

Auch die Tatsache, daß die russischen Muslimen das gleiche versuchen wie die russische Kirche, kann daran wenig ändern, solange das politische System die Gleichberechtigung der Religionen und Völker verspricht.

Aber auch die unierten Ostkirchen sind von derartigen Gefahren nicht ganz frei. Von ihrer muslimischen Umgebung her bedroht sie schließlich das gleiche Schicksal wie die nichtunierten Christen. Der Laden eines Jakobiten ist äußerlich von dem eines Maroniten nicht zu unterscheiden. Die katholischen Intellektuellen stehen vor einer genauso wenig aussichtsreichen Zukunft wie die koptischen. Der Unterschied ist nur eben der, daß die Katholiken nach Rom schauen, während die nichtunierten Kirchen sich langsam nach Moskau wenden.

Daß und inwieweit die orientalischen Christen aus Furcht vor ihrer muslimischen Umgebung handeln und wie hilflos sie in dieser Furcht sind, läßt sich heute nicht erkennen. Solange die einmal eingeschlagene Linie der Assimilation verfolgt wird — und sie wird so lange verfolgt werden, bis sich ihre Sinn- und Nutzlosigkeit endgültig erwiesen

hat —, ist jede direkte Äußerung dieser Furcht unmöglich. Die Christen im Orient genießen heute zwar den Vorteil, daß die arabisch-nationale Bewegung sich noch nicht endgültig behaupten konnte, daß diese auf die Mitwirkung der Christen angewiesen ist und daß eine Möglichkeit fremder Intervention ausgeschaltet werden soll, indem vorgegeben wird, daß zwischen muslimischen und christlichen Arabern nicht zu unterscheiden ist. Im Zeichen derartiger Krisen auf die vergangenen und eventuell zukünftigen Verfolgungen hinzuweisen, könnte sich nur fatal auswirken.

So hat nun die Situation der orientalischen Christen einen gewissen Grad der Absurdität erreicht: Um den Orient vor dem Kommunismus zu schützen, wird der Islam von den „christlichen“ Westmächten unterstützt und gestärkt. Um sich selbst vor dem Islam zu schützen, sehen sich wenigstens die nichtkatholischen Christen des Vorderen Orients gezwungen, Verbindung mit einer immerhin kommunistisch orientierten Kirche aufzunehmen.

Aus der Ökumene

Die Kirche in der modernen Gesellschaft

Heinz-Dietrich Wendlands christologische Sozialethik

In den letzten Jahren hat diese Zeitschrift aufmerksam das Bemühen evangelischer Theologen um eine zeitgemäße Sozialethik verfolgt, die sowohl dem neuen kirchlichen Verantwortungsbewußtsein wie auch den Erkenntnissen der neutestamentlichen Exegese entspricht. Das geschah mit der Frage, welche Möglichkeiten sich daraus ergeben, für die vorhandene und bewährte politische Zusammenarbeit der Christen auch gemeinsame theologische Fundamente zu finden. Bei dem Werke von Walter Künneth, „Politik zwischen Dämon und Gott“, das auf dem lutherischen Gegensatz der zwei Reiche und den göttlichen „Erhaltungsordnungen“ anstelle eines Naturrechts beruht, war das nicht leicht (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 383 ff.), bei der „Theologischen Ethik“ von Helmut Thielicke, die wesentlich an die vom Heiligen Geist ermöglichte „Improvisation der Liebe“ in den jeweiligen Grenzsituationen glaubt, war es noch schwieriger (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 425 ff.). Beide Theologen wahren eine mit viel Verständnis gepaarte Abneigung gegen das katholische Naturrecht und betonen stark die Dämonien dieser Welt, die es unmöglich machen, die ursprünglichen Ordnungen Gottes, die Natur des Menschen, zu erkennen und zu bewahren. Beide denken eschatologisch, das heißt nicht von der Schöpfung, sondern von der neuen Kreatur in Christus her. Wenn es gelänge, ihren Ansatz bei der Gnade oder bei der Königsherrschaft Christi, heute beiden Konfessionen ein zentraler Begriff, zu vereinen mit dem katholischen Ansatz gleichzeitig bei Natur und Vernunft, so wäre viel gewonnen.

Anscheinend mußte der Anlaß zu einer solchen Vereinigung erst aus dem innerökumenischen Gespräch erwachsen, dem Künneth wie Thielicke sich unseres Wissens fernhalten. Denn nun liegt eine dritte lutherische Sozialethik — oder ein Umriss dazu — von Heinz-Dietrich Wendland, Münster, vor: „Die Kirche in der modernen

Gesellschaft“ (Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Furche-Verlag, Hamburg 1956, 247 S.). Der Verfasser meint, daß zur Zeit Vollständigkeit in dieser Sache unerreichbar ist, „weil hierfür noch eine Fülle von Vorarbeiten zu leisten sind, die nur aus der Zusammenarbeit von Soziologen, Wirtschaftswissenschaftlern und Theologen hervorgehen können“. Er will daher das Thema nur einkreisen. Angeregt wurde er dazu durch Mitarbeit und Kritik an dem theologischen Dokument über die Hoffnung und den zugehörigen Themen der Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954 (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 67), sowie am sozialen naturrechtlichen Humanismus des angelsächsischen Christentums. Dazu kommen die Erfahrungen des Kirchenkampfes und der ökumenischen Bewegung, die Wendland zu der Ansicht gebracht haben, daß der traditionelle Begriff der „Sozialethik“ zu eng ist. Auch die bisher gebräuchlichen Begriffe der theologischen Ethik („Erhaltungsordnungen“ und ähnliche) seien hinsichtlich einer Theologie der Gesellschaft durchaus unzureichend. „Es ist die erste Pflicht der Theologie, die revolutionäre Dynamik des Gesellschaftsprozesses zu erkennen, der die überlieferten sozial-ethischen Begriffe nicht gemäß sind.“ Zu einer theologischen Soziologie oder Analyse der Gesellschaft (Wendland verweist hier auf die katholischen Soziallehren) müsse die theologische Kritik der Gesellschaft treten. Der Standort des Theologen sei „durch die Sendung der Kirche bestimmt“, die, unbeschadet ihrer soziologischen Wirklichkeit, von Gott stammt und eigenen Rechtes ist. Denn das Amt der priesterlichen Versöhnung, das dem Theologen obliegt, ist göttlichen Rechtes und steht der Gesellschaft jeweils gegenüber (19), zumal da sich die moderne Gesellschaft gegen die Kirche verselbständigt und verweltlicht habe. In neuester Zeit habe sich insbesondere gezeigt, daß „der Humanismus, der die Gesellschaft auf die Natur und Vernunft des Menschen begründete, ob liberaler oder sozialistischer Gestalt, unfähig ist, die neue Integration einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft zu vollziehen.“

Er scheitert an der Realität einer dämonischen Pervertierung und Destruktion der Gesellschaft, die er für unmöglich gehalten hat; sein Aberglaube an den Menschen ist zerbrochen“ (23). Wendland weist der theologischen Kritik auch eine Demaskierung des christlichen Bewußtseins und der theologischen Tradition in allen Konfessionen zu und spricht von einer Revision der gesamten soziaethischen Überlieferung (33). Sein Ziel ist, innerhalb des lutherischen Raumes die falsche Unterscheidung der Lehre von den zwei Reichen von einem richtigen Verständnis der neutestamentlichen Christologie zu überwinden. (Vgl. unsere Meldung über Wendlands Aufsatz: „Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche“, in der Stählin-Festschrift 1953; Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 288.) Die „Weisungen“, die das Neue Testament für die spätantike Großfamilie zu formen begonnen hat, müßten auf die heutige Gestalt der Gesellschaft ausgedehnt werden. „Solche Weisungen werden, weil sie auf einen bestimmten historischen, sozial gebundenen Adressaten ausgerichtet sind, vergänglich sein. Sie teilen dies Schicksal mit allen ‚christlichen Ordnungen‘. Aber es ist die ewige, unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Liebe, daß sie sich immer aufs neue zu wandeln vermag und in allen gesellschaftlichen Systemen und Verhältnissen sich neu verleiblichen kann, daß sie mit Luther zu reden, neue Gesetze, neue Dekaloge aufzurichten die Vollmacht und Fähigkeit besitzt“ (34). Wendland lehrt Christus auch als Gesetzgeber, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung, das heißt unter Ausschluß alles Iuridischen.

Christus auch Gesetzgeber

Zur Grundlegung seines universalen Ansatzes der Soziallehre beim Reiche Gottes arbeitet er zunächst die „Verkündigung und soziale Ordnung im Neuen Testament“ heraus (2. Kap.) und stellt fest, daß es hier „keine Sozialphilosophie und Gesellschaftslehre“ gibt. Und doch anerkennt der Apostel Paulus ein universales Gesetz Gottes, das sich u. a. in der geschichtlich vorgegebenen Ordnung der politischen Gesellschaft ausdrückt, weshalb sie auch von der christlichen Liebesethik nicht aufgelöst, sondern bestätigt wird, und zwar aus einer eschatologischen Welt-sicht. Diese neutestamentliche Verkündigung, die die Liebe als die Erfüllung auch des politischen Gesetzes lehrt, sei unter christologischem Aspekt zu verstehen, von der Herrschaft Christi aus, der Herr des Kosmos ist — in ihm und durch ihn ist das All erschaffen —, Herr aller Mächte und Gewalten. Aber dieses Weltregiment geht auf verborgene Weise vor sich, verborgen auch für den Glauben. Christi Passion setzt sich fort. Er regiert im Reich der Welt in der doppelten und doch einen Gestalt des leidenden Menschensohnes, der zugleich der König aller Könige ist. Aber Christus ist nicht nur der endzeitliche Erlöser: in seiner Kirche gilt das neue messianische Gesetz der Gottesherrschaft bereits, das die Bergpredigt uns gibt. „Das bedeutet aber nicht, daß Christus ein zweiter Moses geworden wäre. Der Heilbringer ist auch der neue Gesetzgeber, der das Gebot der Liebe, der opfernden Selbshingabe aufrichtet... Dieses Gebot wird jetzt durch Christus zur endzeitlichen Zielsetzung für die ganze Welt; es ist der Maßstab des letzten Gerichts, es deckt den Hochmut der Gesetzlichkeit und des Legalismus auf, die weder von der Tiefe der Sünde noch von der Macht der Liebe wissen. Das messianische Gesetz der Gottesherrschaft ist die Unruhe und Erschütterung der Welt, indem es das

ganze Elend, die Gebrochenheit und Hilflosigkeit aller bloßen Ordnung, aller irdischen Rechte und Gesetze enthüllt, die zwar den Gang der Welt aufrechterhalten, aber die Welt nicht verändern können“ (49).

Die Sendung Christi ist also nicht beschränkt auf die Erlösung. „Es sollte kein Zweifel darüber bestehen, daß Christus es ist, seine Herrschaft, sein Gebot, der die beiden Reiche (Welt und Menschheit — Reich Gottes) miteinander verbindet, der auch durch sein heilsames Gebot als der Versöhner und Erlöser der Welt wirkt“ (50). Als Besieger der dämonischen Mächte, die der Welt eine falsche Göttlichkeit zusprechen, gibt er diese Welt ihren weltlichen Ordnungen zurück. „Damit ist begründet, daß Christus nicht als politischer und sozialer Weltgestalter, Reformator oder Revolutionär aufgetreten ist. Die Entdämonisierung der ‚Ordnungen‘ macht die Welt weltlich und damit gesund. Das ist der neutestamentliche Ansatz zur ‚Säkularisierung‘ der Welt, zur Bildung der echten ‚Profanität‘... In diesem Sinne gibt es legitime Profanität und segensreiche ‚Verweltlichung‘. Nur muß dann mit aller Klarheit und Entschiedenheit daran festgehalten werden, daß es diese Profanität nur im Gegenüber der Welt zu Christus gibt.“ Wo das Bekenntnis zum Christus Pantokrator fällt, da beginnt die schlechte Verweltlichung, die Haltung einer Welt der in sich geschlossenen Endlichkeit, die sich aus sich selbst begründet und versteht und damit neuen Göttern verfällt (51). „Die echte, von Christus geschaffene und in ihm, allein in ihm gegründete Weltlichkeit schließt die negativ-asketische Verachtung der Welt und der Gesellschaft ebenso aus wie den chiliastischen Utopismus, als könne das Reich Gottes durch die sozialen, politischen und humanen Taten der Christenheit an die Stelle der weltlichen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft gesetzt werden“ (52). Dennoch ist die „Gemeinde“ als Leib ihres Hauptes Christus „ein neues soziales Gebilde“, das nur christologisch erfaßt werden kann. Darin liegt auch ihre geschichtliche Begrenztheit: „Sie faßt keinerlei Umbildung der Gesellschaft ins Auge..., sondern wirkt in dieser einfach als das geschichtliche Faktum ‚Gemeinde‘“ (55). So im Neuen Testament. In späterer Zeit, als die Kirche volkskirchlichen Charakter annahm und staatlich privilegiert wurde, wird diese Gemeinde-Ethik gesprengt, und es entstehen völlig neue Probleme der christlichen Ethik, vor die die Urchristenheit noch nicht gestellt war und der ein Biblizismus nicht gerecht werden kann. „Es ist in der Tat nicht der Sinn der neutestamentlichen Verkündigung, daß wir immer nur den damaligen ersten Ansatz urchristlicher ‚Soziallehre‘ zu wiederholen hätten“ (58).

Das Gesetz Christi, Kirche und Welt

Das dritte Kapitel entwickelt nun den eigenen Ansatz einer evangelischen Soziallehre und beginnt sogleich mit einer Infragestellung des reinen Personalismus, der für eine Theologie der Gesellschaft nicht ausreicht (61). Wendland nennt drei Fehlansätze der evangelischen Soziallehren: den liberalen Dualismus (Innerlichkeit des Persönlichkeitschristentums gegenüber der eigengesetzlichen Welt), die idealistische Philosophie der „Schöpfungsordnungen“, vielfach verbunden mit der Idee einer direkten Offenbarung Gottes in der Geschichte von Volk und Staat, wobei „die radikale Nüchternheit der eschatologischen Weltbetrachtung preisgegeben“ ist. „Die Realität der dämonischen Mächte und pervertierten, dämonisierten So-

zialstrukturen ist nicht scharf genug erkannt“ (65). Der dritte Fehlansatz ist ein sozialer Chiliasmus, die Erwartung eines diesseitigen Reiches Christi als einer innergeschichtlichen Vollendung der Gesellschaft.

Demgegenüber will Wendland mit seinem „universalen Ansatz“ einer christlichen Soziallehre beim Reiche Gottes bzw. bei der Weltherrschaft Christi nicht von theologischen Teilbegriffen ausgehen, etwa der Heiligung, der Nachfolge oder der Nächstenliebe. „Wer Reich Gottes sagt, sagt Kirche, Kirche ist die Vorhut des Reiches Gottes auf Erden“, Kirche als Volk und Stiftung Gottes, als Leib Christi, in der die göttliche Vollmacht ihres Hauptes lebt, jenes Herrn, dem jede Sphäre der Welt unterworfen ist. „Darum gilt: Nur im Rahmen und im Zuge solcher universalen Christologie kann es christliche Soziallehre geben; heißt sie ‚christlich‘, so bedeutet dies, daß sie die Welt als Eigentum und Herrschaftsbereich Christi zu verstehen hat; anders ausgedrückt, daß sie Welt und Mensch auslegt im Zeichen des Satzes, daß der Schöpfer der Sieger sei und daß er, der siegen wird, dieser Sieger schon jetzt ist“ (71). Es ist also „wie für die ganze christliche Theologie, so auch für die Soziallehren notwendig, Christus zugleich als den Mittler der Schöpfung, als den Gekreuzigten, und als den zukünftigen Sieger zu sehen und zu bekennen . . . Es wäre mithin weder richtig, die christliche Sozialethik einseitig auf eine Lehre von den gegensätzlichen zwei Reichen aufzubauen noch auf einer ebenso einseitigen Lehre von der einen Christusherrschaft. Das Entweder-Oder von Christokratie und Zwei-Reiche-Lehre ist abwegig und muß beseitigt werden. Eschatologie und Christologie des Neuen Testaments kennen dieses schiefe Entweder-Oder nicht“ (72/73).

Es folgt nun das Kernstück des Buches, das für ein moraltheologisches Gespräch die wichtigste Unterlage bietet, obwohl Wendland es in der ganzen, auf die Ökumene ausgerichteten Arbeit vermeidet, katholische Literatur heranzuziehen, bis auf eine Ausnahme, wie wir sehen werden. Es ist der Abschnitt vom Gesetz Christi. In allen apostolischen Weisungen, die Jesu Gebot auslegen, „ist Christus in der Tat ‚Gesetzgeber‘, und es würde eine schwerwiegende Verzeichnung der Situation seiner Gemeinde bedeuten, wenn man dieses sein Amt auslöschen wollte“. Aber er ist kein neuer Moses, wie Luther mit Recht und Leidenschaft betont hat. Es handelt sich in den Weisungen seiner Apostel nicht um einen Rückfall in die jüdische Gesetzesethik, nicht um eine Abschwächung der von Christus gewirkten Versöhnung, so daß der Mensch doch wieder heilbringende Werke zu tun hätte, um Christi Werk zu ergänzen und das Seine zu seiner Heiligung hinzuzutun. „Es geht hier auch nicht um eine ‚neue Moral‘, nicht um die Verwandlung Christi in einen moralischen Lebensreformer und Weltverbesserer, sondern darum, daß die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus selbst das neue Gebot der Liebe setzt . . . Es handelt sich in dem Gebot Christi also nicht um das verurteilende, tötende Gesetz, sondern um die Regel des Lebens für die ‚Söhne‘ der Gottesherrschaft“ (75). Es gehe in aller christlichen Ethik „um die Nachfolge der in und aus der Christusgemeinschaft lebenden Gemeinde“.

Die Gebote Jesu und der Apostel rufen die Gemeinde zu dem Weg des Leidens. Hinter ihnen steht das Wissen um das dämonische Reich des Antichrist, der um seine Herrschaft kämpft. „Für die christliche Soziallehre bedeutet dies: Wenn sie einerseits von der geschichtlichen Verleib-

lichung des Reiches Christi in der Kirche auszugehen hat, dann muß sie andererseits auch die dämonische Veränderung der geschichtlichen Institutionen und der sozialen Strukturen ins Auge fassen, die Christus, die Welt und die Weltherrschaft zu entwinden trachten. Man kann nicht von der Christusherrschaft reden und das rühmen, was Gott in der Geschichte der Menschheit zu ihrer Verwirklichung getan hat, ohne alsbald das Reich des Widersachers zu sehen . . .“ (77). Der Blick auf diese endzeitliche Zusammenballung des Dämonischen legt die Antithese frei, die in dem Begriff der „Welt“ liegt: sie ist das Reich des Satans — und sie ist die Schöpfung Gottes. Was „Welt“ ist, könne daher nicht mit einer einfachen und einlinigen Definition ihres „Seins“ umschrieben werden. Sie ist umkämpft, aber auch durchwirkt von Gottes Ordnungen. Die theologische Sicht dieser Grundordnungen Gottes erkennt, daß „jeder dieser Ordnungen kraft der Stiftung Gottes ein eigentümliches Sein zukommt, das von einer empirisch arbeitenden Soziologie noch nicht erfaßt werden kann. Die ontologische Frage nach dem Sein muß also gestellt werden. Auch die evangelische Soziallehre kann ihr nicht ausweichen.“ Allerdings müsse die ontologische Betrachtungsweise von der theologischen, Gott als Seinsurheber sichtenden, umfaßt und überschritten werden. Das eigentliche Sein dieser Ordnungen, ihre Aufgabe und Funktion, könne nur vom Auftrag Gottes her begriffen werden. Darum findet Wendland den Begriff „Erhaltungsordnungen“ (Künneht) nicht angemessen. Die Erhaltung der Welt habe einen christologischen Sinn. Der Mangel dieses Begriffs liege darin, daß er leicht so mißverstanden werden kann, „als sei das, was Gott mit den Ordnungen tut, nur auf seine Schöpfung bezogen, während sich in Wirklichkeit der Sinn der Erhaltung nur von Christus her auslegen läßt, dem Mittler der Schöpfung und Erlösung“. Man sieht hier deutlich den Fortschritt innerhalb der lutherischen Soziallehre.

Naturrecht und „christliche Ordnungen“

Er kommt bei Wendland auch noch an einem anderen Punkt zum Ausdruck, an seiner Beurteilung des Naturrechts. Auch hier vermißt man eine direkte Auseinandersetzung mit dem katholischen Naturrecht. Es scheint sogar, als verbleibe der Verfasser in den bekannten lutherischen Bahnen, wenn er sagt: die Theorie des natürlichen Gesetzes oder die Ontologie der Ordnungen ergebe sich erst von der Verkündigung des Schöpfers und Versöhnners aus. Die „Natur“ des Menschen, die ihn zur Rechts- und Staatsbildung befähigt, ist seine gefallene Natur, die von der Sünde in Eigensucht, in Unglauben und Götzendienst verderbt ist (89). Das reine Naturrecht gebe es nur in eschatologischer Vollendung. Dennoch meint Wendland, daß das weltliche Naturrecht in seiner Gebrochenheit durch die Sünde nicht im Menschen, sondern in Gott und seinem Willen für den Menschen begründet ist. Es spricht „die vom Schöpfer gegebene wesenhafte Natur des Menschen aus“! Insofern sagt er mit Paul Tillich ein Ja zum Naturrecht. Der Mensch dürfe daher Recht und Staat niemals als die Gemächte seiner Vernunft oder als seinem freien Willen überlassen ansehen (90/91).

Daneben gibt es christliche Ordnungen, sie folgen aus dem Liebesgesetz der Kirche. Freilich unterliegen sie der Dialektik des Geschichtlichen. Sie gehen in die Geschichte mit ihren Begrenzungen ein und sind von Erstarrung und Vergehen, auch vom Verfall bedroht. So entstehe auch eine

neue „kirchliche Gesetzmäßigkeit“ bis zur Fassade des Christlichen ohne pneumatische Kraft und Fülle. Trotzdem dürfe man „das Christliche als geschichtliche Gestalt der Kirche und des Christseins in der Welt nicht grundsätzlich ablehnen . . . Das Sein in Christus muß vielmehr geschichtliche Existenz werden in Ort und Zeit, in sozialen Ordnungen, im geschichtlichen Erbe . . . Christus verschmäht nicht die niedrige Leiblichkeit und unvollendete, gebrochene Geschichtsformen seiner Kirche und läßt sich in ihnen von Menschen finden . . . Die ‚christliche‘ Ordnung ist also die notwendige, unumgängliche Folge des missionarischen Angriffs der Kirche auf die Welt“ (99). Daraus ergibt sich erstens, daß „die Realität des Historisch-Christlichen einschließlich der christlich beeinflussten Institutionen und Gesetze einfach da ist und immer von neuem entsteht, um so weitgreifender, je kraftvoller (im geistlichen Sinne) die missionierende Kirche ist. Zweitens, daß dieser Bereich des Christlichen zur notwendigen unauflösbaren Geschichtlichkeit der Kirche gehört und vor allem in Hinsicht auf die sozialen Ordnungen ein die Kirche umgebendes Vorfeld darstellt, dessen die Kirche bedarf, um in die Gesellschaft hineinzuwirken“ (102). Hier sei die Stätte der weltlichen Christenheit, hier können sich auch Christen und Nichtchristen in der Kooperation an gemeinsamen Werken des sozialen Humanismus begegnen. Allerdings muß die Kirche die Versuchungen kennen, die ihr in dem Vorfeld der sozialetischen Arbeit begegnen. Sie muß ausgehöhlte, christliche Scheinformen einer Epoche oder einer bestimmten Gesellschaftsschicht verlassen und zerstören (103).

Damit sind weitgehende Annäherungen an die katholische Moraltheologie gegeben. In einem Kapitel über den ökumenischen Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ werden sie auch im einzelnen hier und da deutlich, wenn etwa mit Bezug auf die Enzyklika *Quadragesimo anno* das katholische Subsidiaritätsprinzip ausdrücklich bejaht wird (139). In diesem Bericht, der nur auf die theologischen Fundamente Wendlands hinweisen möchte, kann darauf nicht mehr eingegangen werden, auch nicht auf die beiden soziologisch interessanten Kapitel vom „instrumentalen Menschen“ (der zum Funktionär eines Kollektivs wird) und über die Probleme, die die Masse heute der Pastoraltheologie stellt mit der Aufgabe einer neuen Gemeindebildung um den Betrieb als dem eigentlichen Lebenszentrum des schaffenden Menschen anstelle der Wohngemeinde. Hier bringt das Buch viele Anregungen, die teilweise aus der Arbeit der Evangelischen Akademien erwachsen sind. Aber es sei zum Schluß eine beachtliche These Wendlands zitiert, die einen Zusammenhang von Naturrecht, sozialer Vernunft und christlichem Ethos herstellt.

Wendland fragt nach der Analyse der „verantwortlichen Gesellschaft“ an Hand der Dokumente von Evanston: „Handelt es sich hier nicht durchweg um Forderungen der sozialen Vernunft und Humanität, die allgemein einsichtig sind und keiner besonderen christlichen Begründung bedürfen? In der Tat, zunächst handelt es sich hier um Forderungen, denen auch viele Nichtchristen werden beipflichten können . . . Bedeutet denn aber die Einsehbarkeit und die soziale Humanität dieser Forderungen oder Arbeitsziele, daß sie deswegen unchristlich oder wenigstens a-christlich-sachlich genannt werden müßten? Hier will uns die traditionelle Scheidung zwischen dem ‚Geistlichen‘ und dem ‚Weltlichen‘ irreführen. Christlich sind diese so-

zialen, humanen, vernünftigen Forderungen dann, wenn sie um der Menschlichkeit der Menschen . . . willen notwendig und wichtig sind und wenn sie die Konkretisierung des Liebesgebotes in der Lage der Gesellschaft darstellen, auf die es jetzt und hier ankommt; wenn sie drittens bezeugen, daß in der Not der menschlichen Gesellschaft über ihren falschen Hoffnungen wie über ihrer Hoffnungslosigkeit die christliche Hoffnung für den Menschen gilt, daß Jesus Christus die Hoffnung ist für die Welt . . .“ (144). Soweit diese Forderungen naturrechtlich genannt werden können, fährt Wendland fort, indem sie die Freiheit des Menschen, die Wahrung der Menschenwürde und der Personalität des Menschen im Auge haben oder das Recht und die Eigenständigkeit von Gemeinschaften und Korporationen, die ihr Recht und Leben weder vom Staat noch von den Zwecken der Wirtschaft empfangen, stehen sie auch unter der eschatologischen Norm und Wahrheit der göttlichen Liebe, die alle diese Forderungen vor der Dämonisierung bewahrt. „In diesem Sinne gilt, daß eschatologisches und naturrechtliches Denken gar kein Widerspruch sind.“ Denn „das eschatologische Denken der Kirche hat es nicht mit einem imaginären Jenseits des Todes zu tun, sondern . . . mit der Bezeugung der Realität der neuen Schöpfung inmitten der Todeswelt. Die ganze Eschatologie hat es mit der Schöpfung zu tun. Aus dem verkrampften Gegensatz von Eschatologie und Naturrecht müssen wir heraustreten“ (145). Es bedarf vorerst keiner weiteren Beweise, daß in diesem Buche Wendlands viele Voraussetzungen auf lutherischer Seite — und zwar aus der Berührung mit der ökumenischen Arbeit — für ein gutes Gespräch mit der katholischen Moraltheologie angeboten werden, wenn diese sich verständnisvoll um die Denkarbeit Wendlands und ihre geschichtlichen Voraussetzungen bemüht.

Gerstenmaier für das Naturrecht

Wie wenig Wendland ein Einzelgänger im evangelischen Glaubensbewußtsein ist, wie sehr seine Fragen und Gedanken auch führende evangelische Laien, besonders Politiker und Juristen bewegen, zeigt neuerdings jener Abschnitt in der Stuttgarter Programmrede des Bundestagspräsidenten Dr. Eugen *Gerstenmaier* über das Naturrecht. Es ist noch unvergessen, daß einst sein Vorgänger, Dr. Hermann Ehlers, seinen Unmut über die Ergebnislosigkeit der Naturrechts-Diskussion evangelischer Theologen ausließ (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 460). Nun hörten wir auf dem Parteitag der CDU/CSU, die Auseinandersetzung mit der prinzipiellen theologischen In-Acht- und Bannerklärung des Naturrechts, wie sie der militante Barthianismus betreibt, sei schon lange fällig: „Das deutsche Volk hat sich zum Glück um derartige Weisheiten nicht gekümmert. Der Streit um die Anerkennung des Naturrechts in der evangelischen Theologie ist mindestens dreißig Jahre alt, und anders als beim Dreißigjährigen Krieg ist dafür noch immer kein Ende abzusehen. Indessen brauchen wir uns darüber keine grauen Haare wachsen zu lassen, denn diejenigen Protestanten, für deren Staatsdenken das Ja oder Nein zum Naturrecht etwas bedeutet, erinnere ich daran, daß die grundsätzliche Anerkennung des Naturrechts eine ökumenische, auch die evangelischen Bekenntnisse einschließende Tatsache ist.“

Die heutigen theologischen und juristischen Vorkämpfer gegen das Naturrecht befinden sich damit unzweifelhaft

im Widerspruch zu der gesamtchristlichen Überlieferung, soweit sie sich jedenfalls auf die Bekenntnisse der Reformation gründet.“ Dr. Gerstenmaier weist u. a. auf das „auch für die CDU wegweisende Buch ‚Gerechtigkeit“

von Emil Brunner hin. (Vgl. zu dem inner-ökumenischen Gespräch über das Naturrecht auch die Herder-Korrespondenz 2. Jhg., S. 572; 3. Jhg., S. 476 f.; 5. Jhg., S. 581, und 6. Jhg., S. 93.)

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

KEMPF, Friedrich, SJ. *Caput Christianitatis*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 81 Heft 8 (Mai 1956) S. 91—100.

Nachdem der Paphistoriker der päpstlichen Universität Gregoriana im vorausgehenden Heft zur „Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums“ auf Grund seiner bekannten Forschungen nachgewiesen hatte, daß die Päpste „eine wirkliche Weltherrschaft nicht angestrebt“ und die Trennung von kirchlicher und staatlicher Gewalt durchaus festgehalten haben, führt er hier diesen Nachweis fort durch eine Analyse der Idee der Christianitas, von der sich die Päpste leiten ließen. Diese Idee bedeutet die Gemeinschaft der Christen in einem mehr sozial-politischen Sinne, ein zwar nicht kirchlicher (klerikaler), aber doch „ein wirklich juristisch-geistiger Organismus“: ein Versuch, die christliche Welt von der Kirche zu unterscheiden und sie doch mit ihr zu verbinden. Aber diese Trennung war „sehr einseitig“: die Welt hatte in die Verwaltung der Kirche nicht mehr hineinzureden, die Kirche verstärkte ihren Einfluß. Da der Christianitas das notwendige weltliche Haupt fehlte, sei die Idee gescheitert. Das Mittelalter habe nie klar gesehen, wie sehr es in Gefahr war, das Christliche in sein Gegenteil zu verkehren. Der programmatische Aufsatz verdient starke Beachtung.

RAHNER, Karl, SJ. *Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute*. In: Orientierung Jhg. 20 Nr. 8 (30. April 1956) S. 87—95.

Diese subtile und klare theologische Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasar findet nach einer exakten Prüfung der kirchlichen Begriffe „Laie“ und „Welt“, daß die Mitglieder der Säkularinstitute keine Laien sind, weil sie auch mit privaten Gelübden dem Stande der evangelischen Räte angehören. Nur wenn man sich das deutlich mache, sei der Blick frei für das eigentliche Apostolat der wirklichen Laien im theologischen Sinne, die sonst Christen zweiter Klasse wären, wo doch gerade ihnen die Aufgabe einer christlichen Weltdurchdringung zugewiesen ist zur Heiligung der weltlichen Berufe, die nur sie leisten können.

RAHNER, Karl, SJ. *Über die Schriftinspiration*. In: Zeitschrift für Katholische Theologie Bd. 78 Heft 2 (1956) S. 137 bis 168.

Der Verfasser zeigt an einigen Fragen, daß der gültige Inspirationsbegriff: Die Schrift hat Gott zum Urheber, eine gewisse Abstraktheit aufweist. Er will weder an diesem Begriff Kritik üben noch Abänderungsvorschläge einbringen, sondern ihn in einer neuen Perspektive sehen. Das Problem ist, wie Gott als Urheber gedacht werden kann, ohne daß der menschliche Verfasser zum bloßen Sekretär wird. Rahners These lautet: Gott stiftet die Kirche, und zu den Konstitutiven dieser Urkirche als des einmaligen Werkes Gottes gehört auch die Schrift, in dem sie sich das maßgebende Gesetz gibt. Die aktive inspirierende Urheberschaft Gottes ist ein inneres Moment der Kirchenbildung selbst. Daraus ergeben sich bedeutende Folgerungen, u. a. diese: die Offenbarung als solche muß zwar mit dem Tode der Apostel abgeschlossen sein, die satzhafte reflexive Erfassung und Niederschrift dieser Offenbarung dagegen nicht. Es bleibt Raum für eine echte Bibeltheologie.

SCHÖLLGEN, Werner. *Priester, Mönch, Laie*. In: Wort und Wahrheit Jhg. 11 Heft 5 (Mai 1956) S. 333—344.

In dieser kultursoziologischen Betrachtung analysiert Schöllgen das Verhältnis der drei Stände der Kirche untereinander und ihre heutige Stellung, besonders die des Priesters, unter der Einwirkung des Psychologismus in den Augen der Welt. Schöllgen wendet sich vor allem gegen eine Auffassung vom Priester als blutleeren Asketen, als „einen Restbestand degenerierten Mönchtums“. Neue Impulse für die Ekklesiologie, wie sie besonders von Pius XII. ausgegangen sind, lassen hoffen, daß diese Fehldeutungen überwunden werden.

WULF, Friedrich, SJ. *Krise und Problematik des kirchlichen und religiösen Gehorsams*. In: Geist und Leben Jhg. 29 Heft 1 (1956) S. 12—20.

Im Rahmen eines Sonderheftes über den Gehorsam, eine wahrhaft „entscheidende Frage des religiösen und kirchlichen Lebens“, mit Beiträgen von J. Grotz SJ, J. Lossen SJ, Joh. Hirschmann SJ, K. Rahner SJ und anderen, gräbt Verfasser die Wurzeln der Gehorsamskrise bei Priester und Laien auf. Offen bespricht er die Unsicherheit der zwischen Strenge und Nachgiebigkeit schwankenden Oberen, die Gefahren des Zentralismus, institutionelle Ursachen (die größere Selbständigkeit der Untergebenen in staatlich geführten Anstalten) und die erhöhten Anforderungen an die Initiative im heutigen Leben, läßt aber Einwände (z. B. von K. Thieme) gegen die Überholtheit des religiösen Gehorsams nicht gelten, weil hier ein allzu natürliches, von der Erbsünde bestimmtes Denken diesen Gehorsam fälschlich als Unmündigkeit wertet. Wulf wirbt mit den anderen Autoren, auch in einem zweiten Beitrag über „Gehorsam gegenüber der Führung des Heiligen Geistes“ (S. 46—56) für die Erneuerung des religiösen Gehorsams in Beachtung der heutigen Verhältnisse aus der Betrachtung des erlösenden Gehorsams Christi, des Gottesknechtes.

Kultur

BARTHOLD, Werner. *Das deutsche Waffenstudententum und die Herder-Korrespondenz*. In: Der Convent Jhg. 7 Heft 4 (April 1956) S. 1—20 (Beilage).

Diese Antwort auf den Beitrag über das deutsche Waffenstudententum (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 277—286) wurde „herausgegeben vom Verband Alter Corpsstudenten (VAC) und dem Weinheimer Verband Alter Corpsstudenten (WVAC)“. In einer bemerkenswert klaren und sachlichen Sprache untersucht Barthold die Unterlagen, die der Herder-Korrespondenz zur Frage der Mensur und Satisfaktion zur Verfügung standen und kommt zu dem Ergebnis, daß bereits die Ausgangspositionen der Herder-Korrespondenz in diesen Fragen „höchst problematisch“ seien, so daß man ihren Folgerungen nicht zustimmen könne.

EICHLER, Hans. *Das deutsche Waffenstudententum in katholischer Sicht*. In: CC Schriften Heft 7 (1956) S. 1—20.

Die auf einem erfreulichen Niveau stehende Antwort auf den Aufsatz der Herder-Korrespondenz über das deutsche Waffenstudententum (9. Jhg., S. 277 ff.) stellt eine persönliche Stellungnahme des Autors dar. Eichler, Mitglied des Verbandes Alter Herren des Coburger Conventes (AHCC), geht es darum, zu untersuchen, „ob der Vorwurf sittlichen Mißbrauchs rechtlich anerkannter Freiheit begründet ist“. Mensur und studentische Ehrauffassung läßt sich nach ihm heute als sittlich gerechtfertigt vertreten. Eichler betont im Gegensatz zu Barthold (s. o.) den Charakter der Korporationen als Lebensgemeinschaften.

ELLIS, John Tracy. *No Complacency*. In: America Bd. 95 Nr. 1 (7. April 1956) S. 14—25.

Im Dezemberheft dieser Zeitschrift (ds. Jhg., S. 114) wurde bereits auf die scharfe Kritik des Washingtoner Kirchenhistorikers an der geistigen Unzulänglichkeit des amerikanischen Katholizismus hingewiesen. Er hat dasselbe Thema jetzt von neuem in der amerikanischen Jesuitenzeitschrift behandelt und fordert mit Nachdruck und im Einverständnis mit der katholischen öffentlichen Meinung energische Anstrengungen zur Reform des katholischen Bildungswesens.

EY, Henri. *La psychiatrie, science fondamentale de l'homme*. In: Esprit Jhg. 24 Nr. 4 (April 1956) S. 482—502.

Die Zeitschrift behandelt in einer über mehrere Nummern verteilten Artikelserie die „Wissenschaften vom Menschen“, darunter hier die Wissenschaft von den Geisteskrankheiten als Einblick in die Struktur der menschlichen Natur. In der Geisteskrankheit erweist sich der Mensch als organisch-dynamische Einheit, in der das Ich immer erhalten bleibt, wenn es auch seine Funktion: das personale Sein zu organisieren, nicht mehr oder nur auf herabgesetzter Basis erfüllen kann. Die Geisteskrankheit hat daher zwei komplementäre Dimensionen: die der physischen Minderung und die der Bedeutung ihrer Ich-Erfahrung. Denn auch der Geisteskranke verliert nicht den Kern seines Menschseins, der die allen Menschen gemeinsame Substanz ist; er hat nur die Möglichkeit seiner Verwirklichung verloren.

GRAHAM, Robert A. *Ends and Means in Controversy*. In: America Bd. 95 Nr. 2 (14. April 1956) S. 54—56.

Der Verfasser wendet hier die — weithin unbekannt — Grundsätze der Enzyklika *Ad Beatissimi Benedikts XV.* vom 1. November 1914 über Kontroversen zwischen Katholiken (damals im Zusammenhang mit dem Integralismusstreit) auf die Gegenwart an, wobei er übrigens interessante Mitteilungen über die Affäre Benigni macht. Ziel des Aufsatzes ist es, einem Wiedererwachen eines integralistischen Zelantismus vorzubeugen, wozu in USA eine gewisse Veranlassung besteht.

GRONER, Josef Fulko, OP. *Die Bestimmungsmensur vor dem katholischen Gewissen*. In: Die neue Ordnung Jhg. 10 Heft 2 (1956) S. 65—75.

Eine Untersuchung zur Frage der Bestimmungsmensur ausschließlich unter den Gesichtspunkten des Kanonischen Rechts und der Moral. Groner glaubt, daß die Verurteilung der Bestimmungsmensur durch die Konzilskongregation vom 13. 6. 25 auf die heutige Bestimmungsmensur nicht mehr anwendbar sei, weil sich die Voraussetzungen dazu nach 1948 geändert haben. Die schlagenden Verbindungen in Deutschland kennen seit diesem Zeitpunkt nur noch die Schlägermensur, sie lehnen das Duell ab, für das die Bestimmungsmensur „Vorbereitung“ sein könnte, sie haben sich vom „falschen Ehrbegriff“ gelöst. Dennoch bleibt nach Groner die Mensur in ihrer heutigen Form moralisch anfechtbar, weil die Verletzung des Gegners Ziel der Mensur ist. Träte die Verletzung lediglich „per accidens“ ein, dann wäre die Mensur in ihrem Wesen aufgehoben. Denn Mensur ohne Verletzung ist gleichbedeutend mit Sportfechten.

HENRY, A.-M. *La scolarisation du monde*. In: La Vie Intellectuelle Jhg. 27 (Mai 1956) S. 110—125.

Der Schulbesuch hat bei vielen bisher fast analphabetischen Völkern und Stämmen in den letzten Zeiten unglaublich zugenommen (Beispiel arabische