

kann man die Erlösung nicht auffassen, sie sind der Kommentar zu ihr. Jede alttestamentliche Begebenheit trägt einen Zug in dieses hintergründige Bild des Erlösers ein. Deswegen ist diese Art der Exegese bei den Vätern vorherrschend; die Mysterien Christi sind ihr eigentliches Anliegen.

Damit tritt eine neue Erweiterung des Gesichtskreises der Exegese in Erscheinung. Sie beschränkt sich nicht auf die historische Persönlichkeit des Herrn, umfaßt vielmehr auch seine Erscheinung im mystischen Leib, der Kirche. Das Alte Testament enthält die Vorbilder und in ihnen den Kommentar für das sakramentale Leben der Kirche. Hierin ist Johannes das Vorbild. Die Episoden aus dem Leben des Herrn, die er berichtet, sind in ihrer großen Mehrzahl Typen der Sakramente und in ihrer Gesamtheit eine wahre Mystagogie, die sich fernerseits auf die sakramentalen Typen des Buches Exodus stützt. Die im Urchristentum so bedeutsame Mystagogie findet in den Schriften von Justin, Tertullian, Origenes, Cyrill von Jerusalem und Ambrosius ihre vollendete Form. Im ganzen ist sie das Kennzeichen der antiochenischen Schule gewesen.

Ein weiteres Entwicklungsstadium beschreitet die typologische Exegese, indem sie die Beziehung zwischen den Typen und dem innern Leben des einzelnen Christen herstellt; auch in der einzelnen Seele vollzieht sich ja das Mysterium Christi. Diese Art, die Schrift zu verstehen, lernen wir von Paulus, und Origenes samt der alexandrinischen Schule wandelt in seinen Spuren. Die fremden Einflüsse, die von Philo gerade in diese Schule eingedrungen sind, dürfen nicht verdunkeln, daß die Typologie in dieser Form, wie sie von den Alexandrinern gepflegt wurde, grundsätzlich berechtigt ist und eine Seite der Tradition darstellt, soweit wenigstens, als die Beziehung der Schriftworte auf Christus nicht verloren geht.

Eine letzte Weise, die Typen zu verstehen, kann man die eschatologische nennen. Auch sie hat sich unter dem Einfluß der jüdischen Apokalyptik zuweilen verirrt und ist in den Chiliasmus entartet. Davon abgesehen hat sie jedoch Berechtigung. Die eschatologischen Reden des Herrn enthalten ebenso typologische Deutungen alttestamentlicher Stellen wie die Geheime Offenbarung. Die Sintflut, die Ereignisse beim Auszug der Juden, das Osterlamm, der Fall Jerichos und ganz besonders der Sabbat als Typ der ewigen Ruhe gehören hierher.

Diese verschiedenen Deutungsweisen, sagt Daniélou, haben sich ganz zwanglos in verschiedenen Strömen der Tradition nebeneinander entwickelt, während die späteren Klassifizierungen und Unterscheidungen der verschiedenen Sinne der Hl. Schrift alle etwas Gekünsteltes an sich tragen. Der erste, der mehrere Auslegungen nebeneinander stellt, scheint Origenes gewesen zu sein. Aber er folgte zunächst keinem Schema, sondern der Eingebung des Gegenstandes. Unglücklicherweise machte er dann aber ein System aus der Sache: „Wie der Mensch aus Körper, Seele und Geist besteht, so ist auch die Schrift von der Vorsehung zum Heil des Menschen eingeteilt.“ So wurden nun den einzelnen Texten schematisch Bedeutungen erpreßt oder unterstellt. Origenes stellte von seiner Psychologie aus drei Kategorien von Bedeutungen auf, die dem entsprachen, was man bis dahin unter dem Literalsinn, dem mystischen Sinn und dem eschatologischen Sinn verstanden hatte. Diese drei Kategorien setzten sich nun allmählich durch und zwar derart, daß sie zu einer apriorischen Norm erhoben wurden.

Man sollte, schließt Daniélou seine Ausführungen, zu der einfachen Zweiteilung der früheren Väter, zu der Unterscheidung zwischen Literalsinn und typischem Sinn zurückkehren, und die Exegese würde von vielen Mißverständnissen und Verwirrungen befreit werden.

---

## Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

### Kritik an der Semaine Sociale von 1948

Wie schon gegenüber der Sozialen Woche Frankreichs 1947, deren Thema „Der soziale Katholizismus angesichts der großen Zeitströmungen“ lautete (vgl. Herder-Korrespondenz 2. Jhg., 1. Heft, S. 39 ff), hat die französische Zeitschrift „La Vie Intellectuelle“ auch an der diesjährigen mit dem Thema „Abendländische Kultur und überseeische Völker“ grundsätzliche Kritik geübt. Wie beim vorigen Mal (vgl. Herder-Korrespondenz 2. Jhg., 3. Heft, S. 105) geht es auch diesmal um die Methode, mit der die Tagung der Semaine Sociale ihr Thema angepackt hat. Die Kritik ist eine gemeinsame Ausarbeitung zweier wirklicher Sachkenner der in Lyon behandelten Frage: Des Verhältnisses der abendländischen Kultur und der Kolonialgebiete, nämlich Pierre-Albin Martel und des auch uns bereits als Gründer des Laienmissionswerks Ad Lucem wohlbekannten Abgeordneten für Kamerun im französischen Parlament, Dr. Louis Aujoulat.

Der von diesen beiden Kennern abgefaßte Bericht über die Semaine Sociale von Lyon für die „Vie Intellectuelle“ beginnt damit, herauszuheben, daß das Wichtigste in dem Titel der Tagung das „Und“ ist: abendländische Kultur und überseeische Völker. Er bezeichnet das Verhältnis beider zueinander, und dieses war Gegenstand der Untersuchung. Denn dieses Verhältnis ist in voller Wandlung begriffen. Es ist nun überraschend zu bemerken, daß die drei ersten Referate der Tagung sich ausgesprochen auf die Seite der einen der beiden auf einander bezogenen Wirklichkeiten stellten, nämlich auf die Seite der abendländischen Kultur. Ch. Flory hat betont, daß das durch die Kriege geschwächte Europa immer noch ein unvergleichliches Privileg besitze, nämlich seine Menschen. R. Montagne hat gesagt, die Bilanz der kolonialisatorischen Leistungen des Abendlandes sei alles in allem durchaus positiv zu bewerten. Und J. Guitton hat den unvergänglichen Beitrag Europas zur Weltkultur durch Athen, Rom und Israel unterstrichen.



Der Bericht bezeichnet dies als eine anthropozentrische Einstellung. Er vermutet, daß die Semaine Sociale dabei der Versuchung nachgegeben habe, das erschütterte Selbstvertrauen Europas durch diese Betonung seiner Werte zu stärken. Aber diese Haltung ist gefährlich; denn sie scheint zu der Folgerung zu führen, daß auch die Aufrechterhaltung der politischen Führerschaft des Abendlandes in den überseeischen Ländern berechtigt und nötig sei. Im Hintergrund solcher Haltungen spürte man allzusehr die Besorgnisse der Französischen Union, und die Verfasser des Berichts für die „Vie Intellectuelle“ beklagen ausdrücklich, daß dadurch der Eindruck entstehen könnte, daß man die christliche Soziologie benutzt habe, um gewisse politische Konstruktionen zu verteidigen, die gebrechlich und strittig sind und nur bis auf Widerruf gelten können. Im Zusammenhang damit stellen sie die Frage, ob es, wenn man den dauernden Beitrag des Abendlandes jenseits der Meere darstellen will, vom christlichen Standpunkt aus zu verantworten sei, diesem einen so absoluten Vorrang einzuräumen, ohne dabei Unterscheidungen zu machen und insbesondere das christliche Ferment auszusondern und als Kraft anderer Ordnung zu betrachten.

Der Bericht wendet sich dann den Vorträgen zu, die den anderen Pol des Themas, nämlich die überseeischen Völker behandelt haben. Er stellt die Verschiedenheit der Probleme in den verschiedenen Gegenden der Welt heraus: im Fernen Osten und in den Ländern des Islam stehen sich zwei riesige Kulturwelten gegenüber, und es handelt sich darum, das wiedererwachte uralte Erbe dieser Völker mit dem Beitrag Europas, der sich nicht auslöschen läßt, zu harmonisieren.

In Afrika dagegen geht es darum, dem Schwarzen den Aufstieg zur Stufe der europäischen Kultur zu ermöglichen, wobei die schwarze Welt sich zutraut, ihre eigenen Werte im Aufstieg zu der fremden Kultur nicht zu verlieren.

Mit besonderer Zustimmung geht der Bericht auf den Vortrag von J. Folliet ein, dessen Formulierung lautet, es gebe keine „zivilisatorische Mission des Abendlandes“ sondern nur unvermeidliche historische Beziehungen zwischen Zivilisationen, die die momentan weiter fortgeschrittenen Völker verpflichten, den weiter zurückgebliebenen von ihrem Überfluß abzugeben, und die weiter zurückgebliebenen verpflichtet, sich nicht am Rande der Geschichte einzukapseln. Folliet hat gesagt, eine koloniale Ära sei zu Ende gegangen, jetzt handle es sich darum, sich dem Bau einer menschlichen Gemeinschaft zuzuwenden.

Mit sehr warmen Worten haben die Berichterstatter schließlich den Vortrag M. Chapoulies über das Verhältnis der Missionskirchen zu den jungen autochthonen Kirchen erwähnt.

Aber als zusammenfassendes Urteil heißt es am Schluß: „Der Gegenstand der Tagung ist mit dem größten Interesse begrüßt worden und man hat die Kühnheit der Organisatoren gebührend geehrt. Aber die Tagungsredner erschienen weit weniger lobenswert. Warum? Wir glauben nicht, daß man sich an die rechte Methode gehalten hat“. Die rechte Methode wäre gewesen, vorwiegend von den Tatsachen auszugehen, das ist aber nicht geschehen. Die Diskussion von Prinzipien hat einen unverhältnismäßig breiten Raum gegenüber der Darstellung der Sachlage eingenommen, und darin liegt ein Keim der

Unfruchtbarkeit. Zudem: nur ein Prinzip trat klar hervor, das des Primats des Abendlandes. Und es ist ein Prinzip, das sehr bald versagen wird.

Aber, so schließt der Bericht, sind das überhaupt Prinzipien? Haben wir als Katholiken nicht Wahrheiten, mit denen wir der Wirklichkeit begegnen können? Und um den Hiatus zwischen diesen Wahrheiten und der Wirklichkeit der Tatsachen zu überwinden, diese Wahrheiten auf die Wirklichkeit anzuwenden, müssen wir da nicht entschlossen uns auf die Ebene eben dieser Tatsachen stellen? Erst wenn man so vorgeht, gewinnt man Prinzipien, und zwar Prinzipien des Handelns.

## Der Staat als Zweck oder der Staat als Mittel

Ist der Staat ein Selbstzweck, oder ist er ein Mittel?, fragt sich Antonio Amorth in der von dem katholischen Verlag Morcellana in Brescia herausgegebenen Zeitschrift „Humanitas“. In dieser Frage liegt die nach dem Wesen des Staates beschlossen. Das Auftreten des Typs des „totalitären Staates“ hat dessen Gegner sehr oft dazu verleitet, sich bei ihrer Ablehnung auf einen Satz von Kant zu berufen und dem Staat vorzuwerfen, er mache sich zum Zweck und das Individuum zum Mittel in Umkehrung dessen, was in der Natur der Sache liege, daß nämlich der Staat das Mittel und das Individuum der Zweck sei. Man wiederholte immer wieder, daß das Individuum niemals zum Mittel herabgewürdigt werden dürfe; der totalitäre Staat aber erhebt sich zum Absoluten, zum höchsten Zweck und verschlingt das Relative, den Bürger, macht ihn zum bloßen Instrument. Der Staat müßte dem Einzelnen dienen, statt dessen dient hier der Einzelne dem Staat zu dessen Macht und Wirksamkeit. Der Bürger ist nur eine Zelle des Staates, jener darf unbegrenzte Ansprüche an ihn stellen. Einige Theoretiker des totalitären Staates haben dem entgegengehalten, es sei ja eben der Bürger, der die Macht und Wirksamkeit des Staates genieße, das Individuum feiere in der Macht des Staates sich selbst, indem es sich transzendiere zu Zielen hin, die es als Einzelner nicht verwirklichen könne. Sich transzendieren sei aber immer sich sublimieren. Dieser Trost bleibt jedoch im totalitären Staat rein theoretisch, da der Staat in Wahrheit jede Willkür verüben kann.

Die Wertung des Bürgers als bloßen Mittels im unterdrückerischen Staat — auch wenn dieser nicht oberster Zweck ist — bilde auch den Vorwurf, den die marxistische Kritik am Staat als solchem übt. Für den Marxismus ist der Staat eine der „Ausbeutungs-Strukturen“ der wirtschaftlich Mächtigen gegenüber der Masse der Proletarier (für den Marxismus wird ja die gesellschaftliche Wirklichkeit auf Grund des historischen Materialismus ausschließlich von der Wirtschaftsordnung bestimmt).

Neben der Auffassung vom Staat als höchstem Zweck (beim totalitären Staat) gibt es aber eine andere Auffassung vom modernen Staat, die nicht minder charakteristisch für seine heutige Form ist: die des Staates als Mittel, um ein Ziel zu erreichen, das aber nicht das Individuum als solches ist, noch auch seine höchste Steigerung, noch die Gesamtheit als gegenwärtige Substanz eines bestimmten Staates, sondern das Ziel betrifft nur einige Objekte, oder es ist ein transzendentes