

ist der weltliche Bereich auch im positiven Sinne selbständig geworden, hat seine eigene Verantwortung und Initiative, und auch in dieser Hinsicht hat der katholische Laie eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. „Diese Verantwortung zu wecken, betrachten die ‚Pneumatiker‘ als die eigentliche Aufgabe der Katholischen Aktion. Ihre Stellungnahme ist also gezeichnet von einem geschichtlichen Denken, das wesentlich um das Verhältnis von Kirche und Welt kreist...“

„Wesentlich unproblematischer“, so fährt ‚Orientierung‘ dann fort, „sprechen die sogenannten ‚Taktiker‘. Sie analysieren, unbelastet von geschichtlichen Erwägungen, einfach die Gegenwart und stellen fest, daß die Massen weithin entchristlicht sind. Sie zu erfassen, genügt die Zahl der von der Kirche bestellten Seelsorger nicht, und außerdem steht der Geistliche hier weithin vor verschlossenen Türen... Daraus ergeben sich für den Geistlichen Bestrebungen, wie wir sie z. B. in Frankreich erleben bei der Mission de France... oder bei der Mission de Paris... Darüber hinaus ist aber auch, so sagen die Taktiker, eine Umwandlung der Laien erforderlich. Der erkaltete Sinn für das Apostolat ist neu zu beleben. Es muß jeder Laie in seiner Umwelt für seinen Glauben Zeugnis geben... Das Besondere unserer Zeit liegt von hier aus gesehen lediglich in der bedauerlichen Tatsache, daß heute Europa fast ganz zum ‚Missionsland‘ geworden ist... Schließlich müsse man die Laien auch in vermehrtem Ausmaß heranziehen zu Tätigkeiten, die bis heute dem Priester vorbehalten waren...“

In dieser „taktischen“ Sicht also „bleibt die Katholische Aktion auf eigentlich kirchlichem Boden. Es geht hier um die eigentlich religiöse Tätigkeit des Laien, um das direkte Apostolat im eigentlichen Sinne und nicht um die Gestaltung des weltlichen Raumes aus christlichem Geist... Katholische Aktion im weiteren Sinn ist hier jedes Laien Pflicht zu jeder Zeit. In engerem Sinn die spezielle Kaderbildung besonderer Gruppen, die mit einer quasi *missio canonica* von der Kirche betraut werden“.

„Fragen wir nun weiter, welcher dieser beiden Auffassungen nach den kirchlichen Dokumenten der Titel ‚Katholische Aktion‘ zukommt, so scheint uns nach den päpstlichen Äußerungen eindeutig die zweite, also die ‚taktische‘ Ansicht gemeint zu sein. Immer wird hier darauf Wert gelegt, daß Katholische Aktion eine rein religiöse Angelegenheit sei... daß Katholische Aktion ‚ein kollektives und organisiertes Apostolat‘ bedeute... daß endlich dieses kollektive Apostolat der Katholischen Aktion nicht jedwedes organisierte und von Katholiken ausgeübte Apostolat sei, auch nicht einmal jedes von der Kirche gebilligte oder empfohlene, sondern nur jenes, das ‚ein kirchliches Mandat, das eine kanonische Sendung einschließt, die mehr ist als einfache Empfehlung oder Billigung‘ (Kard. Pizzardo)“.

„Orientierung“ zieht nun aus diesem Sachverhalt die Folgerung, daß der Laie der Katholischen Aktion durch seine enge Bindung an die Hierarchie keineswegs erhöhte Selbständigkeit erhält; im Gegenteil, der Laie gerät dadurch, daß er in Tätigkeiten hineingenommen wird, die bisher der Geistlichkeit vorbehalten waren, z. B. die Glaubensunterweisung, in ein engeres Abhängigkeitsverhältnis zur Hierarchie. „Die Kirche kann hier gar nicht anders handeln. Selbständige Träger der kirchlichen Gewalt und Tätigkeit sind die Bischöfe als Nachfolger Petri (sic). Alle weiteren Organe, die sich die Kirche schaffen mag, sind wesentlich unselbständige Organe. Die empha-

tische Betonung: Katholische Aktion sei eine Laienbewegung, nützt gegen diese Feststellung gar nichts!“ Und „Orientierung“ setzt hinzu: „Man wird doch nicht behaupten wollen, der Papst wolle die wesentliche Struktur der Kirche verändern“.

Im weltlichen Raum dagegen — dem Anliegen der „Pneumatiker“ — kann die Kirche, nach „Orientierung“, niemals im eigentlichen Sinn zur *actio*, d. h. zur praktischen Verwirklichung schreiten. Hier liegt ein Bereich der Laienbetätigung, der nie Katholische Aktion werden kann.

## Ein katholischer Theologe über Karl Barth

### 1. DER GRUNDSATZ „SIMUL PECCATOR ET JUSTUS“

Luther nennt den Menschen in seinem Kommentar zum Römerbrief „*simul peccator et justus*“ (Sünder und zugleich Gerechter). Dieser Satz ist die kürzeste Formel der lutherischen Anthropologie, und an ihm hat von jeher die katholische Kritik des reformatorischen Menschenbildes angesetzt. Denifle sah in ihm eine „unauflösbare Antinomie“, „einen völligen Widerspruch und eine Unsittlichkeit zugleich“. Weil aber diese Formel von der evangelischen Theologie als Kern der reformatorischen Botschaft vertreten wird, ist die katholische Symbolik gezwungen, sich in derselben Eindringlichkeit mit ihr zu beschäftigen. Wir berichten über eine Äußerung des schweizerischen Jesuiten Hans Urs von Balthasar in „*Recherches de science religieuse*“ (I/48), die vielleicht zweckmäßig im Zusammenhang mit den Untersuchungen von Robert Grosche in seinem Buch „*Pilgernde Kirche*“ (1938) betrachtet wird.

Grosche zeigte, daß Luther in diesem Satz ursprünglich nicht etwa eine ontologische Aussage über den Menschen machen wollte, sondern einen Ausdruck suchte, um die sittliche oder religiöse Spannung des „*homo viator*“ darzustellen, die ja auch im seinhaft gerechtfertigten und begnadeten Menschen zurückbleibt. Luther wollte den „*status viatoris*“ kennzeichnen, und seine Auffassung davon stimmt bis zu einem gewissen Grade mit der katholischen Theologie überein. Das 2. Konzil von Orange lehrt: „Aus sich besitzt der Mensch nur Lüge und Sünde; wenn er etwas von Gerechtigkeit und Wahrheit an sich hat, kommt das aus jener Quelle, nach der wir in unserer Wüste dürsten müssen, auf daß sie uns mit einigen Tropfen benetze und wir nicht auf dem Wege ermatten.“ Die Gerechtigkeit kommt also von außen, von oben über den Menschen, und insofern ist sie eine „äußere“; als freies Gnadengeschenk wird sie nicht des Menschen Eigentum. Wenn Luther dies sagt, leugnet er damit noch nicht, gibt vielmehr in gleichem Zusammenhang ausdrücklich zu, daß die Gnade trotzdem „in uns“ ist (in nobis est non nostra), und daß sie sich in guten Werken auswirkt. Luther will nach Grosche nur sagen, daß die Gnade „in *statu viae*“ noch nicht vollendet ist, und daß wir „*partim*“, aber noch nicht „*perfecte iusti*“ sind. Die böse Begierde haftet uns an, die Luther mit Paulus und Augustin „*peccatum*“ nennt, ohne sie deshalb mit der persönlichen Sünde gleichzusetzen. Der „*peccator*“ jener Formel ist also der Gerechtfertigte, der an den Folgen der Erbsünde trägt.

Das „*simul*“ könnte als Ausdruck jener dialektischen Spannung verstanden werden und hätte dann, wie Grosche

meint, auch nach katholischer Auffassung einen richtigen Sinn. Das Missale und die Geschichte der Heiligen sind voll von dem Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit. „Alle unsere Gerechtigkeit ist voller Makel in Deinen Augen; ich will mich also mit Deiner Gerechtigkeit umkleiden“, so betet Theresia vom Kinde Jesu. Dies ist die Sprache der religiösen Existenz, nicht die der Ontologie.

Wenn die katholische Theologie die lutherische Formel trotzdem ablehnt, geschieht es, weil Luther sie mit einigen anderen Begriffen in mißverständliche Verbindung bringt. Augustinus sagt: Im Glauben erlangen wir das Heil („Salus nobis inchoatur in re et expectatur in spe“). Luther setzt das „in re“ gleich mit „innerlich“ und das „in spe“ mit „äußerlich“ und zieht daraus den Schluß: nur der Glaube, nicht aber die Gerechtigkeit, die er ja vorhin als äußere beschrieben hat, sei jetzt schon wirklich. Sie wird uns einstweilen nur imputiert und verwirklicht sich erst im Jenseits. So verflüchtigt sich bei Luther das „in nobis“ immer mehr, bis schließlich auch die „fides“ und „spes“ nicht mehr als seinshafte Tugenden gesehen werden. Das „simul peccator et justus“ nimmt schließlich doch eine ontologische Bedeutung an und hebt die Wirklichkeit der Rechtfertigung auf. Welchen Sinn kann es dann noch haben, daß wir Kinder Gottes sind? Daß wir, wie Luther sagt, wenigstens „partim justi“ sind? So kommt Grosche zu dem Ergebnis, daß die Formel Luthers zwar aus einem richtigen Denkansatz hervorgeht, aber falsch entwickelt wird.

Nun hat Hans Urs von Balthasar SJ untersucht, welchen Sinn die Theologie Karl Barths mit der lutherischen Formel verbindet. Das Ergebnis lautet: In der Deutung Barths kommt sie der katholischen Auffassung sehr nahe.

Im ersten Stadium seiner theologischen Entwicklung hat Barth, nach dem Urteil Balthasars, in scharfem Gegensatz zur katholischen These, keine Bedenken getragen, mit dieser Formel die Möglichkeit eines glatten Widerspruches auszudrücken: „Wir sind versöhnte Feinde Gottes“. Wir sind „im Kern unseres Wesens revoltierende Sklaven“, „in unserer Existenz selbst Rebellen“. In dieser Deutung schließt der Satz die Wirklichkeit der Erlösung aus und gibt ihr einen rein eschatologischen Sinn.

Doch gerade die Eschatologie hat Barth das Tor zu einer anderen Perspektive geöffnet. Das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes, die letzten Dinge, brechen nicht erst am jüngsten Tage herein; sie dürfen nicht, oder nicht ausschließlich, geschichtlich verstanden werden. Sie wollen eine Tatsache ausdrücken, die gestern, heute und morgen in gleicher Weise gegenwärtig ist: die Begrenztheit unseres Daseins in der Zeit durch die Ewigkeit, des alten Aeons durch den neuen; sie wollen das Sterben und Auferstehen mit Christus aussprechen, den Übergang vom alten zum neuen Menschen, den paulinischen Gedanken, daß Christus zwar unser Leben, aber ein in Gott verborgenes Leben ist (Kol. 3, 3). Dieser Übergang vollzieht sich für Paulus „en atomo“, in einem Nu, das jedem Augenblick unseres Daseins zugeordnet ist. Nach dieser Erklärung besagt die Formel „justus et peccator“ durchaus nicht, daß die Rechtfertigung erst im Jenseits käme. Sie ist schon jetzt in uns, aber sie ist es nicht *allein*. Sie, die aufwärtstreibende Kraft, teilt sich in den Besitz unserer Seele mit der Sünde, die uns fortwährend abwärts zieht. Das „simul“ darf nicht statisch aufgefaßt werden; es bringt gerade zum Ausdruck, daß unser Leben von un-aufhörlicher Dynamik getrieben wird; es muß als reine Bewegung begriffen werden, und das „justus“ darf nicht

juristisch oder nominalistisch betrachtet werden. Es muß bedeuten, daß die Gnade in uns ist.

Unter diesen Voraussetzungen glaubt Balthasar, daß die eschatologische Deutung Barths noch an Gewicht gewinnt, wenn man sie in Beziehung setzt zu dem biblischen Begriff der „Welt“. Die „Welt“ ist das Reich der Begierde, in dem die Sünde herrscht. Sie ist der Sünde Wurzel und treibende Kraft, von der Paulus sagt: „Die Sünde wohnt in mir“ (Röm. 7, 17). Wenn die praktische Theologie gezwungen ist, diese Sünde von der persönlichen sorgsam zu unterscheiden, darf die spekulative Theologie den Zusammenhang beider um so weniger vernachlässigen, zumal die katholische Aszetik außerdem noch darauf Gewicht legt, daß keine menschliche Tat in ihren Motiven ganz rein ist.

Unsere Verstrickung in die Sünde kommt uns noch mehr zum Bewußtsein angesichts der Verantwortung jedes Einzelnen für die Gesamtheit der sündigen Welt, in der wir solidarisch verbunden sind. „Ich kann nicht ganz gerechtfertigt sein“, sagt Urs von Balthasar, „so lange es eine Welt und Sünder gibt“ (S. 96). Er findet, daß der Mensch nie zu der ruhigen Gewißheit kommen kann, er hätte alles getan, was das Ideal begnadeten Lebens von ihm verlangt, dann zumal, wenn er seine Verantwortung für die anderen mit in Betracht zieht. Wer die Gebote hält, wer Gott und den Nächsten liebt, darf keinen Augenblick vergessen, daß er es viel stärker und reiner hätte tun müssen. Es ist keine fromme Übertreibung, was die Heiligen veranlaßte, sich für die größten Sünder zu halten. Es liegt nur daran, daß die Heiligen etwas sahen, was uns so oft verborgen bleibt.

Hinter der Sünde wird aber, wie Balthasar ausführt, noch ein anderer Abgrund zwischen uns und dem alleinheiligen Gott offenbar, der das Gute in uns relativiert: die Analogie zwischen Gott und dem Menschen, die unabhängig von der Sünde da ist. Daß der Mensch den guten Antrieb zu seinem Tun ausschließlich bei Gott zu suchen hat, daß ihm in allen guten Werken nichts als sein eigen verbleibt, diese „Form der Verzweiflung“ ist ein Ausdruck jener Analogie. Sie gibt dem moralischen Handeln, ganz abgesehen von der Sünde und dem Abstand zum Ideal, die härteste Spannung, das Gefühl, das Barth als „Distanz ohne Hoffnung“ bezeichnet. In diesem Bewußtsein erblickt Barth die tiefste „Anfechtung“ des Menschen. Die Wahrnehmung, daß alles Menschliche vor Gott verderbt ist, daß dem Menschen keinerlei Lohn gebührt, es sei denn als Gnade, auf die er aber doch nicht einfach „rechnen“ kann, diese Wahrnehmung hindert ihn, irgendeines seiner Werke vor dem Feuer des Gerichtes retten zu wollen. Der Mensch glaubt, guten Willen zu haben, und erkennt doch zugleich, daß selbst seine guten Werke Sünden sind, wenn man sie nach ihren menschlichen Motiven beurteilt: das ist die Anfechtung im Sinne Barths. In dieser Anfechtung vollzieht sich nun aber für Barth auch schon die Rechtfertigung. Die Gnade liegt zunächst in einer Offenbarung der Wahrheit; sie vernichtet die Lüge von *unseren* guten Werken; dann aber bringt sie die Verzeihung, und ihr „Nein“ ist auch ein „Ja“, ihr Gericht ist eine Gnade, ihr Urteil ist Verzeihung, ihr Tod ist ein Leben, ihre Hölle ist ein Himmel, der schreckliche Gott ist ein liebender Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme schließt. Barth bringt damit zum Ausdruck, was Przywara einmal „Aufstieg im Abstieg zur Hölle“ nannte. Nach dem Urteil von Urs von Balthasar hat Barth hier eine Wahrheit aus-

gesprochen, die man nicht leugnen kann, wenn man einen Hauch von Christentum verspürt hat. Auch die katholische Theologie muß sich in allem Ernst danach fragen, ob sie ihr genügend Rechnung trägt.

Auf diesen Hintergrund stellt Balthasar nun das Bild Jesu Christi. An Christus hat sich das Gericht und die Gnade Gottes zuerst und für uns alle entscheidend vollzogen. Er ist, wenn man das Wort mit Vorsicht gebraucht, *zuerst* „simul peccator et justus“ geworden, oder mit den Worten von Barth: „Der Gekreuzigte ist der Auferstandene, und der Auferstandene ist der Gekreuzigte.“ Es gibt nur *ein einziges* Geheimnis: in Ihm hat sich die Sünde zugleich mit der Gnade dargestellt, Christus hat nicht nur die Analogie zwischen Gott und Mensch, er hat ihre konkrete Form, hat unsere Sünden auf sich genommen, d. h. nicht nur die Züchtigung für die Sünde, sondern auch ihr *é* „Form“: den Bruch zwischen Gott und dem Menschen, dem Menschen und dem Menschen, die Isolierung, die Auflösung, die Beschämung und sogar am Ölberg die Versuchung zur Empörung in einer Krisis, darin Er den Gegensatz von Gott und Sünde bis zum Letzten durchlitten und überwunden hat.

In Christus gelangt also das „simul“ jener Formel zu seiner vollen Wirklichkeit, in der wir nun *gleichermaßen* nicht mehr Sünder und Gerechte sind. Denn der befreiende Spruch Gottes ist gewichtiger als das Urteil der Sünde. „Die Formel von Luther und Barth“, schließt Urs von Balthasar, „hält Sünde und Gnade allzu sehr im Gleichgewicht, als daß sie die volle Wahrheit aussprechen würde“.

## 2. UBER BARTHS AKTUALISMUS

Diese Untersuchung von Urs von Balthasar über den dritten Band der Dogmatik Barths kommt zu der Feststellung, daß Barths Inkarnationslehre mit der katholischen im Grunde übereinstimmt. Die dialektische Theologie entstand aus dem inneren Anliegen, etwas Unsagbares auszusprechen: daß Gott Gott ist, und daß Christus gekreuzigt wurde. „Wer niemals gelacht und geweint hat angesichts des Unmöglichen und Lächerlichen dieser Lage“, sagt Barth, „der kennt das Handwerk des Theologen nicht.“ Urs von Balthasar sieht in der dialektischen Theologie einen Versuch, den Menscheng Geist davor zu bewahren, daß er das Wunder der Offenbarung als etwas Natürliches oder Selbstverständliches mißdeute. Aber auch die dialektische Theologie muß *in Begriffen* von ihrem Gegenstand sprechen und wird dadurch vor das Problem gestellt, welchen Sinn menschliche Begriffe haben, wenn sie auf Gott angewendet werden. Die katholische Theologie versucht, ihre Begriffe rein zu erhalten, indem sie sich ihrer analogen Bedeutung bewußt bleibt. Barth lehnt die Analogie ab, weil nach seiner Meinung eine Theologie der „Über-Natur“ auf dem gesicherten Boden der Natur aufbaut, weil sie damit Gottes Offenbarung sozusagen berechnet und die Souveränität des absoluten Gottes vergewaltigt.

Das, was Barth an die Stelle der Analogie setzt, faßt Urs von Balthasar unter dem Begriff „Aktualismus“ zusammen. Seit Thomas von Aquin tritt die Individualität, die Existenz, das Ereignis immer mehr in den Vordergrund. Gott, den die ältere Philosophie hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Natur betrachtet, wird nun als ein Abgrund der Freiheit und der persönlichen Souveränität gesehen. Der Gottesbegriff Barths ist nach Urs von Balthasar eminent personalistisch. Es gibt

nichts, was Gott *seiner Natur* schuldig sein könnte. Es spricht für diesen Gottesbegriff, daß durch ihn die nominalistische Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ in Gott gegenstandslos wird. Dennoch ist für Barth die göttliche Offenbarung die Offenbarung eines Seins. Barth vermeidet die Gefahr, den Akt der Offenbarung mit ihrem Inhalt zu verwechseln, Gott-in-sich und Gott-für-uns in eins zu setzen. Danach gewinnt allerdings ganz gegen den Geschmack von Barth die Unterscheidung zwischen *actus* und *actio*, das Axiom: *agere sequitur esse an Boden*. Jedenfalls ist der Inhalt der Offenbarung etwas anderes als ihr Akt. Die Offenbarung besitzt einen Inhalt: eine Theologie wird möglich.

Um die Tragweite dieser Gedanken zu verstehen, glaubt Urs von Balthasar, daß es notwendig sei, die menschliche Seite der Offenbarung zu erwägen; die Inkarnation und ihre Annahme durch den Glauben. Der reine Aktualismus des jungen Barth konnte nur die geistige Sphäre des Kreatürlichen für fähig halten, die Offenbarung aufzunehmen. Darin aber lag der fatale Zwang, verkennen zu müssen, daß ja die Fähigkeit des Menschen, die Offenbarung zu vernehmen, schon eine Gnade ist. Oder wenn man das zugestand, blieb es eine offene Frage, wie das verbleibende unpersönliche Naturwesen überhaupt angesprochen werden konnte. Auch Barth kann nach der Meinung von Urs von Balthasar nicht umhin zugestehen, daß der Mensch, den Gott anspricht, ein Stück Natur ist. Diese Natur wird durch die Gnade fähig, dem offenbarenden Gott Antwort zu geben. Dank der Gnade — glaubt die Vernunft! Dank der Gnade — entscheidet sich die Freiheit! Barth hat hieraus die Konsequenz gezogen und im dritten Bande der „Dogmatik“ anerkannt, daß die Gnade dem Menschen als Natur *und* Geist berührt. Er hat sich von dem Moralismus eines Ritschl, Harnack und Brunner freigemacht und für eine sakramentale Struktur der Heilsordnung entschieden, für jene physische Interpretation der Erlösung, die ein Vorzug der griechischen Väter ist. Er hat den erstaunlichen Satz geschrieben: „Man muß also in aller Wahrhaftigkeit sagen, daß das Sakrament ein unerläßliches Gnadenmittel ist.“ Von hier aus tun wir einen Rückblick auf den Begriff „Natur“ und entdecken auch in ihm einen positiven Sinn. Es ist nicht notwendig, daß wir deshalb die Gnade naturalisieren, wogegen sich Barth mit Recht verwahrt. Auch wir behaupten nicht, daß die Gnade dem Menschen von Natur innewohne, wohl aber, daß sie auch seine Natur, das statische Element seines Seins, berührt.

Es ist nach Urs von Balthasar das menschengewordene Gotteswort, das einen reinen Aktualismus in der christlichen Theologie unmöglich macht. Gott hat Fleisch angenommen und sich an die Kontinuität der menschlichen Natur gebunden. Vor dieser Tatsache stellt Barth die Frage: „Kann die Menschwerdung des Wortes bedeuten, daß die Existenz des Menschen Jesus von Nazareth... in ihrer Kontinuität offenbarendes Wort Gottes war?“ Er antwortet mit nein, fügt aber hinzu, daß das offenbarendes Wort in der Kontinuität seiner Existenz wohnte. Er will sagen: Die Gottheit ist der Menschheit Christi nicht derart immanent, daß sie nicht die Immanenz transzendieren würde und daß sie aufhören würde, ein Ereignis, ein Einbruch zu sein, „Bund Gottes mit der Welt, aber Bindung von einem, der nicht gebunden ist.“ In dieser Formel eint sich das anscheinend Unvereinbare. Urs von Balthasar kommt zu dem Ergebnis, daß nach

dem Eingeständnis von Barth die Offenbarung nicht in dem Sinn als Ereignis und Einbruch bezeichnet werden kann, als ob es sich um ein willkürliches Dasein oder Fernbleiben der Gnade handelte. Die Gnade ist kontinuierlich gegeben, aber doch immer ein Einbruch, weil sie unsere „Fassungskraft“ je und je übersteigt und dadurch immer neu ist. Mit Barth zu sprechen: „Von hier unten gesehen eine unbestimmte Reihe, von dort oben geschaut eine ein für allemal erfüllte Gebärde.“ Die Kontinuität liegt auf Seiten Gottes. Aber in der Inkarnation hat Gott

ihr ein menschliches Analogon geschaffen. Die Anerkennung der Inkarnation in ihrer Fülle zwingt wohl oder übel zuzugeben, daß für den Glauben die Offenbarung eine gegenständliche wird. Hieraus ergibt sich zwangsläufig ein neuer Kirchenbegriff, der Begriff einer Kirche, die als fortgesetzte sakramentale Kontinuität des offenbarenden Wortes Christus repräsentiert. Die Kirche als Trägerin der Offenbarung, das ist der denkbar größte Gegensatz zum Aktualismus. Es ist das wichtige Ergebnis des dritten Bandes der Theologie von Karl Barth.

## Fragen des sozialen und politischen Lebens

### Überseeische Völker und abendländische Kultur

Ein Bericht über die diesjährige „Semaine Sociale“

Die diesjährige „Soziale Woche von Frankreich“ fand vom 19. bis 24. Juli in Lyon statt und befaßte sich mit den Problemen der überseeischen Völker, der Farbigen und der fremden Kulturen und Religionen in ihrem Verhältnis zur abendländischen Welt. Für Frankreich haben diese Fragen die ganz konkrete Dringlichkeit, die ihnen das Zusammenleben farbiger Völker mit den Franzosen des Mutterlandes in der „Französischen Union“ verleiht; sie sind aber in der gegenwärtigen Welt darüber hinaus von allgemeiner und entscheidender Bedeutung. Sie sind verknüpft mit der geistigen und sozialen Krise des Abendlands. Diese Krise bringt einerseits als natürliche Folge eine Veränderung der Rolle der „Weißen“ in den Kolonialländern mit sich; andererseits greift sie auch direkt auf die Welt der farbigen Völker und fremden Kulturen über. Unter beiden Aspekten stellt sie vor Probleme, die auch den Christen als solchen angehen.

#### DER BRIEF MSGR. MONTINIS

Diese Aktualität der diesjährigen „Sozialen Woche von Frankreich“ betont auch der Brief Msgr. Montinis, den dieser im Namen des Hl. Vaters an den Leiter der „Sozialen Wochen“, Charles Flory, gerichtet hat. Der Brief erinnert an zwei frühere Tagungen der „Sozialen Wochen“, die eine 1930 in Marseille mit dem Thema „Das soziale Problem in den Kolonien“, die andere 1936 in Versailles über die „Spannungen zwischen Kulturen“ (Conflicts de civilisation), zu denen beiden der damalige Kardinalstaatssekretär Pacelli, der heutige Papst Pius XII., den Begrüßungsbrief des Hl. Stuhls geschrieben hat. Die Probleme von damals sind inzwischen nur noch brennender geworden.

Nach einleitenden Worten führt der Brief Msgr. Montinis daher aus:

„... die Katastrophe ohnegleichen, die wir gerade hinter uns haben, hat nicht nur unsere Kultur ins Wanken gebracht, sondern auch bis zu den entferntesten der überseeischen Völker eine Erschütterung, eine Gärung getragen, deren Folgen unabsehbar sind. Viele sind zur Unabhängigkeit erwacht. Durch ihre Teilnahme am zweiten Weltkrieg sind sie sich ihrer Möglichkeiten bewußt geworden. Aber dieser Durst nach Selbständigkeit, oft von Gewalttaten begleitet, ist nicht ungefährlich, wenn man

den gleichzeitigen Schwächezustand bedenkt, in dem sich heute die Staaten des Abendlandes befinden, denen ihr Rang und ihre Berufung als Verkünder des Evangeliums die Aufgabe einer älteren Schwester gegenüber den Kontinenten, die noch „im Dunkel und im Todeschatten sitzen“, auferlegt hatte. Wer sollte nicht fürchten, daß diese Umstände eine Gleichgewichtsstörung beschleunigen könnten, unter der die gesamte Welt auf lange Zeit zu leiden haben würde? Daß Entwicklungen nötig sind, wird gewiß niemand bestreiten. Aber wie sehr muß man wünschen, daß sie sich in Ordnung, Gerechtigkeit, gegenseitigem Verständnis, kurz in Liebe vollziehen!

Gewiß ist niemals die Rede gewesen von Uniformierung und Nivellierung zwischen verschiedenen Kulturen, wie der Brief des Hl. Stuhls an die 28. Soziale Woche von Versailles mit Recht betont hat: Die Geschichte, so hieß es dort, beweist, wie sehr die Kirche stets ihre unterscheidenden Merkmale, ihre besonderen legitimen Beiträge respektiert hat. Vielleicht nötigen die neuen Verhältnisse, unter welchen sich heute der abendländische Einfluß auf die in voller Gärung befindlichen überseeischen Völker auswirken muß, die verantwortlichen Stellen erst recht, ihre ethnischen Besonderheiten zu beachten und viel mehr, als eine nur zu oft von selbstsüchtigen materiellen Interessen geleitete Kolonisation es getan hat, das Verlangen der Eingeborenen nach gerechtem sozialem Fortschritt, der übrigens auch durch die Würde der menschlichen Person gefordert ist, in Rechnung zu stellen.

Hat nicht schon der Brief an die Soziale Woche von Marseille, deren Thema die Kolonisation war, die Mißbräuche aller Art, die Ausnutzung der menschlichen Arbeitskraft und die sittliche Unordnung beklagt, die häufig dazu führten, die Moral der Bevölkerung herabzudrücken, die doch in wahrhaft evangelischer Selbstlosigkeit hätte erhalten und entwickelt werden müssen? Ist das Beispiel der katholischen Missionare in dieser Hinsicht nicht überzeugend? Und welche Lehren könnte man nicht auch für den zeitlichen Bereich aus der Übernationalität der Kirche ziehen, die der jetzt glorreich herrschende Papst mit so edlen Worten anlässlich des Konsistoriums von 1946 gepriesen hat und an der sich die irdischen Vaterländer nur zu ihrem Vorteil inspirieren könnten!

Wenn die Soziale Woche von Lyon zu solchen Gegenüberstellungen führt und eine ehrliche und vollständige Gewissensforschung anregt, durch die die Verantwort-