

schaft. Es wird der Anfang einer neuen Welt gesetzt und mit ihm zugleich der Dualismus zweier Welten. Dieser Gegensatz ist in der dialektischen Theologie falsch gesehen: In ihr spielt der Mensch die Rolle des Widersachers und wird in dieser Rolle überlastet. Der Teufel ist die andere Macht, die Gott entgegentritt. Ihn entdecken, das heißt der Welt die Ursache der Zerstörung deutlich machen. Wir müssen diesen Dualismus überallhin, bis in die Kirche hinein verfolgen. Innerhalb der Kirchen erscheint der Teufel nicht im Gewande der Macht, sondern in dem der Ohnmacht; die Kirchen sind ohnmächtig geworden, und das, was sie verkündigen, die Glaubensdinge, belanglos. Ermattung, Lauheit, Gleichgültigkeit im kirchlichen Leben sind die Folge, und das Verteidigen kirchlicher Restpositionen ist nur eine Flucht vor der Entscheidung: die Kirchen werden mit der Welt gerichtet.

Im Namen Jesu haben wir den Glauben neu zu entflammen. Unsere Stellungnahme zu der untergehenden Welt findet statt in der Aufnahme seines Kreuzes in seiner Nachfolge. Das heißt: Abkehr von allen herrschenden Mächten, von den modernen zentralisierten Machtstaaten, von der Welt, die beherrscht ist durch Großstädte, Kapitalmacht und Betriebsamkeit. Wir haben neue Formen zu entwickeln, die der dualistischen Spannung der kommenden Gottesherrschaft entsprechen. Wir haben das zu tun, wenn auch im Augenblick gar keine Möglichkeit besteht, diese Formen zu verwirklichen. Das Beispiel Augustins

muß uns hier ermutigen, der in einer Verfallszeit die Grundlagen des kommenden Jahrtausends schuf.

Für den Menschen in einer untergehenden Welt und in einem untergehenden Volke entstehen echte Aufgaben im Hinblick auf die kommende Welt. Die Entscheidungen über diese fallen ja, während die alte untergeht. Es sind weniger Auseinandersetzungen mit dem Staate als mit der Kirche. Jesus wurde von der jüdischen Kirche gekreuzigt. Für die persönliche Entscheidung, die unserer Verkündigung vorausgehen muß, ist es notwendig, daß die heute alles erdrückende Existenzfrage durch leidenschaftlichen Gehorsam überboten wird, daß wir unsere Existenz nicht mehr als etwas uns Gehöriges betrachten, sondern nur mehr als einen Teil des Kampfplatzes, auf dem die Entscheidung zwischen den zwei Reichen ausgetragen wird. Die Kirchen selbst können wegen der Verantwortung, die ihnen durch die Notwendigkeit, sich innerhalb der Welt zu behaupten, auferlegt wird, die radikale Lösung oder den Bruch nicht vollziehen. Es tut sich ein Unterschied auf zwischen „Priestern“, die an dieser Verantwortung der Kirche mittragen und durch sie gebunden sind, und „Jüngern“, die gar nichts bindet als der Ruf des Herrn allein, und die ihm allein folgen. Es gibt diesen Gegensatz, der vielleicht, je mehr der Untergang voranschreitet, in einer tödlichen Feindschaft aufspringen kann, aber alle Zukunftsmöglichkeit hängt an dem neuen Anfang.

Fragen des sozialen und politischen Lebens

Technik, Arbeit, Gemeinschaft und Christentum

So allgemein heute das Bewußtsein geworden ist, daß die technische Entwicklung das gesamte soziale Leben, ja das menschliche Leben überhaupt umgestaltet hat und die neue Existenzform sich von der früheren grundlegend unterscheidet, so widerspruchsvoll sind doch immer noch die Meinungen über den Wert oder Unwert dieser Wandlung, über ihre Tragweite, ihre neuen Aufgaben und neuen Gefahren. Der neue Zustand findet ebenso bedingungslose Begeisterung wie bedingungslose Ablehnung, und beide extreme Haltungen beruhen meistens auf mangelhafter Durchdringung des Phänomens. Auch der Christ hat noch keineswegs eine klare Einstellung zu den typischen Formen des modernen Lebens gefunden, und jede Klärung ist hier wichtig. Der bekannte Dominikaner P. M.-D. Chenu (von dem wir bereits in Heft 4, S. 187, Jg. 1, einen Aufsatz wiedergegeben haben) hat im Mai-Heft der „Masses Ouvrières“, der Zeitschrift der Seelsorger der französischen JOC, einen Aufsatz mit dem Titel „Technische Zivilisation und neue Spiritualität“ veröffentlicht, der dieses unerschöpfliche Thema in sehr konkreter Weise darlegt und klärt.

Chenu nennt die neue soziale Struktur, die sich heute bildet, eine Zivilisation der Gemeinschaften als Auswirkung der Technisierung, die das Ergebnis der praktischen

Anwendung der Wissenschaften ist. Und er stellt fest, daß der Christ im allgemeinen einen instinktiven Widerstand gegenüber der wachsenden Macht der Maschine über die Lebensbedingungen zeigt, weil er stark empfindet, welche Abhängigkeit sie mit sich bringt, welche materialistische Atmosphäre sie umgibt und daß sie Leib und Seele erniedrigen kann. Aber darf er sie darum links liegen lassen, kein Interesse für sie beweisen? Was tut er, um jenen von ihm so heftig empfundenen Gefahren entgegenzuwirken, der mechanisierten Welt eine Seele zu geben? Vor allem handelt es sich darum, ganz klar zu sehen, was für einschneidende Wandlungen die technische Kultur tatsächlich in das ganz alltägliche Leben eingeführt hat. Ganz besonders ist das Kollektivleben dadurch bestimmt: durch die Produktion mit ihrem Massenbedarf an Menschen, die Verkehrsmittel (Eisenbahn, Auto, Flugzeug), die Verbindungen (Telegraph, Telephon, Television), die Zerstreuungen (Kino, Radio) und die Propaganda (Presse, Radio usw.).

Die Produktion steigert sich durch die Entdeckung neuer Energiequellen immer mehr, die Entfernungen werden immer schneller überwunden, in anscheinend unbegrenzter Steigerung. Das sind, wie Chenu sich ausdrückt, ebenso viele Fußtritte in die menschlichen Ameisenhaufen, die die Individuen aus ihren natürlichen Zellen hinauswerfen. Die Kohle hat seit einem Jahrhundert gewaltige geographische und soziale Massen zusammen-

gezogen. Nun wirkt die Elektrizität wieder in umgekehrter Richtung, da sie der Zerstreuung der Energie günstig ist. Der bisher radikale Gegensatz zwischen Ackerbau und Industrie wird geringer, je mehr der Ackerbau motorisiert wird und sich zugleich proletariert. Die Familie hat einen auflösenden Gegenpol im Unternehmen, im Betrieb. Doch nicht nur die Arbeitsbedingungen sind so in voller Umwandlung begriffen, sondern auch die Beschäftigungen in der Freizeit. Kino und Radio ersetzen die Lektüre, es bereitet sich durch die Vermittlung dieser technischen Mittel nach der akademischen Bücherkultur heute wieder eine Kultur des gesprochenen Wortes vor: ein neuer „Stoß“ für die Beharrungstendenzen der menschlichen Natur. Alles ist in Mitleidenschaft gezogen: Stundenplan, Wohnung, Mahlzeiten, Familienleben, Bewegungsfreiheit, Zerstreuungen, Erziehung usw.

Da nun die Technik, so fährt P. Chenu fort, eine solche Macht über den Menschen hat, ist eine äußerst sorgsame Untersuchung des Wechselverhältnisses zwischen Mensch und Maschine dringend notwendig. Unter dem Bann der Maschine steht der Mensch ebenso als Verbraucher (als der er zunächst gewaltige Vorteile aus der Maschine zu ziehen scheint) wie als Produzent (als der er zunächst in schwere Abhängigkeit von ihr zu geraten scheint). Was bedeutet diese Lage für das seelische Gleichgewicht des Menschen, für die Zukunft des Geistigen im Menschen? Alles wird davon abhängen, wie sich das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Maschine gestaltet. Heute ist noch weder zu Pessimismus noch zu Optimismus Anlaß.

Die realen historischen Etappen bis heute sind diese: zwei industrielle Revolutionen haben sich abgelöst; die erste war gekennzeichnet durch den Sieg der Dampfmaschine, den Übergang von der Manufaktur zur Fabrikarbeit, den Kapitalismus des freien Wettbewerbs, das Nichteingreifen des Staats; die zweite steht im Zeichen der Elektrizität und des Petroleums, der Serienherstellung, der Zusammenballung eines Monopolkapitalismus, der allgemeinen Rationalisierung. Geographisch hat sich die Technik nach dem zweiten Weltkrieg über den ganzen Erdball und auch auf die bisher unberührten Kulturkreise ausgebreitet (so verwandeln die arabischen Ölvorkommen bereits die Beduinen der Wüste in gelernte Arbeiter und in Millionen von Proletariern).

Dieser allgemeinen Macht der Maschine, der Technik steht der Mensch heute gegenüber, und — so sagt P. Chenu — wir müssen vielleicht anerkennen, daß das Zurückschrecken des Christen vor dieser technischen Welt nicht einfach Schwäche und Schüchternheit ist. Denn Wissenschaft und Technik können nicht an sich schon, indem sie sich der irdischen Kraftquellen bemächtigen, die Bestimmung des Menschen erfüllen und einen absoluten Wert darstellen. Die christliche „Weltflucht“, diese Kehrseite des Aufschwungs zu Gott, entspricht wirklich der Hinfälligkeit auch der legitimsten irdischen Mächte. Dieses Thema ist zu grundlegend christlich, als daß der Wandel der Zeiten seinen eigentlichen Kern verändern könnte. Und es trifft nicht nur die Auswüchse oder Schattenseiten dieser Sphäre, sondern die Natur der Dinge selber. Denn diese Sphäre hat an sich nichts mit Gottes Transzendenz und Immanenz, Christi Tod und der Liebe zu den Brüdern zu tun. Aber andererseits ist die Haltung gewisser Christen, die einfach dem Gewesenen nachtrauern, der Wirklichkeit gewiß ganz unangemessen.

Es handelt sich in Wahrheit eben darum zu begreifen, was wirklich mit dem Menschen durch die Technisierung der Welt vorgegangen ist.

Von christlicher Seite ist es dabei auch nur ein oberflächlicher Ausweg zu fordern, daß die technische Arbeit, die Tätigkeit an der Maschine durch „gute Meinung“ verchristlicht werden müsse. Dies ist vielmehr einer der ärgerlichsten Kurzschlüsse der landläufigen christlichen Moral. Chenu nennt diese Art, menschliche Werte rein von außen zu fassen, „Moralismus“; er besteht darin, daß religiöse und profane Sphäre künstlich an einander gekoppelt werden, anstatt daß der profane Wert von innen her verstanden und in seiner eigenen Bedeutung und Rolle im Heilsplan erkannt wird.

Hat die Maschine, dieser Grundfaktor der Zivilisation des 20. Jahrhunderts, also eine Fähigkeit, den Menschen, d. h. seinen Geist, seine Freiheit, sein Glück zu fördern? Und kann sie durch eine solche Fähigkeit eine Rolle in der christlichen Welt spielen?

Die christliche Moraltheologie hat sich die Wertkategorien der antiken Philosophie zu eigen gemacht; sie arbeitet mit den Begriffspaaren kontemplatives Leben und aktives Leben, Wissenschaft und Kunst, freie und mechanische Künste, Kunst und Natur. In diesem Begriffssystem handelt es sich jetzt um die Frage: welche Stelle kommt in ihrer verwandelten Form heute den „mechanischen Künsten“ zu?

Die alte Scheidung in freie und mechanische Künste brachte zum Ausdruck, daß unter den menschlichen Tätigkeiten einige dem Menschen Freiheit schenken, die anderen an sich nicht: sie ziehen den Menschen vielmehr zur Materie nieder, verhaften ihn deren Zwangsmäßigkeiten, es sind Sklavenkünste, und es liegt in der menschlichen Natur, daß Sklaven sich mit der Materie und dem Werkzeug abmühen im Dienst von Freien. Das war die Menschauffassung der heidnischen Antike. Die Theologen des Mittelalters übertrugen diese Analyse auf ihre feudale Gesellschaftsordnung, wo an die Stelle des Sklaven der Diener getreten war. Der soziale und menschliche Unterschied zwischen Sklave und Diener war gewiß groß; aber es blieb dabei, daß die „mechanischen Künste“ dem Stand der Dienenden zukamen und nicht den Freien zustanden. (Eine Spur davon findet sich heute noch in der Umgrenzung der „knechtlichen Arbeit“, die an Sonntagen verboten ist). Der Aufstieg der Technik drängt nun dazu, diese antiken Kategorien vom Christlichen her endlich neu zu durchdenken. An die Stelle der Sklaven und der Knechte ist heute das Proletariat getreten, diese entscheidendste Schicht der modernen Gesellschaft. Ist es nun wahr, daß die „mechanischen Künste“ den Menschen erniedrigen, ihn hindern, seine Bestimmung als Mensch zu erkennen und zu erfüllen? Oder kann der Mensch, der Arbeiter, gerade in seiner Arbeit seine wirtschaftliche und vitale Freiheit, seine Anlagen zur Selbstbestimmung, Berufung, Kultur, eine Tragfläche für seine Neigungen und Liebhabereien finden? Wenn dieses Problem nicht gelöst werden kann, ist alles Ringen um eine Wiedergewinnung der modernen Welt für den Glauben umsonst.

In der Tat fühlt sich aber der Mann an der Maschine, der Arbeiter imstande, Mensch zu sein.

Das Werkzeug des mittelalterlichen Handwerkers war letzten Endes nur eine Verlängerung seiner Hand, die Maschine dagegen ist etwas Autonomes geworden, das dahin zu tendieren scheint, den Menschen abzuschaffen

oder vielmehr, auch den Menschen zur Maschine zu machen. Wäre dieser Tendenz nicht zu entgehen, so wäre allerdings die Welt der Maschine unheilbar. Sobald die Wirtschaft nun ausschließlich auf den Profit ausgerichtet wird, besteht die Gefahr einer solchen durchgehenden „Rationalisierung“ und Automatisierung der Arbeit und des Arbeiters. Der Mensch hat dann keinerlei inneres Verhältnis mehr zu seiner Arbeit, und nichts in seinem Leben ist nicht von der Tatsache der Maschine angefressen. Alles wird unpersönlich; selbst die an sich humansten Bezirke werden mit in diese Entpersönlichung hineingerissen, z. B. der Krankendienst, die Pflege des Arztes.

Aber die Arbeit an und mit der Maschine kann auch von einer ganz anderen Seite her begriffen und gestaltet werden.

Der Mensch muß zum Bewußtsein gelangen von dem Zweck, dem Wert dessen, was er herstellt, von der sozialen Aufgabe seiner Arbeit. Dieses Bewußtsein erlangt der Arbeiter durch die Sozialisierung seines Betriebs. Dann verwandelt sich die brutale materielle Solidarität an der Maschine zu einer geistigen Solidarität von Menschen, die der gleichen Arbeit hingegeben sind und sich in ihrer Arbeit zu Hause fühlen. Die radikale Trennung von Denken und Arbeiten war dann nur die erste Etappe der neuen Entwicklung; dann folgte eine „psycho-technische“ Etappe, die wieder biologische, imaginative, affektive Werte in das Leben des Arbeiters einführte und ihn persönlich an die Maschine band; endlich aber erschließen sich ihm auch die sozialen Werte seiner Arbeit, die verbindende Kraft, die ihn mit Familie, Kameraden, Gewerkschaft, Beruf und Klasse zusammenschließt. Und zwar besitzt er diese Bindungen eben *durch* seine Arbeit, Bindungen des Herzens und des Geistes, die Freiheit bedeuten.

In der Wirklichkeit sind dies allerdings sehr schwierige Probleme; aber P. Chenu hält die Sozialisierung der Betriebe für den notwendigen Schritt dazu; auf der Basis der Technisierung, die gegeben ist, die Gemeinschaft zu gründen, die die logische Form der neuen Gesellschaftsordnung darstellt; sie kann durch die Einbeziehung der Person in die konkrete Arbeitsgemeinschaft den Widerspruch zwischen individueller Freiheit und sozialem Zwang überwinden. Wie der Christ sich bei dieser schwierigen und über tragische Kämpfe führenden Umwandlung einschalten könnte, ist nicht schwer zu sehen.

Um eine internationale Universität für soziale Studien

Als im Frühling dieses Jahres in Paris der dritte Jahreskongreß der „Internationalen Vereinigung von Universitätsprofessoren und Lektoren“ stattfand, wurde auch die Frage der Gründung einer Internationalen Universität für soziale Studien aufgeworfen. Einer der Männer, die an diesem Plan besonders interessiert sind, ist Professor Francesco Vito von der katholischen Universität in Mailand. Nach seiner Ansicht, die er im Juniheft der italienischen Zeitschrift „Vita e Pensiero“ auseinandersetzt, ist an der Bedeutung, die eine solche Universität haben würde, nicht zu zweifeln. Die Form und besondere Aufgabe eines solchen Institutes kann jedoch verschieden aufgefaßt werden, und die Diskussion über diese Frage ist auf der Tagung noch nicht abgeschlossen worden.

Der Plan dieser internationalen Universität geht, wie Professor Vito berichtet, von Professor S. Glaser aus, der an der Universität Lüttich juristische Vorlesungen hält und vorher dieselbe Tätigkeit in Wilna und Oxford ausgeübt hat. Er hat den Plan bereits auf dem vorjährigen Kongreß in Brüssel zur Sprache gebracht und die Gründung eines Studienkomitees veranlaßt, dessen Vorschlag in diesem Jahr in Paris erörtert werden konnte.

Der Hauptgedanke, so fährt Professor Vito fort, ist der, daß die geplante Hochschule nicht ein rein wissenschaftliches Ziel haben soll. Zwar würden die sozialen Studien selber auch bedeutenden Nutzen daraus ziehen. Aber der charakteristische Zug der Gründung soll in etwas anderem bestehen: sie soll vor allem ein ideologisches Ziel verfolgen. „Sie sollte sich zum Ziel setzen, die Idee der Zusammengehörigkeit der Völker und Nationen zu verbreiten und zu stärken; sie sollte den jungen Menschen die Probleme der modernen Welt in internationaler Beleuchtung zeigen. Diese Funktion sollte sie erfüllen, indem sie lehrt, daß die erste Pflicht eines jeden die Treue gegenüber der Welt ist und daß diese Pflicht darum auch jener vorausgeht, die aus der Treue zum eigenen Lande entspringt“. Die internationale Universität soll an die Stelle der Idee der Unabhängigkeit und Souveränität der Staaten die der wechselseitigen Abhängigkeit und der Souveränität des Rechts setzen. Mit dieser Ideologie soll die internationale Universität zur Festigung des Friedens zwischen den Völkern und zum Fortschritt der Kultur beitragen.

Zur praktischen Verwirklichung ihrer Ziele sollte diese internationale Universität vor allem in vier Sektoren arbeiten: in der Ausbildung der Lehrer für Volks- und Mittelschulen, in der Erwachsenenbildung, in der Ausbildung von Journalisten und durch Studium der internationalen Beziehungen. Da die Universität natürlich nicht die gesamten Berufsklassen dieser Art in allen Ländern erreichen könnte, hofft sie, daß die kleinen Gruppen ihrer Studenten in ihren jeweiligen Ländern diese Gedanken weiterverbreiten werden. Dies sind die wesentlichen Grundzüge des Planes von Professor Glaser.

„Noch vor wenigen Jahren“, sagt Professor Vito, „wäre die Vorlegung eines Programms für Sozialstudien mit ausgesprochen ideologischen Absichten in wissenschaftlichen Kreisen auf glatte Ablehnung gestoßen. Heute ist es nicht mehr so . . . Die Auffassung, daß die Sozialwissenschaften völlig den Naturwissenschaften gleichzustellen seien und die Menschenwelt vom Forscher nicht anders betrachtet werden dürfe als die Welt der Steine, Pflanzen und Tiere, herrscht nicht mehr uneingeschränkt unter den Vertretern der Sozialwissenschaften der verschiedenen Länder“.

Der italienische Gelehrte selber schließt sich jedoch diesem Vorschlag nicht vorbehaltlos an. Er gibt zu bedenken, daß ein solches internationales Institut, wie jede kulturelle Einrichtung dieser Art, zwei Ziele haben könne, nämlich das der Weitergabe von gewonnenen Resultaten und das der Forschung und der Suche nach der Lösung der verschiedensten Probleme. T. S. Eliot hat den Ausdruck „Produzenten und Konsumenten der Kultur“ geprägt. Die Internationale Universität, so wie Professor Glaser sie geplant hat, würde sich an die Konsumenten wenden, die Interessen der Produzenten jedoch zu wenig berücksichtigen. Professor Vito ist der Ansicht, daß es wichtiger wäre, die „Produzenten der Kultur“ zu