

Anliegen haben. In diesem Kern wollen wir uns treffen. Kein sauertöpfisches Christentum mit ständiger Leichenbittermiene, sondern das Christentum der acht Seligkeiten. Dessen Lehre, der von sich sagte: Ich bin die Auferstehung und das Leben!

Das Verhältnis Kirche und Arbeiterschaft umfaßt eben auch das spezielle Problem „Klerus und Arbeiterschaft“. Was Klerus und Arbeiterschaft trennt, hat mehrfache Gründe, größtenteils aber sind es Mißverständnisse zwischen beiden. Sie kennen einander zu wenig, sie leben sich auseinander, es fehlt an Kontakt. Wir haben im Laufe der letzten Jahrzehnte manche Priester gehabt, die in glänzender Weise in jeder Hinsicht den Weg zum Arbeiter gefunden haben und umgekehrt; die Arbeiter hingen an ihnen. Wir denken an Arbeiter- und Männerapostel wie P. Abel, P. Schwartz, P. Gasser, Pfarrer Eichhorn, Pfarrer Jungbauer und manche andere.

Es fehlt auch an der Ausbildung der Priester auf das Milieu hin. Die Mission de France — gleichfalls eine neue missionarische Bewegung in Frankreich, in Lisieux ist ihre Zentrale — bildet ihre Priester auf das Milieu hin, ob einer später als Bauernpfarrer oder Arbeiterpfarrer Verwendung finden soll. Sie werden je nach Eignung schon bei der Ausbildung bestimmt für Stadt oder Land.

Diese modernen Missionsmethoden sind weiter alle aufgebaut auf die „Persönlichkeit“. Auch dazu wäre manches zu sagen. „Männer“, müssen im Kloster und Seminar ausgebildet werden und als „Männer“ müssen sie hinausgehen...

Auch unsere Seelsorge in Österreich steht noch am Anfang der Arbeiterseelsorge. Sie hatte vor 1938 einen schönen Ansatz. Es wäre aber falsch, bequem dort fortzusetzen, wo wir 1938 aufgehört haben, als ob unterdessen die Welt die gleiche geblieben wäre. Es darf die neue Arbeit nicht in Diözesan-Einzelbemühungen sich erschöpfen, sondern muß umfassend für ganz Österreich geplant werden. Wenn wir auch von Frankreich manches lernen können, so wird die Arbeiterseelsorge Österreichs doch ihren eigenen österreichischen Weg finden und gehen müssen. Augenblicklich stehen die Fragen der Arbeiterseelsorge im Vordergrund des Interesses in Wien und den Bundesländern, in Laienkreisen, bei Klerustagungen, in der Presse und in Diskussionen. Mögen den Erwägungen auch die pastoralen Bemühungen folgen!"

## Die Bekehrung der Juden

Das Problem von Theologie und Geschichte ist die Grundfrage der großen theologischen Kontroverse, die gegenwärtig in Frankreich ausgetragen wird. Die Zeitschrift „Dieu Vivant“ bringt in ihrem 8. Heft einen Aufsatz von Gaston Fessard, in dem an der Frage der „Bekehrung der Juden“ das Problem der Geschichte und der Zeit oder Zeithaftigkeit der menschlichen Existenz, wie es sich der Theologie stellen muß, auseinandergelegt wird. Als offenbarte Wahrheit gehört die christliche Erwartung der endlichen Vereinigung der Juden mit der Kirche Christi zu den Gegebenheiten der Theologie; sie befaßt sich aber mit einer Frage der Geschichte oder Geschichtlichkeit, und wenn man sie recht interpretiert, erschließt sich dabei das Wesen der Geschichte in christ-

licher Schau, wenn man sie falsch deutet, so verwischt sich dieses Wesen der Geschichte.

Gegenüber der Frage: Was ist Geschichte? nehmen die christlichen Gelehrten heute, so sagt Fessard, vor allem zwei Haltungen an. Mehr als einer neigt dazu, ein Weltbild anzunehmen, in dem die Entwicklung der Natur und der Menschheit in allmählichem Fortschritt schließlich in die Perspektiven des christlichen Dogmas einzumünden scheint. Die Evolutionslehre, auf die bisher so viele Atheisten ihren Unglauben stützen, scheint nach dem neuen Stand der Wissenschaft gerade wieder dem Glauben recht zu geben. Andererseits jedoch findet heute die Apokalypse mit ihren Interpretationsschwierigkeiten erneut ein brennendes Interesse. Denn die Katastrophen der Gegenwart stellen die Existenz der Menschheit selber in Frage, und die entfesselten Gewalten scheinen das Ende der Welt anzukündigen. Diese Stimmung wird noch durch die Woge des Existentialismus, der die französische Geisteswelt überströmt, verstärkt: der Christ, der das Ende der Welt erwartet, und der Philosoph des Absurden (die Existenz als pure Sinnlosigkeit ist die These von J. P. Sartres existenzialistischer Philosophie) haben eines gemein: sie betonen die Diskontinuität der Geschichte.

Zwischen dem Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität hängt also, auch für den Christen, das Problem der Geschichte. Dieser Gegensatz findet sich in den menschlichen Denktypen wieder, auch in den christlichen: dem Typ des auf den allgemeinen Zusammenhang der Gegenstandswelt gerichteten, nach Erkenntnis dürstenden Denkens gehört der Thomismus, wie alle großen Systeme, an; dem des nach Kontakt mit dem Seienden, mit der konkreten Wirklichkeit drängenden Denkens die gesamte Existenzialphilosophie, von Kierkegaard angefangen bis zu Gabriel Marcel. Selbstverständlich nimmt aber jedes echte Denken in verschiedenem Maße an beiden Denkformen teil.

Mit diesen Vorbemerkungen leitet G. Fessard seine Untersuchung über das ganz spezielle Thema der Bekehrung Israels ein. „Ganz Israel wird gerettet werden“, kündigt Paulus im 11. Kap. des Römerbriefes an. Aber wird diese Bekehrung sich erst am Ende der Zeiten vollziehen, oder spielt sie sich im Laufe der Geschichte ab? Da die Kirche sich niemals prinzipiell über diese Frage geäußert hat, können die Theologen sie frei diskutieren.

Zum Ausgangspunkt nimmt Fessard ein kürzlich erschienenenes Werk von Charles Journet, „Destinées d'Israel“. Aus dieser „kleinen Summe“ des Judentums, wie er sagt, greift er jedoch nur eine Frage heraus, die dort eine untergeordnete Rolle spielt, nämlich die:

„Muß man glauben, daß die Rückkehr Israels dem Ablauf der Geschichte ein Ende setzen wird, indem sie das Signal zum Jüngsten Gericht und zur endgültigen Wiederherstellung des Universums gibt? Oder soll man im Gegenteil glauben, daß die Rückkehr Israels sich im Laufe der geschichtlichen Zeit selber abspielen wird und daß dieses Ereignis bestimmt ist, den weiteren Ablauf der Jahrhunderte zu beeinflussen?“

Die Mehrzahl der Exegeten und insbesondere auch der hl. Thomas nehmen die erste dieser Interpretationen an, Journet jedoch meint, daß die zweite die zutreffende sei. Als Folge der Bekehrung der Juden erklärt der hl. Paulus die „Auferstehung der Toten“, und diese deu-

tet Journet als „geistige Auferstehung“, die sich als eine „große Epiphanie der Katholizität“ in der Welt offenbaren soll. Danach erst sollen die schrecklichen Verfolgungen kommen, die schließlich zum Auftreten des Antichrist führen, das dem glorreichen Erscheinen des Herrn voraufgeht.

In den Lauf der Geschichte ordnen auch andere Denker die Rückkehr der Juden ein, so Jacques Maritain, wenn auch mit mehr Zurückhaltung, in seiner Interpretation apokalyptischer Texte, und P. H. M. Féret in seiner Studie über die Apokalypse. Alle drei sind Thomisten, geben aber in diesem Punkt die Interpretation ihres Meisters auf. Dazu führen drei Motive. Das eine ist der Wunsch, die verschiedenen Angaben der Hl. Schrift über das Ende der Zeiten in Übereinstimmung zu bringen und sich überall da, wo die Aufeinanderfolge von Ereignissen deutlich ausgesprochen ist, genau daran zu halten. Weniger ausschlaggebend sind die beiden anderen Gründe: der zweite ist der exakte Ausdruck, mit dem der hl. Paulus die Folge der Rückkehr Israels bezeichnet: er spricht nämlich nicht von der „Auferstehung des Fleisches“, nicht einmal von einer „Auferstehung der Toten“, sondern von „Leben aus den Toten“. Dieser unklare Ausdruck hat schon die alten Interpreten beunruhigt, sie jedoch nicht gehindert, die Rückkehr Israels ans Ende der Zeiten zu verlegen. Der dritte Grund für Journets Interpretation ist der, daß Paulus mehrmals sagt, der Zustrom der Völker zur Kirche werde die Eifersucht, den Nacheifer Israels wecken und die Bekehrung hervorruhen. Doch dieses letzte Argument, so sagt Fessard, ist hinfällig, da diese Eifersucht vom ersten Tag der christlichen Verkündigung an ja schon begründet war und nicht Gegenstand einer wie immer gearteten Prophezeiung sein kann. Der Ausdruck „Leben aus den Toten“, der für alle Interpreten unklar bleibt, kann ebenso sehr für die eine wie für die andere Deutung ins Gewicht fallen.

Das eigentliche und wesentliche Argument ist also das erste dieser drei: es ist viel tiefer, als man im ersten Augenblick meinen sollte, denn es betrifft den Begriff der Geschichte vor dem Forum der Theologie selber. Die Kirchenväter und der hl. Thomas mit ihnen, die die Bekehrung der Juden ans Ende der Zeiten verlegten, suchten überhaupt noch nicht große geschichtliche Perioden zu fixieren: ihnen genügte das Wissen um das richtende Ende. Die modernen Gelehrten dagegen bemühen sich darum, in dem inspirierten Text ein Licht zu finden, das das geschichtliche Werden irgendwie erleuchten und die aufeinander folgenden Etappen der Menschheit unterscheiden lehren könnte, so wie es auch die Profangeschichte zu tun unternimmt.

Ist es aber das, was der prophetische Charakter der Apokalypse z. B. erlaubt? Gegen Journet und P. Féret, der in der Interpretation der Hl. Schrift in diesem Sinne noch weiter geht als Journet, hat P. Huby („Apokalypse et Histoire“) definiert: „Die Prophetie ist nicht eine vorweggenommene Geschichte der Zukunft nach dem Maße der Zeit“, und die Apokalypse kann gelten, auch wenn sie nicht „die klare Unterscheidung aufeinanderfolgender Perioden enthält, die im voraus die Kurve der Geschichte der Kirche festlegen“. Der hl. Johannes wußte vielmehr nur, daß seine Gesichte nicht nur für die domitianische Verfolgung galten, sondern für alle Zeiten, da die Mächte des Bösen, Satan und sein Ge-

folge, immer gegen Christus und seine Kirche kämpfen würden. Die Apokalypse hat nicht zum Ziel, uns über die „allmähliche Entfaltung der Kirche und die verschiedenen Stufen dieser Entfaltung zu unterrichten, sondern uns im Glauben die Gleichzeitigkeit des Gerichtes Gottes mit den Ereignissen der Geschichte, die Gegenwart des Ewigen in der geschichtlichen Zeit bis zum Aufgehen dieser in jenem erfassen zu lassen“.

In diesem Satz sind die beiden einander gegenüberstehenden Auffassungen vom Wesen der Geschichte unter theologischem Aspekt sehr deutlich formuliert.

Was die Bekehrung der Juden anbelangt, so muß sie nach dem Römerbrief ein Ereignis von überragender Bedeutung sein. Denn „wenn schon ihr Fall Reichtum für die Welt und ihr Fehltritt Reichtum für die Heiden bedeutet, was dann erst ihr voller Eingang?... Wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt gebracht hat, was kann dann ihre Annahme anderes bringen als Leben aus den Toten?“ (Röm. 11, 12 u. 15). Dieser Passus allein könnte genügt haben, um die alten Kommentatoren dazu zu veranlassen, die Bekehrung der Juden ans Ende der Welt zu setzen. Zugleich aber sahen sie auch in den „Heiden“ und den „Juden“ nicht nur die realen Phänomene, sondern gleichsam „historische Kategorien“, deren Gegenüberstellung die ganze Geschichte der Erlösung und das Geheimnis Christi enthielt. Und Paulus, der diesen Grundriß der Geschichte in den berühmten Kapiteln des Römerbriefes zeichnete, hat in ihm seine eigene Erfahrung gleichsam als Prototyp einer Geschichtsontologie niedergelegt:

Vor Christus war Paulus der auf seine Auserwähltheit stolze Jude gegenüber den Heiden ohne Gott und ohne Verheißung in der Welt; nachdem ihn aber Christus ergriffen hatte, wurde er zum Apostel der Heiden, da die Juden wegen ihres Unglaubens verworfen worden waren, und er enthüllt Sinn und Ziel dieses dialektischen Prozesses in der schließlichen Einheit, wenn „ganz Israel gerettet“ und „die Masse der Heiden in die Kirche eingetreten“ sein werden. Auf ganz natürliche Weise verwandeln sich Heiden und Juden im Laufe dieser Betrachtung allmählich aus geschichtlichen Realitäten in „wesentlichehaltungen“, die die verschiedenen Standpunkte des Menschen Gott gegenüber kennzeichnen, und erscheinen schließlich als „historische Kategorien“, deren Spiel in ihrer Funktion „vor“ und „nach“ Christus das Christwerden jedes einzelnen Menschen ebenso wie der gesamten Menschheit in bezug auf die zweite Ankunft des Herrn und das Ende der Geschichte bedeuten.

Was Paulus an mehr als einem Ort, vor allem aber im 2. Kap. des Epheserbriefes zeigt, das ist, daß diese kreuzweise Gegenstellung des Heiden und des Juden um Christus, den Angelpunkt der ganzen Geschichte, und ihre endliche Versöhnung deren Ende bildet. Im Epheserbrief heißt es: „Denn Er ist unser Friede, der beide Teile (Juden und Heiden) vereinigt und die trennende Zwischenwand, die Feindschaft, niedergedrückt hat... um in seiner Person die beiden Teile zu vereinen zu dem neuen Menschen...“. Erst in dem neuen Menschen wird also der Gegensatz von Heide und Jude aufgehoben sein. Wenn man die Rückkehr der Juden in den Lauf der Geschichte mit hineinnimmt, so daß nach ihrer Bekehrung die Geschichte mit all den Merkmalen, die ihr die Apokalypse zuschreibt, Verfolgungen, massen-

weisem Abfall von der Kirche, weitergeht, so würde jene Bekehrung Israels nicht mehr den „Reichtum“, das „Leben“ darstellen, von denen Paulus spricht. Die Feindschaft der „Heiden“ und der „Juden“ wäre dann nur eine vorübergehende Episode, nicht mehr jener Grundgegensatz, als den Paulus sie erfuhr.

In der Tat, Paulus enthüllt das Verhältnis, das vor Christus zwischen dem Ungehorsam der götzdienerischen Heiden und der Auserwählung der Juden besteht und das so beschaffen ist, daß der Ungehorsam der Juden, die *nach* Christus verworfen sind, auf Grund der den bekehrten Heiden erwiesenen Barmherzigkeit selber wieder ein Mittel der den Juden gewährten Barmherzigkeit wird. Sein erstes Ziel ist es zu verhindern, daß die bekehrten Heiden „weise in ihren Augen“ werden und damit im Neuen Bunde den Hochmut der Juden im Alten wieder aufnahmen; dann aber auch, „die Eifersucht der Juden zu erregen“, ihnen beizubringen, daß sie selbst noch im Ungehorsam „von Gott geliebt sind um der Väter willen“. Die Rettung aber besteht für alle nur in dem Glauben an Christus, der allen umsonst gegeben wird, Heiden und Juden. In dieser Form erhält der Gegensatz zwischen Heiden und Juden den Wert einer spekulativen Wahrheit, andernfalls bleibt er nur eine historische Tatsache.

Nur in dem ersteren Fall bewährt sich die paulinische Dialektik als gültig für die gesamte Geschichte: sie offenbart das tiefste Wesen des Menschen und der Erlösung Christi. Die Feindschaft der beiden Völker ist die Wahrheit der menschlichen Natur, die immer geteilt ist zwischen dem Bedürfnis, das Absolute im sinnlich Faßbaren zu konkretisieren (der götzdienerische Heide) und der wesentlichen Forderung der Vernunft, alles Gegebene zu überschreiten (der ungläubige verworfene Jude). Und zugleich erscheint auch die Wahrheit der stets möglichen Versöhnung, die sie heilen kann: die Begierde des Fleisches wird neutralisiert durch das Verlangen des Geistes (der auserwählte Jude), doch zugleich bietet sich den ratlosen Sinnen der fleischgewordene Gott als der wahre Gegenstand der Anbetung (der bekehrte Heide). Christus, der Gestorbene und Auferstandene, versöhnt Fleisch und Geist, steigert aber auch beide ins Unendliche, um sie in der wiedergefundenen Einheit mit ebenso unendlicher Gnade zu erfüllen.

Nimmt man dagegen an, daß die Feindschaft zwischen Heiden und Juden schon im Laufe der Geschichte ein Ende nimmt, so wird diese ganze Verkettung von Wahrheiten, die die Entwicklung jedes Einzelnen und der Menschheit erklärt, hinfällig. Die radikale Zerrissenheit des „alten Menschen“ verliert dann jeden Sinn, da sie nach der Verschmelzung der beiden Völker zum „neuen Menschen“ noch fortbestehen würde. Oder aber der Christ müßte annehmen, er sei schon jetzt der „neue Mensch“ in seiner Fülle und ohne die besondere Stütze Christi. Wir wissen aber schon allein aus Erfahrung, daß die Zerrissenheit des „alten Menschen“ in uns noch fortbesteht. Christsein besteht nicht in der Weise, wie man etwa Franzose oder Engländer, intelligent oder beschränkt ist; es ist keine natürliche Gegebenheit, sondern eine übernatürliche, die stets im Werden begriffen ist.

Fessard wirft also denen, die die Bekehrung der Juden in den Ablauf der Geschichte verlegen, vor, daß sie den

unzeitlichen Wert historischer Kategorien aufgeben. Diese ihrerseits hatten aber gerade dem P. Huby vorgeworfen, er verkenne die prophetische und eschatologische Bedeutung der apokalyptischen Symbole und reduziere den Inhalt der Apokalypse auf einige zeitlose Wahrheiten. Um den geistigen Sinn hinter dem wörtlichen Sinn in den apokalyptischen Visionen zu retten, wollen diese modernen Thomisten in ihnen die Vorhersage von Ereignissen unterscheiden, die sich im Ablauf der Zeit bereits ereignet haben oder ereignen werden. Dann aber sind diese Prophezeiungen nicht mehr im eigentlichen Sinne eschatologisch. Das betrifft insbesondere auch die Bekehrung der Juden. Es würde dann eine Zeit kommen, für die diese Prophezeiung sich bereits erfüllt hätte und nicht mehr Prophezeiung wäre. Obgleich das „Geheimnis des Bösen“ nach der Hl. Schrift bis zum Ende der Zeiten wirksam bleiben soll, wäre dann jener Riß des „alten Menschen“ schon geheilt, der durch jeden einzelnen Menschen in der Spaltung zwischen Fleisch und Geist geht, den Paulus aber auch mit den Gegensatzpaaren Christ-Jude, Sklave-Freier, Mann-Frau bezeichnet. Gehören diese Feindschaften dem „Geheimnis des Bösen“ an, das bis zum Ende der Zeiten bestehen soll, so kann die grundlegende Feindschaft Jude-Heide nicht vor dem Ende der Welt vergehen. Im tiefsten Grunde entspringt wohl der Gedanke, die Heimkehr Israels könne schon in der Zeit stattfinden, bei diesen christlichen Denkern einer Art Eifersucht auf das heutige außerchristliche Denken mit seinen heidnischen Erwartungen eines Tausendjährigen Reiches, neben das sie ein christliches stellen wollen.

Diese Art Geschichtsschau ist immer noch eng verwandt mit der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts, deren wesentlicher Zug die Rationalisierung des menschlichen Werdens ist, in der das konkrete Geschehen nur als Inhalt einer metaphysischen These untergeordnet wird. Dem gegenüber bemühen sich die phänomenologischen und existenzialistischen Untersuchungen um die Erfassung der wesentlichen Geschichtlichkeit der menschlichen Wirklichkeit. Und hier hätte auch nach der Meinung Fessards ein christlicher Existenzialismus seine großen Möglichkeiten.

Gerade gegenüber den biblischen Prophetien geht es darum, die Kategorien, die die Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens zusammensetzen, genau zu erkennen, ihre wesentlichen Momente nicht mit den von den inspirierten Schreibern gebrauchten Symbolen zu verwechseln. Fessard bezeichnet das Wesen dieser Symbole als apokalyptisch, das Wesen der wesentlichen Momente als eschatologisch. Beide Elemente sind in der Hl. Schrift miteinander vermischt. Gerade daraus entspringt die Schwierigkeit ihrer Deutung. Wo immer aber eine Vorhersage geschichtlicher Perioden aus der Hl. Schrift herausgelesen wird, beruht dies im Grunde auf jener Neugier, mit der die Apostel den Herrn fragten: „Wann wirst du das Reich Israel wieder herstellen?“ Doch die Antwort lautet immer: „Es kommt euch nicht zu, die Zeit und die Stunde zu wissen, die der Vater nach seiner Machtvollkommenheit festgesetzt hat. Doch wenn der Hl. Geist auf euch herabgekommen ist, werdet ihr mit Kraft bekleidet werden und Zeugnis ablegen in Jerusalem, Judäa und Samaria und bis zu den Grenzen der Erde“. (Apg. 1, 7—8). Eben darum handelt es sich: der Christ braucht Zeit und Stunde nur soweit zu kennen, als er Zeugnis

ablegen kann für den „neuen Menschen“, der schon in ihm lebt; aber er braucht Zeit und Stunde nicht zu wissen, insofern sie das Ende der Zeit bringen. Die Prophezeiungen der Hl. Schrift sind immer in dieser Weise zugleich gegenwärtig und endzeitlich. So bedeuten auch die Kategorien von Heide und Jude beim hl. Paulus die grundlegende Scheidung der menschlichen Geschichte angesichts der göttlichen Offenbarung, und ihre dialektische Verknüpfung um die historische Person Christi macht sie im wahren Sinne des Wortes zur Angel der Geschichte. Aber diese Geschichte schließt nicht mit der Aussöhnung von Sein und Denken, wie bei Hegel, oder mit der Ausmerzungen der sozialen Unterschiede, wie im marxistischen Materialismus, sondern bleibt einem steten Werden geöffnet und umfaßt dasselbe, da Christus, der Mittelpunkt der Zeiten, auch deren Anfang und Ende ist.

## Ueber die theologische Kontroverse in Frankreich

Im Septemberheft des „Esprit“ hat Emmanuel Mounier in der Rubrik „Chronik“ einen Überblick über die große theologische Kontroverse, die gegenwärtig in Frankreich über das Problem der Geschichte und Geschichtlichkeit ausgetragen wird, gegeben, den wir um seiner Gerechtigkeit willen in großen Zügen wiedergeben.

Die Zeitschrift „Esprit“ hat mit ihrem Heft „Monde chrétien — monde moderne“ selber, zugleich mit einem Heft der „Jeunesse de l'Eglise“, dazu beigetragen, eine sehr lebhaft öffentliche Diskussion über das Verhältnis des Christentums zum allgemeinen Wandel der Welt in Gang zu bringen (vgl. Herder-Korrespondenz 1. Jahrg., Heft 5, S. 226), die schließlich in dem aufsehenerregenden Fastenhirtenbrief Kardinal Suhards über „Aufstieg oder Niedergang der Kirche“ (der jetzt in deutscher Übersetzung im Verlag der Dokumente (Offenburg) auch für uns allgemein zugänglich ist) gipfelte. Diesen Brief nennt Mounier „die eindeutigste Ermutigung des Geistes der Entdeckerfreude, die seit langem in der katholischen Kirche gegeben worden ist.“

Während der Modernismus versucht hatte, eine Annäherung zwischen Christentum und moderner Welt dadurch zustande zu bringen, daß er die christlichen Lehren anpaßte und die dogmatische Strenge aufgab, ist die Haltung der Christen, die heute die Begegnung mit der modernen Welt suchen, genau die entgegengesetzte. Sie lieben die Strenge und stehen ausdrücklich zu dem uneingeschränkten Gehalt des Glaubens. Die jungen Christen, die zwischen 1925 und 1945 herangewachsen sind, sind alle von Einflüssen berührt worden, die in diesem Punkte zusammentreffen: Maritain, Péguy, Maurras, der Marxismus, bei den Protestanten Barth, alles Meister, die, ob man sie nun billigen kann oder nicht, alle lauen Gedanken, Anpassungen und intellektuellen Feigheiten verachten.

Die furchtbaren Ereignisse der Zeit haben diese Neigung verstärkt. Die Strenge, mit der die jungen Christen ihren Glauben erfassen und verwirklichen wollen, ist jedoch keineswegs Starre. „Jedesmal, wenn wir zwischen unserer Verwirklichung einer christlichen Wahrheit und einer kraftvollen Wirklichkeit der uns umgebenden Welt einen beunruhigenden Zusammenprall von Gegensätzen empfün-

den haben, haben wir gerade durch ein tieferes, strenggläubigeres Eindringen in unser Christentum resp. in unseren Katholizismus Offenheit für diese neue Stimme gefunden.“

Der Hirtenbrief Kardinal Suhards wendet sich gleichzeitig gegen Lauheit und Starre. Der Hirtenbrief prangert ganz offen diese Starre als „Integrismus“ an, den man bisher gewöhnlich nicht bei seinem wahren Namen zu nennen gewagt habe. Dieser Integrismus verhärtet die traditionellen Bilder, unter denen man die dauernde Gültigkeit der Wahrheit bezeichnet, die Bilder des „depositum fidei“, des „Schatzes“, und benutzt sie im Dienste einer geistigen Unregsamkeit. Die Unantastbarkeit der dogmatischen Formeln, sagt der Brief, kann nicht in Frage gestellt werden. Aber wenn man „die Offenbarung mit den theologischen Systemen und Schulen gleichsetzen müßte, wie wäre dann der hl. Thomas von Aquin berechtigt gewesen, den Augustinismus zugunsten des Aristotelismus aufzugeben“? Wenn die Kirche den hl. Thomas von Aquin vorzieht, „muß man darum schließen, daß der hl. Thomas schon alles gesagt hat und daß sein Denken die offenbarte Wahrheit ausgeschöpft hat und ihr gleichkommt? Muß man nach ihm darauf verzichten zu denken? Offensichtlich nicht.“

Dieser erste Gegensatz zwischen Starre und lebendigem Eingehen in die Gegenwart verrät aber nur ein tieferes Problem, das der Rolle der Geschichte und des Verhältnisses zwischen Ewigkeit und Geschichte überhaupt. Die Kontroverse über dieses Problem ist in Frankreich mit Leidenschaft geführt worden und hat zur Bildung von zwei Fronten geführt; auf der einen stehen die an Aristoteles gebildeten thomistischen Theologen, auf der anderen die stärker historisch eingestellten jesuitischen Theologen (es handelt sich allerdings nicht einfach um einen Gegensatz zwischen Jesuiten und Dominikanern, die Dominikaner zum mindesten haben an dem Streit auf beiden Seiten teilgenommen).

Es ist nichts Neues, daß die Positionen der thomistischen Theologie und Philosophie im Schoße des katholischen Denkens diskutiert werden. Diese Philosophie hat, zumal in den letzten 50 Jahren, eine Art offizieller Weihe empfangen. Aber man streitet sich noch über die Tragweite der Formeln, in denen diese verkündet worden ist. Die bekannteste lautet: *tutius docetur*. Wenn es jedoch im geistigen Leben eine berechtigte Sorge um Sicherheit gibt, ist das Bedürfnis nach neuen Entdeckungen nicht ebenso berechtigt? Vielleicht sind diese Polemiken dadurch auf ein falsches Geleise gekommen, daß man, indem man die Romantik und ihre Folgen bekämpfte, sich dazu hat verführen lassen, jenen Gegensatz von ihr zu übernehmen, den sie zwischen Geist und Leben behauptet hatte. Man glaubte dann in einem unbewußten Platonismus, daß man, wenn man von Leben, Entwicklung, Geschichte, von einem Drama der Wahrheit sprach, die Knechtschaft einer niederen Welt in das unwandelbare Licht der Ideen einführe. In Wahrheit entspräche es vielleicht dem Thomismus mehr zu sagen, daß die christliche Wahrheit, zugleich transzendent und immanent, eben dadurch eng mit der Geschichte verbunden sei und zugleich ihr Haupt über die Geschichte erhebe. „Wenn man Dauer mit Zeitlosigkeit verwechselt, so setzt man willkürlich voraus, daß das Problem des Ausdrucks und der Übermittlung gelöst sei, während eine Wahrheit wie die christliche, die sich durch alle Sprachen, Geisteshaltungen und Gene-