

Das Johannesevangelium kann aufgefaßt werden als ein Drama von übermenschlichen, kosmischen Ausmaßen, in dem es um die Auseinandersetzung von Licht und Finsternis geht. Dem göttlichen Licht begegnet die Finsternis mit aktiver Ablehnung; sie sucht es auszulöschen. Bei der großen Streitrede des Herrn wider die Juden, die das achte Kapitel des Evangeliums füllt, wird der Sinn des Kontrastes zwischen Licht und Finsternis offenbar, ohne daß die Worte genannt werden. Die Macht des Bösen wird vielleicht nirgendwo im Neuen Testament furchtbarer dargestellt, als hier. „Ihr könnt mein Wort nicht hören, weil der Teufel euer Vater ist“ (Joh. 8, 44). Ein unheilbarer Antagonismus, dessen vollen Ausbruch die Apokalypse in ungemilderter Kontrastierung von Schwarz und Weiß zur Darstellung bringt.

Bei einem Vergleich mit den paulinischen Schriften zeigt sich, daß Johannes den Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel noch entschiedener zum beherrschenden Motiv der Darstellung erhebt als Paulus. Während bei Paulus „das Fleisch“ den Reiz der Verführung spielen läßt, trägt Johannes den Konflikt aus dem Innern des Menschen, aus der moralischen Ebene, vollends hinaus in den Kosmos, in „die Welt“. „Die Welt befindet sich in der Gewalt des Bösen“ (1. Jo. 5, 19).

Diese Welt ist aber nach der Schilderung des Prologs nicht von Natur so, wie sie ist. Sie ging aus Gottes weisen und gütigen Schöpfungsgedanken hervor. Darum findet sie, nachdem ihr das Urteil gesprochen worden ist, doch schließlich ihren Retter. Christus heißt bei Johannes „Retter der Welt“ (1. Jo. 4, 14). Sein Werk besteht darin, den Fürsten der Welt zu richten und hinauszutreiben. (Jo. 12, 31), ein mühevolleres Werk, das bis zum Ende der Zeiten andauert.

Will man die Bedeutung aller dieser Wahrheiten der Schrift für das Theodizeeproblem zur Geltung bringen, dann muß vor allem darauf gesehen werden, daß das Böse nicht nur im moralischen Sinne verstanden werde. Die irdische Schöpfung ist Reflex eines uns weit umgebenden geistigen Kosmos, der in seiner Gesamtheit von Gott abfiel, als seine führenden Geister und vielleicht das höchste aller geschaffenen Wesen, von dem alle anderen abhängen, sich von der Bindung an Gott lossagte. Die Herrschaft der Geister wurde erstmalig durchbrochen, als Gott aus der dämonisierten Materie den Adam schuf und ihm die Möglichkeit gab, sich der gefallenen Welt zum Trotz frei für Gott zu entscheiden. Als der erste Adam diese Möglichkeit vertat, seine Nachkommen in den widergöttlichen Kosmos eingliederte und so die Herrschaft der Dämonen noch vervollständigte, brach Gott zum zweitenmal im Gott-Menschen in sie ein, diesmal mit dem Erfolg, daß die Alleinherrschaft des Teufels gebrochen wurde. Was jetzt die Geschichte beherrscht, ist sein Kampf um die verlorene Position, dessen letzte Spur am Jüngsten Tage getilgt werden wird.

Diese biblische Auffassung des Problems des Bösen erfüllt, wie Bouyer zum Schluß feststellt, das Bedürfnis nach existentiellstem Denken so gut wie irgendeine zeitgenössische Philosophie. Hierauf ist der Autor an anderer Stelle (*Le Mal est parmi nous*, herg. v. Daniel-Rops, Paris, Plon, 1948) eingegangen, und wir hoffen, darüber noch berichten zu können.

Der französische Roman und die Übel der Zeit

Pierre Debray gibt in der französischen Zeitschrift „*Cahiers du Monde Nouveau*“ (April 1949) einen Bericht über einige neue Romanerscheinungen in Frankreich, den er zu einem aufschlußreichen Spiegel der geistigen Lage der Gegenwart zu machen versteht. Der Roman ist — nicht nur in Frankreich — die literarische Gattung, die das exakteste Barometer für den Geist einer Zeit bildet, und was die französische Produktion verrät, gilt, so verschieden auch der Akzent der Begabungen sein mag, mit Abwandlungen für die westliche Welt überhaupt. Wenn man die zusammenfassenden Sätze, die Schlußfolgerungen aneinander reiht, mit denen Debray die Analysen einer Reihe von neuen französischen Romanen unterbricht, die für uns weniger Interesse haben, weil wir die Bücher nicht kennen, so wird daraus das Bild unsrer Zeit:

Ende des analytischen Romans

„...Die radikale Destruktion des „Privatlebens“, der „Intimität“, der „guten Gesellschaft“, dieser Erfindungen des Bürgertums, führt zum Verschwinden des analytischen Romans als aktuellen Genres... Es ist sehr bezeichnend, daß der analytische Roman genau dieselbe Stelle in der Literaturgeschichte einnimmt wie das Bürgertum in der Geschichte *tout court*. Ohne einem primitiven Marxismus zu verfallen, darf man dieses Zusammentreffen wohl verwirrend finden... Gewiß haben wir immer noch Romanschriftsteller, aber nur wenige von ihnen reden noch von Liebe... Das kommt zum Teil von einem regelrechten „Platzen“ der romantischen, und also romanhaften, Auffassung von der Liebe...“

„...Dagegen kann sich die Begierde, die rein fleischliche Liebe heute ganz unbehindert aussprechen... Die rein sinnliche Liebe bietet aber dem Romanschriftsteller nur sehr mittelmäßige Sujets.“

Nichts ist monotoner als die Welt der Erotik. Die christliche Ehe (neben der nackten Sinnlichkeit die andere Form, in der die Gegenwart die Beziehung der Geschlechter neu erlebt) könnte dem Schriftsteller Stoff zu einem sehr schönen Buch liefern. Doch schon allein durch die Tatsache, daß sie zum Glück führt, wird sie für den Roman immer nur ein mittelmäßiger Gegenstand sein.

„Es muß unterstrichen werden: auch diese doppelte Bewegung, nach außen zur Begierde und nach innen zur Ehe, ist eine Folge des Wegfalls der rein psychologischen „Hindernisse“ (oder solcher, die an Konventionen gebunden waren — und diese bildeten bisher das Gerüst des psychologischen Liebesromans), eines Wegfalls, den der Zerfall der bürgerlichen „Sicherheit“ mit sich gebracht hat. Die Begierde braucht sich nicht mehr zu maskieren (oder sich zu rechtfertigen), und die Ehe erscheint nicht mehr als sozialer Zwang. Der analytische Roman konnte daher nur an Altersschwäche sterben!...“

Der historische Roman

Der historische Roman, der bei Schriftstellern und Publikum immer noch sehr beliebt ist, hat doch einen anderen Sinn bekommen, als er es zur Zeit seines Entstehens in der Romantik hatte. Der Romantiker kleidete in ihn seine (nicht in die Tat umgesetzte) Revolte. Heute „tritt das (vergebliche) Streben nach Sicherheit an die Stelle

der (ebenfalls vergeblichen) Revolte, der nur geträumten Revolte. Ideologisch haben sich die Faktoren umgekehrt. Der historische Roman verrät heute nicht mehr den Haß gegen die Ordnung, sondern die Sehnsucht nach Ordnung, sei sie nun „bürgerlich“ oder nicht“.

Der Mensch und die Geschichte: unser Thema

„Aber die Geschichte ist unser Problem... Wundern wir uns daher nicht, daß der wirklich aktuelle Roman heute der ist, der den Menschen in der Auseinandersetzung mit der Geschichte darstellt.

Die Geschichte kann als tragisches Schicksal oder aber als Wille erlebt werden. Gewisse Romane zeigen den Menschen erdrückt von einer Geschichte, die als etwas Absolutes über ihn herrscht und auf die er keinerlei Einfluß hat. Er muß sie passiv über sich ergehen lassen und kann sie nur im Begriff des Schicksals denken... eine Welt, wo der Mensch völlig von der Gesellschaft, vom

„Gesetz“ verschlungen ist... Doch es genügt ein freier Mann, um dieses Gesetz radikal zu widerlegen...

Andere Romanschriftsteller dagegen weigern sich, die Geschichte in dieser Weise als Tragik aufzufassen. Für sie ist sie kein Absolutes, sondern wird wieder zur Gesamtheit menschlicher Beziehungen, also zu Menschenwerk, das der Mensch auch ändern kann, Prüfung seines Willens und Versprechen für seinen Mut.

Das ist der Fall katholischer Schriftsteller wie Van der Meersch, kommunistischer wie Claude Roy oder Courtade, solcher die keines von beidem sind wie Raymond Dumay... Diese Werke so verschiedener Inspiration spiegeln hervorragend die Sorge so vieler Menschen von heute, sich nicht in den Zauberkreis eines Schicksals einschließen zu lassen... doch sie vergessen vielleicht, daß das menschliche Leben letzten Endes tragisch ist, auch wenn nicht die Geschichte das Band dieser Tragik ist. Denn es gibt ein Jenseits der Geschichte...“

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Probleme des christlichen Staates

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist von jeher mit Problemen und Spannungen mannigfacher Art geladen gewesen. Die Kirche, die das ewige Heil der Menschheit verwaltet, greift eben darum auch in gewisser Weise in das öffentliche Leben über, obzwar dies als Ganzes dem Staat untersteht. Wie weit der Kirche die Vollmacht zusteht, auch in der heutigen Welt in die Gestaltung des politischen Lebens einzugreifen, ist eine Frage, die sich besonders im Hinblick auf die Einmischung der Hierarchie bei den Wahlen in verschiedenen Ländern erhoben hat. Jedoch ist damit noch nicht der Umkreis der Problematik erschöpft, die zwischen Staat und Kirche besteht. Dem Staat gegenüber stehen jene Rechte des Einzelnen, die die Neuzeit als die „Menschenrechte“ herausgearbeitet hat. Diese Rechte des Einzelnen stehen in gewissen Fällen auch der Kirche gegenüber, wo diese mit dem Staat eng verknüpft ist. Was das bedeutet, war eine der strittigen Fragen bei den „Internationalen Unterhaltungen von San Sebastian“ im Sommer 1948, bei denen eine Charta der Menschenrechte vom katholischen Standpunkt aus beraten und abgefaßt wurde, wie wir in der Herder-Korrespondenz, Jhg. 3, H. 6, S. 281 berichtet haben. Bei diesen Unterhaltungen, die von spanischen Theologen organisiert sind, findet naturgemäß die spanische Situation einen starken Ausdruck, eine Situation, die in Europa einzigartig ist, nämlich die eines katholischen Staates. Was das bedeuten kann, war nicht lange vorher an den Vorgängen um den spanischen Protestantismus deutlich geworden (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 2, H. 12, S. 552). Diese Vorgänge haben das Problem der Gewissensfreiheit in einem christlichen Staat neu gestellt. An diesem Punkt greift die Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat über in die Freiheit des Einzelnen gegenüber der Kirche, und zugleich wird darin das Problematische der engen Verbindung zwischen der Kirche und einem bestimmten Staat deutlich.

Auf der Tagung von San Sebastian zeigte es sich, daß die spanischen Teilnehmer das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ganz anders auffassen, als es ihre ausländischen Gäste, vor allem Engländer, Franzosen und Belgier, taten. Die beiden Positionen standen sich schroff gegenüber, und trotz der völligen Offenheit und Freundschaftlichkeit der Aussprache genügte die kurze Zeit der Tagung nicht, um eine Einigung zustande zu bringen. Auf ausländischer Seite trat besonders Kanonikus Jacques Leclercq, Löwen, hervor, der seinen Standpunkt im Laufe der Diskussionen zum Ausdruck brachte, ihn jedoch noch nicht völlig durchgearbeitet darstellen konnte. Das hat er dann in der französischen Zeitschrift „La Vie Intellectuelle“ vom Februar dieses Jahres getan.

Die Frage der Toleranz

Die Diskussion ging besonders zurück auf den Aufsatz, den P. Yves Congar in „La Revue Nouvelle“ vom 15. Mai 1948 im Anschluß an die Vorgänge um den spanischen Protestantismus veröffentlicht hat. Wir geben von diesem Aufsatz die wichtigsten Gedankengänge wieder:

Für die Kirche ist und bleibt der Irrtum natürlich Häresie, und er hat keinen Raum in ihr. Solange es im Abendland die „Christenheit“ gab, hat der christliche Staat diese Einstellung von der Kirche übernommen und Mittel in ihren Dienst gestellt, die an sich nichts mit der Kirche und dem Glauben zu tun haben, nämlich Zwang und Gewalt. Heute ist es uns fraglich geworden, ob die Theologie der Religionsfreiheit, die sich einst aus diesen Verhältnissen entwickelt hat, wirklich in Übereinstimmung mit dem Wesen des Christentums steht. Congar zweifelt an der Anwendbarkeit der alten Thesen auf die moderne Welt.

Die mittelalterliche Christenheit war zwar durchgehend von der Kirche geformt. Aber die Kirche erlag auch der Gefahr, auf die eigentlich apostolische Tätigkeit zu wenig Wert zu legen. Zugleich war sie zu sehr an die irdische Macht gebunden und von deren unreinen Mitteln kom-