



Wir kommentieren

des Papstes zweite Grundforderung für das Konzil: Ein Brief des Bischofs von Savona – Was nicht pastoral ist – und was es wirklich bedeutet – Welche Mißdeutung des Papstes Absicht erfahren hat.

den Gedichtband von Thomas Immoos, Asienreise: Ein Büchlein echter Lyrik – in vornehmer Aufmachung und Bebilderung – Das Gebet über Nagasaki.

nochmals die Frage: Wer ist ein Jude?: Der Anlaß der Frage – Die aufschlußreiche Ansicht Schalom Ben Chorins – Religionsgeschichtliche Erwägungen – Die Götter der Antike waren chthonische Götter – Die Juden bis zum Prophet Jeremias – Reste der chthonischen Auffassung bis heute – Mißglückte Revisionsversuche (Theodor Herzl) – Israel vor einer weittragenden Entscheidung: das Problem des Bruders Daniel ein Testfall, nicht ein Sonderfall.

Rechtsphilosophie

Ernst Bloch und das Naturrecht: Auseinandersetzung mit dem Werk Blochs «Naturrecht und menschliche Würde» – 1. Gesamteindruck: Sprache Blochs – Aufbau des Werkes – Inhalt –

2. Blochs Kritik am Marxismus: Das Naturrecht ist bei den katholischen Denkern gut aufgehoben – Besonders bei Thomas von Aquin – Naturrecht: Recht auf aufrechten Gang – Recht, kein Hund zu sein – Recht, nicht den Stiefel im Gesicht zu haben – Ihm korrespondiert die Pflicht, den Rücken nicht zu krümmen – 3. Aristoteles und Thomas: Seinsrecht vor jeglicher Satzung – Reiner Rechtspositivismus ist abzulehnen – Naturrecht ist die rechtliche Grundnorm – 4. Blochs Achillesferse: Allergie wider die staatliche Ordnung – Das «Erste» kann nicht die Materie sein – Im Anfang ist immer der Logos – 5. Des Rechtes herrliches Bild: Bloch ist tiefer als manch ein zünftiger Rechtsphilosoph – Der Christ trifft mit dem Marxisten zusammen – Ist der Brückenschlag geglückt?

Aus der dritten Welt

Indiens Kritik an Mater et Magistra: Inwiefern sich die Inder von Mater et Magistra nicht verstanden fühlen – Was wir auf diese Kritik glauben antworten zu müssen.

Exegese

Zur Inspiration und Kanonizität der Heiligen

Schrift: Professor Brinkmann legt seinen Standpunkt dar – Die Definition des Vatikanums – Was versteht man unter «kanonisch»? – 1. Wie erkennt die Kirche die Inspiration einer Schrift? – Im apostolischen Ursprung sah man die Tatsache der Inspiration einer Schrift verbürgt – Was ist ein Apostel? – Was ist ein Prophet? – 2. Mußte die Kirche alle inspirierten Schriften in den Schriftkanon aufnehmen? – Die Frage wird verneint – 3. Wie verhält sich diese Auffassung zur Inspirationstheorie Karl Rahners? – Übereinstimmendes und Differenzen.

Ostprobleme

Ilja Ehrenburgs Memoiren: «Wer sich an alles erinnert, der hat es schwer» – Wie Ehrenburg diesem seinem Grundsatz untreu wurde – Ist Ehrenburg ein Skeptiker? – Der ungläubige Thomas sein Leitbild – Ein Grenzgänger – Ehrenburg und Pasternak – Ehrenburg und der Westen – Der antijüdische Kurs in Moskau – Ist der Fall Ehrenburg ein Anzeichen innerer Kämpfe in Moskau?

Bücher

Bücher zur Ökumene.

KOMMENTARE

Was heißt pastoral?

Bekanntlich gab es in der ersten Session des Konzils immer erneute Schwierigkeiten über die beiden Wörter «ökumenisch» und «pastoral». In Konzilsberichten haben wir darauf verwiesen, daß sich an diesen Ausdrücken, die der Papst selbst durch seine Eröffnungsansprache dem Konzil als Richtpunkte gegeben hatte, die Geister schieden, und zwar so sehr, daß die einzelnen Themen ihnen gegenüber zurücktraten und fast nur noch die Rolle von zufälligen Beispielen ausübten. Während die eine Richtung jedes Schema bekrittelt als nicht oder zu wenig «ökumenisch» und «pastoral», warf die andere Richtung der ersten vor, sie gebrauchte diese Worte im Sinn eines übertriebenen Irenismus, eines Kompromisses in der Lehre, einer Zurückstellung gewisser Wahrheiten. Bekanntlich hat schon auf dem Konzil selbst Msgr. De Smedt, der Bischof von Brügge, im Namen des Sekretariates für die Einheit der Christen eine Erklärung abgegeben, wie das Sekretariat das Wort «ökumenisch» gebraucht wissen wolle. Dadurch schien das eine Mißverständnis aus dem Weg geräumt zu sein, nicht aber das zweite bezüglich des Wortes «pastoral». Um auch hier Klarheit zu schaffen, veröffentlicht nun die «Civiltà cattolica», die halbamtliche Zeitschrift des Vatikans, einen Brief des Bischofs von Savona und Noli, Giovanni B. Parodi, an seine Diözese. Er datiert vom 21. November 1962 und lautet:

«Es war des Hl. Vaters Wille, daß das Zweite Vatikanische Konzil vorwiegend pastoral ausgerichtet und offen sei für die Probleme der Welt von heute. In der langen und arbeitsreichen Zeit der Vorbereitung hat der Papst zu mehreren Malen diesen Wunsch wiederholt und in der Eröffnungsansprache vom ver-

gangenen 11. Oktober erneut unterstrichen. Das Echo auf diese Rede war beachtlich sowohl bei den Gläubigen als auch bei den getrennten und fernstehenden Brüdern.

Der Ausdruck ‚pastoral‘ läßt verschiedenartige Deutungen und Anwendungen zu, die nicht alle den Absichten des Papstes entsprechen. ‚Pastoral‘ bedeutet hier nicht eine Reihe geschickt gekonnter (wie man das nannte) Maßnahmen und Vorkehrungen auf dem einen oder anderen Sektor des kirchlichen Lebens; gemeint ist vielmehr die Überprüfung aller Lebens- und Tätigkeitsbereiche der Kirche – die Lehre nicht ausgenommen – in der Perspektive eines erhöhten Missionseifers, der die Gesamtheit der Menschen im Auge hat. Als religiöses Problem unserer Zeit darf daher nicht nur das angesehen werden, was für den Gebrauch und Konsum der gläubigen, praktizierenden und von keiner Unruhe angefochtenen Katholiken in Betracht kommt; es muß der konkreten Wirklichkeit unserer Zeit Rechnung getragen werden. Sie besagt,

daß es neben den gläubig Gebliebenen überwältigende Massen entchristlichter Arbeiter und erhebliche Gruppen radikal areligiöser Intellektueller gibt,

daß die Welt der andern Christen (Reformierte und Orthodoxe) aufgebrochen ist, um mit würdigen Mitteln und in ernster Auseinandersetzung nach einer ökumenischen Einheit zu suchen,

daß die große Welt Asiens und Afrikas, stolz auf ihre Kultur und Tradition und nicht mehr gewillt, irgendeine Zwangs- oder Schutzherrschaft des Westens zu ertragen, nur dann bereit ist, die christliche Botschaft anzunehmen, wenn sie in einer Sprache und in einem kulturellen Kontext dargeboten wird, die ihre besondere Sensibilität nicht verletzen,

daß die ganze Welt, die alte wie die neue, sich eine wissenschaftliche und technische Auffassung der Kultur zu eigen macht, die zu einer verhängnisvollen Verkümmern der Geisteskräfte führen könnte, wenn es der Kirche nicht gelingt, den Wissenschaften und der Technik eine, Materie und Zeit transzendierende, Sinnrichtung zu geben. Das alles muß eine Pastoral heute berücksichtigen.

Pastoral ist eine Zielsetzung also dann, wenn sie realistisch, konkret und offen ist. Das besagt nicht ein Abweichen von der Lehre, von den bereits erworbenen und definierten Wahrheiten; es bedeutet nicht, daß man sich einem oberflächlichen und kompromißlerischen Stil überläßt. Es verpflichtet dazu, die Grundwahrheiten so klar als möglich und in ihrem Zusammenhang herauszuarbeiten, sie in anständiger, nicht verletzender Form und lebensnah vorzulegen, wobei stets die Mentalität, die Kultur, die Vorurteile, die Aspirationen der Einzelnen und der Gruppen, mögen sie uns nahe sein oder fern, zu beachten sind. Nur wenn man sich diese dem jetzigen Konzil eigentümliche Zielsetzung vor Augen hält, wird man die Fassung der Schemata, die Lebhaftigkeit der Diskussionen, die Schwierigkeit, Lösungen zu finden, und auch den schlep-penden Geschäftsgang recht verstehen. Das Konzil steht vor einer komplexen und schwierigen Aufgabe, und gerade darin liegt seine Lebenskraft und seine Größe.»

Gebet eines Schweizer Missionars

Am 6. August 1945 explodierte die erste Atombombe über Hiroshima. Die zweite wurde am 9. August über die Hafenstadt Nagasaki abgeworfen. Hiroshima ist seitdem im Munde aller. Jedes Kind weiß den Namen dieser Stadt mit der Atomverwüstung zu verbinden. An Nagasaki erinnert man sich fast nicht mehr. Bei uns Christen sollte aber Nagasaki nicht in Vergessenheit geraten. Über die menschliche Tragödie hinaus, die Nagasaki mit Hiroshima teilte, ereignete sich hier eine christliche Tragödie. Nagasaki ist seit dem 16. Jahrhundert Hauptsitz des Christentums in Japan.

«Nagasaki: ältester Hafen Japans, von Jesuiten gegründet, war im 16./17. Jahrhundert fast ganz katholisch. Trotz systematischer Verfolgung hielten Tausende von Christen dem Glauben die Treue. Zehntausende starben als Märtyrer. Die Atombombe explodierte über der Kathedrale von Urakami.» Diese kargen Worte der «Erklärung» stehen im schmalen Gedichtband «Asienreise» nach dem erschütternden Gedicht «Nagasaki», das wir nachstehend abdrucken. Verfasser dieser Gedichte, die zusammen mit einigen zarten japanischen Landschaftsbildern zu einem Band von milder Schönheit zusammengefügt sind, ist *Dr. Thomas Immoos* aus der Bethlehem-Missionsgesellschaft (Origo-Verlag, Zürich, 1963). Er beschreibt die Stationen einer Asienfahrt in einer kristallinen Lyrik. Mitten in diesen Gedichten der abgeklärten Beschaulichkeit stehen die bebenden Zeilen über Nagasaki.

Uns erscheint dieses Gedicht aus zwei Gründen bedeutungsvoll. Erstens, weil es von einer wesentlichen Dimension christlichen Gebetes Zeugnis ablegt. Das Gebet bindet den Christen mit Gott zusammen zu innerster Vertraulichkeit. Der Christ darf seinem Gott alles sagen. Er darf sogar seinen Gott anklagen, ihn bitter und vorwurfsvoll befragen. Wie auch Christus es getan: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Jeder Christ hat in seinem Leben ein persönliches «Nagasaki»: das mühsam Er kämpfte, das in Tränen und mit

Blut Aufgebaute fällt plötzlich der Verwüstung zum Opfer. Der Christ darf und soll seinem Gott über dessen «Furchtbarkeit» klagen. Zweitens: Das Gedicht enthält (nur in der Form einer Frage) die tiefste Begründung des christlichen Leidens. Das christliche Leid ist ein Friedensopfer. In ihm verwandeln sich die schlimmsten Finsternisse der Welt ins Licht. Der Heilige muß in der Welt immer leiden, weil er die Welt mit Christus miterlösen soll. Es muß in unserer Welt des Frevels Menschen geben, die nach einem geheimnisvollen Gesetz Gottes dazu bestimmt sind, im Leid aufzugehen, mit ihrem Leid einfach spurlos zu verschwinden aus dieser Welt, als hätte es sie nie gegeben. Solche «vergessene Heilige» tragen die Welt. Sie verlohnen als Friedopfer, damit über unserer Welt sich wölbe der Regenbogen eines neuen Morgens. Eine solche Antwort kann man nur im Gebet finden. Die heiligste Gemeinde der Christenheit hat dafür gebüßt, was die Christen der Welt angetan haben. Wir dürfen sie nie vergessen.

NAGASAKI

Kyrie eleison

Herr, erbarme Dich unser!
Erbarme Dich Deiner Kinder
Im Feuersturme von Nagasaki.
Herr, war es wirklich Deine Hand,
Die den ehernen Totenvogel
Lenkte über das Tal der Märtyrer
Und ihren Dom, der die Treue pries
Der verlassenen Kinder.
Siehe: Sie blieben Dir treu von Geschlecht zu Geschlecht
Im Glutofen der Verfolgung.
Sie starben am Kreuz, am Brandpfahl,
Im Schlammkrater von Unzen,
Sie erstickten in stinkenden Löchern.
Sie aßen das bittere Brot
Der Verbannung,
Ohne Priester und Sakrament.
Doch die Treue brach nicht
Jahrhundertlang.
Erbarme Dich unser, o Herr!
Waren sie nicht längst schon
Ausgeglüht im prüfenden Feuer?
Warum, Herr, mußte der blendende Blitz
Hereinbrechen über Deine Kinder
Im Tale von Omura,
Warum der Atompilz sich nähren
Von ihren Hütten und Gärten und
Dem gepeinigten Leib,
Gerade über der Stätte,
Wo einst das Richthaus stand,
Und dann der siegjubelnde Dom?
Herr, erbarme Dich unser!
Bist Du wirklich ein verzehrendes Feuer, o Gott?
Warst Du in der weißen Glut
Der entsetzlichen Hitze,
Im schwarzen Aschenregen,
Im tödlichen Strahl?
O Hügel von Oura!
Richtstätte und Gotteshaus!
Warst Du Altar, auf dem als
Friedopfer verlohte
Die heiligste Gemeinde
Des Inselreichs,
Schuldloses Lamm,
Daß über der Frevlerwelt
Sich noch einmal wölbe
Der Regenbogen eines
Friedlichen Morgens?
Wahrlich ein furchtbarer Gott bist Du,
Schrecklich in Deiner Liebe!

Gibt es kein anderes Mittel
Die Eiskälte der Zeit
Zu schmelzen
Als die Geisttaube im
Atompilz?
Sprichst Du zu uns nur noch
In den feurigen Zungen
Der zerspaltenen Atome?

Ben Chorin zur Frage: Wer ist ein Jude?

Der «Fall» des Bruders Daniel hört trotz oder wegen der Entscheidung des Jerusalemer Obergerichtes nicht auf, die Spalten der israelischen Presse zu füllen.

Der polnische Jude *Oswald Rufstein*, der als Partisan während der deutschen Besetzung Polens zahlreichen Juden tätige Hilfe geleistet hat, wurde später dort in einem katholischen Kloster versteckt und trug ein Ordenskleid, um nicht erkannt zu werden. Im Kloster lernte er das Christentum kennen und lieben, ließ sich nach dem Krieg taufen und trat in den Karmeliterorden ein, wo er den Ordensnamen Daniel erhielt. Auf seinen besonderen Wunsch versetzten ihn die Ordensobern in das Kloster auf dem Berge Karmel oberhalb von Haifa, wo gemäß Überlieferung der Prophet Elias den Orden gegründet hat. Juridisch war er für die israelischen Behörden ein im Staate Israel lebender Ausländer, zunächst als «zeitweilig», dann als «dauernd Niedergelassener». Er stellte vor einem Jahr den Antrag, als «jüdischer Einwanderer anerkannt» zu werden und damit die israelische Staatsbürgerschaft auf Grund des sogenannten «Heimkehrergesetzes» vom 5. Juli 1950 für alle nach Israel kommenden Juden (Chok Haschwuth) automatisch zu erwerben. Das Innenministerium wies ihn ab – und auch das Obergericht beharrte auf der Entscheidung der untergeordneten Instanz: drei der Oberrichter (Silberg, Landau und Many) erklärten, ein zum Christentum übergetretener Jude könne nicht als Jude im Sinne des israelischen Heimkehrergesetzes bezeichnet werden, indes der vierte, von seinen Kollegen überstimmt Oberrichter Chaim Cohen darauf hinwies, das jüdische Religionsgesetz bestimme, das Judentum sei eine unverlierbare Eigenschaft, und man bleibe Jude, auch wenn man – durch die Taufe – im religiösen Sinn zum Sünder geworden sei. Die israelische Staatsbürgerschaft kann Bruder Daniel somit auf dem Weg eines amtlichen Gesuchverfahrens erwerben wie alle anderen Nichtjuden, die sich im Staate Israel dauernd niederlassen, aber nicht auf Grund des Heimkehrergesetzes.

Die Streitfrage im Fall Bruder Daniels lautet also: Wer ist ein Jude? Die israelische Regierung hat in einer Entschließung vom 20. Juli 1958 statuiert: «Jedermann, der guten Glaubens erklärt, er sei Jude und keiner anderen Religionsgemeinschaft angehört, soll als Jude registriert werden.» Diese Definition enthält eine schreiende Unlogik: nämlich die, daß ein Atheist, der mit der jüdischen Religion gebrochen hat, als Jude registriert wird, ein gläubiger Mensch aber, der aus der jüdischen Religionsgemeinschaft ausgetreten ist und eine andere Religion angenommen hat, nicht.

Zu den vielen Stimmen in Israel, die sich mit dem Fall des Bruders Daniel befassen, kommt nunmehr diejenige des aus München stammenden Laientheologen und Vorkämpfers für ein progressives Judentum *Schalom Ben Chorin* (Jerusalem) in der Tel Aviver Monatsschrift für Staat und Gesellschaft, «Die liberale Rundschau».

Schalom Ben Chorins Ausführungen zu diesem Thema gründen auf einer großen Erfahrung und auf dem ehrlichen Bestreben zu emotionell ungetrübter Sachlichkeit. Er weist vor allem darauf hin, daß die Schwierigkeiten um den Begriff «Jude», wie er im Staate Israel derzeit gehandhabt wird, darin liegen, daß er sowohl die «Nationalität» (die mit der Staatsbürgerschaft nicht verwechselt werden darf) wie auch die Religion umreißt.

In der Identitätskarte des israelischen Staatsbürgers gibt es eine Rubrik «Religion» nicht; es gibt nur die Rubrik «Nationalität» («Leom»). Bei israelischen Staatsbürgern jüdischen oder gar keinen Glaubens steht an dieser Stelle «Jehudi» («Jude»), während bei Arabern, seien sie nun

Mohammedaner oder Christen, nicht mohammedanisch, römisch-katholisch, griechisch-katholisch, griechisch-orthodox oder protestantisch steht, sondern einfach «Arabi». Ben Chorin erinnert daran, daß diese Identitätskarte vom ersten Innenminister Israels, Jitzchak Grünbaum, einem erklärten Atheisten, geschaffen worden ist.

Bei der letzten Volkszählung in Israel haben sehr viele Israelbürger, darunter auch Ministerpräsident David Ben Gurion, nur ihre «Nationalität» als «jüdisch» angegeben, die im Fragebogen enthaltene Rubrik «Religion» aber unausgefüllt gelassen.

Rest einer chthonischen Gottesauffassung

Schalom Ben Chorin erwähnt in diesem Zusammenhang, der Begriff der Religion sei im Orient nicht derselbe wie im Westen. Der europäisch-amerikanische Mensch gehe von einem Doppelcharakter der Persönlichkeit aus. Man ist Engländer und Anglikaner oder Katholik, Deutscher und Protestant oder Katholik usw. Die Religionszugehörigkeit ist mit dem Volkstum nicht identisch. Wenngleich die Religion oft einen integralen Bestandteil des Volkscharakters bildet, so ist sie doch ihrem Wesen nach eine übernationale Größe, die nicht an das Volkstum gebunden bleibt. Im Orient neige man eher dazu, religiös-ethnische Einheiten zu sehen, wie etwa die Drusen, die einen Volksstamm mit eigener Religion bilden, oder die Maroniten im Libanon, die eine besondere Richtung im östlichen Christentum mit ihrem Volkstum vereinigen, nicht anders als die Armenier mit ihrer Nationalkirche (die freilich, was Ben Chorin nicht erwähnt, in einen «orthodoxen» und einen mit Rom unierten Zweig gespalten ist). Hier findet man nach Ben Chorin noch die Reste der antiken Konzeption, die von einer Dreiheit ausging, Volk, Land und Gott. Die Götter der Antike waren chthonische Götter, an ein bestimmtes Territorium gebunden, und das Volk, das auf diesem Territorium lebte, stand unter der Botmäßigkeit seines Landesgottes. Etwas von dieser Konzeption ragt nach der Auffassung von Ben Chorin in der Gestalt des Judentums noch in unsere Zeit hinein, wobei doch eine gewisse Revision bereits vorgenommen worden ist.

Religionsgeschichtlich lasse sich sagen, die territoriale Auffassung sei bis zur Zeit des babylonischen Exils der Juden (586–539 v. Chr.) in Kraft gewesen. Nur auf dem Boden des gelobten Landes konnte JHWH verehrt werden, und erst im Exil hat der Prophet Jeremias Anweisung erteilt, auch dort für das Wohl des Landes, in dem die Juden gezwungenermaßen leben, zu JHWH zu beten. Die Gesetzesgemeinde Esras (458 v. Chr.) errichtete zwar noch einmal das Nationalheiligtum in Jerusalem, aber die territoriale Exklusivität ist mit dem Anwachsen der Diaspora geschwunden. Trotzdem ist Ben Chorin der Ansicht, die nationale Konzeption des Judentums als Religion sei bis in die Gegenwart erhalten geblieben, wenn auch im 19. Jahrhundert der Liberalismus den Versuch gemacht habe, die jüdische Religion zu de-nationalisieren – ein Versuch, der geschichtlich gescheitert sei.

Revisionsversuche

Ben Chorin führt aus:

«Andererseits setzte mit dem Aufkommen des Zionismus eine Säkularisierung des Begriffs ‚Jude‘ ein. Der glaubenslose Jude, selbst wenn er erklärter Atheist war, wurde in der jüdischen Renaissancebewegung des Zionismus voll akzeptiert. Die einzige Barriere, die praktisch anerkannt wurde, war die der Taufe, wobei diese weniger als religiöser Schritt aufgefaßt wurde denn als demonstrativer Austritt aus der jüdischen Schicksalsgemeinschaft. Aber auch diese Barriere wurde bereits in der Frühzeit des Zionismus problematisch, als sich der getaufte Jude und Redaktor der ‚Kreuzzeitung‘, *Morris de Jonge*, an Justizrat Max Bodenheimer in Köln wandte und sich um die Aufnahme in die zionistische Organisation bewarb. De Jonge deklarierte sich als ‚apostolischer Jude‘. Er unterstrich, daß der Zionismus eine nationale Konzeption des Judentums verfechte und daher die religiöse Zugehörigkeit zur Synagoge für ihn kein ausschlaggebendes Kriterium sein könne. Bodenheimer wandte sich in seiner Ratlosigkeit an *Theodor Herzl* selbst, und dieser entschied, daß ein getaufter Jude zwar grundsätzlich in die zionistische Organisation aufgenommen werden müsse, daß es aber aus taktischen Gründen klüger sei, wenn er als ‚Sym-

pathiker' außerhalb der Organisation verharre. Herzl befürchtete, daß die prinzipienmäßige Aufnahme eines Getauften zu einer Verärgerung der jüdischen Massen führen könne. In einem Brief an Nordau bemerkt Herzl in einem andern Zusammenhang (es handelte sich um die Mischehe Nordaus): 'Was sind wir heute? Bürger des idealen Judenstaates, den wir auf die Erde zu setzen als den besten Inhalt unseres Lebens ansehen. Wäre unser Werk heute schon vollbracht, so wäre es doch wohl einem jüdischen Staatsbürger, vor allem des osteuropäischen Judentums, stand, ist unbestreitbar, aber die zionistische Revolution erstreckte sich eben wirklich auf die Grundlagen des jüdischen Selbstverständnisses, und von daher wird es verständlich, daß so viele orthodoxe und liberale Rabbiner den Zionismus ursprünglich ablehnten.'

Testfall, nicht Sonderfall

Ben Chorin bezeichnet das Problem des Bruders Daniel als «test case», als Prüfstein, nicht als Sonderfall, wie es Bruder Daniel selbst angesehen wissen wollte. Nach der Schätzung des Jerusalemer Religionsministeriums gebe es heute rund 3000 Judenchristen im Staate Israel, ein großer Teil davon bekenne sich nur heimlich zum Christentum.

«Die Judenchristen», führt Ben Chorin aus, «beklagen sich, sicher nicht ganz zu Unrecht, über gesellschaftliche Diskriminierung. Mir selbst ist der Fall einer amerikanischen Judenchristin bekannt, die ihre Anstellung bei der Jerusalemer Stadtverwaltung verloren hat, nachdem ruchbar geworden war, daß sie einer christlichen Sekte angehört.»

Ben Chorin anerkennt, daß die christlichen Missionen in Israel von einer nationalen Konzeption des Judentums ausgehen und betonen, es liege ihnen fern, ihre Zöglinge dem jüdischen Volkstum zu entfremden: da das Evangelium sich ursprünglich tatsächlich primär an die Juden wende und ihnen die Er-

füllung ihrer messianischen Hoffnung verheiße («Jesus von Nazareth, König der Juden» – «INRI» – wie die Aufschrift des Pilatus am Kreuz lautete), erkläre die Mission, sie wolle den Juden nicht von seiner Religion wegführen, sondern sie habe ihm die Vollendung seiner eigenen Heilserwartung anzubieten. Angesichts der Tatsache, daß nicht nur einzelne Juden, sondern große Parteien und Jugendbewegungen sich zum historischen Materialismus und damit Atheismus bekennen, deren «jüdische Legitimität» im Staate Israel niemand mehr anzuzweifeln wagt, stellt Ben Chorin die Frage, ob die Juden sich heute so verhalten dürften, als ob sie noch wie früher Glieder einer in sich geschlossenen Glaubensgemeinschaft wären. «Ist es logisch und gerecht», folgert er, «das Negativum oder Vakuum (Atheismus) zu akzeptieren, ein fremdes Positivum (das Christentum) aber als Kriterium der endgültigen Loslösung vom Judentum zu statuieren?»

Ben Chorin zitiert eine Leserschrift in der Tel Aviver Zeitung «Haaretz»; in dieser wird als Lösung des Problems eine klarere Unterscheidung der Begriffe gefordert. Bei amtlicher Registrierung sollte vermerkt werden: «Staatsangehörigkeit: Israeli; Nationalität: Hebräer; Religion: Jude.» Dann könnte die letzte Rubrik bei religionslosen Hebräern unausgefüllt bleiben – und bei zum Christentum übergetretenen Juden könnte hier die neue Religionszugehörigkeit eingetragen werden. Ben Chorin weist darauf hin, daß dann im «Heimkehrergesetz» der Begriff «Jude» durch den des «Hebräers» ersetzt werden müßte – wobei sich die neue Frage erheben könne, was mit geborenen Nichtjuden geschehen sollte, die zum Judentum übergetreten, also national-volksmäßig nicht Hebräer sind. Ben Chorin verlangt, den gesamten Fragenkomplex neu durchzudenken. Er empfiehlt diese Aufgabe dem «Institut für jüdisches Recht», das kürzlich an der Hebräischen Universität Jerusalem gegründet worden ist. F. Glaser

ERNST BLOCH UND DIE KLASSISCHE NATURRECHTSLEHRE

Liest man an einer Universität über die Naturrechtslehre von Ernst Bloch, überschätzt man da nicht den marxistischen Gelehrten? Das wollten christliche Rechtsphilosophen vom Verfasser dieses Aufsatzes wissen, als er das Thema als Vorlesung für das Wintersemester 1962/63 an der Wiener juristischen Fakultät angekündigt hatte. Dasselbe fragen Linkshegelianer, Linksintellektuelle und Kommunisten. Über das Format eines Denkers sind Zeitgenossen meist geteilter Ansicht; dazu gesellt sich, daß Blochs Stil und Methode außergewöhnlich sind, den Leser so oder so herausfordern: ihn fesseln oder abstoßen. Man wird das Engagement des Verfassers würdigen, erwägt man, was ihn erregt: ein Denker, der sich dem Marxismus verschrieben hat und zeit seines Lebens Marx die Treue hält, stößt mit dem Naturrecht zusammen und schreibt gegen Ende des Weges, von der Begegnung überwältigt, selbst ein wuchtiges Buch, das er mit dem Titel versieht: «*Naturrecht und menschliche Würde*».¹ Einen christlichen Schriftsteller, der überzeugt ist, daß er den eigenen Weg zum Naturrecht dem fördernden Geleit des Glaubens verdankt, nimmt das Phänomen Ernst Bloch gefangen: ein beredtes Zeugnis, ja der Aufweis, daß Naturrecht existiert, richtig – daß Naturrecht gilt. Kann solchermaßen das Treffen mit Blochs «Naturrecht» überschätzt werden?

Gesamteindruck und allgemeine Kennzeichen

Sprache

Schon wenn man das Buch aufschlägt, die ersten Sätze streift, wandelt einen jene unbeschreibliche Stimmung an, die auf den ersten Zug der Morgenzigarette folgt. Euphorie paart sich mit

leichtem Schwindel. Die Sprache strotzt von Bild- und Leuchtkraft. Der Satzbau hat kein Vorbild, wird kein Nachbild finden: kurz, wortkarg, wirkt abgehackt. Auf den Leser prasseln Hammerschläge nieder. Zuweilen blenden herrliche Bilder das Auge. Man klappt das Buch zu und denkt ...² Das freilich irritiert manchen gelehrten Leser; er tut derlei mit «Flunkern» ab, meint, man könne den Mann nicht ernst nehmen. Wir kennen das. Martin Heidegger ergeht es nicht anders. Man fragt sich bloß, ob der gewaltige Zeitabstand und der althergebrachte Brauch der einzige Grund sind, der den hl. Augustinus in den Schein eines anderen Lichtes rückt, den Denker, der ähnlichen Zauber wirkt, gelegentlich ihm selbst anheimfällt. Blochs «Naturrecht» und die «Bekenntnisse» des Bischofs von Hippo erwecken gleichermaßen beim Verfasser die Erfahrung, daß sein Autor ein ungestümer, reizbarer Mensch voll Leidenschaften ist, dessen Inneres wie eine Kerze niederbrennt, verbrennt: wie ein Kohlenstück in des Feuers Nähe sich wandelnd feurig wird und glüht, doch abgesondert erlischt (Heraklit).

Aufbau

Das Buch bietet die Ansicht einer Sammlung mit 26 Essays, von denen einige, weil knapp gefaßt, Aphorismen gleichen. Schulphilosophie und Wissenschaftsbetrieb werten: «unsystematisch» – gleichviel durchwaltet eine fast ermüdende Stringenz das Werk, wenn man bereit ist, es auf sich einwirken zu lassen.

Inhalt

Was unser Autor zeichnet, ist ein Bild, doch kein statisches, vielmehr ein Laufbild der Ideengeschichte des Naturrechts und der menschlichen Würde, von der Antike Griechenlands, Israels

und Roms angefangen über das christliche Mittelalter herauf zur Aufklärung und zur Großen Französischen Revolution, zum Marxismus, Sozialismus und Kommunismus bis auf den heutigen Tag. Zwei überragende, für die Weltgeschichte entscheidende Zeitabschnitte werden ausgelassen: die Patristik und die Spät- und Barockscholastik, die spanische Moralphilosophie, obschon jene den Gedanken der Menschenwürde prägt (Gregor von Nyssa), diese die Einheit des Menschengeschlechts als Fundament der Menschenrechte und eines modernen Völkerrechts bloßlegt (Las Casas, de Vitoria, Soto), die Lehre von der Volkssouveränität und die Theorie der Demokratie entwirft (Molina, Covarruvias, Laynez). Der letzte Essay gilt Christian Thomasius, der handelnden Denkergestalt, in die der Autor verliebt ist, in der er sich selbst anzutreffen glaubt. Die fünfzig Seiten bergen die Summe dessen, was Bloch über Gott und die Kirche, über Katholizismus und Protestantismus, über Recht und Gerechtigkeit, über Männerstolz und Menschenwert denkt.

Bedenkt man, daß Bloch Sophokles verehrt, Epikur anhimmelt, sich zu Aristoteles hingezogen fühlt, tief in die Sache vorstößt, die der Stoa am Herzen liegt; berücksichtigt man, daß ein Marxist eigene Gesichtspunkte aussucht, um die Problemdynamik von Mensch und Recht einzufangen, dann wird man von vornherein erkennen, daß das «Naturrecht» unseres Autors die Standardwerke der Gegenwart, die die abendländische Rechtsphilosophie angehen, bereichert, ergänzt.³ Wer fürderhin wird Rechtsphilosophie, auch Rechtslehre betreiben wollen, der wird sich Blochs Variationen zum Thema anhören müssen. Die Lektüre ist unentbehrlich.

Kritik an Marxismus und Sozialismus

Der überwiegende Teil der kritischen Passagen verrät enge Verwandtschaft mit dem Grundkonzept der klassischen Naturrechtslehre.⁴ Die lebhaft Auseinandersetzung mit der historischen Rechtsschule, dem Rechtspositivismus, dem Neukantianismus, der reinen Rechtslehre Hans Kelsens und der Phänomenologie Adolf Reinachs zeigt dies in jeder Einzelheit.⁵ Bloch verwirft Reinachs Kernsatz, wonach das positive Recht nach Belieben von den Wesensgesetzlichkeiten abweichen kann,⁶ und sagt ex professo:

«Das Naturrecht war kein Formalismus, und sein Rechtsapriori wohnte nicht in breiten Urgegebenheiten, sondern in einem sehr engen, scharfen Freiheitsapriori ante rem des Staates, der daran gemessen wird.» Sic! Naturrecht ist kein metajuristisches, auch nicht ein sittennormatives, schon gar nicht ein unverbindliches Maß; Naturrecht ist eminent Rechtsnorm, bindet ontisch-eigenständig.⁷ Positives Recht ist Maß, allein: «Was eichte das Maß selber, und zwar einleuchtend, mit dem das Flüssige, auch Schlüpfrige der Rechtsfälle wieder geeicht wird?» (S. 16). «Was rechtens sei? – darum kommt man nicht herum. Diese Frage läßt immer aufhorchen, sie drängt und richtet. Ein als naturrechtlich bezeichnetes Denken hat sich ihr gewidmet, grundsätzlich, nicht von Fall zu Fall ... Wo alles veräußerlicht wurde, stehen unveräußerliche Rechte sonderlich heraus» (S. 11).

Das Recht, kein Hund zu sein

Die Sache der Naturrechtslehren wird man kaum knapper und schärfer angeben können. Ebenso umrißklar treten die Mitte des Naturrechtsschutzes und der Feingehalt der naturrechtlichen Doktrinen hervor: die Menschenwürde, das Recht des Menschen auf aufrechten Gang, das Recht, kein Hund zu sein, keine Kanaille, das Recht, nicht den Stiefel im Gesicht zu haben, welchem Recht die Pflicht korrespondiert, den Rücken nicht zu krümmen. Die Menschenrechte sind die Quintessenz des Naturrechts.⁸ Von hier aus dringt man unwillkürlich, unversehens in das Gehege der Liebe ein, wiewohl der Zaun, der

die Reiche gegeneinander abgrenzt, unerbittlich seines Amtes waltet (S. 52, 128). Bloch verwechselt solche Sicht nicht mit der Sozialutopie. Diese «ging auf menschliches Glück, das Naturrecht auf menschliche Würde; die Sozialutopie malte Verhältnisse voraus, in denen die *Mühseligen* und *Beladenen* aufhören, das Naturrecht konstruierte Verhältnisse, in denen die *Erniedrigten* und *Beleidigten* aufhören».⁹

Ein Marxist neigt sich vor Thomas von Aquin

Wie sehr Bloch die Sache des Naturrechts auf der Seele brennt, zeigen die Hartnäckigkeit und das Pathos, womit er Marxismus und Sozialismus des Irrtums überführt, wo sie naturrechtliches Denken anfechten, verleumden und verfolgen.¹⁰ Sie verkannten den tiefen, hintergründigen Sinn solchen Rechts- und Staatskonzepts.

«Überraschender, ganz und gar nicht regulär ist, daß sozialistisch, wo expressis verbis der wirkliche, nämlich der zu befreiende und zu erfüllende Mensch im Mittelpunkt steht, noch weithin Ablehnung von Naturrecht im Schwange ist ... Und doch geht genau jetzt, an diesem Punkt, eines der entscheidendsten Themen des Humanismus in Aktion. Zu ihm gehört die Frage nach den echten Intentionen des alten Naturrechts, gehört die Aufgabe eines sozialistischen Erbes an diesen ehemals liberalen, nicht nur liberalen Menschenrechten. Die Etablierung des aufrechten Gangs, auch gegen gepolsterte, auch gegen umgetaufte, ja retrograde Abhängigkeiten – es ist ein Postulat aus dem Naturrecht und nirgends woanders her, woanders auch nur findbar ... Altes Eisen also sieht anders aus, das Überalterte steckt mehr in dem, was das Naturrecht angriff, als in ihm selber.»

Welch grobes, unverzeihliches Mißverständnis! Ist es noch reparabel? Ernst Bloch hofft; es scheint, daß die Hoffnung auf die nämliche innere Begegnung dem Greis das Lebenselixier leiht. Er weiß, daß die Sache beim katholischen Denken gut aufgehoben ist, daß *Thomas von Aquin*, der geniale Interpret des Aristoteles und originelle Meister großartiger Konzeptionen und Visionen, sie am getreuesten verwahrt. Die Reverenz, die er ihm erweist, wie verhalten er sie auch üben, wie sehr er sie mit Einwänden und Seitenhieben verdecken mag, ist unverkennbar.

Die Gefahren, die mit *Duns Scotus* aufziehen, durchschaut der feinsinnige Marxist ganz und gar (S. 61), zeichnet sie mit einem einzigen Strich und hebt solchermaßen das unvergängliche Format des Aquinaten gegen den Niedergang ab. Der theologische Positivismus des doctor subtilis legt den Grundstein zum profanen Rechtspositivismus. Die Doktrin vom bonum ex institutione leistet den Exzessen totalitärer Willkür- und Gewaltstaaten theoretisch Vorschub. Nachdem aus dem naturrechtlichen Kalkül Gott gestrichen und mit «Staat» ersetzt worden ist, heißt es: der Staat ist formal als Rechtsgehalt omnipotent.

Aristoteles und Thomas

Das Rechts- und Staatskonzept des Stagiriten und Aquinaten ist – selbst dort, wo Gott als die formal höchste Rechtsmacht (summa potestas absoluta) waltet – radikal anders. Danach leitet sich jede wie immer geartete Wertentscheidung eines subjektiven Willens, ausnahmslos jede positive Norm, einschließlich des ius divinum positivum, vom präpositiven «ordo rerum» ab: von der Seinsordnung unter dem Aspekt der Rechtsordnung, vom Seinsrecht, vom Naturrecht. Gerhard Nebel deutet in seiner mythischen Poetik «Homer» einmal an, worum es geht: «Die Souveränität des Gottes wird, indem er sich an das Recht bindet, so wenig aufgehoben wie die Allmacht Gottes damit, daß es logische und mathematische Notwendigkeiten gibt.»¹¹ Jeder Norm- und Wertsetzung

wie jeder Norm- und Wertsatzung, schlechthin jedem Befehl liegt das Naturrecht, das im *ordo rerum* eingefaltet ist, das «physei dikaion», also das Seinsrecht, rechtsnormativ zugrunde. Das ist die rechtsnormative Kraft des Seins (*physis, natura*), das in der Fundamentalstruktur Ordnung ist.¹²

Daß jede Positivität einer Dezision von präpositiven Wertverhältnissen bedingt ist, kehren Aristoteles,¹³ Cicero,¹⁴ Anselm von Canterbury,¹⁵ der hl. Thomas¹⁶ und Gabriel Vasquez¹⁷ hervor. Erregender als dies erscheint, daß die angeblich so a-philosophischen Klassiker der römischen Jurisprudenz den Rechtspositivismus ablehnen. Papinian legt einen Schulfall vor.¹⁸ Die römischen Juristen dürfen überhaupt das Verdienst reklamieren, erstmals das Problem der rechtsnormativen Kraft der Naturordnung, die Naturrechtstheorie unter spezifisch juristischen Aspekten in die Praxis und Lehre des positiven Rechts aufgenommen zu haben; namentlich: Ulpian (*Dig. I, 1, 1, 3*), Paulus (*Dig. I, 1, 11*) und Gaius (*Inst. I, 1*).¹⁹ Wenn selbst Gottes «*potestas absoluta*» als Rechtsmacht eine «*potestas ordinata*» ist, um wieviel rechtsgebundener muß jede menschliche Rechtsetzung, namentlich die Rechtsmacht des Staates von vornherein sein!²⁰

Das Naturrecht ist die im vollen Sinne verstandene rechtliche Grundnorm, von der aus das Recht insgesamt in all seinen ungezählten positiven Erscheinungs- und Ausdrucksformen, in all seinen feinen und feinsten Verästelungen, bis zum letzten Vollstreckungsakt, den der Exekutor mit dem Kuckuck setzt, ein durchgehender und undurchlässiger Bedingungs- und Entsprechungszusammenhang ist.²¹

Blochs Achillesferse

Die rechtsnormative Kraft des Naturrechts leuchtet Ernst Bloch ein: dieses ist das Maß jeglichen gesetzten und gesetzten Rechts, vor allem des staatlichen Rechts. Darin erweisen sich die Tiefe und Weite der Blochschen Sicht. Allein – sein Konzept leidet an einer erheblichen Schwäche; sie wird sich nicht leicht beheben lassen: denn sie wurzelt im Materialismus des Marxisten Bloch.

Blochs Allergie wider die staatliche Ordnung

Der Gelehrte mag den Staat nicht, haßt im Grunde das positive Recht, das er letztlich für überflüssig hält. Vom Traum, der Staat werde absterben, kommt er nicht los.²² Er wird mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen positivem Recht und Naturrecht ebensowenig fertig wie mit dem Problem der Beziehung, in der Recht als objektive Ordnung, «Recht im objektiven Sinn» (*norma agendi*) und das sogenannte «Recht im subjektiven Sinn» (*facultas agendi*)²³ zueinander stehen. Unser Denker ist ein faszinierender Gnostiker; als Gnostiker erblickt er im positiven Recht einen Wechselbalg, ein illegitimes Kind. In seiner Allergie wider die staatliche Ordnung mißdeutet er grob den Aquinaten, wenn er ihn zu jenen Lehrern zählt, denen der Staat, wenn nicht gerade ein Greuel, so doch Repressalie, notwendiges Übel ist. Für einen Aristoteliker, mag er ein noch so eigenständiger, fruchtbarer und großartiger Denker sein, ist solche Sicht durch keinen Gedankengang zu gewinnen.

Staat gehört zur Heilsordnung

Für Aristoteles ist der Staat der Ort (das Ethos in diesem Sinn), wo Vollziehung menschlicher Existenz überhaupt erst möglich ist: Bedingung der Möglichkeit des Daseins. Für den Theologen, der von dort herkommt, stellt sich Staat im weitesten Sinn, Herrschaftsordnung (*praelatio*), als präpositives Strukturelement, als Institution des Naturrechts, Bestandteil des *ordo transcendentalis* vor. Staat gehört zur Heilsordnung: gewissermaßen gibt es ihn selbst im übernatürlichen Zustand.

Die Positivität des Rechts ruht von allem Anfang an und alleweile in den Falten der Präpositivität des «*ordo transcendentalis*» (des Naturrechts als der Grundnorm jeglichen positiven Rechts). Das Naturrecht ist *per se* auf Positivität angelegt und angewiesen.²⁴ Freilich, die konkrete positive Ordnung eines Staates ist «*ordo (relatio) accidentalis*» oder «*praedicamentalis*».²⁵ Solcher Bonität und Proprietät von oben nach unten korrespon-

diert die nicht nur denkapriorische, sondern auch sachapriorische Abhängigkeit aller Positivität von der einen präpositiven Grundordnung. Es kann glattweg kein positives Recht geben, das nicht Naturrecht als präpositives Recht voraussetzte, auf ebendiese Grundnorm transzendental-logisch wie transzendental-ontologisch angewiesen wäre.²⁶ Jedes Setzen von Recht geschieht in einem bereits vorher aufgerissenen Raum. Man kann sich kein Rechtsetzen vorstellen, das nicht vorweg Anwendung, Vollziehung ranghöheren Rechtes wäre. In dem der Rechtsetzer, vorzüglich der irdische oberste Gesetzgeber, erkennt, daß er mit dem Rechtsetzen ranghöheres, vorausgesetztes Recht, Naturrecht, vollzieht, der Grundnorm entspricht – oder nicht, ist er gerecht – oder ungerecht. Das ist das eigentliche Problem der Gerechtigkeit, an dem Bloch vorbeisieht, wie bestehend seine Gerechtigkeitsformeln wirken mögen (S. 52, 230). Positives Recht und Naturrecht bilden einen aufsteigenden, durchgehenden und undurchlässigen Bedingungs- und Entsprechungszusammenhang: «Gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier» (Heraklit, *Frg. 51*). Worauf es ankommt, ist nicht, das positive Recht im Grunde zu verdämmen, wie Ernst Bloch dies tut, sondern zu unterscheiden (*krinein*) zwischen Recht (*Fug*) und Scheinrecht (*Unfug*), zwischen Akt und Nicht-Akt, das Rangniedere gegen das Ranghöhere abzuheben, wobei jenes nur dann und in dem Maße Bestand hat, wenn und in welchem Maße es in diesem gedeckt ist (Decknorm). Deshalb ist jener, kaum jemals zitierte, jedenfalls in der Tragweite verkannte Satz des Aristoteles aus der Nikomachischen Ethik fundamental: «Der gesetzliche Rechtsspruch ist nichts anderes als die Unterscheidung (Krisis!) zwischen Recht und Unrecht» (V 6).

Das Erste kann nicht die Materie sein

Die Frage arbeitet in uns weiter: Wie kommt es, daß Bloch, obwohl eigentlich kein Agnostiker, kein Relativist im nihilistischen Sinn, obwohl Realist im metaphysischen Verstand, obwohl mit der Wirklichkeitslehre des Aristoteles aufs innigste vertraut und mit dem Stagiriten und Aquinaten in der dynamischen (besser: kinetischen, aktualen) Seinsauffassung verwandt, im Gegensatz zur statischen Seinsauffassung – wie kommt es, daß dieser Denker es nicht vermag, sich den Blick auf das rechte Verhältnis zwischen positivem Recht und Naturrecht, zwischen Staat und Recht und Mensch freizukämpfen? Weil er dort, wo *ex fundamento* die Weichen gestellt werden, nicht Aristoteles, nicht dem Aquinaten, sondern den Materialisten Antiphon, Demokrit und Epikur folgt, auch Schelling folgt, dem er, so scheint es, weit näher steht als Hegel. Sein Ansatz ist materialistisch, unter dem Gesichtspunkt der aristotelischen Ontologie falsch: steckt man den ersten Knopf in das falsche Loch der Soutane, dann ist einfach alles falsch ... Dieweilen für Aristoteles und die echten Aristoteliker das Erste, das ist dasjenige, was allem Seienden im Ganzen zugrunde liegt, der «*rhythmos*», und das ist Verfassung, Form, Ordnung (*logos*), ist, fassen Antiphon, Demokrit, Schelling und Bloch das Erste als das «*arrythmiston proton*», als das Regel- und Verfassungslose auf. Dort ist Form, Norm, Ordnung das Eigentliche der *Physis*, hier ist die Materie (*hyle*) im Sinne der «*akosmia*» das Erste, ist *Physis*. Der Evangelist Johannes steht philosophisch Aristoteles näher als Plato; denn sein Offenbarungsbericht hebt an: «Im Anfang war der *logos*.» *Logos* meint ursprünglich Verfassung, Form, Ordnung; nachträglich: Wort. Während für Bloch der Grund des Wirklichen amorph, gleichsam diffus und wandelbar ist, erkennt Aristoteles das Woraufhin als das Unwandelbare (*physis = telos*), das, woraufhin die Seinsbewegung zustrebt. Das Woraufhin als Verfassung ist der Ur-Sachverhalt, der das Ur-Wissen oder Vor-Wissen des Menschen bedingt. Ebendieses Grundverhältnis bleibt in der materialistischen Konzeption nebulos.²⁷ In der Ordnungserne eines Antiphon, Demokrit und Epikur kündigt sich die grundsätzliche Staatsferne, der prinzipiell a-politische Habitus des Marxismus und des marxistischen Sozialismus an.

Aus dem nämlichen Ansatz kommt das Unvermögen Ernst Blochs, das objektive Wesen der Menschenwürde und der Menschenrechte, das rechte Verhältnis zwischen Naturrecht und positivem Recht, zwischen Recht schlechthin und den sogenannten subjektiven Rechten zu erkunden, denen er,

etwas unsicher, den Primat einräumt. Dies obwohl er das Eigentum verwirft und es richtig als Folge einer radikalen subjektivistischen Ausgangsposition ortet.²⁸ Derselbe Ansatz stellt ihm die Einsicht, daß positives Recht, sofern es Recht ist, allemal neben den gesatzten und gesetzten, gleichsam «gewillkürten» Zügen das Wesensmerkmal der hintergründigen Naturrechtswirklichkeit trägt.²⁹ Schließlich geleitet ihn solche Sicht in jene Gefahrenzone, wo man vor lauter Geschichtlichkeit den Grund der Geschichte, vor lauter Varianten der Menschennatur die Konstante aus den Augen verliert.³⁰

Polis ohne Politeia?

Wenn man Ordnung durchaus als Herr-Knecht-Verhältnis auslegen will, dann sollte sich Ernst Bloch fragen, ob es denn dem Kommunismus geglückt sei, dieses Verhältnis zu lockern, es gar zu löschen. Hat im kommunistischen Herrschaftsbereich das Netz der undurchschaute Abhängigkeiten (S. 179) die Menschen zu fangen aufgehört? Die Verneinung der Frage gibt er, verschleiert, zu (S. 214, 242, 248, 258). Wenn Ernst Bloch meint und hofft, es werde jemals Polis ohne Politeia geben (S. 259), dann ist er auf dem Holzweg.

Dort, auf dem Holzweg, kann das platte Wort vom «obrigkeitsfrommen» Thomas (S. 230f.) auftauchen. Des Aquinaten Lehre vom irrenden Gewissen,³¹ von der Freiheit des Menschen als einer quasi-Grenze der Macht Gottes,³² vom demokratischen Strukturelement eines jeden Staates³³ und der Kerngehalt des thomasischen Rechts- und Staatskonzepts: die Doktrin vom Widerstandsrecht³⁴ – dies alles wird thematisch übergangen, was wissenschaftlich schwer gerechtfertigt werden kann.

Des Rechtes herrliches Bild

Daß unser Meister dennoch dem Recht auf den Grund sieht, die Rechtsfrage weitaus tiefer ansetzt als manch ein zünftiger

Rechtsphilosoph, das verdankt er der phänomenologisch-transzendentalen Methode, mag er sie, scheinbar, schelten. Bloß wer sich mutig eingesteht, daß man ein unthematisches und unreflexes Ur- und Vorwissen von so etwas wie Rechtlichem haben muß, ehe man «dikes aglaon eidos», «des Rechtes herrliches Bild», ins Thema zu bringen vermag, tritt in die Nähe der Flamme des Rechts, wird von ihr erfaßt, wird feurig und glüht: «Dikes onoma ouk an eidesan, ei tauta me en» (Heraklit, Frg. 23). «Den Namen des Rechtes kennen die Menschen nicht, wenn es das, was er anzeigt, nicht vorweg gäbe.» Den Weg zum Sachverständnis des positiven Rechts sichtet man, wenn man zuvor schon ahnend im Sachbereich des Rechtlichen heimisch ist. Wer positives Recht durchforscht, wird, wenn er sich nicht «wie ein Blindgeborener gebärdet» (Aristoteles), unversehens mit dem präpositiven Recht konfrontiert. Wer in das wandelbare Recht sich schickt, dem dämmert, was das Unwandelbare ist.

Die Lichtung, wo der christliche Naturrechtslehrer mit dem marxistischen Naturrechtler Ernst Bloch zusammentrifft, ist die Unvergänglichkeit des Sinngehalts des Rechts, die Intention auf aufrechten Gang, auf menschliche Würde (S. 212). Der Anflug eines Glaubens an das Ewige der Katholizität (S. 313, 340), die unausgesprochene, doch unausgesetzt wiederkehrende Frage, was es denn nütze, die Welt zu gewinnen, wenn ein einziger Mensch den Rücken krümmt: dieser Anflug und diese bohrende Frage können uns mit der Hoffnung belehnen, daß Ernst Bloch noch hier und jetzt erkennen werde: im Anfang war das Wort, das Zeichen der Ordnung! Dann ist der Brückenschlag geglückt. Prof. René Marcic

Anmerkungen

¹ Gesamtausgabe, Band 6, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M., 1961, 367 Seiten.

² Beispiele: Seiten 11, 14, 15, 17ff., 175, 181, 230, 232, 251, 258, 260, 276.

³ Verdroß A., *Abendländische Rechtsphilosophie*², Wien, 1963; derselbe, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien, 1946. – *Welzel H.*, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*⁴, Göttingen, 1962. – *Strauß L.*, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956. – *Wolf Erik*, *Griechisches Rechtsdenken*, I und II, Frankfurt a. M., 1950. – *Flückiger F.*, *Geschichte des Naturrechts I*, Zollikon/Zürich, 1954. – *Friedrich C. J.*, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Berlin, 1955. – *Seagle W.*, *Weltgeschichte des Rechts*, München, 1958.

⁴ Klärend zur Terminologie: der Verfasser dieses Aufsatzes bezeichnet die Rechts- und Staatslehre, wie vornehmlich Aristoteles, Anselm von Canterbury (Cur deus homo?), Thomas von Aquin, Franciscus de Vitoria und Gabriel Vasquez sie entworfen, entwickelt und vollendet haben, als die klassische Naturrechtslehre, namentlich die klassische Rechts- und Staatsontologie. Vgl. dazu seine Abhandlung: *Reine Rechtslehre und klassische Rechtsontologie*, *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*, XI/4 (1961), Kelsen-Festschrift, 395ff. Im Gegensatz dazu nennt Bloch die rationalistischen Naturrechtslehren der Neuzeit, der Aufklärung «klassisch».

⁵ Seiten 11ff., 151ff., 164ff., 168ff., 206ff.

⁶ *Reinach*, *Zur Phänomenologie des Rechts*, München, 1953, S. 11ff., 17, 216ff.

⁷ *Naturrecht ist «prima regula»; ius positivum, selbst ius divinum positivum, «non habet rationem primae regulae, sed est regula recta».* *Thomas, De ver. XXIII 6 (resp.)*.

⁸ Seiten 12, 27ff., 67, 102, 136, 167, 181, 212ff., 232ff., 250f., 257, 261, 309, 338, 341, 353.

⁹ Seite 13, Kursivschrift von Bloch.

¹⁰ Seiten 12f., 163f., 206ff., 211ff., 232.

¹¹ Stuttgart, 1959, Seite 290. Vgl. Bloch, a. a. O. Seite 136 und den dort angeführten Spruch Senecas: «Der Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalsspruch geschrieben, er befolgt ihn auch, immer gehorcht er, einmal nur hat er befohlen.» Man lese darauf, was in der deutschen Thomas-Ausgabe, Band XVIII (1953) *A. F. Uitz*, *OP* zu jener grundlegenden Stelle der *Secunda Secundae* (57, 2 ad 3) anmerkt: «Wenngleich Gott die Welt schaffen, das heißt ins Dasein rufen mußte, damit das Naturrecht überhaupt da sei, so ist doch nicht der Schöpferwille Gottes die Ursache

des Naturrechts ... Selbstredend kann Gott ... durch Seinen freien Entscheid Recht schaffen, Er kann aber auf diese Weise nicht Naturrecht schaffen, weil das Naturrecht in sich inhaltlich bestimmt ist, ehe der Schöpferwille die Welt schafft» (a. a. O. Seiten 403f.). Sic: «ehe», also: quid prius, wie Gabriel Vasquez in seinem Kommentar zur *Summa Theologica* I II, disp. 97, 1, 3; a. a. O. disp. 150, 3, 22f.

¹² *Aristoteles*, *Physik* VIII 252a 11 ff.; *Metaphysik* XI 10,1, 1075a; aber auch *Physik* II 1 und *Eth. Nik.* I 1099b 21ff. Weiter vgl. *Platon*, *Timaios* 30 AB und *Gorgias* 507c–508a. *Thum B.*, *Wertphilosophie und Metaphysik*, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* IV (1960), Seite 17, spricht vom kosmologischen Optimismus. Vgl. *Kuhn H.*, *Das Gute und die Ordnung*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIV 4 (München, 1960), Sonderdruck; Seiten 14ff. Man beachte weiter *Plutarch*, *Quaestiones convivales* VIII 9. *Römer* XIII 1. *Thomas*, *S. th.* I 15,2; II II 130,1; *contra gentes* III 64; III 76; *de malo* XVI 9; *de spir. creat.* 8; *Sent. Komm.* I 39, 2, 2 ad 5; IV 29, 17. Zu *Thomas* vgl. *Meyer*, *Thomas von Aquin*², Paderborn, 1961, Seiten 367ff.

¹³ *Eth. Nik.* II 6, 1106b 18ff.; *rhet.* I 13, 1373 b.

¹⁴ *De finibus bonorum et malorum* V 22; *de legibus* I 16f.

¹⁵ Am prägnantesten und eindrucksvoll in: *Cur deus homo* I 12.

¹⁶ *S. th.* II II 57, 2 ad 3; I II 19,7; 21, 1 ad 2; 100, 8 ad 2; *contra gentes* III 129; *de ver.* XXIII 6; *virt. card.* 1 ad 10.

¹⁷ A. a. O.; vgl. *Gierke O. v.*, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*⁵, Aalen, 1958, Seite 318: «Wo der Wille den Willen normiert, ergibt sich mit logischer Notwendigkeit immer nur der Begriff der Macht!»

¹⁸ *Dig.* 28,7,15. Dazu *Mayer-Maly Th.*, *Vom Rechtsbegriff der Römer*, *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* IX 2, 1958, Seiten 151–173, bes. 164.

¹⁹ Es sei auf die gründliche und grundlegende Schrift von Dr. phil. et iur. *René Voggenpferger* verwiesen: *Der Begriff des «ius naturale» im römischen Recht*, Basel, 1952 (Heft 32 der *Basler Studien zur Rechtswissenschaft*).

²⁰ Zu der quasi-Rechtsgebundenheit Gottes vgl. auch die aufschlußreiche Dissertation: *Schaller P. L. M.*, *OP*, *Der Rechtsformalismus Kelsens und die thomistische Rechtsphilosophie*, Fribourg, 1949, Seite 74, die allerdings der Reinen Rechtslehre nicht auf den Grund gekommen ist und Hans Kelsen nicht gerecht wird.

²¹ Zentral und fundamental *Summa Theologica* I II 95, 2 co. Näheres bei *Marcic*, *Verfassung und Verfassungsgericht*, Wien, Springer, 1963.

²² Diesen Nerv streift auch die erste wissenschaftliche Rezension, die über das Werk unseres Autors veröffentlicht worden ist: *Verdroß* in der «Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht XII 1/2 (1962), Seiten 272 ff. (vorletzter Absatz).

²³ Zum letztgenannten Themenkreis: Seiten 238 ff.

²⁴ Vgl. *Heidegger*, Was ist Metaphysik⁵, Frankfurt a. M., 1949, Seite 41: «... daß das Sein nie west ohne das Seiende ...», ähnlich derselbe, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, Seite 106: «Zu ihr – nämlich zur Physis – gehört Vernehmung, ihr Walten ist Mitwalten von Vernehmung.» Vgl. Thomas, I II 95,2; 94, 5; II II 66,2.

²⁵ Vgl. *Meyer*, a. a. O., Seiten 563 ff., 567; ferner Marcic, Verfassung und Verfassungsgericht.

²⁶ *Hans Kelsens* Reine Rechtslehre akzeptiert, obschon bloß alternativ und hypothetisch, die logische Transzendenz der Grundnorm, doch darin erblickt der Verfasser dieses Aufsatzes die Brücke, die sich zur Rechtsontologie schlagen läßt.

²⁷ Zur Auseinandersetzung des Aristoteles mit den Materialisten Antiphon und Demokrit siehe Physik II 1. Dazu die Abhandlung *Martin Heideggers*: Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles, Physik B 1, Mailand 1960 (Milano/Varese). Hier kommt zum Vorschein der ontologisch-ontische Vorrang der Form. Desgleichen in der Metaphysik X 2, 1060a 22; I 8, 989a 16; VIII 8, 1049b 5, und wieder Physik III 1, 201b 4. So ist für Aristoteles Gott reine Form: Metaphysik XI 7, 1064a 34f. Der Stoff ist, gegen

die Form abgehoben, Akzidenz im vortermnologischen Sinn, unwesentlich.

²⁸ Vgl. etwa Seiten 238 ff., 242, 258.

²⁹ Zu diesem Themenkreis sei auf die vorzügliche Abhandlung verwiesen: *Hagemann M.*, Zu einem Einwand Kelsens gegen die Naturrechtslehre, Festgabe für Erwin Ruck, Basel, 1952, Seiten 135-150 (Heft 33 der Basler Studien zur Rechtswissenschaft).

³⁰ Seiten 215 f. (Eigentum), 218 ff., 236. – Zu diesem Thema vgl. in «Orientierung», Nr. 1 (1956), *Rahner K.*, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, und: Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit (Nr. 22 vom 30. XI. 1955).

³¹ S. th. I II 19,5; 19,6. Vgl. *Welzel*, Naturrecht⁴, Göttingen, 1962, Seiten 63 ff.; denselben, Gesetz und Gewissen, Festschrift des Deutschen Juristentages I, Karlsruhe, 1960, Seiten 383-400, obwohl Welzel ansonsten Thomas wenig gerecht wird.

³² Freiheit des Menschen als Grenze der Macht Gottes (II II 14, 3 ad 3; de ver. XVI 2 ad 5; Sent. IV 31, 1, 3; de pot. III 7 ad 16; I II 10,4.

³³ Das demokratische Element: I II 105,1; de reg. I 3; I 6; vgl. I 12; dazu Augustinus, de lib. arb. I (VI) 14 (45), ebenso De civ. Dei.

³⁴ Es seien zur Lektüre empfohlen: Summa Theologica I II 96, 4-6; 105, 1 ad 2 und ad 5; II II 10, 10; 40, 1; 42, 2 ad 3; 118, 8 ad 5; weiter ver. XVII 5, bes. aber Sent. II 44, 2, 2 ad 5 und de regimine principum.

Indische Katholiken kritisieren «Mater et Magistra»

Zum 15. Mai 1961 hatte man die neue Sozialenzyklika Mater et Magistra in Indien ebenso wie in Europa und Amerika mit Spannung erwartet. Sie sollte den 70. Jahrestag der Enzyklika Leo XIII. über die Arbeiterfrage auszeichnen und die dort erläuterten Fragen weiterführen, aber sie kam erst zwei Monate später heraus, und als indische katholische Laien sie aufmerksam gelesen hatten, waren sie nicht nur erfreut, sondern auch enttäuscht. Ähnlich war das Echo in der Presse. Überall wurde das Erscheinen der neuen Enzyklika als Nachricht vermerkt. Katholische Blätter hoben vor allem die außerordentliche Länge und Ausführlichkeit des Dokumentes hervor, aber dann wurden bald kritische Stimmen laut:

► Die Enzyklika gehe an den brennendsten Problemen Indiens wortreich vorbei oder erwähne sie überhaupt nicht. Man müsse es allerdings als Fortschritt buchen, daß andere als europäische Sozialprobleme wenigstens schon einmal genannt würden. Manche Europäer würden auch weiter der Meinung sein, sie hätten als Katholiken mit der Soziallehre der Päpste das theoretische Rüstzeug in der Hand, um allen bestehenden Problemen auf der ganzen Welt beikommen zu können; indische Katholiken dagegen lehnten diese Auffassung ab. Es sei doch bezeichnend, daß man in Indien vor 20 Jahren ein Institut zur Verbreitung der päpstlichen Soziallehren gegründet, es inzwischen aber viel bescheidener in «Indisches Sozialinstitut» umbenannt habe. An vielen indischen Universitäten wird ein Schulbuch für Soziologie verwendet, das vor Jahren von einem spanischen Jesuiten verfaßt wurde, aber heute noch als bestes Schulbuch für Soziologie gilt, weil es erstmalig und reichlich mit indischen Beispielen die theoretischen Darlegungen erläutert. Der Verfasser studierte seine Soziologie in England und in den USA. Die Soziallehre der Päpste kommt in diesem Buch mit drei Fußnoten zur Geltung, die alle Pius XI. gelten, zwei davon seiner Ehe-Enzyklika *Casti Connubii* und die eine seiner Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*.

► An der neuen Enzyklika Mater et Magistra von Papst Johannes XXIII. wird begrüßt, daß die Probleme der Landgebiete ausführlich zur Sprache kommen. In den Entwicklungsländern sind ja gerade diese Landgebiete zum Hauptproblem

geworden, weil sie noch immer viel weniger Lebensmittel erzeugen als die wachsende Bevölkerung braucht, während es den Industriearbeitern, denen zuliebe die «Soziale Frage» und die Soziallehren einschließlich des Sozialismus entstanden, zusehends besser geht. Als Fortschritt in der neuen päpstlichen Sozialenzyklika wird auch anerkannt, daß mehr Verständnis für staatliche Planung zu finden ist, sogar für die Überführung entscheidend wichtiger Industrien in Gemeineigentum, aber von einer zeitgemäßen umfassenden Soziallehre, die den Entwicklungsländern eine positive Lösung ihrer Schwierigkeiten anbietet, könne noch keine Rede sein.

Gewiß ist solche Kritik indischer Katholiken und Nichtkatholiken nicht böse gemeint. Sie kommt aus der Not des christlichen Herzens, das um die Bewältigung der irdischen Realitäten ringt, aus dem Verantwortungsbewußtsein für einen ganzen Kontinent, der nach jahrhundertelanger Stagnation sich zur Weltgeltung modernster Ausprägung erhebt, aber neben dem Christentum auch von anderen Weltanschauungen umworben wird und nach meßbarer Leistung fragt. Darum begnügt sich diese Kritik auch nicht mit allgemeinen Bemerkungen, sondern weist deutlich auf besondere Fragen hin:

► Man fragt sich in Indien, warum die katholische Soziallehre noch immer defensiv ist. Sie entstand im vergangenen Jahrhundert als Gegenschlag gegen den Sozialismus, der damals in Europa schon ziemlich stark wurde. Sie war kein origineller Aufbruch, keine erste Initiative, sondern Reaktion. So liegen ihr Prinzipien zugrunde, die eigentlich nicht wurzelnhaft christlich sind, sondern nur Ausdruck des damaligen christlichen Bewußtseins einer wesentlich bürgerlichen Gesellschaft. Privateigentum, Familie, Lohngerechtigkeit werden in kritischer Auseinandersetzung mit dem Sozialismus behandelt, dessen falsche Auffassungen durch die richtigen christlichen Lehren überwunden und ersetzt werden sollen. Das Indien von heute aber ist vom Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts sehr verschieden. In Europa bestand damals bereits eine starke und blühende Industrie, es war bereits etwas vorhanden, das gerecht verteilt werden konnte. In Indien aber geht es gerade um die Produktion oder um die Verbesserung einer ungenügenden Produktion. Wie dies aber geschehen soll, davon ist in der christlichen Soziallehre wie übrigens auch im üblichen Sozialismus kaum die Rede.

► Die letzte Begründung für alle Soziallehren wird in Mater et Magistra immer wieder von Gott, dem Schöpfer aller Güter

hergenommen, der diese Erde mit genügend Reichtümern für alle Menschen geschaffen hat. In Indien aber geht es gerade um die von Menschen geschaffenen Güter. Wahrscheinlich würde Indien sehr gern auf der Stufe des Verbrauchers gottgeschaffener natürlicher Güter leben, aber seine Menschenzahl ist zu groß geworden. Ohne die Wissenschaft vom Boden und seinen Nährstoffen, von Saatveredelung, Kunstdünger und Insektenbekämpfung kommen längst nicht mehr genügend Güter zustande. Diese Tatsache aber wird in der christlichen Soziallehre ziemlich übersehen, obwohl sie das Wesen der heutigen Problematik der Entwicklungsländer ausmacht. Der Hauptton der Sozialzyklen ist ferner moralisch. Die Päpste rufen zu sozialer Gesinnung, zur Gerechtigkeit auf. Das ist ungezählten Indern aus dem Herzen gesprochen. Viele Not rührt tatsächlich von der Ungerechtigkeit z. B. des Wuchers her, aber noch viel mehr Not ist in der sachlichen Unfähigkeit begründet. Es liegt kein böser Wille vor. Der Mangel an Voraussetzungen, an schulischem Grundwissen und fachwissenschaftlicher Bildung schafft die Probleme des sozialen Lebens und der Wirtschaft. Es gibt Korruption, gewiß, aber noch mehr Unfähigkeit.

► Die Terminologie der Sozialzyklen ist so verschieden von der in Indien üblichen, daß Mißverständnisse einfach selbstverständlich werden. Umso schwieriger ist es dann, Forderungen zu verkünden, die universal gelten sollen, denn die mißverständliche Terminologie beraubt diese Forderungen von vornherein ihres Ansehens. Das «soziale Leben» ist z. B. das Insgesamt des durch die örtliche Geschichte gewordenen, also in Indien anders als in Europa. Redet man daher von sozialem Leben allgemein, meint aber praktisch das westliche oder gar nur das national-italienische, so fragen sich indische Gebildete, warum in einer päpstlichen, an die ganze Welt gerichteten Enzyklika 50 Millionen Italiener mehr praktische Aufmerksamkeit finden als 500 Millionen Inder. Oder wird der Sozialismus europäischer Prägung verurteilt, so ist das für indische Gebildete, die vom indischen Sozialismus her denken, nur ein Beweis mehr für den antidemokratischen Charakter der Kirche und ihre Rückständigkeit. Dabei haben die meisten der geistig führenden Inder im Westen studiert. Sie kennen die sozialen Zustände im Westen. Vielleicht haben sie in England ein wenig Abneigung gegen die katholischen, südeuropäischen Länder mitbekommen, aber sie haben auch nüchtern festgestellt, daß die sozialen Verhältnisse in den traditionell katholischen Ländern weniger ideal sind als in anderen nichtkatholischen Ländern des europäischen Kulturraumes. Welchen Sinn aber soll es für Hindu-Inder haben, eine katholische Soziallehre anzunehmen, die von den Katholiken selber noch weniger ernstgenommen wird als von anderen?

► In Indien bilden die Katholiken nur eine Minderheit von einem Prozent der Bevölkerung. In ihrer Mehrzahl gehören sie den weniger einflußreichen Schichten an, haben also selber alle Hände voll zu tun, um am Leben zu bleiben. Wenn es nun in Indien sogar Bischöfe gibt, die man kaum als soziale Bischöfe bezeichnen kann, und an die Hierarchie richten sich die Sozialzyklen bekanntlich zuerst, dann ist das viel verhängnisvoller als die Tatsache, daß die Hindus sich nicht nach den katholischen Prinzipien richten. Solange man diesen Hindus z. B. keine neue positive Lösung für die wachsende Überbevölkerung des indischen Kontinentes anbietet, werden alle Äußerungen gegen eine staatliche Familienplanung zwecklos sein.

► Die meisten Grundprinzipien der christlichen Soziallehre sind Prinzipien der Vernunft oder der sogenannten «natürlichen Religion». Nichtchristliche Religionen kommen darum teilweise zu den gleichen Folgerungen, und in Indien weist man darauf hin, daß z. B. Gandhi in manchen Punkten sogar eine vollständigere und gründlichere «christliche» Soziallehre besaß als die Enzyklen sie heute

noch verkünden. Wie wenig Tatsachenmaterial breiten sie aus und wie viel herrschen allgemeine Formulierungen vor! Wie wenig wird gründliches Einzelwissen sichtbar, wie viel wird beschönigt, so daß der schrittweise Rückzug nicht sichtbar wird! Wie wenig kann ein führender Katholik aus den Sozialzyklen ein gediegenes Bild der sozialen Weltlage heute gewinnen, wie viel scheint das Anliegen durch, der Kirche vor allem Bewegungsfreiheit zu sichern. Dabei wirkt die Botschaft praktischer Selbstlosigkeit, die das Gute um des Guten und nicht um des Vorteils willen verkündet und tut, auch in Indien mehr als der Drang nach Prestige. In Indien ist das Bewußtsein noch lebendig, daß alle Gerechtigkeit und alle Liebe von Gott kommt. Daß nur die christliche oder christlich aufgemachte Gerechtigkeit von Gott kommen soll, kann ein Inder kaum einsehen. Am ehesten wird er noch bejahen, daß der Privatbesitz in der bisherigen christlichen Soziallehre Ausgang und Ziel ist, im Gegensatz etwa zur Arbeit im weitesten Sinne, an die er nicht gewöhnt und in vielen Fällen auch nicht einmal physisch angepaßt ist.

Die katholische Soziallehre steht in Indien nicht hoch im Kurs. Manche der angeführten kritischen Äußerungen ließen sich verhältnismäßig leicht berichtigen oder widerlegen. Vor allem wäre darauf hinzuweisen, daß etwa die jüngste Sozialzyklika Johannes XXIII. sehr viel mehr sachlich enthält, als für den Nichtfachmann auch nach mehrmaligem aufmerksamem Lesen erkennbar wird. Aber das soll hier jetzt nicht untersucht werden. Es geht um das Kreuz, das zur Kirche gehört, auch zur indischen Kirche, und das ihr letztlich als Segen und Gnade zugehört ist. Darum mag es heilsam sein, wenn indische Kritik an der katholischen Soziallehre uns ein wenig verletzt, zumal sie ja von vielen unserer katholischen Brüder oder Schwestern dort geteilt wird. Sie weist uns nämlich auf das Wesentliche, den Glauben hin, der angesichts des Kreuzes seine härteste Probe, aber auch seine größte Tiefe und Echtheit findet. Päpstliche Enzyklen, auch Sozialzyklen, sind so praktisch-unpraktisch wie das Wort des Herrn, das Papst Johannes XXIII. an hervorragender Stelle von Mater et Magistra zitiert: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, dann wird Euch alles Andere hinzugegeben werden.
P. Heinrich Drenkelfort SVD, Rom

Kritik der Kritik

(Wir haben den vorstehenden Artikel unserem Sozialreferenten *Dr. Jakob David* zur Begutachtung übergeben und bringen im Nachfolgenden seine Meinung. Sie zeigt, wie weit indisches und europäisches Denken auseinanderklaffen.
d. R.)

Mit einigen Bedenken haben wir dem vorliegenden Brief eines bekümmerten Missionars schließlich doch Raum gegeben, weil er ein Musterbeispiel dafür ist, mit welchen Schwierigkeiten eine Sozialzyklika zu kämpfen hat, die sich an die ganze Welt wenden will.

Am meisten verwundert uns, daß er konkretere Vorschläge für die Hebung der Landwirtschaft vermißt. Noch nie ist ein solches Rundschreiben so sehr in technische Einzelheiten eingegangen, wie gerade dieses, und bei genauem Studium wären die konkreten Hinweise

auf die Notwendigkeit einer Intensivierung der Landwirtschaft,

auf die Heranziehung der Wissenschaften der Biologie, der Biochemie, der Mechanisierung und Rationalisierung,

auf den entschlossenen Verzicht auf veraltete Methoden und mythische Vorstellungen,

auf die Notwendigkeit angestrebter und von den modernsten Errungenschaften unterstützter Arbeit,

auf die hervorragenden Dienste, die wohlinformierte Genossenschaften leisten können

gerade für Indien von ganz besonderer Bedeutung.

Höchst lehrreich ist der Hinweis auf die Bedeutung des Privateigentums, obschon gerade dieser in Widerspruch zu stehen scheint zu den Ausführungen über den indischen Sozialismus.

Wenn man aber daran vorbeisehen wollte, daß man ohne energische und auf breitester Basis geleistete Arbeit nicht weiterkommen kann, und daß es hier kein Ausweichen gibt auf irgendwelche Wundermittel, dann würde

man sich und anderen nur Sand in die Augen streuen. Das Arbeitsproblem ist tatsächlich in all diesen Ländern ein Kardinalproblem. Wer die Geschichte kennt, weiß, daß in all den südlichen Ländern durch Jahrhunderte hindurch das Arbeitsproblem einfach durch härtesten Arbeitszwang, durch Sklaverei und Kastenwesen geregelt wurde. Wer aber wollte die Sklaverei wieder einführen? Die Kommunisten haben es praktisch getan und würden es selbstverständlich auch in Indien wieder tun, wie sie es in China und anderswo getan haben. Wir aber müssen nach anderen Mitteln greifen, um, wenn nötig mit sanftem Druck, die Arbeitsleistung herbeizuführen. Zweifellos würden hier ein richtiges Lohnsystem und die begründete und gesicherte Aussicht auf höheren Lebensstandard, unter Umständen auch ein zeitlich

Zur Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift

In der «Orientierung» Nr. 14/15, 1962, S. 153–160 hat *Max Brändle* eine Einführung in die Inspirationstheorie K. Rahners gegeben und dabei verschiedentlich auf meinen Beitrag «Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche» (Scholastik 33 [1958] 208–233) Bezug genommen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, komme ich der Einladung der Schriftleitung gerne nach, meine Auffassung im Zusammenhang kurz darzulegen.

Die Definition des Vatikanums

Ich gehe aus von der Definition des Vatikanums, in der es heißt, daß die Kirche die Bücher des Alten und Neuen Testaments vollständig mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch hält, weil sie, unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche überliefert (= überkommen) sind (Denz. 1787). Damit gibt das Konzil positiv (nicht exklusiv) den Grund an, warum diese Bücher in besonderer Weise als heilig oder verehrungswürdig und als kanonisch, das heißt als normativ für den Glauben und die Sitten, zu gelten haben. Der Grund ist eine solche göttliche Inspiration, daß Gott dadurch im wahren Sinne ihr Urheber, ja ihr Verfasser wird, unbeschadet der Verfasserschaft der menschlichen Autoren. Damit hat das Konzil nichts darüber gesagt, ob es außer den Büchern des Alten und Neuen Testaments noch andere Bücher geben kann oder gegeben hat, die auch, unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, Gott zum Urheber haben und darum heilig und kanonisch oder normativ sind, aber als solche der Gesamtkirche nicht überkommen sind, weil sie nur für eine bestimmte Gemeinde oder für einen bestimmten Zweck gedacht waren, zum Beispiel ein in Kol 4,16 erwähnter Brief des Paulus an die Laodiceer (wenn es sich hier nicht um unseren Epheserbrief handelt) oder ein Brief des Paulus, den er nach 1 Kor 5,9 vor 1 Kor geschrieben zu haben scheint. Auch diese Briefe wären wohl ebensogut inspiriert und als solche heilig und für die betreffenden Gemeinden kanonisch oder normativ gewesen für den Glauben und die Sitten wie die in das Neue Testament aufgenommenen Paulusbriefe, aber sie sind der Gesamtkirche nicht als solche überkommen, da diese sie nicht in den Kanon, das heißt die Sammlung inspirierter und darum kanonischer Schriften, aufgenommen hat.

Ich stimme also vollständig mit der Auffassung aller Theologen überein, daß eine Schrift darum kanonisch ist, weil sie inspiriert ist, wofern man «kanonisch» in seiner eigentlichen Bedeutung als normativ für den Glauben und die Sitten (wie auch das Tridentinum und Vatikanum es verstanden haben) und nicht nur in der abgeleiteten Bedeutung von der Zugehörigkeit zum Schriftkanon versteht.

Das vorausgesetzt, erhebt sich eine doppelte Frage:

1. Wie erkennt die Kirche, daß eine Schrift inspiriert und

begrenzter Arbeitsdienst sich als nützlich erweisen, wie er durch einen entsprechend gestalteten Militärdienst ja teilweise schon eingeführt ist. Vor allem aber legt der vorliegende Brief eines nahe: wie wichtig in diesen Missions- und Entwicklungsländern gut ausgerüstete und mit erstklassigen Wissenschaftlern versehene Sozialinstitute wären – die freilich nicht bloß die päpstlichen Soziallehren popularisieren, sondern, wie es der Brief wünscht, auf die Verhältnisse der je anders strukturierten Länder konkretisieren und anwenden würden. Dann wären auch die dortigen Bischöfe und Bischofskonferenzen eher in der Lage, entsprechende Hirtenbriefe für ihre Länder zu veröffentlichen, die heute bestimmt weit über den kleinen katholischen Raum hinaus Beachtung und Befolgung finden würden. *J.Dd.*

infolgedessen kanonisch, das heißt normativ für den Glauben und die Sitten, ist?

2. Mußte die Kirche alle als inspiriert und infolgedessen als kanonisch oder normativ erkannten Schriften auch in den für die ganze Kirche verbindlichen Kanon, das heißt die Sammlung inspirierter und darum kanonischer oder normativer Schriften, aufnehmen?

Wie erkennt die Kirche die Inspiration und Kanonizität einer Schrift?

Die Antwort auf die soeben gestellte erste Frage muß eindeutig lauten: Nur aus einer göttlichen Offenbarung kann die Kirche um die Inspiration und den daraus sich ergebenden normativen Charakter oder die Kanonizität von Schriften wissen. Diese Offenbarung kann aber keine ausdrückliche bezüglich der einzelnen Schriften gewesen sein; denn davon findet sich in der Kanongeschichte keine Spur. Darum muß sie in einer geoffenbarten Tatsache einschlußweise enthalten oder mit dieser identisch sein.

Eine solche Tatsache ist nach dem einmütigen Zeugnis der Tradition der apostolische oder prophetische Ursprung einer Schrift, wie ich in meinem oben erwähnten Beitrag anhand zahlreicher Väterzeugnisse gezeigt habe.

Darnach war es feste Glaubensüberzeugung der Väterzeit, die sich ohne Offenbarung nicht erklären läßt,¹ daß alles, was die «Apostel» als solche, das heißt kraft ihres apostolischen Charismas, mündlich oder schriftlich verkündigten, also das gesamte apostolische Kerygma, kanonisch, das heißt normativ für den Glauben und die Sitten war (wenn die Väter auch den Ausdruck «kanonisch» nicht gebrauchten). Es war gleichfalls feste Glaubensüberzeugung der Väter, daß die Heiligen Schriften heilig und kanonisch oder normativ für den Glauben und die Sitten sind, weil ihre menschlichen Verfasser als Werkzeuge Gottes oder des Heiligen Geistes, also unter der göttlichen Inspiration, geschrieben haben.²

Aus diesen beiden Tatsachen ergibt sich offenbar, daß man in dem apostolischen Ursprung einer Schrift die Tatsache ihrer Inspiration verbürgt sah.

Wenn aber die Apostel bei ihrer schriftlichen Verkündigung kraft ihres apostolischen Charismas inspiriert waren, muß man folgerichtig wohl annehmen, daß auch bei ihrer mündlichen Verkündigung Gott durch sie als seine inspirierten Werkzeuge gesprochen hat, so daß es sich in beiden Fällen um das inspirierte und darum kanonische oder normative Wort Gottes handelt, der im einen Fall durch sie gesprochen und im anderen Fall durch sie geschrieben hat. Der Unterschied zwischen den beiden Arten der apostolischen Verkündigung ist nur der,

¹ Diese Offenbarung konnte man gegeben sehen in dem Wort des Herrn: «Wer euch hört, hört mich» (Lk 10, 16), oder im Pfingstereignis, wo die Apostel vom Heiligen Geist erfüllt redeten, wie der Geist es ihnen eingab (Apg 2, 4). Vgl. auch Stephanus, von dem es heißt, daß die Gegner der Weisheit und dem Geist, durch den er redete, nicht widerstehen konnten (Apg 6, 10).

² Die Belege siehe in meinem oben erwähnten Beitrag in der «Scholastik».

daß das gesprochene Wort oder die mündliche apostolische Verkündigung bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre nur ihrem Gehalt nach, nicht aber auch in ihrer Ausdrucksweise durch die mündliche Tradition des kirchlichen Lehramtes unfehlbar weitergegeben wird, während das geschriebene Wort als solches auch dem Ausdruck nach beständig ist und von der Kirche nur als inspiriert bezeugt, unverfälscht bewahrt und authentisch ausgelegt wird.

Was ist ein «Apostel»?

Da die Träger der apostolischen Verkündigung aber nicht nur die Urapostel und Paulus, sondern auch ihre autorisierten Gehilfen, wie Markus und Lukas, waren, lag es nahe, daß man auch bei ihnen in der mündlichen und schriftlichen Verkündigung das apostolische Charisma voraussetzte und auch in ihnen inspirierte Werkzeuge des durch sie redenden oder schreibenden Gottes sah.

Daß im Urchristentum tatsächlich das apostolische Charisma nicht auf die Urapostel und Paulus beschränkt worden ist, ergibt sich zum Beispiel aus der Aufzählung der Charismen 1 Kor 12,27 f., wo die «Apostel» nach der gewöhnlichen Ansicht der Exegeten alle apostolischen Männer sind, die den Ungläubigen das Evangelium verkündigten und neue Kirchen gründeten.³ Paulus rechnet zum Beispiel Röm 16, 7 Andronikus und Junias und 1 Kor 4, 9 Apollo zu den Aposteln, und Apg 14, 4. 14 wird Barnabas neben Paulus als Apostel genannt. So kann man mit Recht annehmen, daß auch Markus und Lukas als Mitarbeiter der Apostel das apostolische Charisma besaßen, so daß auch sie, wenn sie als «Apostel» predigten oder schrieben, ebenfalls inspiriert waren.

Was ist ein Prophet?

Was hier vom apostolischen Charisma gesagt ist, gilt in ähnlicher Weise vom prophetischen. Darum waren ja nach dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus (1. Jahrh. nach Chr.) die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments in ihrer Kanonizität umstritten, weil «keine genaue Nachfolge der Propheten mehr vorhanden war» (Contra Apionem 1,8). Das heißt im Zusammenhang offenbar nicht, daß kein Prophet mehr da war, der über ihre Kanonizität hätte entscheiden können, sondern daß es nicht sicher war, ob sie noch von prophetisch begabten Verfassern als solchen geschrieben waren. Wenn es also für das Glaubensbewußtsein der Kirche feststand, daß jedes von einem «Apostel» (im weiteren Sinne) oder einem «Propheten» geschriebene Buch inspiriert und infolgedessen kanonisch oder normativ ist, ist keine besondere Offenbarung über die Inspiration und Kanonizität der einzelnen inspirierten Schriften erforderlich, denn die Tatsache, daß sie von einem «Apostel» als Apostel oder einem «Propheten» als Propheten geschrieben sind, kann die Kirche kraft ihres unfehlbaren Lehramtes ohne neue Offenbarung als dogmatische Tatsache ebensogut feststellen, wie sie zum Beispiel die dogmatische Tatsache feststellt, daß das Tridentinum ein rechtmäßiges allgemeines Konzil ist, um zu wissen, daß seine Entscheidungen unfehlbar sind. Es ist zwar geoffenbarte Wahrheit, daß die Kirche nicht irren kann, wenn sie in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre ihre höchste Lehrautorität einsetzt, wie es auf einem allgemeinen Konzil der Fall ist, aber nicht, daß ein bestimmtes Konzil wirklich ein allgemeines ist. Übrigens setzt Paulus 1 Kor 14,29f. sogar die Möglichkeit voraus, daß die Gemeinde von Korinth unterscheiden kann, ob es sich um echte oder unechte «Propheten» handelt. Das ist auch die Auffassung der Didache (Did. 11,3–8). Dann muß aber erst recht das unfehlbare Lehramt der Gesamtkirche diese Fähigkeit haben.⁴

Es ist also geoffenbart, daß die Schriften des Alten und Neuen Testaments inspiriert und infolgedessen kanonisch oder normativ sind, weil es geoffenbart ist, daß jedes von einem «Apostel» oder «Propheten» als solchem geschriebene Buch inspiriert und infolgedessen kanonisch ist. Daß aber diese Bücher von «Aposteln» bzw. «Propheten» als solchen ge-

schrieben sind, stellt die Kirche ohne neue Offenbarung als dogmatische Tatsache unfehlbar fest.

Mußte die Kirche alle inspirierten und darum kanonischen oder normativen Schriften in den Schriftkanon aufnehmen?

Auf die zweite Frage, ob die Kirche alle als inspiriert und infolgedessen als kanonisch, das heißt als normativ für den Glauben und die Sitten, erkannten Schriften auch in den für die ganze Kirche bestimmten Kanon oder in die Sammlung inspirierter und infolgedessen kanonischer Schriften aufnehmen mußte, ist zu sagen, daß sich das mindestens nicht beweisen läßt. Ja, es ist nach meiner Ansicht so gut wie sicher, daß es noch andere inspirierte Schriften geben kann und auch gegeben hat, die nicht erhalten sind, die aber für diejenigen, die darum wußten, daß sie von «Aposteln» als solchen geschrieben und darum inspiriert waren, auch kanonischen oder normativen Wert hatten. Man denke an den schon erwähnten Brief des Paulus an die Laodicener, oder an einen Brief, den er wohl vor 1 Kor nach Korinth geschrieben hat. Die Inspiration wäre hier nicht nutzlos gewesen; denn warum sollte Gott mit der Inspiration nicht einen Sonderzweck in einer Teilkirche verfolgen können? Tatsächlich sind ja die meisten Schriften des Neuen Testaments Gelegenheitschriften, Briefe, die zunächst an einzelne Gemeinden oder an einzelne Personen gerichtet waren. Wenn die Kirche sie trotzdem in den Schriftkanon aufgenommen hat, war der Grund offenbar nicht nur ihre Inspiration, sondern weil sie das dort Gesagte auch für die Gesamtkirche für wichtig hielt, ohne damit sagen zu wollen, daß nur die von ihr aufgenommenen Schriften inspiriert waren.

Mit dieser Auffassung steht keineswegs im Widerspruch, daß in den kirchlichen Verlautbarungen früherer Jahrhunderte wiederholt alle mit dem Bann bedroht werden, die außer den in den Kanon aufgenommenen Schriften noch andere als kanonisch, das heißt als normativ für den Glauben und die Sitten, betrachten (vgl. Damasus I.: Denz. 84; – 3. Konzil von Karthago (397): Denz. 92; – Konzil von Toledo (400): Denz. 32; – Brief Innozenz' I. an Exuperius: Denz. 96; – Leo IX.: Denz. 347); denn damit ist nur gesagt, daß die Kirche allein die Befugnis hat, zu entscheiden, was als inspiriert und infolgedessen als kanonisch oder normativ für den Glauben und die Sitten zu gelten hat. Der Grund war, weil hie und da auch apokryphe Schriften für inspiriert und kanonisch gehalten wurden, wie es aus dem erwähnten Brief Innozenz' I. (Denz. 96) klar hervorgeht, so daß der Reinheit des Glaubens Gefahr drohen konnte.

Der Umfang des Kanon ist also kein Dogma, wohl aber ist es Dogma, daß alle in den Kanon aufgenommenen Bücher inspiriert und kanonisch oder normativ sind. Daraus folgt nicht, daß nach meiner Auffassung kein innerer Unterschied zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften besteht, wenn kanonisch im eigentlichen Sinn, das heißt als normativ für den Glauben und die Sitten, genommen wird, denn in diesem Sinn besagt der Unterschied nichts anderes als den Unterschied zwischen inspirierten und nicht-inspirierten Schriften, und ein solcher Unterschied ist sicher ein innerer. Wenn man aber sagen würde, nach mir sei kein innerer Unter-

³ Vgl. zum Beispiel R. Cornely S. J., Commentarius in priorem epistolam ad Corinthios (Cursus Scripturae Sacrae), 386.

⁴ Die dargelegte Auffassung steht durchaus nicht im Gegensatz zu der Feststellung von Kardinal Bea im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage., V., Sp. 708), wo er sagt: «Der einzige Weg, wie das Vorhandensein der Inspiration für ein bestimmtes Buch mit voller Sicherheit bezeugt werden kann, ist ... eine von Gott selbst ergangene Offenbarung». Damit sagt er nicht, wie diese Offenbarung vor sich gegangen ist, wenn er sie selbst auch nicht im apostolischen oder prophetischen Ursprung gegeben sieht, den er aber nicht in der von mir dargelegten Weise versteht. Wenn meine Auffassung richtig ist, daß es der Urkirche durch Offenbarung feststand, daß jedes von einem Apostel als solchem oder kraft seines apostolischen Charismas geschriebene Buch inspiriert war, dann stand die Inspiration ja auch für jedes einzelne auf diese Weise geschriebene Buch fest. Die Kirche brauchte also nur festzustellen, daß das betreffende Buch in dieser Weise geschrieben war.

schied zwischen inspirierten Schriften, die in den Kanon aufgenommen sind, und inspirierten Schriften, die dort keine Aufnahme gefunden haben, ist das insofern richtig, als in beiden Fällen Gott die Leser feststeht, daß es sich um «apostolische» und darum inspirierte Schriften in dem oben dargelegten Sinne handelt, durch die menschlichen Verfasser als seine Werkzeuge verbindlich anspricht. Ob aber in beiden Fällen die gleiche Bedeutung für die Gesamtkirche besteht, ist eine andere Frage.

Wie verhält sich die dargelegte Auffassung zu der Inspirationstheorie Karl Rahners?

Meine Auffassung deckt sich weithin mit der Auffassung K. Rahners. Nach Rahner gehört auch die Schrift «zu den Konstitutiven» der «Urkirche als des qualitativ einmaligen Werkes Gottes und als des bleibenden ‚kanonischen‘ Ursprungs für die spätere Kirche» (55); denn «indem Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird». «Die Schriftinspiration ist nur ... einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist» (58).

Gott schafft aber die Urkirche gerade durch die «Apostel» (im weiteren Sinn) und die «Propheten»; denn nach Paulus ist die Kirche aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph 2,20). Das heißt vor allem, daß die Kirche aufgebaut ist auf dem apostolischen Kerygma oder der Verkündigung der «Apostel» (im weiteren Sinn) und «Propheten», durch die Gott kraft ihres apostolischen bzw. prophetischen Charismas als seine Werkzeuge redet oder schreibt, so daß die Gesamtheit ihrer Verkündigung in Wort und Schrift mit Recht ein konstitutives Element der Urkirche genannt werden kann, mag auch manches in ihrer mündlichen wie schriftlichen Verkündigung ort- und zeitbedingt sein. Mit den «Aposteln» meint aber Paulus an dieser Stelle offenbar ebensowenig wie 1 Kor 12,27f. nur die Urapostel und sich selbst, sondern alle als offizielle Gehilfen der Urapostel und Pauli in der Urkirche apostolisch wirkenden Männer, die als solche an ihrem apostolischen Charisma teilhatten.

Kraft dieses ihres Charismas sind die «Apostel» (im weiteren Sinn) und die «Propheten» bei ihrer Verkündigung, im Unterschied zu den Amtsnachfolgern der Apostel in der nachapostolischen Zeit, den Bischöfen, nicht nur in ihrer Gesamtheit, sondern auch persönlich unfehlbar, da sie unter der göttlichen Inspiration, das heißt kraft ihres Charismas, als Werkzeuge Gottes reden bzw. schreiben, die späteren Bischöfe aber bei ihrer Verkündigung nur unter dem Beistand des Heiligen Geistes stehen, der sie vor Irrtum bewahrt, wenn sie in ihrer Gesamtheit etwas als geoffenbarte Wahrheit vorlegen.

Da die Apostel, einschließlich Paulus, mit ihren offiziellen Gehilfen (den Aposteln im weiteren Sinn) das Lehramt der Urkirche bilden, kann Rahner mit Recht sagen: «Unfehlbares Lehramt der Urkirche... ist die Fähigkeit der Bildung der (inspirierten und infolgedessen kanonischen oder normativen)⁵ Schrift. Unfehlbares Lehramt der Kirche nach der Urkirche ist die autoritative Auslegung der Schrift» (80). Der Grund dafür ist, weil die Träger des unfehlbaren Lehramtes der Urkirche kraft ihres apostolischen bzw. prophetischen Charismas bei ihrer mündlichen und schriftlichen Verkündigung so unter der Inspiration Gottes standen, daß sie nur Werkzeuge in der Hand Gottes waren.

Das gilt auch, wenn die Apostel als Apostel zunächst nur einer Einzelgemeinde predigten oder an eine Einzelgemeinde oder

eine Einzelperson (z. B. Philemon, Timotheus, Titus) schrieben, wie es ja auch bei den in den Kanon aufgenommenen Apostelbriefen der Fall ist. Aber weil sie in ihrer Predigt und ihren Schreiben oft örtlich und zeitlich bedingte Fragen behandelten, waren nicht alle ihre Schreiben, auch wenn sie inspiriert und darum für die Empfänger kanonisch oder normativ waren, in dem Sinn konstitutives Element der Urkirche, daß sie notwendig auch für die Gesamtkirche aufbewahrt werden mußten, wofür sie keine neuen Offenbarungen enthielten, die anderweitig in der Glaubenshinterlage noch nicht enthalten waren. Es ist ja auch nicht die einzelne mündliche Predigt der Apostel als solche, die nach dem oben Gesagten auch inspiriert und infolgedessen für die Hörer kanonisch oder normativ war, in ihrem Wortlaut auf uns gekommen. Und doch muß man sagen, daß sie alle als Teil des apostolischen Kerygmas oder der apostolischen Verkündigung für den Aufbau der Urkirche in gewissem Sinne konstitutiv gewesen sind. Dasselbe gilt darum auch von den nicht in den Kanon aufgenommenen inspirierten und darum nur für die Empfänger kanonischen Apostelbriefen.

Rahner gibt selbst zu, daß der Satz, dass alles, was ein «Apostel» geschrieben hat, inspiriert ist, mehr Richtiges enthält, als man gewöhnlich zugebe (33). Weil er aber offenbar nur an die Urapostel und Paulus, also an die Apostel im engeren Sinn, denkt, findet er in dem apostolischen Ursprung der Heiligen Schriften – da ja Markus und Lukas nicht Apostel in diesem Sinne waren – kein hinreichendes Kriterium ihrer Inspiration und Kanonizität für die Kirche. Er sucht es darum im Selbstverständnis der vom Geist erfüllten Kirche. Sein Gedankengang ist dieser: Die Offenbarung der Inspiriertheit einer Schrift geschieht durch die Tatsache, daß die betreffende Schrift als echter Wesensvollzug der Urkirche entsteht (74), und dadurch, daß die Kirche selbst jene Gabe der Unterscheidung in absoluter Sicherheit besitzt, die notwendig ist, um herauszufinden, daß diese oder jene Schrift aus apostolischer Zeit (der Zeit der Urkirche) ein inneres, homogenes Stück der Selbstkonstitution der Kirche ist (75), und das ist sie als das Werk ihres menschlichen Verfassers. Aber gleichzeitig sieht die Kirche, daß diese Schrift ein konstitutives Element der Urkirche ist und daß darum Gott selbst, der mit prädefinierendem Willen die Urkirche mit allen ihren konstitutiven Elementen will und schafft, ihr Urheber oder Verfasser sein muß, sie also inspiriert hat.

Das mag alles richtig sein. Aber es bleibt doch die Frage, an welchem Kriterium «die vom Geist erfüllte Kirche ... in ‚Konnaturalität‘ etwas unter Schriften als das ihr Wesensgemäße» erfaßt (75). Warum sollte zum Beispiel der Philemonbrief ihr wesensgemäßer sein als ein verlorengegangener Brief des Paulus an die Korinther oder an die Laodicener? – Wäre es ferner absolut notwendig, daß Gott die Heiligen Schriften «inspirieren» mußte, damit sie konstitutives Element der Urkirche sein konnten? Hätte er nicht mit prädefinierendem Willen wollen können, daß apostolische Männer in der Urkirche nur unter seinem Beistand die Heiligen Schriften verfaßt hätten, wie er doch auch die unfehlbaren Definitionen der allgemeinen Konzilien mit prädefinierendem Willen gewollt hat, die nur unter seinem Beistand zustande kommen? Oder sind diese kein Wesensvollzug der Kirche? Könnte man nicht auch in diesem Fall sagen, Gott habe die Heiligen Schriften als konstitutive Elemente der Urkirche gewollt und geschaffen, indem er der Urkirche das unfehlbare Lehramt übertragen hat, kraft dessen sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes diese Schriften verfaßt hat? Wie will man aus der Tatsache, daß es sich bei den Heiligen Schriften um ein konstitutives Element der Urkirche handelt, beweisen, daß Gott sie durch eine unmittelbare Urheberschaft geschaffen, das heißt sie in einer Weise inspiriert haben muß, daß er ihr Verfasser ist?

Das sind Fragen, die, meines Erachtens, bei Rahner mehr oder weniger offen bleiben, auf die aber die von mir vorgelegte Auffassung im Lichte der Tradition Antwort geben dürfte. Man kann sagen, daß die Urkirche in den Büchern des Alten und Neuen Testaments neben der mündlichen Überlieferung, die zwar als solche nicht inspiriert ist, aber die auf die eben-

⁵ Die Parenthese ist von mir.

falls inspirierte mündliche Predigt der «Apostel» (im weiteren Sinn genommen) zurückgeht, eines ihrer konstitutiven Elemente und ihren echten Wesensvollzug gesehen hat, weil die menschlichen Verfasser als von Gott bestellte Repräsentanten der Urkirche kraft ihres apostolischen bzw. prophetischen Charismas geschrieben und dadurch wesentlich zum Aufbau der Urkirche beigetragen haben, ohne daß damit gesagt ist,

Ilja Ehrenburgs Memoiren*

«Viele meiner Zeitgenossen kamen unter die Räder der Zeit. Ich blieb am Leben – nicht weil ich stärker oder scharfzügiger gewesen wäre, eher deshalb, weil es Zeiten gibt, da das Schicksal eines Menschen nicht einer Schachpartie, sondern einem Lotteriespiel gleicht ... Eines jeden Weg ging über Neuland; die Menschen stürzten Abhänge hinunter, glitten aus, klammernten sich an die toten, stacheligen Äste von Kahlschlägen. Vergeßlichkeit war zuweilen ein Gebot der Selbsterhaltung, das Gedächtnis hätte einem am Weitergehen gehindert.»

Diese Sätze, welche sich auf den ersten Seiten von *Ilja Ehrenburgs* «Autobiographie» *Menschen, Jahre, Leben* finden, charakterisieren diesen bedeutenden russischen Literaten nicht nur, sie sind auch der Schlüssel zum Geheimnis, weshalb Ilja Ehrenburg nicht «unter die Räder der Zeit» kam.

Der Taktiker macht einen Fehler

Die Frage ist nur, ob der große Spieler mit 72 Jahren die Partie schließlich doch noch verlieren könnte. Ehrenburg ist nämlich in sträflicher Weise seinem eigenen Leitsatz «Wer sich an alles erinnert, der hat es schwer» untreu geworden. Im Zusammenhang mit der Kampagne gegen Stalin meinte Ehrenburg offenbar, daß er sich nun wieder der ehemaligen Dichterfreunde erinnern dürfte, welche unter Stalin zum Schweigen gebracht worden waren (und die er zu Lebzeiten Stalins vergessen zu haben schien – was mehr für Klugheit als für Charakter sprechen dürfte). Diesmal jedoch war der Erfolg nicht auf seiner Seite, so lückenhaft seine «Memoiren» im Grunde genommen auch sind. Für die Parteichefs hatte das Gedächtnis des Literaten noch zu gut funktioniert. Die Reaktion der Partei ließ nicht auf sich warten. Mit zunehmender Schärfe geriet Ehrenburg ins Kreuzfeuer der Kritik, welche ihren Kulminationspunkt in den Angriffen *N. S. Chruschtschows* erreichte.

Chruschtschow schlägt zu

Auf einer Versammlung der Parteigrößen mit den Literatur- und Kunstschaffenden erklärte er: «Wenn man die Memoiren I. G. Ehrenburgs liest, dann wendet man seine Aufmerksamkeit darauf, daß er alles in düsteren Tönen ausdrückt. Gerade der Genosse Ehrenburg setzte sich aber in der Zeit des Personenkultes keinen Verfolgungen und Einschränkungen aus.» Und an anderer Stelle: «Es gab eine Zeit, da Genosse Ehrenburg nach Paris zu V. I. Lenin fuhr und durch ihn mitfühlend empfangen wurde, wie er selbst schreibt. Genosse Ehrenburg trat sogar in die Partei ein, aber darauf entfernte er sich wieder von ihr. An der sozialistischen Revolution nahm er keinen unmittelbaren Anteil, indem er offensichtlich die Stellung eines außenstehenden Beobachters einnahm. Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man sagt, daß Genosse Ehrenburg von diesen Positionen aus unsere Revolution und die gesamte nachfolgende Periode des sozialistischen Aufbaus in seinen Memoiren 'Menschen, Jahre, Leben' einschätzt.»

Käme diese Kritik nicht aus dem Munde eines Mannes, der selbst zur Zeit Stalinscher Macht dessen eifriger Diener gewesen (man wird nur schwer vergessen, daß Chruschtschow im Auftrag Stalins die Ukraine «säuberte»), so müßte man wohl zugeben, daß Ehrenburgs Zwieltätigkeit auch von kommunistischer Seite richtig erkannt wurde. Wer ist dieser große Literat eigentlich? Wenngleich seit Jahren Deputierter des Obersten Sowjets der

* *Ilja Ehrenburgs* «Memoiren» erschienen 1962 im Kindler-Verlag (München) als Paperback-Band, 824 Seiten, DM. 16.80 (mit einem ausführlichen Namenverzeichnis versehen), unter dem Titel *Menschen, Jahre, Leben (Autobiographie)*.

daß alle von ihnen in diesem Sinn verfaßten Schriften auch notwendig für die spätere Kirche erhalten bleiben mußten, denn Gott konnte mit einer inspirierten Schrift bei der Konstitution der Kirche einen ort- und zeitbedingten Sonderzweck verfolgen. – Für weitere Einzelheiten sei auf meinen eingangs erwähnten Beitrag in der «Scholastik» verwiesen.

Prof. Bernhard Brinkmann SJ, Frankfurt

SU, macht er weniger den Eindruck eines Kommunisten als den eines Salonbolschewiken.

Ein Skeptiker, der seinen Kopf nicht riskiert

Unzweifelhaft darf man Ehrenburg als Skeptiker bezeichnen. In seinen «Memoiren» schrieb er nicht umsonst:

«Von Kindsbeinen an lebte ich mit dem Zweifel an der Absolutheit jener Wahrheiten im Herzen, die ich aus dem Munde der Eltern, der Lehrer, der Erwachsenen vernahm. Später war es nicht anders: der blinde Glaube erschien mir manchmal herrlich, manchmal abscheulich, doch jedesmal fremd. ... Vor drei Jahren drückte ich in Versen mein Verhältnis zum blinden Glauben aus und stellte ihm das kritische Denken und die Treue zu Ideen, Menschen und auch zu sich selber entgegen: ich war kein Musterschüler und wurde auch mit den Jahren nicht makellos, von allen Aposteln erscheint mir der ungläubige Thomas als der allermenschlichste.»

Man wird jedoch dem Phänomen Ehrenburg sicherlich nicht gerecht, wenn man ihn allein aus seinen «Memoiren» und eventuell noch aus seinen zur Zeit des Zweiten Weltkrieges geschriebenen antideutschen Pamphleten (die allerdings wenig freundliche Gefühle für Deutschland offenbaren und in einen menschlichen Abgrund blicken lassen) beurteilt. Bestimmt hat Ehrenburg manch regimetreues Werk geschrieben – doch er schrieb auch andere, und es sind nicht die schlechtesten, wie zum Beispiel sein Erstling «Jurio Jurenito». Diese Bücher dürfen heute in der Sowjetunion gar nicht mehr aufgelegt werden. Ihr Verfasser war schon zu früheren Zeiten Gegenstand massiver Kritik. Aber geheimnisvollerweise mochte geschehen, was wollte, er verstand es immer wieder, obenauf zu schwimmen. Denn was er auch schrieb, immer hielt er gerade noch das parteiamtlich geduldete Maß. Dies zeigte sich nirgends besser als in seinem Roman «Ottepel» (was Tauwetter, Schneeschmelze und Aufbrechen des Eises besagt), womit er der ganzen Periode der Entstalinisierung ihren richtigen Namen gab. Diese Geschichte zeigt uns einmal mehr den vorsichtigen Taktiker Ehrenburg, der selbst dann, wenn er sich revolutionär gibt, den Kopf nicht riskiert.

Im Grunde genommen versucht Ilja Ehrenburg auch in seiner «Autobiographie» sehr elegant zu lavieren und den Hindernissen nach Möglichkeit aus dem Weg zu gehen. Mehr noch, er steht sogar zu dieser Tatsache, denn was sollte wohl folgender Satz in seinen «Memoiren» anderes bedeuten: «Am Anfang dieses Buches sagte ich, ich hätte die Abfassung einer Beichte im Sinn; wahrscheinlich habe ich mehr versprochen als ich halten kann: ... Solange ich von meiner Kindheit und frühen Jugend berichtete, schlug ich den Vorhang des Beichtstuhls oft zurück. Da ich nun im Erzählen in der Zeit meiner Reife angelangt bin, verschweige ich vieles. Je weiter ich vorrücke, desto mehr Ereignisse meines Lebens werde ich auslassen müssen. Selbst einem Freund könnte ich sie nicht ohne Mühe gestehen.»

Wenn man einmal ausrechnet, daß der Autor 1891 geboren wurde und somit seine Kindheit und frühe Jugend notgedrungen in die Zeit des zaristischen Rußlands fällt, dann bedürfen Ehrenburgs Erklärungen wirklich keiner zusätzlichen Kommentare mehr. Ironischerweise haben sich sowjetische und westliche Kritiker auf dieses Buch gestürzt, mehr noch, sie haben sogar die gleichen Stellen herausgepickt, und West und Ost reichte sich, in Ablehnung vereint, die Hände. Doch diese Einheit war nur eine scheinbare, denn in ihrer Argumentation standen sich die beiden Gruppen geradezu diametral gegenüber. Von westlicher Seite wurde dem Verfasser von der Geschichtsklitterung bis zu feigem Opportunismus so ziemlich jeder Mangel vorgeworfen. Als Paradebeispiel wurde ständig Ehrenburgs

Kommentar zu Pasternak zitiert, dabei aber in beinahe sträflicher Weise drei Dinge übersehen.

Der « Fall Pasternak »

► Was Ehrenburg an Grundsätzlichem über *Pasternak* schrieb, das hatte er bereits zu einem Zeitpunkt, als diesem noch keineswegs der Nobelpreis verliehen war, beinahe in gleichem Wortlaut dem Journalisten Gerd Ruge gegenüber geäußert.

► Es war der gleiche Ehrenburg, welcher der Versammlung, auf der Pasternak verurteilt wurde, hochoffiziell fernblieb (was immerhin einen schweigenden Protest darstellte). Außerdem ließe sich noch am Rand anfügen, daß die Verleihung des Nobelpreises an Pasternak sehr wohl neben künstlerischen Gesichtspunkten auch unter politischen Aspekten erfolgt sein konnte – eine Möglichkeit, die keineswegs nur Ehrenburg in Betracht zog!

► Es war immerhin wieder Ehrenburg, der zu einem Zeitpunkt, als Pasternak in der UdSSR noch als großes Tabu galt, ihn «einen der besten lyrischen Dichter unserer Zeit» zu nennen wagte. Nicht zuletzt darin sahen nun aber die sich als Hüter des orthodoxen Marxismus-Leninismus gebärdenden kommunistischen Kritiker eine schwere Verletzung der Doktrin. Sie klagten Ehrenburg an, er sanktioniere in seiner Autobiographie «den Subjektivismus und Individualismus im Schaffen» und stempelte ihn damit zu einem gefährlichen Häretiker.

« Salonrevolutionär » mit westlicher Lebensart

Wer jedoch glaubt, daß dies der einzige Grund für die Angriffe von höchster Stelle gegen Ehrenburg gewesen sei, der irrt. Die Dinge sind viel komplexer, und der Inhalt der Memoiren (welche ja bereits 1961 in der SU veröffentlicht worden waren) war kaum mehr als der auslösende Reiz, gewissermaßen der letzte Tropfen, der das Faß zum Überfließen brachte. Vielleicht ist Ehrenburg zurzeit einer der besten Kenner des sowjetischen Westens. Dabei ist ihm die moderne westliche Lebensart nicht nur bekannt, sondern er hat sie bei seinen langen Auslandsaufenthalten geschätzt gelernt und teilweise übernommen. Nicht zufällig finden sich in der Wohnung des Literaten eine Reihe Bilder von *Picasso* und *Modigliani*. Nicht umsonst ist ein ganzer Abschnitt seiner Autobiographie nichts anderes als eine große Apologie der Malerei dieser Künstler. Damit erscheint er aber als der Exponent einer Richtung, die augenblicklich von der Partei auf das schärfste bekämpft wird und die im sowjetischen Sprachgebrauch als Abstraktionismus und Formalismus bezeichnet wird. Anders ausgedrückt: Viele sowjetische Literatur- und Kunstschaffende versuchen den offensichtlichen Rückstand auf kulturellem Gebiet dadurch zu kompensieren, daß sie gewisse westliche Kunstformen zu übernehmen begannen, ausgerechnet jene Formen, die in der Sprache der Partei als der Ausdruck des degenerierten bürgerlichen Westens gilt.

Als das parteiamtliche Mißfallen in Äußerungen N. S. Chruschtschows und der höchsten Parteispitzen die Öffentlichkeit der Sowjetunion zu beschäftigen begann, gehörte Ehrenburg (der sich ja zu Recht mitbetroffen

fühlend mußte) zu denjenigen, die beim Parteisekretär unter Hinweis auf die Knebelung der Kunst unter Stalin darauf hinzuweisen wagten, «daß ohne eine Existenzmöglichkeit für unterschiedliche künstlerische Richtungen die Kunst zum Untergang verurteilt ist». Die Antwort erfolgte sehr rasch auf einem Treffen der Führer von Partei und Regierung mit Schriftstellern und Künstlern am 17. Dezember 1962, offiziell in der Rede des ZK-Sekretärs *Iljitschew*, der bei dieser Gelegenheit erklärte: «Wir haben kein Recht, die Gefahr von Diversionen der bürgerlichen Ideologie, die es auch in der Sphäre der Literatur und Kunst gibt, zu unterschätzen.» Ob wohl auch Ehrenburg mit zu den Diversanten gerechnet wurde? Er wurde in der Rede nicht namentlich erwähnt – dagegen hagelte es bei diesem Treffen Angriffe gegen ihn, die man der Öffentlichkeit vorzuenthalten suchte und die erst so nach und nach ihren Niederschlag in sowjetischen Kritiken fanden und, wie bereits erwähnt, in Chruschtschows Rede vom 8. März 1963 pipfelten.

Antijüdischer Kurs in Moskau

Hier muß nun noch auf einen Punkt hingewiesen werden, den wir bisher ausgeklammert hatten, nämlich daß Ehrenburg Jude ist. Ausgerechnet auf dem Dezembertreffen der Künstler fand es nun Chruschtschow für notwendig, auch eine scharfe (aber ebenfalls nicht veröffentlichte) antisemitische Erklärung abzugeben. Man könnte sogar vermuten, daß die Attacken gegen *Jewtuschenko* gleichfalls mit dem neuen antijüdischen Kurs zusammenfallen, da dieser junge Dichter in seinem Poem «Babi Jar» sehr scharfe Worte gegen die Ermordung von Kiewer Juden durch die deutschen Okkupanten fand. Diese Vermutung wird noch durch die Tatsache erhärtet, daß *D. Schostakowitschs* symphonische Vertonung dieses Gedichtes ebenfalls harten Tadel erntete.

Damit ist Ilja Ehrenburg heute von zwei Seiten gefährdet: durch seine jüdische Abstammung sowie auch durch seine Stellungnahme für eine weitere Kunstauffassung innerhalb der kommunistischen Doktrin. Dazu kommt, daß sich das Gedächtnis des Literaten plötzlich in einer der Partei unsympathischen Weise offenbart. Was ist in den Skeptiker und Zyniker Ehrenburg gefahren, der bisher so klug zu manövrieren wußte, daß er sich plötzlich so stark exponiert? Läßt ihn der Gedanke an seine ermordeten Freunde vielleicht doch nicht in Ruhe? Daß er auch noch einen zweiten Teil seiner Memoiren ankündigte, in welchem er dann die Wahrheit über Stalin schreiben wolle, hat in den Ohren der Parteigewaltigen bestimmt als Mißton geklungen. Möglicherweise sollen die Angriffe auf Ehrenburg gerade diesen zweiten Band seiner «Autobiographie» verunmöglichen. Die Veröffentlichung von wirklich offenen und ehrlichen Erinnerungen an die Stalinzeit käme zweifellos einer Art Selbstmord gleich – einem Selbstmord, der kaum weniger «originell» wäre als der Tod seines Helden Jurio Jurenito, welcher, lebensmüde geworden, sich ein Paar neue Stiefel kauft und im Park spazieren geht. Eine halbe Stunde später findet man Jurenito ermordet und ohne Stiefel auf.

Robert Hotz

Bücher

Ökumene

Die katholischen «Ökumeniker» glaubten bis in die jüngste Zeit, auf eisernem Posten zu stehen. Das II. Vatikanische Konzil hat mit einem Schlag geöffnet, wie weit der ökumenische Gedanke die Kirche, Hierarchie und Laienwelt schon erfaßt hat. Die ökumenische Literatur hat an dieser Wende ihre großen Verdienste, bekommt heute aber erst recht ihre ganze Aktualität. Es liegt nun alles daran, daß der ökumenische Gedanke vertieft werde.

Ch. Boyer SJ, Christliche Einheit und ökumenische Bewegung (Christiana-Verlag, Zürich, 1960, 130 Seiten, Fr. 5.50). – In gedrängter Kürze vermittelt der römische Professor und Redaktor der Zeitschrift «Unitas» einen guten Überblick über die Ökumenische Bewegung und die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer christlichen Verständigung.

H. Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben (Verlag Fredebeu und Koenen, Essen, 3. Auflage 1960, DM 8.80). – Das erfolgreiche, in vornehmem Ton geschriebene Buch sucht mit Berufung auf evangelische und katholische Autoren einer gegenseitigen Verständigung in den klassischen Kontroversfragen näher zu kommen. Mag für den Nichtkenner vielleicht ein zu optimistisches Bild der theologischen Nähe entstehen, indem hauptsächlich die entgegenkommenden Stimmen ausgemünzt werden, so zeigen die einzelnen Zitationen doch, daß die beiden Konfessionen in den meisten Fragen einander näher sind oder sein können, als man gemeinhin glaubt.

Versöhnte Christenheit, Hrg. von C. Klinkhammer (Verlag Fredebeu und Koenen, Essen – Luther-Verlag, Witten, 185 Seiten, DM 9.80). – Bekannte evangelische, orthodoxe und katholische Autoren der Ökumene kommen hier zum Wort zum Problem über die Einheit der Christen. Ein solcher Dialog zwischen den Konfessionen wird unumgänglich sein, will man einander besser kennen und verstehen lernen.

Begegnung der Christen, Hrg. von M. Roesle und O. Cullmann (Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M., 1959, 696 Seiten, Fr. 28.—). – Die Otto

Karrer zum 70. Geburtstag gewidmeten Studien evangelischer und katholischer Theologen gehören unbestritten zu den wesentlichen Veröffentlichungen der ökumenischen Theologie. Zum selben Thema kommt stets ein evangelischer und katholischer Autor zum Wort. Wir wußten kein Werk, das den Theologen so umfassend und bereichernd in die neueste kontrovertheologische Problematik und Situation einführt wie diese Festgabe.

O. Cullmann/O. Karrer, Einheit in Christus (Zwingli-Verlag/Benziger-Verlag, 1960, 172 Seiten, Fr. 9.80). – Die hier gesammelten evangelischen und katholischen Stimmen von Theologen und Laien, die in der praktischen Arbeit ökumenischer Kreise stehen, wenden sich in allgemein verständlicher Weise an ein breiteres Publikum, aus der Erkenntnis heraus, daß der ökumenische Gedanke in allen Schichten des Volkes Fuß fassen muß, sollen wir der Wiedervereinigung näher kommen.

Th. Sartory OSB, Mut zur Katholizität (Otto Müller Verlag, Salzburg, 1962, 475 Seiten, Fr. 15.60). – Das Anliegen Sartorys geht dahin, Ansätze für eine «ökumenische Spiritualität» kenntlich zu machen. Der verdiente Verfasser des gründlichen Buches «Die ökumenische Bewegung und die

Einheit der Kirche» (1955) will gewiß auch in diesem Werk die Wahrheitsfrage nicht gering achten und ihr ausweichen, aber er ist der richtigen Überzeugung, daß das Problem der Trennung und Einigung zugleich «geistlich» angegangen werden muß.

Leclercq J., La rencontre des Eglises. Ed. Casterman, 176 Seiten, Frs. 78.

Villain M., Introduction à l'œcuménisme. Ed. Casterman, 328 Seiten, 12.– NF.

Le Guillou M.-J. OP, Mission et Unité. Editions du Cerf, Paris, 2 Bde., 296 und 336 Seiten, 27.– NF.

Zeigt J. Leclercq auf gut faßliche Art das Trennende und Einende der Konfessionen, so gibt M. Villain eine sehr ausführliche und exakte Einführung in das vielschichtige Problem des modernen Ökumenismus. Die gründliche Studie von Le Guillou greift einen zentralen Gedanken «Mission und Einheit» heraus, den er durch die Trennungen der Kirchengeschichte verfolgt und als Angelpunkt der Einheitsbestrebungen betrachtet.

A. E.

Eingesandte Bücher

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten)

Brummet Jakob: Die Kirche ist immer jung. Ein Buch der Hoffnung. Verlag J. Pfeiffer, München, 1960. 212 S., Leinen DM 14.80.

Büchner Franz: Von der Grösse und Gefährdung der modernen Medizin. Verlag Herder, Freiburg i. B., 1961. 188 S., Leinen DM 12.80.

Bühlmann Walbert: Afrika gestern, heute, morgen. Verlag Herder, Freiburg i. B., 1960. «Herder-Bücherei», Band 86, 174 S., Fr. 2.55.

Buschor Ernst: Winke für Akropolispilger. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München/Berlin, 1960. 33 S. mit 10 ganzseitigen Tafeln. Geb. DM 8.50.

Busenbender Wilfrid, OFM: Auf ein Wort. Göttliches menschlich und allzu menschlich. Aphorismen und Glossen. Verlag Jos. Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1960. 142 S., Leinen DM 6.50.

Butler Cuthbert: Das I. Vatikanische Konzil. Kösel-Verlag, München, 1961, 2. Auflage. 540 S., Leinen DM 22.50.

Caminada Christian: Die verzauberten Täler. Die urgeschichtlichen Kulte und Bräuche im alten Rätien. Walter-Verlag, Olten/Freiburg i. B., 1961. 326 S., Leinen Fr. 18.80.

Cardijn Josef: Das Apostolat der jungen Arbeiter. Verlag der Quelle, Feldkirch, 1959, 2. Aufl., 95 S., Leinen S 25.80, kart. S 19.50.

Casel Odo: Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1961. 428 S., Leinen DM 25.80.

Casper Josef: Sekten, Seher und Betrüger. Sehen — Urteilen — Handeln, Nr. 2. Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, München, 1960, 2. Auflage. 108 S., kart. Fr. 4.20.

Castelli Mario S. J.: La Questione altoatesina. Centro Studi Sociali, Milano, 1961. 91 S., brosch.

Cesbron Gilbert: Es ist später, als du denkst. Roman. Dreibrücken-Verlag, Heidelberg, 1960. 332 S., Leinen DM 14.80.

Cesbron Gilbert: Alles schläft, und ich wache. Erzählungen. Dreibrücken-Verlag, Heidelberg, 1961. 192 S., Leinen DM 12.50.

«Chaldäisches Brevier». Ordinarium des ostsyrischen Stundengebetes. Uebersetzt und erläutert von Joseph Molitor. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1961. 172 S., Leinen DM 14.—.

Chambre Henri: De Karl Marx à Mao Tsé-tung. Introduction critique au marxisme-léninisme. Editions SPES, Paris XIIIe, 1959. 338 S., brosch. frs. 1600.—.

Charlier Célestin: Der Christ und die Bibel. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1959. 316 S., Leinen DM 14.50.

Charmot F., S. J.: L'Autorité selon l'Esprit. Apostolat de la prière, Toulouse, 1961. 160 S., brosch. NF 6.50.

Chauchard Paul: Biologie et Morale. Maison Mame, Paris, 1959. 250 S., brosch. NF 8.75.

Chauvin Remy: Dieu des savants, Dieu de l'expérience. Paris, Maison Mame, 1958. 277 S., brosch NF 8.50.

Chesterton G. K.: Der stumme Ochse. Ueber Thomas von Aquin. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1960. Herder-Bücherei, Band 75. 140 S., Fr. 2.55.

Chrysostomus Johannes: Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte. Verlag Anton Pustet, München, 1961. 222 S., Leinen DM 13.80.

Churchill Randolph: Sir Anthony Eden. Aufstieg und Fall. Die scharfsichtige Analyse einer umstrittenen politischen Karriere. Alfred Scherz Verlag, Bern, 1960. 304 S., Leinen.

Claudiel Paul: Länder und Welten. Benziger Verlag, Einsiedeln/F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1960. 539 S., Leinen Fr. 22.50.

Clorivière Pierre de: Prière et Oraison. Collection «Christus», No. 7. Editions Desclée de Brouwer, Bruges, 1961. 236 S., brosch. bFr. 90.—.

Congar Yves O. P.: Die katholische Kirche und die Rassenfrage. Paulus-Verlag, Recklinghausen, 1961. 110 S., brosch. DM 6.80.

Copleston Frederick S. J.: A History of Philosophy. Vol. 1: Greece and Rome; Vol. 3: Ockham to Suarez; Vol. 4: Descartes to Leibniz; Vol. 5: Hobbes to Hume. Burns Oates & Washbourne Ltd., London, 1953/1959.

Courel François, S. J.: La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemand de la Compagnie de Jésus. Ed. Desclée de Brouwer, Bruges, 1959. 406 S., brosch. bFr. 120.—, frs. 1200.—.

Courtois Gaston: Betrachtung — warum und wie? Seelsorger-Verlag Herder, Wien, 1961. 120 S., Leinen Fr. 7.50.

Coutrot Aline: Un courant de la pensée catholique l'hebdomadaire «Sept». Coll. «Rencontres» 61. Les Editions du Cerf, Paris, 1961. 336 S., brosch NF 9.90.

Cullmann Oscar/Otto Karrer: Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse. Benziger-Verlag, Einsiedeln/Zwingli-Verlag, Zürich, 1960. 172 S., Leinen Fr. 9.80.

Cullmann Oscar: Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer. Zwingli-Verlag, Zürich, 1960, 2. Auflage. 287 S., brosch. Fr. 24.—.

Cuvillier Armand: Kurzer Abriss der soziologischen Denkweise. Probleme und Methoden. Ferdinand Enke, Verlag, Stuttgart, 1960. XI/182 S., geh. DM 15.—, Ganzleinen DM 17.60.

Dallmayr Horst: Die grossen vier Konzilien. Nicaea — Konstantinopel — Ephesus — Chalcedon. Kösel-Verlag, München, 1961. 275 S., Leinen DM 14.80.

Dander Franz S. J.: Kleine Marienkunde. Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien/München, 1960. 100 S., glanzfoliekaschiert, Fr. 4.80.

Daniel-Rops: Vinzenz von Paul. Das Leben des Heiligen. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1960. 194 S., 125 Abb., Leinen DM 24.80.

Daniélou Jean S. J.: Le chrétien et le monde moderne. Editions Desclée & Cie., Tournai (Belg), 1959. 78 S., brosch.

Darms Gion: Das katholische Ja zum Natürlich-Menschlichen. Eine Studie über die katholische Weltoffenheit. Fontana-Verlag, Zürich, 1962. 63 S., brosch. Fr. 2.90.

«Das Wort Gottes und die Liturgie». Aus dem Französischen übersetzt von Hilde Herrmann. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1960. 202 S., Leinen DM 14.80.

David J./Hanssler B./Strobl J.: Vom Vater in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Herausgegeben von Hermann Mors. Verlag Ludwig Auer, Donauwörth, 1960. 120 S., farbiger Pappband DM 4.80.

Deiss Lucien: Maria, Tochter Zion. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1961. 264 S., Leinen DM 14.80.

Dejaifve Georges S. J.: Pape et Evêques au premier concile du Vatican. Desclée de Brouwer, Bruges, 1961. 144 S., brosch. bFr. 66.—.

Dellepoort J. J./Norbert Greinacher/Walter Menges: Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und

Priesternachwuchs in Deutschland. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1961. 218 S., Leinen DM 24.80.

Dempf Alois: Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst. Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln, 1959. 328 S., Leinen Fr. 39.—.

Dempf Alois: Meister Eckhart. Band 71 der «Herder-Bücherei». Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1960. 190 S., Fr. 2.55.

Der Mensch von morgen — Sorge und Aufgabe. Jahrbuch für Volksgesundheit 1961. Hoheneck-Verlag GmbH., Hamm/Westfalen, 1961. 160 S., brosch. DM 4.80.

Descalzo José Luis Martin: Bekenntnis eines jungen Priesters. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1960. 168 S., Leinen DM 8.60.

Desqueyrat A., S. J.: L'enseignement «politique» de l'église. Band 1: L'état. Editions Spes, Paris, 1960. 301 S., brosch.

Desqueyrat A., S. J.: Zur religiösen Krise der Gegenwart. Manz-Verlag, München, 1961. 285 S., Leinen Fr. 19.50. Auslieferung für die Schweiz: Christiana-Verlag, Zürich.

Dessauer Friedrich: Streit um die Technik. Kurzfassung. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1959. «Herder-Bücherei», Band 53, 206 S., Fr. 2.55.

«Die Eingliederung des behinderten Menschen in die Kultur-gemeinschaft» (Vorträge des XXII. Pädagogischen Ferienkurses der Universität Freiburg 1959). Universitätsverlag, Fribourg, 1959. 308 S., brosch. Fr. 25.—.

«Die europäische Priesterfrage». Bericht der Internationalen Enquête in Wien, 10./12. Oktober 1958. Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien, 1959. 352 S., brosch.

«Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre». Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Band II: Moraltheologie. XXIV/1080 S., 4 Bildtafeln, Subskriptionspreis DM 52.—. Band III: Die Heilsökonomie. XX/784 S., 17 Bildtafeln, DM 53.—.

«Die Leiden eines Volkes». Die Tragödie Tibets und der tibetischen Flüchtlinge. Herausgeber Schweizer Tibethilfe, Solothurn.

Veritas-Verlag, Solothurn, 1961. 280 S., 118 Illustrationen und 4 Karten, Leinen Fr. 18.50.

Dirx Willi: Kreuzweg. Nach Texten von Alfred Delp S. J. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1960. 36 S., mit 14 Holzschnitten, geb. DM 5.80.

Dobraczynski Jan: Die Kirche von Chocholow. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1961. 348 S., Leinen DM 14.80.

Dobraczynski Jan: Die Gewalttätigen. Bloy — Papini — Bernanos. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1961. 359 S., Leinen DM 16.80.

Do-Dinh Pierre: Konfuzius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt-Verlag, Hamburg. 180 S., DM 2.20.

Doerig Prof. Dr. J. A.: Marx contra Russland. Seewald-Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1960. 156 S., Leinen Fr. 11.20.

Dooley Thomas A.: Erlöse uns von dem Uebel. Viet Nam's Flucht in die Freiheit. Verlag Carinthia, Klagenfurt, 1958. 190 S., Leinen Fr. 9.80. Alleinauslieferung für die Schweiz: Christiana-Verlag, Zürich 50.

Döpfner Julius: Wort aus Berlin. Morus-Verlag, Berlin-Dahlem, 1960. 192 S., Leinen DM 6.80.

Dreier Wilhelm: Das Familienprinzip. Ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1960. 220 S., XIX Tabellen, kart. DM 14.80, Leinen DM 16.80.

Die deutsche Übersetzung der neuen Papst-Enzyklika Johannes XXIII.

wird in kurzem in unserer REX-Ausgabe der päpstlichen Kundgebungen in der gewohnt sorgfältigen Ausführung erscheinen.

Bestellungen nehmen entgegen die Buchhandlungen und der REX-VERLAG LUZERN

**PACEM
IN
TERRIS**

Wir legen dieser Nummer für die Schweizer Abonnenten eine portofreie Geschäftsantwortkarte bei mit der freundlichen Bitte, uns Adressen zu vermitteln, an die wir Probenummern der «Orientierung» senden können. Zum voraus besten Dank!

Die Administration

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** — Belgien-Luxemburg: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505.

— Deutschland: DM 15.—/8.—. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. — Dänemark: Kr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 17.—/9.—. Best. durch Administration Orientierung.

Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. — Italien-Vatikan: Lire 2200.—/1200.—. Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma.

— Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. USA: jährlich \$ 4.—.

Das Konzil Chronik der ersten Session

Ein Bild- und Textbericht von Mario von Galli und Bernhard Moosbrugger. 144 Seiten, Fr. 7.50.

Die international vielbeachteten Radiokommentare zum Konzil von *Mario Galli* sind — zusammen mit anderen unveröffentlichten Berichten, Informationen und Porträts — in einem Bildband erschienen. Der in den Text hineingeflochtene Bildteil des bekannten Photographen *Bernhard Moosbrugger* illustriert nicht nur die Berichte, sondern setzt auch mit Menschenkenntnis und Humor unerwartete Akzente.

WALTER VERLAG, OLTEN

NEUERSCHEINUNG

Josef Andreas Jungmann S. J.

Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft

Kompendienreihe. 190 Seiten, Leinen Fr. 14.80

In gewohnter Klarheit und staunenswerter Dichte prägt Jungmann das neue und doch so alte Bild der Kirche als lebendige Verkündigung. Es geht nicht um das Wort der Schrift oder das gebetete Wort der Liturgie allein, sondern um den ganzen durch die Geschichte und in unsere Zeit wirkenden Christus, der die eigentliche Verkündigung ist. Dieses reifste Werk Jungmanns öffnet eine beglückende Schau in die Gegenwart und in die Zukunft der Kirche.

In Bälde bei Ihrem Buchhändler

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN