohne die Herz-Jesu-Mystik nicht zu verstehen. Natürlich nicht im süßlich-abstoßenden Sinn, sondern in einem umfassenden Sinn auf dem Hintergrund des ganzen Kosmos, mit einer Haltung, die sich ganz in die Abgründe des Schöpfer- und Erlöserherzens fallen läßt, in jener letzten Haltung kindlicher Gelassenheit, Losgelassenheit, wie sie auf der Totenmaske Pascals aufscheint und wie sie auch Newman in verhaltener Wehmut und Teilhard in tapferer Zuversicht eigen war.

Dr. Iso Baumer, Bern

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.

Druck: H. Börsigs Erben AG, Zürich 8.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.–; Abonnent jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.–. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. – Belgien-Luxemburg: Jährlich bFr. 190.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505. – Deutschland: DM 13.50/7.– Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. – Dänemark: Jährlich Kr. 25.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Halbjährlich NF 7.–, jährlich NF 14.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. – Italien-Vatikan: Jährl. Lire 2000.–. Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Österreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142.181. (Redaktionsmitarbeiter für Österreich Prof. Hugo Rahner.) Jährlich Sch. 80.–. USA: Jährlich \$ 4.–.

⁴² Albert Béguin, *Pascal par lui-même* (Paris 1952, S. 108ff.), zitiert bei Spoerri, I. cit., S. 145.

⁴³ Spoerri, I. cit., S. 144–160.

⁴⁴ R. Guardini, I. cit., S. 185.

⁴⁵ Cf. Newman, *Zustimmungslehre*, 1961, S. 401, Anm. 192.

NEU IM TYROLIA-VERLAG
Innsbruck – Wien – München

Claus Schedl

Im Zeitalter der Propheten

Geschichte des Alten Testaments, Band IV., 500 Seiten, mit 6 Karten und 4 Abbildungen, Leinen ca. Fr. 27.–.

In diesem IV. Band des «Schedl» wird das Wirken der vorexilischen und exilischen Propheten behandelt. Dabei gelingt es dem Gelehrten und «Palästinawanderer», das dornige Kapitel der Chronologie der Königszeit wohl endgültig zu lösen.

BEI IHREM BUCHHÄNDLER