

mag. Hauptaufgabe ist es derzeit, neben der Bestellung für diese Aufgabe geeigneter Seelsorger eine Auslese von Jugendhelfern durchzuführen. Der Schwerpunkt der organisatorischen Arbeit lag bisher in Wien, doch haben sich nunmehr die anderen Diözesen, nachdem sich eine lockerere Führung als ungeeignet erwiesen hat, zu einem strafferen Aufbau der Organisation entschlossen. An Klarheit der Führung dürfte heute in Österreich die Diözese Linz an der Spitze stehen.

Soziologisch gesehen stützte sich die Katholische Jugend zu etwa zwei Drittel bis drei Viertel der männlichen Jugend auf Studenten und Mittelschüler. 1946 hat sich dieses Bild jedoch wesentlich verschoben, da es nunmehr schon Gruppen gibt, die sich zur Hälfte aus Werktätigen im weiteren Sinne zusammensetzen. Unter den von der Katholischen Jugend erfaßten Mädchen war immer schon der Prozentsatz der Werktätigen größer als der der Studenten. Wenn hier die Verhältnisse auch durchaus bezirkswise verschieden sind, so können die werktätigen Mädchen im weiteren Sinne (Verkäuferinnen, Büroangestellte etc.) mit etwa drei Fünftel des Standes angegeben werden. Angehörige der sogenannten proletarischen Schichten sind hingegen auch jetzt noch sehr schwer zu erfassen, wobei jedoch auch berücksichtigt werden muß, daß der Anteil der typischen Hilfs- und Fabrikarbeiter innerhalb der Jugend stark im Rückgang begriffen ist. Unter dem bäuerlichen Element der Jugend geht trotz günstiger Möglichkeiten der Erfassung die Organisation beträchtlich langsamer vor sich, sodaß daher ihr Anteil am Gesamtstand der katholischen Jugend im Verhältnis zur Bedeutung des bäuerlichen Landes für den Katholizismus noch ein relativ geringerer ist. Um jene Jugend, die von der Pfarre her nicht zu erfassen ist, ebenfalls zu gewinnen, wird es anderer, neuartiger Organisationsformen bedürfen, etwa in der Art des französischen JOC. Innerhalb der Arbeiterjugend ist heute immer noch die SJ führend. Jene Zwischenschichten, zum Teil eines deklassierten und zerriebenen Kleimbürgertums, die nicht zur sozialistischen Jugend tendieren, werden von der FOJ erfaßt, bei der jedoch der Typus des Arbeiters viel weniger klar ausgeprägt ist. Die Österreichische Jugendbewegung beschränkt sich auf die Kreise bürgerlicher Jugend und sieht sich hier naturgemäß durch die Anziehungskraft der nicht politisch gebundenen „Katholischen Jugend“ eingeengt. Innerhalb der Arbeiterjugend besitzt sie keinen nennenswerten Anhang.

Das Verhältnis unter den politischen Jugendorganisationen ist infolge der allgemeinen Lage und der Konkurrenz trotz offizieller Zusammenarbeit nicht günstig. Hierbei tritt die FOJ entsprechend ihrer ideologischen Ausrichtung für Kooperation ein, während die Sozialistischen Jugendführer sich größere Vorteile von einer völligen Unabhängigkeit erhoffen und daher, wie die Vorfälle beim Wiener Jugendtag 1946 zeigten, eher sprengend wirken. Die Katholische Jugend hält sich aus diesem Spiel widerstreitender Kräfte heraus und dürfte dadurch manchen Gewinn an Ansehen unter den jungen Menschen zu verzeichnen haben.

Christlicher Humanismus in Rußland?

Seit einiger Zeit verkündet die russisch-orthodoxe Kirche einen „neuen christlichen Humanismus“. Was versteht sie darunter? Das Wort „Humanismus“ hat in der Gegenwart überhaupt eine andere Bedeutung erhalten, als es

sie noch vor zehn Jahren hatte, oder vielmehr, es wird heute für zwei verschiedene Dinge gebraucht. Es bezeichnet wohl noch, wie seit 500 Jahren, die Bildung der menschlichen Persönlichkeit an den hohen Idealen der Antike, aber auch die Gestaltung des Menschen überhaupt nach einem aus dem Wesen des Menschen selber entwickelten Ideal. In Frankreich ist es z. B. heute üblich, von „Humanismen“ (im Plural) zu reden; damit sind gemeint: die verschiedenen Auffassungen von Wesen und Lebensaufgabe des Menschen, soweit sie überhaupt als Ideale gedacht sind. In diesem Sinne hat auch der Bolschewismus seinen eigenen „Humanismus“ entwickelt, und neben diesem erscheint neuerdings in Rußland auch ein „christlicher Humanismus“. Der Ausdruck besagt zunächst, ebenso wie der gleiche Ausdruck in den westlichen Kulturländern, das Streben nach Verwirklichung eines idealen Menschenbildes aus dem Wesen des Menschen in Verbindung mit der christlichen Lehre. Aber das Wesen des Menschen ist dabei auf eine sowjet-russische Weise gefaßt. Die Verkünder dieses neuen christlichen Humanismus betonen ausdrücklich, daß ihr Ideal nichts mit dem „vaticanischen Humanismus“ zu tun habe. So schrieb der Bischof von Kirowograd im Juni 1945: „Wenn ich von christlichem Humanismus spreche, so meine ich nicht den berühmten „vaticanischen Humanismus“ des derzeitigen römischen Papstes, der ein Konkordat mit Hitler und Mussolini geschlossen hat, um die Orthodoxe Kirche zur Sklavin zu machen, und der zahlreiche große Vorteile durch den Faschismus genoß. Ich meine den christlichen Humanismus, der auf der Gleichheit aller Menschen vor Gott beruht, die der hl. Apostel Paulus uns vorgeschrieben hat“.

Aber was ist denn nun eigentlich dieser russisch-christliche Humanismus? Die italienische Zeitschrift „Humanitas“ bringt über diese Frage einen Aufsatz von P. Bernhard Schultze SJ, der vor allem betont, daß dieser „christliche Humanismus“ sehr vieles mit dem „Humanismus“ des offiziellen atheistischen Kommunismus gemeinsam habe. Auch Berdjajew hat sich zu dieser Frage geäußert und geschrieben: „Der russische Humanismus kann nur einen Kollektivcharakter haben“ (in der ‚Theologischen Zeitschrift‘ der Universität Basel ist von Berdjajew ein Aufsatz ‚Alte und neue Wege des Humanismus‘ März-April 1946 erschienen). Dieser Humanismus steht im Dienste des Staates, soll den Wiederaufbau und die wirtschaftliche Neuordnung des Landes stützen und auch ein Kampfinstrument gegen den äußeren Feind und schließlich gegen die römische Kirche sein. Maxim Gorki ist einer der wichtigsten Theoretiker des russisch-bolschewistischen Humanismus; er hat ihn schon 1934 in einem Artikel über den „Proletarischen Humanismus“ charakterisiert. Da spricht er von einem „ursprünglich und allgemein menschlichen Humanismus“, von einer „ursprünglich menschenliebenden Doktrin“ und von der „unerschütterlichen Brüderlichkeit und Gleichheit des Arbeitervolks der Welt“, und dieser Humanismus soll alle Völker und Rassen verbrüdern, wie ja die Sowjetunion auch wirklich mannigfaltige Rassen und Völker umfaßt und allen die gleichen Rechte gibt. Dieses Ideal Gorkis kommt also im Ganzen auf das der französischen Revolution heraus. Nächst Gorki ist es Stalin selber, der die Bestimmungen des proletarischen Humanismus aufgestellt hat. Nach ihm „sind heute die Hauptsache die Menschen, die die Technik sich unterworfen haben“, und das Wesen des Menschen liegt darin, daß „der Mensch

an der Spitze der Technik steht". Andere Züge des neuen sowjetischen Humanismus kann man aus der Art entnehmen, wie der Geschichtsunterricht verfährt; denn dieser ist dazu bestimmt, das neue Menschenideal zu suggerieren. So gehört es zu den entscheidenden Merkmalen, mit denen der geschichtliche Humanismus dargestellt wird, daß er „die Autorität der mittelalterlichen Kirche untergraben“ hat. Auch vom deutschen Humanismus wird in Schulbüchern gesagt, daß er „sich über die falsche Lehre der mittelalterlichen Kirche lustig machte“. In dem Geschichtsbuch für die 6.—7. Klasse der Mittelschulen, dem diese Zitate entnommen sind, wird dagegen Thomas Morus hervorgehoben wegen des utopistischen Sozialismus seiner „Utopia“, die als Wegbereiterin der proletarischen Doktrin aufgefaßt wird. Wichtiger sind die positiven Züge des neuen Ideals: es wendet sich gegen alle Ausnutzung des Menschen durch den Menschen und fordert Unterricht und Bildung für alle und das Verschwinden des Analphabetentums.

Mit diesem Humanismus des atheistischen Kommunismus hat nun der russische christliche Humanismus sowohl die Front gegen den Papst und den Vatikan, gegen die katholische Kirche gemein, deren Humanismus er spottend „Superhumanismus“ nennt, als auch die Betonung der Brüderlichkeit und Gleichheit und nicht minder die des Fortschritts; nur will er diese neue Humanität über die Welt verbreiten im Namen Christi, in dem er

alle freiheitsliebenden Völker zu einer großen Familie zusammenschließen will, jedoch ohne Papst.

Der protestantische Theologe Friedrich Lieb, der sehr positiv zu diesem russischen christlichen Humanismus steht, hat 1945 ein Buch mit dem Titel „Rußland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus“ in Bern veröffentlicht, in dem er sich die Frage stellt: Ist denn dieser Humanismus Stalins nicht im Grunde ein bloßer Deckmantel für den Willen zur Steigerung der Produktion und Hebung ihrer Qualität? Doch er erwidert: „Wer so antwortet, hat die entscheidenden Fragen des menschlichen Lebens nicht begriffen und hat — nicht nur im marxistischen, sondern im einfach menschlichen Sinne — nicht verstanden, daß die Frage des täglichen Brotes, die bekanntlich die Mitte des Vaterunsers bildet, die Grundfrage jedes menschlichen Lebens ist und bleibt“, und das erscheint ihm als der große Wert der sowjetischen Auffassung, daß sie den Menschen nicht mehr über diese seine Lage hinwegtäuscht, daß sie ihn nicht mit sogenannten Idealen vernebelt; hier wird die wahre Wirklichkeit des Menschen in seiner materiellen Misere an erster Stelle gesehen und ernstgenommen, um dann die geistigen Kräfte aufzurufen und zu fördern, damit sie diese Misere überwinden können“. Und es scheint ihm — ganz im Sinne der russischen Orthodoxen dieser Richtung — daß diesem Humanismus nichts fehle als der Name Christi, der ihn erst tragen und vollenden könne.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Der Tag des Herrn und das Element der Festlichkeit

Wir haben in den letzten Jahren durch die sehr bedeutenden Studien von Huizinga und Kérény (J. Huizinga, *Homo ludens*, und K. Kérény, *Die Religion der Antike*) einen Einblick in das Wesen des Festlichen und in den Zusammenhang des Festlichen und des Spielelements mit der Sphäre des Religiösen gewonnen, aus dem wir sehr großen Gewinn für die Erkenntnis unsrer eigenen christlichen Wirklichkeit ziehen können und müssen; wir werden dabei allerdings nur eine Sphäre zurückgewinnen, die uns wesentlich gehören sollte, die Sphäre der christlichen Freude. Es handelt sich jedoch dabei nicht so sehr um das Leuchten im Innern, das den wahrhaft Gläubigen vor dem eigentlichen Sieg jeder Traurigkeit bewahrt, als vielmehr um die Freude als öffentliches Element, als wesentlichen Bestandteil jedes Gemeinschaftslebens, als ursprüngliches Bindemittel, ohne das Gemeinschaft keinen Bestand hat. „Festlichkeit“, das bedeutet eben diese gemeinsame Erhebung in ein höheres Lebensgefühl, die stets einen religiösen Einschlag hat, mag der Mythos, an dem es sich speist, auch noch so unfrohm erscheinen. Wir haben aus nächster Nähe erlebt, wie ein unchristlicher Mythos seine eigenen Feste erzeugte und die Massen seiner Anhänger durch die Riesenhaftigkeit seiner Kundgebungen und die Farbigkeit von Fahnen und Uniformen ebenso zusammenschweißte wie durch seine Parolen.

„Wir müßten uns unentwegt fragen — so sagt ein Aufsatz in der Zeitschrift der französischen liturgischen Bewegung, „La Maison-Dieu“, Nr. 10, 1947 — was wir aus der Freude gemacht haben, die Christus uns aufgetragen hatte, der Welt zu bringen. Was ist unsre christliche Vorstellung von der Muße, welches Wort wollen wir den Menschen sagen, um sie zu überreden, unsern Sonntag dem ihren vorzuziehen, und vor allem, haben wir selber eine Vorstellung vom Sonntag? Wenn diese Frage uns ebenso ratlos findet, wie sie Generationen von bürgerlichen Christen ratlos gefunden hat, deren Söhne einen unüberwindlichen Abscheu vor ihrem Sonntag bewahrt haben, dann können wir die Menschen nur ihrem Elend oder ihren armseligen Freuden überlassen und müssen selber an diesem Tag nur noch schmerzlicher als an den andern Tagen fühlen, daß wir die Hoffnung der Welt betrogen haben“.

Der Sonntag, der allwöchentlich wiederkehrende Tag des Herrn, ist der Festtag der Christenheit — aber wo ist die Freude des Festes, jenes Element, das hier allein für Wahrhaftigkeit zeugen und die Außenstehenden überzeugen könnte? Diese Frage erweist sich als eine von denen, die in das Herz der ganzen Problematik unsrer christlichen Verwirklichung führen; sie ist verknüpft mit der Frage der Verbürgerlichung, der Frage der Privatisierung der Religion, mit den Problemen des Gemeinschaftslebens und des Wesens des Menschen. Würde der christliche Sonntag wieder etwas durchaus Lebendiges, so wäre das zweifellos ein Anzeichen dafür, daß der