

der, so nicht immer um des persönlichen geistigen Gewinnes wegen, sondern vor allem wieder um des „guten Beispiels“ willen, das sie dadurch geben.

Wenige Intellektuelle lesen religiöse Bücher. Das liegt aber nicht an einem Mangel an Interesse, sondern an Zeit. Gelesen werden vor allem historisch-philosophische und dogmatisch-asketische Autoren, darunter z. B. Karl Adam. Der Mangel an Interesse für die Predigt sollte die Prediger nachdenklich stimmen. Nicht 10% der Korrespondenten wollen noch etwas von der Sonntagspredigt wissen; vor allem ist der rhetorische Vortrag für die Intellektuellen unerträglich. Ein wesentlicher Grund für die Gleichgültigkeit gegenüber der Predigt liegt auch darin, daß die Predigten aktuelle Probleme vermeiden. Dieser Vorwurf wird 97 Mal wiederholt.

Auf die Frage nach der Glaubensüberzeugung und ihrer Begründung liefen hunderte von Antworten ein, die echten Glauben, mehr als einmal mit Angst und Verwirrung gemischt, verraten und ein tragisches Bild von dem geheimnisvollen Ringen der Menschenseele um den Glauben zeichnen.

Alle diese katholischen Intellektuellen besitzen eine feste innere Überzeugung, aber ein Fünftel von ihnen kann auf die Frage, worauf sich diese Überzeugung stützt, keine Antwort geben. Die übrigen berufen sich entweder auf die Überlieferung oder auf apologetische Argumente. Was diese letzteren anbetrifft, so ist es auffallend, daß naturwissenschaftliche Kenntnisse keinen von ihnen hindern, die Lehren der Kirche anzunehmen. Aber es ist schwierig zu ergründen, was ihre wahren Argumente sind. Einige meinen sogar, apologetische Studien führten eher zu Zweifeln. Dieses Mißtrauen scheint eine Folge religiöser Unwissenheit zu sein, vor allem aber mit der heutigen Skepsis gegenüber allen verstandesmäßigen Beweisen zusammenzuhängen. So bemerkt Pater Devolder, daß z. B. Ingenieure, die gewohnt sind, nur das für bewiesen zu halten, was sich durch wiederholte greifbare Prüfungen belegen lasse, mit anderen Methoden der Wahrheitsfindung nichts anzufangen wissen.

Eindrucksvoll ist, daß viel Nachdruck auf Gedanken gelegt wird, die in der gangbaren Apologetik nur eine geringe Rolle spielen, nämlich auf die Harmonie zwischen Glauben und Leben, den wohlthuenden Einfluß der Glaubenswahrheiten auf unser Leben und die innerliche Ruhe, die der Glaube uns schenkt. Bei 33% der Teilnehmer ist der Wert des Glaubens für das Leben der ausschlaggebende Grund.

Diese auf Lebenserfahrung gegründete Frömmigkeit hat aber ihre Schattenseiten, da sie den Intellektuellen keine Waffen gegen die Angriffe von Ungläubigen gibt. Der Mangel an einer geistigen Fundierung des Glaubens kann außerdem auch zu ernstest Irrtümern führen. Ungefähr 350 der befragten Zeugen schöpfen aus ihrem Glauben keine alles umfassende Weltanschauung und Lebensdeutung.

Ein Viertel der Teilnehmer bekennt, keinen Drang zur Beeinflussung ihrer Umgebung zu spüren. Interessant ist es, daß die katholischen Kreise nur wenig Beziehungen zu Nichtkatholiken unterhalten.

Es wurde auch nach Klagen über die Priesterschaft gefragt; die Antworten erhoben weniger Klage gegen kirchliche Zustände als solche, als Vorwürfe gegen Einzelne. Im allgemeinen wurde wohl unterschieden zwischen der priesterlichen Würde und dem menschlichen

Versagen des einzelnen Priesters. Die Hauptvorwürfe, die erhoben wurden, waren: Mangel an Bildung beim Klerus, die politische Betätigung der Priester und der Mangel an Bereitschaft, die Mitarbeit der Laien zu dulden.

Allgemein wurde der katholische Unterricht als der einzig gute gefordert. Es bestehen aber für diesen zwei große Probleme: inmitten einer heidnischen Umgebung muß eine christliche Bildung vermittelt werden, die keinen natürlichen Wert vernachlässigen darf; und mit beschränkten Mitteln soll doch ein ungeheures Bedürfnis befriedigt werden, und die Forderungen an Gerechtigkeit und Liebe müssen gewahrt werden.

Christentum, Marxismus, Geschichte

Im französischen Katholizismus spielen sich Auseinandersetzungen in verschiedenen Ebenen ab, die man zusammen sehen muß, um ihre ganze Bedeutung zu erfassen: alle haben etwas mit dem Ringen um die „Geschichte“ zu tun. Da ist die rein theologische Kontroverse über das Verhältnis von Kirche und Geschichte (von der wir in Heft 3, S. 137 des 2. Jahrgangs berichtet haben); da ist eine zweite, eher philosophische Bemühung um das Wesen der Geschichte, in der sich die ideologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus abspielt (hierher gehören die Vorträge von Jean Lacroix und P. de Lubac bei der letztjährigen Semaine Sociale in Paris, die wir in Heft 4, S. 126 ff des 2. Jahrgangs wiedergegeben haben); und da ist zumal in den letzten Monaten die Wendung der Gruppe „Esprit“ zur gemeinsamen Front mit den Kommunisten gegen einen drohenden Faschismus, bei der aus einer tiefen Sympathie nicht so sehr mit der Ideologie dieser Partei, als mit den Grundanliegen der arbeitenden Massen, die sich in dieser Ideologie verkörpern, der praktische Einsatz, das „Engagement“ an der Seite dieser Schichten gefordert wird, und zwar ebenfalls wieder mit einer Berufung auf das Wesen der Geschichte.

Die eigentlich theologische Kontroverse spielt sich in einer Sphäre so tiefgründiger und subtiler Unterscheidungen und Analysen ab, daß wir sie in der Herder-Korrespondenz nicht zur Darstellung bringen können: sie ist eine ausgesprochene „Fach“-Angelegenheit, d. h. nur von durchaus Vorgebildeten mitzuvollziehen; wenn auch, da das „Fach“ der Glaube ist, davon die weitgehendsten Folgen für das christliche Leben abhängen können. Aber von der persönlichsten Aktualität für jeden von uns ist die Bemühung um das Wesen der Geschichte überall da, wo sich daran die Auseinandersetzung mit dem Marxismus vollzieht und Einsatz und Tat gefordert wird. Führende Geister des französischen Katholizismus sind zu der Erkenntnis gelangt, daß in der geschichtlichen Entwicklung, die theoretisch mit Hegel und Marx begonnen und die dann eine ständig noch wachsende praktische Kraft, die des Kommunismus, entfesselt hat, in der Tat eine Wirklichkeitssphäre erschlossen worden ist, die, eben als Wirklichkeit, unbedingt und dringlich auch in der christlichen Erkenntnis und Praxis die ihr zukommende Rolle finden muß. Das profane Denken, außerhalb des Glaubens, hat die Kategorie der Geschichte entdeckt; es hatte von seiner Position aus, die nicht auf ein ewig gleiches Absolutes gerichtet war, einen Vorsprung zur Erfassung dieser Kategorie; aber da es damit

ein Wirkliches erfaßte, muß dieses Wirkliche seine Stelle im christlichen Weltbild haben, die nun herausgearbeitet werden muß. Dabei handelt es sich vor allem auch um den mit dem Begriff der Geschichte verbundenen Begriff des Fortschritts.

Ein Aufsatz von P. Montuclard im 7. Heft der „Jeunesse de l'Eglise“ (vgl. Herder-Korrespondenz Heft 4, S. 231, Jahrgang 1 und Heft 11/12, S. 546 ff, Jahrgang 1) — das Heft hat den Gesamttitel „Délivrance de l'homme“ (Befreiung des Menschen) — scheint besonders geeignet, in die ganze Frage einzuführen. Der Aufsatz heißt „La médiation de l'Eglise et la médiation de l'Histoire“, die Mittlerschaft der Kirche und die Mittlerschaft der Geschichte; der Titel verrät schon, bis zu welcher ungeheuren Bedeutung hier die Rolle der Geschichte gesteigert erscheint: es ist die Geschichtsauffassung des Marxismus, die hier den Begriff liefert. Für den Marxisten ist die Geschichte die Macht, die die Befreiung des Menschen herbeiführt.

Wenn hier Kirche und Geschichte nebeneinander als „Heilsordnungen“ genannt werden, so in dem Sinne, daß die Geschichte durch Wissenschaft, Technik, soziale Gerechtigkeit, Politik das irdische Heil der Menschheit heraufzuführen bestimmt zu sein scheint; die Kirche dagegen bringt durch die Glaubensverkündigung das geistige Heil. Aber es ist klar, daß für den an die Offenbarung glaubenden Christen auch jenes irdische Heil nicht außerhalb dessen stehen kann, was durch Christus der Welt geschenkt ist; denn Er ist allein das Heil der Welt. Dennoch kann die irdische Sphäre gegenüber der Kirche eine Unabhängigkeit beanspruchen. Jedoch in welchem Sinn?

Übrigens berichtigt P. Montuclard sogleich die Unterscheidung: Zeitliches — Geistliches. Die Kirche selber ist ja aus beidem gemischt, mit ihrer sozialen und hierarchischen Organisation, die der Zeitlichkeit angehört. Und auch die andere Wirklichkeit ist gemischt: die Geschichte. Mit diesem uns noch wenig geläufigen Wort, an dessen Stelle wir jedoch kein anderes besitzen, soll bezeichnet sein „jene große Strömung, die nirgends zutage tritt und doch überall gegenwärtig ist, die durch die Jahrhunderte hin unter dem sehr geheimnisvollen Einfluß gewisser Determinismen, wechselnd zwischen Erfolg und Niederlage, Fortschritt und Rückschritt, die menschliche Mühe und Erfindungsgabe anregt und benützt, um Menschlichkeit, Kultur und Zivilisation zur Blüte zu bringen.“ Diese Wirklichkeit, die Geschichte, kann den Menschen tragen und zu den wunderbarsten Erfolgen befähigen, oder ihm entgegen sein und ihn zur Ohnmacht verurteilen.

P. Montuclard nennt die Geschichte „keine Abstraktion“, sondern „eine Kraft“ — eine Realität eigener Art, auf die zwar der Mensch einwirken, die er aber nie ganz in seine Hand bekommen kann: sie läuft ab mit einer zuweilen unvermeidlichen Schicksalhaftigkeit.

Kirche und Geschichte sind also die beiden Wirklichkeiten, die der Christ zu bestehen hat. Aber diese beiden Wirklichkeiten laufen nicht in der gleichen Richtung, ja manchmal in direkt entgegengesetzter. Wir wissen, daß die Kirche das einzige Heil verwaltet. Bedeutet das nun vielleicht furchtbarerweise, daß unsre andere Wirklichkeit, die Geschichte, zum Abgrund eilt? Ist sie vollkommen außerhalb der Ordnung Gottes? Oder ist auch sie bestimmt zum gleichen Heil für die Menschheit mitzuwirken?

Überall und jederzeit sehnt sich der Mensch nach Befreiung. Er hat zwei Möglichkeiten gefunden, dieser Sehnsucht nachzugeben: die Flucht aus der Welt, und den Willen, eine andere Welt zu bauen. Und bis auf unsere Zeit ist es fast immer die Hoffnung auf eine Gottheit gewesen, von der die Menschheit das Heil der Erlösung von dieser entstellten, unbarmherzigen, gespaltenen Welt erwartet hat. Für den mittelalterlichen Menschen war die Kirche das einzige Werkzeug dieser himmlischen Hilfe. Aber in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten ist in diese Rolle der Kirche eine Bresche geschlagen worden. Allmählich hat sich die Überzeugung gebildet, daß die Geschichte für die Menschheit die Rolle der Befreierin spielen wird. Damit soll ausgedrückt sein: Befreiung, Heil erwirkt sich der Mensch selber durch sein in das Werden der Geschichte eingebettetes Tun.

Zu dieser Entdeckung haben zwei Umstände geführt: der Fortschritt, und die innere Erfahrung. Fortschritt, das bedeutet, daß der Mensch durch Wissenschaft und Technik wirklich imstande ist, seine Existenzbedingungen zu verändern. Und die innere Erfahrung bedeutet, daß er in den Urerlebnissen der Kunst, der Liebe, des Gedankens, der Tat eine Begegnung mit der „Wirklichkeit“ gefunden hat, die ihm einen unmittelbaren Weg zur Befreiung zu bieten schien. Und sowohl Fortschritt wie innere Erfahrung lassen sich lenken, sind in der Hand des Menschen selber und versprechen ihm immer größere Freiheit, die er im Fortgang der Geschichte verwirklichen kann.

Gewiß, es erhebt sich die Frage: ist das eine Täuschung, ein ungerechtfertigter Optimismus? Viele Christen verhalten sich ja absolut pessimistisch dem „Fortschritt“ gegenüber. P. Montuclard jedoch lehnt diesen Pessimismus ab. Auf die Frage: sind die Menschen heute schlechter als in der Vergangenheit?, antwortet er, daran dürfe man wohl zweifeln. In vielen Punkten scheinen ihm die modernen Menschen mehr Idealismus und ein höheres Bewußtsein der eigenen Würde zu haben als die früherer Zeiten. „Ist es nicht menschlicher, die Ungerechtigkeit zu bekämpfen, als sich in sie zu ergeben? Menschlicher, die Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen, als sein Versagen hinter einem heuchlerischen Äußern zu verbergen? Menschlicher, sich der Relativität der Dinge und ihres ständigen Werdens bewußt zu sein, als sich an das Vergängliche wie an ein Absolutes zu klammern?“ Der Mensch hat gelernt, seine Freiheit und seine schöpferischen Fähigkeiten besser zu verstehen. Und wenn man sagt, die Masse sei amorph, von niedrigen Sorgen und gemeinen Interessen geleitet — zu welcher Zeit wäre sie das nicht gewesen? Die Erkenntnis vom Werden der Geschichte hat vielmehr dem Menschen einen Glauben und eine Hoffnung gegeben.

Bringt nun die Geschichte wirklich dem Menschen einen Fortschritt, eine Befreiung — wie sie tut! —, so müssen wir bekennen, daß die Geschichte mehr ist als nur Geschichte, daß sie nämlich ebenfalls, an ihrem Teil, zu dem „Geheimnis Seines Willens“ gehört, den er uns „nach seinem Wohlgefallen kundtat, das er im Hinblick auf ihn (den Sohn) bei der Anordnung der Fülle der Weltzeiten im voraus festsetzte: alles in Christus unter ein Haupt zu bringen, was im Himmel und was auf der Erde ist“ (Eph. 1,9—10). Aber läßt sich diese Annahme mit der Lehre der Offenbarung vereinbaren?

Heil bedeutet für den Menschen die Erlösung von allem, was ihn von seiner Gottesebenbildlichkeit fern-

hält: Sünde, Tod, Spaltung, alle Entfremdungen und Versklavungen. Erlösung ist Teilnahme an der Freiheit Gottes. Wenn nun die Geschichte den Menschen von seiner Unwissenheit und seinen Schrecken befreit, wenn sie gegen Krankheit und Tod ankämpft, wenn sie Tyrannen stürzt und Unterdrückung aufhebt . . . , wie könnte man zögern, auch in ihr eine Mittlerin des einen, von Gott kommenden Heils zu sehen?

Ihre Wirkung ist doppelt: einmal bereitet sie das Heil durch ihren soziologischen Fortschritt vor, indem sie von bedrückenden Konventionen sozialer, wirtschaftlicher, politischer und ideologischer Art befreit; und es ist dem befreiten Menschen leichter als dem unterdrückten, seinen Geist zu erheben und die höchsten Dinge zu suchen. Doch P. Montuclard erkennt ihr darüber hinaus noch eine wesentlichere, geradezu „sakramentale“ Heilsfunktion zu, nämlich für diejenigen, die ohne Schuld außerhalb der Kirche stehen: ihnen bringt die „Geschichte“ (und hier nimmt P. Montuclard sie wieder in jenem Sinn einer in sich bestehenden Wirklichkeit, der uns befremdlich erscheint) einen Glauben, eine Hoffnung, einen Sinn des Lebens und der Welt. Unvollständig, verhüllt gewiß, aber doch imstande, die Menschen dazu zu führen, sich selbst zu vergessen, frei zu werden, sich miteinander zu verbrüderern und sich erlöst zu fühlen! Als ein sehr auffallendes Zeichen führt P. Montuclard auch an, daß diejenigen, die wie Erlöste durch den Glauben an die Geschichte wirken, vor allem die Kleinen, die Demütigen sind, die nicht auf eigene Kraft pochen und die in ihrem Glauben an die Geschichte vielleicht viel mehr erhalten, als sie wissen. So wäre also diese gleichsam zusätzliche Mittlerschaft der Geschichte eine Barmherzigkeit Gottes für die, die nicht in der Kirche sind.

Diese unvollkommene Erlösung durch die Geschichte bedarf der Ergänzung durch die Kirche. Denn die Geschichte an sich ist blind, sie weiß nicht, wohin sie geht, noch warum. Gott hat die Geschichte geschaffen, in der sich der Mensch entfalten sollte; aber um den Abgrund zwischen deren Blindheit und der Wirklichkeit zu überbrücken, schenkte er zugleich die Offenbarung. Die Erlösung reicht zwar nach allen Seiten über die Kirche hinaus; aber die Kirche allein kennt Gottes authentisches Wort und die ganze Enthüllung des Geheimnisses der Geschichte. Sie kennt die vier Kardinalpunkte der Geschichte: das Böse, die Relativität des Geschehens, die Macht des Menschen und die Transzendenz Gottes.

Die Kirche ist jedoch noch mehr: Nicht nur Lehre vom Heil, sondern Verwirklichung des Heils. Sie bringt nicht nur Offenbarung, sondern sie ist selber Offenbarung. Und doch vollzieht sich dieses Heil, diese Offenbarung erst in der Geschichte.

In dieser Darlegung P. Montuclards in „Jeunesse de l'Eglise“ sind zwei Gedanken vor allem zu unterstreichen: einmal, daß die Geschichte wirklich Zuwachs bringt, Veränderungen, die nicht nur die äußere Welt, die Technik und den Lebensstandard angehen, sondern eine wirkliche Vorwärtsbewegung des menschlichen Wesens bedeuten. Und zweitens, daß der Glaube an die Geschichte für das Menschengeschlecht eine Hoffnung gebracht hat.

Aus diesen beiden Tatsachen, der einen in der Ordnung der Realität, der andern in der Ordnung der Psychologie, bezieht der Marxismus seine ungeheure Anziehungskraft

auf die Massen, sie geben der Bewegung den Charakter der Jugend, den sie unzweifelhaft hat. Gerade diejenigen nun, die sich heute in Frankreich nicht damit begnügen, die chaotische Lage zu analysieren und womöglich zu durchschauen und durchschauend auf sie Einfluß zu gewinnen; diejenigen, die sich einsetzen, „engagieren“ wollen, sind der Meinung, daß in dieser Hoffnung, dieser Jugendkraft etwas von echtem Wert stecken müsse. Das Dezemberheft 1947 des „Esprit“, das seine Anhänger aufruft, gegen einen drohenden Faschismus auf die Seite der Massen, der großen kommunistischen Schicht der Arbeiterschaft zu treten, führt eben diese Tatsachen als die sie bestimmenden an: auf der Seite dieser proletarischen Massen ist die Hoffnung, die Jugend. Es geht zwar hier vor allem vielleicht um eine tief menschliche Haltung: Mounier und seine Gruppe sind der Überzeugung, daß der Christ auf die Seite der Armen gehört, die Gerechtigkeit suchen (gegenüber faschistischen Strömungen wird formuliert: der Kommunismus sucht, selbst unter den ärgsten Entstellungen, letzten Endes doch immer noch Gerechtigkeit, der Faschismus dagegen hat nur Ordnung als höchstes Ideal); daß der Christ sich nicht abschließen darf von einem so großen Teil des Volkes, wie er sich in der Kommunistischen Partei gesammelt hat — und auch die Erinnerung an die gemeinsamen Kämpfe der Résistance spielen bei dieser Hinneigung ihre entscheidende Rolle. Das alles führt gewiß dazu, die Dunkelheiten der kommunistischen Verwirklichung allzu sehr zu übersehen. Aber wesentlich bleibt darum doch diese neue Einsicht, daß „Geschichte“ wirklich etwas ist, und daß jene Hoffnung ihr Recht hat, nur daß sie noch nicht in ihrem wahren Wesen erkannt ist.

„Etudes“, die Zeitschrift der Jesuiten, bringt in ihrer Februarnummer einen Aufsatz von P. Fessard SJ, der dessen große Sorge wegen der Blindheit der Leute vom „Esprit“, insbesondere auch J. Lacroix', gegenüber den inhärierenden Schrecken eines kommunistischen Regimes zum Ausdruck bringt. Der Aufsatz heißt: „Le problème du communisme. Philosophie et philosophes soviétiques d'après Ivanov“ und bringt einen Bericht über die letzte „Säuberung“ der russischen Philosophenschicht im Sommer 1947, zur speziellen Warnung Jean Lacroix' und E. Mouniers.

Es handelt sich dabei um die Frage, was eine sowjetische Philosophie überhaupt sein kann. Sie darf sich nicht mit Philosophiegeschichte einlassen, denn damit wäre sie rückwärtsgewandt auf die Denkweisen der überwundenen bürgerlichen Gesellschaft. Sie kann auch nicht Metaphysik sein, da es für den orthodoxen dialektischen Materialismus kein Absolutes gibt: die allgemeinen Ideen als Regulative der Erkenntnis sind damit fallen gelassen. Philosophie ist vielmehr nach der marxistischen Definition eine Explikation der Wirklichkeit, die diese umwandelt. Das eigentliche Wesen einer sowjetischen Philosophie kann also nur in Autokritik bestehen, um die gegenwärtige Situation weiterzutreiben, jedoch nicht auf ein vorbestimmtes Ziel hin, das schon wieder in das verbotene Reich der Ideen gehören würde. In der Praxis befindet sich der Philosoph dabei natürlich in der mißlichsten Lage. Denn gleichzeitig lehrt die sowjetische Doktrin auch, daß die Selbstdeutung dessen, der die Proletarierklasse repräsentiert, nämlich Stalins, die gültige ist, weil sie das Denken der Masse darstellt; daher ist jede andere, „individuelle“ Deutung Anmaßung.

Diese „Dialektik“ der russischen Autokritik ist auf allen Stufen die gleiche und unvermeidliche, eben weil es kein Absolutes gibt, wird aber von P. Fessard Jean Lacroix noch einmal eigens vorgehalten. Dieser hatte am Schluß seiner Darstellung des „Homme marxiste“ (vgl. Herder-Korrespondenz Heft 4, S. 186, Jahrgang 2) gesagt, man könne den marxistischen Menschen auf intellektueller Ebene nicht widerlegen, eben weil er deren absolute Maßstäbe nicht gelten lasse, sondern in der vitalen Sphäre sich selbst bestimme. Damit — sagt P. Fessard — trennt J. Lacroix die intellektuelle Sphäre radikal von der vitalen; aber das darf nicht geschehen, zumal auch der Marxist selbst diese Trennung leugnet und ja auch sehr viel theoretisiert! Er lebt und spricht jedoch als Atheist; und keine noch so menschliche Sympathie — so sagt P. Fessard — darf dazu führen, daß der Christ das vergißt. P. Fessard seinerseits glaubt nicht daran, daß diese geschichtliche Bewegung, der dialektische Materialismus, um dessen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, „in der Richtung der Geschichte“ geht. Ebenso hatte die Zeitung „L'Aube“ in ihrer Nummer vom 11. Januar ihren Schrecken über die Wendung des „Esprit“ zur Seite der Kommunisten ausgesprochen. Gegen diesen Artikel verteidigt sich E. Mounier selber wiederum in der Januarnummer des „Esprit“, in der er die Haltung seiner Gruppe gegenüber dem Kommunismus genauer abgrenzt; er zitiert noch einmal seine eigenen Formulierungen aus dem Dezember: „Der Sozialismus bleibt die große Hoffnung der Menschheit. Er wird es für eine große Anzahl von Menschen um so mehr sein, wenn wir nicht der Stalinschen Form desselben das Monopol überlassen, denn es ist keineswegs erwiesen, daß diese unvermeidlich und für unseren Teil Europas wünschenswert ist“. Aber die neue Politik, die Mounier wünscht, kann gegenüber dem drohenden Neu-Faschismus nur auf Seiten der Kommunisten stehen, und im gleichen Lager müssen sich, so meint er, auch „Kommunisten und Christen finden, die die Mythen der Verzweiflung nicht annehmen wollen“. Es handelt sich aber darum, fährt Mounier etwas weiter fort, zu begreifen, „was die massive Existenz des Kommunismus in der Welt bedeutet“, was das „rapide Anwachsen dieser großen Religion des 20. Jahrhunderts“; und was er selber durch seinen politischen Einsatz zu verwirklichen sucht, ist „eine Erneuerung der Kräfte der Arbeiterschaft und des Volkes, welche den Unterbau der Ordnung des 20. Jahrhunderts bilden, eine Erneuerung, die den zukünftigen Zusammenschluß aller revolutionären Kräfte in einer Atmosphäre der Freiheit und gegenseitigen Achtung vorbereiten“. Für die Kommunisten sollte das bedeuten, daß sie einen anderen Kristallisationspunkt der wahren Kräfte des Volkes neben dem ihren anerkennen müßten, daß sie einsehen lernen müßten, nur die freie Hingabe des menschlichen Herzens könne die Unternehmungen wirksam machen. Mounier hebt seine eigene Haltung auch gegen die einer anderen Gruppe junger Christen ab, die kürzlich ein „Manifest fortschrittlicher Christen“ veröffentlicht haben und die in ihrem Willen, gegen den antikommunistischen „Klassenkampf von oben“ vorzugehen, vollständig mit der Kommunistischen Partei verschmelzen wollen, in der allein sie die zukunftsvolle Kraft sehen. Diesen jungen Christen legt er ans Herz, zu unterscheiden zwischen den noch so kühnen Lösungen, die die Kommunisten vorschlagen und die viele der Besten Frankreichs mit

Freuden mitmachen würden, und gewissen Methoden der Kommunistischen Partei, die die Auffassung vom Menschen und von der menschlichen Freiheit betreffen und die man nicht mitmachen kann.

In alle dem sehen wir das Ringen um die wirklichen Werte, die in jener „Religion des 20. Jahrhunderts“ stecken, deren Echtheit erkannt oder empfunden wird, und von denen man nicht mehr glauben will, daß sie mit den Irrtümern, den Methoden unlösbar verbunden sind, die sie bisher dem Christen unannehmbar machten. Was hier versucht wird, ist nicht einfach das, was schon lange versucht worden ist: den Marxismus auseinanderzubrechen und Teile von ihm aufzunehmen, andere Teile abzulehnen; die gegenwärtige Auseinandersetzung dringt in eine tiefere Schicht, müht sich um den eigentlichen Kern, was sich daran zeigt, daß jetzt nicht Stücke aus der marxistischen Welt herausgebrochen werden und andere verworfen werden sollen, sondern daß das eigentliche Anliegen des dialektischen Materialismus selber, sein Begriff der Geschichte verstanden, angenommen und ergänzt werden soll: man ahnt in ihm eine Teilwahrheit, deren Mangel nur der ist, daß sie sich nicht in der richtigen Ordnung befindet. E. Mounier sieht hierin die Aufgabe des Abendlandes, des christlichen Abendlandes gegenüber den sozialistischen Theorien, nämlich sie aus der größeren philosophischen Übung und geschichtlichen Erfahrung des Westens gegenüber dem Osten neu und unabhängig zu durchdenken, so daß schließlich „gerade die alten katholischen Nationen die Heimat des revolutionären Humanismus werden könnten“, mit welcher Formel er das größte irdische Ziel unserer Zeit bezeichnet. („Esprit“ Januar 1948, S. 143).

Der Christ zwischen Kommunismus und Antikommunismus

Im Februarheft der *Masses Ouvrières*, der Zeitschrift der Seelsorger der JOC, hat Louis-Joseph Lebret, einer der Gründer der Bewegung „Economie et Humanisme“, einen Aufsatz veröffentlicht, der sich mit der Stellung der Christen zwischen Kommunismus und Antikommunismus befaßt. So sehr Lebret die Unvereinbarkeit der kommunistischen Theorien mit der christlichen Lehre unterstreicht, so scheint ihm doch die Gefahr nicht minder groß, daß die Christen sich, indem sie sich blindlings in die Front des Antikommunismus einreihen, an einem ebenso großen Unrecht beteiligen.

Auch für Lebret handelt es sich darum, herauszuarbeiten, welche berechtigten Ansprüche die Arbeiterschaft dazu gebracht haben, sich dem Programm der Kommunistischen Partei zu verschreiben. Denn aus diesen Ansprüchen zieht die Bewegung ihre ungeheure Lebenskraft, und keine Gegenbewegung kann ihr mit einer Hoffnung auf Sieg entgentreten, wenn sie dieses Bedürfnis nach Gerechtigkeit nicht befriedigen will oder kann. So erhebt er denn den Ruf: Lebensgefahr! Und zwar mit folgenden Argumenten:

„Wenn die Arbeiterbewegung in ihrem eigentlichen Wesen das Verlangen der tatsächlich preisgegebenen, wenn nicht unterdrückten Massen nach Freiheit und Gerechtigkeit ausdrückt; wenn die vorhandenen Gesellschaftsstrukturen auf Ungerechtigkeit aufgebaut sind;