

In Deutschland konnte mit Genehmigung des Hl. Stuhles die hl. Messe auch jetzt in der Nachkriegszeit in vielen deutschen Städten Verbreitung und starken Zulauf finden. Über den Besuch der Abendmessen in verschiedenen Gegenden Deutschlands mögen folgende kurze statistische Angaben ein Bild geben.

Von 38 Pfarreien Berlins haben 11 an Sonntagen, teilweise auch an Herz-Jesu-Freitagen, eine Nachmittags- bzw. Abendmesse. 6 von diesen Pfarreien haben eine tägliche Abendmesse bzw. eine solche an verschiedenen Wochentagen. Von den 108 Pfarreien Groß-Berlins mit Vororten haben 22 die sonntägliche und 12 die tägliche hl. Abendmesse bzw. Abendmessen an verschiedenen Wochentagen. Interessant ist ein Vergleich der Besucherzahl von Morgen- und Abendmesse. Allgemein wird man wohl sagen können, daß dort, wo die Abendmesse eingeführt wird, dies der Besucherzahl in den Morgenmessen keinen Abbruch tut; wohl aber findet die Abendmesse durchweg einen starken Zulauf. Dies dürfte ein Beweis dafür sein, daß ohne die Abendmesse viele Gläubige einfach nicht zur hl. Messe kommen können. In einer Pfarrei Berlins wurden folgende Besucherzahlen festgestellt (erste Zahl: Besucher des morgendlichen Hauptgottesdienstes; Zahl in Klammern: Besucher der Abendmesse):

im Jahre 1945	268	(206)
1946	209	(265)
	306	(247)
1947	198	(158)
	177	(186)
1948	467	(233)
	396	(304)

Diese Zahlen geben das Verhältnis an Sonntagen; an Werktagen ist das Verhältnis ähnlich, nur wurde hierbei etwas Wesentliches festgestellt: der Kommunionempfang an Sonntagen wird oft weit übertroffen durch den Kommunionempfang in der Abendmesse an Werktagen.

Einige weitere Beispiele seien hier noch angeführt. In einer Pfarrei einer westdeutschen Großstadt fand jeden Abend eine hl. Messe statt, die stets gut besucht war, während die Morgenmessen nicht annähernd diese Besucherzahlen aufwiesen. In Hannover sind in vielen Pfarreien wöchentlich einmal Abendmessen, der Besuch ist etwa so groß wie der des Sonntagsgottesdienstes, oft aber fünf- bis zehnmal größer als der Besuch des Frühgottesdienstes. Ähnliche Erfahrungen wurden auch in Frankfurt-Main und anderen Städten gemacht.

Wenn man gelegentlich die Befürchtung hört, die Abendmesse käme der Trägheit derjenigen Christen entgegen, die bisher die 1/212-Uhr-Messe besucht haben, so trifft diese Sorge doch höchstens die Abendmesse am Sonntag, die jedoch für gewisse Kategorien arbeitender Menschen immer noch eine Wohltat wäre; sie trifft auf keinen Fall die Abendmesse am Wochentag, die im Gegenteil gerade bei gläubigen und frommen Christen mit der größten Dankbarkeit aufgenommen wird.

Das Gespräch zwischen Albert Camus und den Christen

„Ich fragte mich kürzlich“, sagte Jean Guitton in einem Vortrag über den Glauben und die neuen sittlichen Ideen bei der Tagung der katholischen Akademiker Frankreichs

im Mai (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 3, H. 10, S. 441), „ich fragte mich, als ich Tarrou in der „Pest“ (von Camus) mit dem Priester in „Die Macht und die Herrlichkeit“ (von Graham Greene) verglich, was, zwischen dem ungläubigen Heiligen und dem gläubigen Sünder, dem Helden von Camus fehlte, was aber der Held von Graham Greene besitzt. Es ist ganz klar. In der „Pest“ ist alles da, außer Dem, der in Kreuzesform den Empörer gegen die menschliche Existenz aufgenommen hat, diesen unwiderlegbaren Empörer gegen das Leiden, das Paradox und die Absurdität. Es fehlt Der, der „für uns Pest geworden ist“. Doch hier ziemt es uns zu schweigen: wir sind jenseits der Moral, wir sind selbst jenseits der Liebe, im geheimnisvollen Bereich par excellence, in dem des Glaubens“.

Eine Generation vor der Sinnlosigkeit ihrer Welt

Albert Camus, der 36jährige französische Schriftsteller und Philosoph, der nun bald durch seinen großartigen Roman „Die Pest“ auch in Deutschland allgemein bekannt sein wird (die deutsche Übersetzung ist bei Karl Rauch, Bad Salzig und Boppard erschienen und soll demnächst als Ro-Ro-Ro-Heft erscheinen), ist ein Mann ohne Glauben, und man könnte vielleicht fragen, warum wir es für nötig halten, uns mit ihm auseinanderzusetzen. Denn was für Wege er immer entdecken mag, um die Fragen unserer menschlichen Existenz zu bewältigen, sie können nicht die unseren sein. Indes ist der Dialog mit Albert Camus in Wahrheit eines der wichtigen und wesentlichen Gespräche unserer Zeit, und er selber ist es auch, der sich diesem Gespräch immer wieder stellt. Er hat es auch öffentlich geführt mit dem berühmten katholischen Romanschriftsteller François Mauriac und mit dem katholischen Philosophen Gabriel Marcel. Er sieht mit aller Schärfe das Paradox der menschlichen Existenz, das der Christ mit dem Paradox des Glaubens annimmt, das er, Camus, jedoch nicht anzunehmen imstande ist, weil . . .

Ja, warum? Warum können Menschen reinen Herzens und guten Wilens heute sagen, wie der Arzt Rieux in der „Pest“ — nicht etwa, er nehme den Glauben, er nehme Gott, er nehme die Erlösung nicht an — sondern er nehme die Schöpfung nicht an?

Camus ist einer unter vielen, die außerhalb des Glaubens leben, weil sie, wie er sagt, „niemals in ihm eingetreten sind; das ist alles!“ Aber etwas befähigt ihn mehr als die andern, den tiefsten Grund dieser beiden Welten, des Glaubens und des Unglaubens, aufzudecken: „In einer Welt, wo alles mogelt, mögelt A. Camus nicht“, sagt von ihm L. Roynet in „La Vie Intellectuelle“, der Zeitschrift der französischen Dominikaner. Ende 1946 hatten diese Dominikaner Camus in ihr Kloster Latour-Maubourg eingeladen, dort vor der christlichen Elite von Paris zu sprechen und eine Diskussion zu führen, die allerdings, wie es oft geht, nicht recht in Zug kam. Für „La Vie Intellectuelle“ hat L. Roynet einen Bericht über diese Veranstaltung geschrieben, der erst in diesem Jahr, im Aprilheft 1949, veröffentlicht worden ist mit der Anmerkung, auch heute habe dieser Bericht nichts von seiner Aktualität eingebüßt.

Nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Aber seither ist „Die Pest“ erschienen und auch jenes, die gleiche Situation darstellende Schauspiel „Der Belagerungszustand“, das Gabriel Marcel zu einem sonderbaren Angriff verführt hat, auf den Camus in der Zeitung „Combat“, deren Chef-

redakteur er ist, antwortete mit seiner Rechtfertigung: „In Spanien hat es angefangen“, die der „Kurier“ am 6. 12. 1948 und die Frankfurter Hefte im Mai dieses Jahres abgedruckt haben. Dies alles gibt der Stellung A. Camus' einen festeren Umriss.

Camus hat über die Entwicklung seines Welterlebens, seiner Interpretation der Existenz in verschiedenen Vorträgen, alle ungefähr des gleichen Inhalts wie der im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg, Rechenschaft abgelegt: über diese verzweifelte Ausgangssituation seiner gegen 1914 geborenen Generation, die eine Welt in Auflösung vorfand, in der es kein inneres Gesetz mehr gab. Er ist in Algier geboren und aufgewachsen, und Nordafrika mit den Mittelmeerländern, besonders Spanien, bilden die Szenerie und Anschauungswelt seiner Werke, von den „Noces“, kleinen Landschaftsbildern mit „metaphysischem“ Hintergrund, aus dem Jahr 1938 angefangen bis zu der „Pest“ (1946), deren Schauplatz Oran ist, und dem „Belagerungszustand“ (1948), der eine Pestepidemie im spanischen Cadix schildert. Außerhalb der Sphäre der Religion herangewachsen, aber begabt mit jener Reinheit und Intensität, die „nicht mogeln“ kann, beginnt er seinen Weg von zwei Urerlebnissen aus: dem Zusammenklang mit der Schönheit (deren Wesen Gegenwärtigkeit und Vergänglichkeit ist) und dem „absoluten Entsetzen vor dem Tod“ (wie Carlo Bo, ein hervorragender italienischer Kritiker, in der katholischen italienischen Zeitschrift „Humanitas“ sagt). Und bis heute erscheint ihm alles, was diese beiden Grundtatsachen — die Möglichkeit des Glücks im Vergänglichen und die absolute Entsetzlichkeit des Todes — abschwächt, als Verrat. In seinen ersten Schriften, Schriften eines noch sehr jungen Menschen, zieht er aus diesen Grunderlebnissen die sehr merkwürdige Folgerung des Hasses auf die Hoffnung! Hoffnung entwertet die Gegenwart. Und Hoffnung führt zu den von ihm so verabscheuten „Abstraktionen“, den „Ideologien“, den Totalitarismen, zu denen er auch die Religion zählt. Doch dieser einzige Wert der Gegenwärtigkeit, die jeden Moment dem anderen fremd macht und auch die Menschen einander fremd und Mensch und Welt ohne Übereinstimmung sein läßt, dieses Erleben des geschlossenen Augenblicks, hinter dem zudem noch der Schrecken des Todes droht, macht das Leben zu etwas Absurdem: Camus wird zum Philosophen des Absurden. Von da aus war nicht einmal der Ansatz eines Dialogs mit dem christlichen Glauben gegeben.

Die Entdeckung der menschlichen Verbundenheit

Aber Krieg, Besatzungszeit und Widerstandsbewegung haben seinen Erfahrungsbereich in einer unerwarteten Weise erweitert. Seine bisherige nihilistische Erfahrung vom Absurden unserer Existenz hätte ihn angesichts dieser Geschehnisse ohne Wertmaßstab lassen müssen. (Hatte er doch sogar in einem Drama „Caligula“ das Umschlagen des „absurden“ Lebensgefühls in Vernichtungsräusch dargestellt). Aber etwas ganz anderes geschah: angesichts des ins Unermeßliche gesteigerten Unrechts, das er geschehen sah, erhob sich in ihm die Revolte gegen das Unrecht wie ein Instinkt, wie eine unbezwingliche Leidenschaft. Und wie ihm ging es den Besten seiner Generation, die sich in dieser Empörung gegen das Unrecht zusammenschlossen.

Gerade daß dieses Gefühl keinerlei logischen Zusammen-

hang fand mit der bisherigen Interpretation, die Camus mit anderen jungen Nihilisten seinen Erfahrungen gegeben hatte, macht es so rein, ohne Pose und Stilisierung, ohne Romantik, aber die Schranken seiner bisherigen Einsicht überwältigend. An diesem Punkt, an dem Camus überhaupt erst fähig wird zum Gespräch, beginnt auch der Dialog mit dem Glauben.

„Alles glauben oder alles leugnen“

Ein Dialog, in dem Camus als Ankläger mit unüberhörbaren Anklagen hervortritt, und in dem der Christ fragt, wie denn Camus seine Stellungen halten kann ohne Gott. Dieses Gespräch wäre nicht möglich ohne Camus' Bereitschaft zu absolut offener Aussprache, „ohne zu mogeln“, und wenn er nicht wirklich bis zum eigentlichen Kern der Frage durchgedrungen wäre. Das beweist die Figur des Jesuitenpaters Paneloux in der „Pest“. Auf dem Höhepunkt der Pest hält dieser eine zweite große Predigt: „Meine Brüder, der Augenblick ist gekommen. Es gilt, alles zu glauben oder alles zu leugnen. Und wer unter euch wagte es, alles zu leugnen?“ Vor dieser Frage steht ja in der Tat der Christ, Camus sieht das ganz klar. Das, was in Gottes Vorsehung am schwersten zu begreifen ist, das Leiden der Kinder, das führt die Pest den Bewohnern der verpesteten Stadt täglich vor Augen — wie auch wir es in der anderen, ebenso alles Menschenmaß überschreitenden Heimsuchung des Krieges gesehen haben —, und dem gegenüber genügt, wie Pater Paneloux sagt, die gewöhnliche Ergebenheit und selbst die schwierige Demut nicht mehr. Nötig ist vielmehr die Einwilligung in diese Schmach. Denn „nur so werde der Christ sich nichts ersparen“ — und das ist ja tatsächlich der Drang des heutigen Christen: vor nichts auszuweichen, vor nichts die Augen zu verschließen —, „und, nachdem jeder Ausweg versperrt sei, bis auf den Grund der entscheidenden Wahl gehen. Er werde wählen, alles zu glauben, um nicht gezwungen zu sein, alles zu leugnen“. „Man durfte nicht sagen: Dieses verstehe ich; aber jenes ist unannehmbar“. „Man mußte die empörende Schmach zulassen, weil uns nur die Wahl blieb, Gott zu hassen oder zu lieben. Und wer wagte es, sich für den Haß Gottes zu entscheiden?“ Schwierige Liebe, schwierige Lehre, in den Augen der Menschen grausamer, aber entscheidender Glaube; aber dafür wird endlich „die Wahrheit aus der scheinbaren Ungerechtigkeit aufbrechen“.

Das ist die Haltung des Glaubens, die Camus in dem Jesuiten Paneloux, einem edlen, wenn auch durch seinen Beruf zuerst etwas zur Rhetorik neigenden Menschen darstellt. Aber die beiden Hauptgestalten der „Pest“ nehmen diese Haltung nicht an. Tarrou kann nicht an Gott glauben, obwohl er ein Heiliger sein möchte, ein Heiliger ohne Gott, heilig durch vollkommene Menschenliebe und vollkommenes Hinaustreten aus der schrecklichen Alternative, Opfer oder Henker zu sein, die Menschenlos ist. Rieux aber, der Arzt, am meisten Sprachrohr von Camus' eigenen Gedanken, antwortet auf die Frage, ob er an Gott glaube: „Nein, aber was heißt das schon? Ich tappe im Dunkeln, und ich versuche darin klar zu sehen...“ Für ihn ist die Frage nach der Existenz Gottes nicht die wichtigste; für ihn handelt es sich um etwas anderes: „Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“. Rieux weigert sich zu lieben, was er nicht begreift.

Aber Camus selber sagt auch zu den echten Christen, wie Rieux zu Paneloux: „Was ich hasse, ist der Tod und das Böse, das wissen Sie ja. Und ob Sie es wollen oder nicht, wir stehen zusammen, um beides zu erleiden und zu bekämpfen“.

So steht also Camus heute bei dem Problem des Bösen — unser aller Problem! Denn aus der Revolte der Widerstandsbewegung ist ihm die Existenz und Wesenheit des Bösen allmählich immer klarer geworden. Es ist die Negation der drei Grundwerte, wie er sie in jenem Vortrag im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg aufgestellt hat: Gerechtigkeit, Freiheit, Aufrichtigkeit. Es ist Gewalttat, Machtwille, Abstraktion, Terror. Der erste Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis des Bösen führte ihn zu einer heute vielleicht schon wieder aufgegebenen Vorstellung: die Ungerechtigkeit liegt in der Struktur der Welt, sie ist das Werk der Götter, das Werk Gottes, und nur der Mensch kann diesem Absoluten entgegen Gerechtigkeit verwirklichen. Nicht die Welt hat einen Sinn, aber etwas in ihr ringt um einen Sinn: der Mensch. Marxisten und Christen schienen ihm gleichermaßen gegen den Menschen Partei zu ergreifen für das Absolute, heiße dies nun geschichtliche Notwendigkeit oder der höchste Gott. Hat die Kirche nicht mehr als einmal in der Geschichte Tyrannei ausgeübt? Tut sie es nicht noch in Spanien?

Gewiß — doch, so fährt L. Roynet in seinem Bericht über Camus' Vortrag im Kloster Latour-Maubourg fort, so recht wir alle Camus hier geben müssen, es schmerzt uns zugleich das immer noch nicht überwundene Vorurteil, der christliche Glaube negiere das Menschliche, gebe die Erde preis und verhülle ihre Schönheit. Allerdings, wichtiger noch wäre, daß wir ein besseres Zeugnis für Gott ablegen könnten, als es mit jenen in seinem Namen begangenen Verbrechen furchtbarerweise geschehen ist.

Doch nun kommt Camus zu jenem Punkt, der der Frage Tarrous in der „Pest“ nach der Heiligkeit ohne Gott entspricht, zu der Frage: „Wir müssen unsre Haltung gegenüber dieser Sachlage regeln. Sie auf uns nehmen ohne Trost und ohne Gewißheit. Aber wie den Widerstand gegen den Terror rechtfertigen? Wenn nichts einen Sinn hat, dann ist alles erlaubt. Man kann die Aussätzigen pflegen oder foltern. Recht hat der, der Erfolg hat“. Wir aber, so fährt Camus fort, „haben uns gesagt, daß wir, indem wir diese Ordnung nicht anerkannten, bewiesen, daß es etwas gäbe, was mehr wert ist. Das Wesentliche ist diese Verbundenheit der Menschen, die nicht durch Abstraktion und Terror getrennt werden dürfen. Gerechtigkeit, denn sonst herrscht Schweigen. Freiheit, denn sonst herrscht Schweigen. Aufrichtigkeit, denn sonst herrscht Schweigen. Diese drei Werte entdeckte ich. So weit bin ich für meine Person“.

Findet Camus hier die Liebe im christlichen Sinne wieder? Roynet verneint es. Denn diese Verbundenheit der Menschen gründet bei Camus ja nicht in Gott, sondern richtet sich gegen ihn oder gegen das Absolute. Gegen die Abstraktionen und den Terror, wie er hier sagt; aber gemeint sind die „Ideologien“: die katholische ebenso wie die marxistische und die Rassenlehre, denn er führt als Beispiele drei Ungerechtigkeiten an: Franco, die Verschleppungen, die Negerfrage.

Zum Schluß des Vortrags forderte Camus die Christen, vor denen er sprach, und die Kirche als Ganzes auf, doch nicht durch ihr Schweigen die Verschwörung des Schwei-

gens zu verstärken, mit der die Welt jene drei großen Ungerechtigkeiten zuläßt. Den Vorwurf des Schweigens hat er auch im Dezember 1948 wieder in seiner Antwort an Gabriel Marcel „In Spanien hat es angefangen“ erhoben: „Sie möchten von einem Terrorsystem schweigen, um ein andres besser bekämpfen zu können. Wir, eine kleine Schar, sind gesonnen, über nichts zu schweigen“. Denn in Spanien hat der Terror angefangen, und die Kirche hat dort eine schnöde Rolle gespielt. Haben doch „spanische Bischöfe die Waffen von Hinrichtungskommandos gesegnet“. „In diesen unglaublichen Skandal wäre die ganze katholische Kirche verwickelt worden, wenn nicht vom ersten Tage an zwei große Christen ihre Stimme erhoben hätten, von denen der eine, Georges Bernanos, heute tot ist, der andre, José Bergamin, immer noch im Exil leben muß. Bernanos... wußte, daß der Satz, mit dem meine Szene schließt: Christen Spaniens, ihr seid verraten und verkauft!, ihrem Glauben nicht zu nahe tritt“. Schweigen bedeutet aber bei Camus nicht nur Verschweigen, sondern es ist das Trennende, das Gegenteil vom Sich-öffnen; es ist das, was die Verbundenheit der Menschen unmöglich macht, die für Camus den höchsten Wert und die Grundlage alles Sittlichen darstellt.

Das Gute im Menschen

Camus glaubt ja daran, daß der Mensch gegen die Ungerechtigkeit aufstehen kann, daß er Gerechtigkeit will, daß er nicht „ein Abgrund des Bösen“ ist, wie es seiner Meinung nach christliche Lehre ist. Camus sagt auch in der „Pest“, daß das Böse fast immer aus der Unwissenheit stamme und die Menschen im Grunde eher gut als böse seien. „Kann man nicht Optimist in Hinsicht auf den Wert des Menschen sein und Pessimist im Hinblick auf seine Bestimmung?“

Diese Formel kann der Christ, wie L. Roynet erklärt, nicht annehmen. Nicht einmal der Marxist löst ja den Menschen so aus der Welt und von seiner Natur. Bei Camus bleibt der Mensch fremd in der Welt, getrennt vom kosmischen Leben, in dem er die Grundgerechtigkeit des Ganzen sieht. Für den Christen dagegen drängt durch seine verantwortliche Seele, durch die Menschheit als Ganzes hindurch das Universum selber zur Freiheit und antwortet auf einen Anruf des Unvergänglichen.

Ja, aber das ist in der Tat ein Wissen, daß in der gegenwärtigen Welt zahllose Menschen nicht durch die Erfahrungen lernen können, wenn es ihnen kein Glaube schon im voraus erschließt. Camus ist unterwegs. Er hat in der „Pest“ schon, wie Carlo Bo sagt, einen großen Schritt weiter gemacht: er hat die Zeit, die Kontinuität der Geschehnisse, entdeckt und dadurch ein viel stärker menschliches Element in seine Welt eingeführt, als es die statisch-fragmentarische Welt des Absurden enthalten konnte. Doch nun, da Camus uns sagt, die „Pest“ müsse bekämpft werden, können wir nicht anders als ihn fragen, in wessen Namen man kämpfen müsse und was es in uns sei, das wert ist, gerettet zu werden?

Manchmal braucht Camus in der „Pest“ Wendungen, die aus der Welt des Glaubens stammen und ohne die er offenbar zur Erfassung seiner Wirklichkeit nicht auskommt. Das bedeutet natürlich in keiner Weise, daß er damit wirklich dem Leben des Glaubens nahe ist, wenn er den Abend als Zeit der Gewissenserforschung und Selbstprüfung erlebt, wenn er vom Wissen um die Unfruchtbarkeit der Verdammnis, um die Bedeutung der irdischen Liebe für den,

dem der Glaube an Gott fehlt, redet, oder selbst auch nur da, wo es sich um das Wissen handelt, daß Leid nur dann Kraft gibt, wenn es den Menschen gelingt, „im Erdreich ihres Schmerzes Wurzel zu fassen“. Dennoch ist hier eine Nähe der Gestimmtheit, auf die wir horchen.

Was bedeutet Camus für uns?

Aber worin besteht nun eigentlich die Bedeutung eines Buches wie „Die Pest“, das auf die wichtigsten Fragen keine Antwort hat, für den gläubigen Christen? Sie besteht — abgesehen selbstverständlich von seiner künstlerischen und geistigen Kraft, die für alle gilt — in jener tiefen Aufrichtigkeit, die „nicht mogelt“, und zwar nicht mogelt angesichts einer von der furchtbaren Heimsuchung der Pest entstellten Welt, die unerträglich scheint, wenn man sich hinter keine Illusion versteckt. Ehrlichkeit erscheint Rieux-Camus als „die einzige Art, gegen die Pest zu kämpfen“, Ehrlichkeit nämlich in der Anerkennung ihres Wesens. Und die Pest ist ja nur „eine Art der Gefangenschaft, durch die eine andere dargestellt wird“, wie Camus Daniel

Defoe als Motto vor seinem Buch zitiert. Sie ist unsere Existenz in der Knechtschaft anonymer Mächte, der Bürokratie, der Abstraktion, des Terrors. Sehr merkwürdig ist, wie auf jenen Ausspruch Rieux' über die Ehrlichkeit sein Gesprächspartner Rambert „mit unvermittelt ernstem Gesicht“ antwortet: „Was ist Ehrlichkeit?“, wie Pilatus fragte: „Was ist Wahrheit?“, und beidemale geht es um das Fundament der menschlichen Existenz.

Camus hatte in seiner ersten Schrift, den „Noces“, gesagt, das erste sei leben, das zweite aber Zeugnis geben. Zeugnis geben und nicht poetisch phantasieren — dabei ist er geblieben. Darum kann er die „Pest“ eine Chronik nennen: sie ist wirklich unsre Welt, von einem unerbittlichen Scheinwerfer beleuchtet, und keines der uns bewegenden Probleme scheint ausgelassen, alle jedoch in einer Art Naturstand, ohne die vorgegebene Lösung, die der Christ im Glauben besitzt oder ahnt und die ihn zuweilen das Wirkliche und die Lebensfragen in ihrer nackten Ausweglosigkeit weniger scharf ins Auge fassen läßt, als er sie hier durch die Aufrichtigkeit Camus' findet.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Nach dem Dekret gegen den Kommunismus

Ergebnis seiner Diskussion in der Weltöffentlichkeit

Keine Sensation?

Der Widerhall, den das Dekret des Hl. Offiziums gegen den Kommunismus in der Weltpresse gefunden hat, habe, so berichtet der römische Sonderkorrespondent der französischen Zeitung „Le Monde“ in Rom, J. d'Hospital, in kirchlichen Kreisen in Rom Verwunderung erregt; ja mehr als das, die lebhafteste Gemütsbewegung der ersten Zeit nach seiner Veröffentlichung sei durch die Reaktionen des Auslandes sehr abgeschwächt worden, von denen viele als ungerechtfertigt und geeignet angesehen würden, den Geist der ausgesprochenen Verurteilung zu fälschen. Man sei betroffen und beklage den Widerhall im politischen Bereich, da das Dekret doch nur — wie immer wieder sorgfältig betont werde — eine normale Äußerung der kirchlichen Autorität über das geltende kanonische Recht sei.

Die meisten katholischen Presseäußerungen betonen ebenfalls, wie schon der Osservatore Romano in dem ersten Kommentar am 17. Juli, daß es sich einmal bei dem Dekret um eine Maßnahme rein religiösen Charakters handelt, sodann, daß es inhaltlich nichts Neues enthält, sondern nur eine Einschärfung schon bestehender Normen ist.

Der Osservatore Romano hebt den ersten Gesichtspunkt besonders scharf hervor, wenn er sagt, das Dekret spreche „nicht von Parteien, von Politik, vom kommunistischen Wirtschaftssystem, sondern vom Kommunismus, von Ideen, von der Lehre, der Dialektik, der Philosophie, von dem sittlichen Verhalten“; ein nach Rom entsandter Sonderberichterstatte der belgischen Zeitung „Lanterne“

weist darauf hin, daß dies gerade das Dekret so weitreichend mache; seine Verurteilung „umfaßt alle politischen Gebilde, wie immer sie auch heißen mögen, deren Grundlage die kommunistische Doktrin ist“.

Den zweiten Gesichtspunkt macht besonders einprägsam P. Oswald von Nell-Breuning SJ in einem durch eine etwas überbetonte Nüchternheit und ein starkes „understatement“ charakterisierten Artikel in der „Neuen Zeitung“ vom 25. Juli klar. Bemerkenswert sei an dem Dekret, so sagt er, weder sein Inhalt noch seine Form, die nur dem im Geschäftsgang der römischen Behörden üblichen folge. „Bemerkenswert ist darum nur das ‚Daß‘ und das ‚Wann‘“. Nun hat jedoch gerade die Tatsache, daß ein so entschiedener Schritt in diesem Zeitpunkt erfolgt ist, den Erlaß zu einem so aufsehenerregenden Ereignis gemacht und ihm publizistisch in etwa den Charakter einer „Sensation“ gegeben. Wenn auch die Weltpresse vielleicht in der sensationellen Aufmachung und Auswertung des Ereignisses zu weit gegangen ist und dadurch dem Verständnis seines religiösen Charakters geschadet hat, so hat sie damit doch in ihrer Weise seine Bedeutung anerkannt.

Im übrigen weist ein Aufsatz des Berichterstatters des NCWC News Service, J. J. Sullivan, darauf hin, daß nach Ansicht der römischen Kirchenrechtler das Dekret auch der Form nach etwas Ungewöhnliches enthalte. Es gebe nämlich auf die erste Frage nicht nur eine allgemeine und allgemeingültige Regelung, sondern auch Erklärungen und Gründe, nämlich daß der Kommunismus materialistisch und antichristlich sei und daß seine Führer sich in Lehre und Praxis als Feinde Gottes, der wahren Religion und der Kirche Christi zeigten. Dies sei in der juristischen Praxis sonst nicht üblich; die Erklärung müsse also eine „theologisch-pastorale“ und nicht als im strikten