

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 17

14. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 15. September 1950

INHALT: Das grosse Unbehagen: Gedanken zu Freiheit und Etatismus.

Zur Dogmatik Emil Brunners (Fortsetzung): Stellungnahme — Die Grundlagen — Die natürliche und übernatürliche Offenbarung — Inspirationslehre — Die Lehre vom Glauben — Was wir ablehnen.

Evangelische und Anthroposophen: Ein Treffen in Tutzing — Die Antwort des evangelischen Bischofs Stählin an die Anthroposophen — Erkenntnisgrundlagen in anthroposophischer Sicht.

Amerika: N.C.W.C.: Die Entstehung eines katholischen Zentrums für Nordamerika — Die Organisation und ihre Arbeitsgebiete. Ex Urbe et Orbe: Theologen über die Menschenrechte — Priestertum in liberal-soziologischer Sicht (zum Buche von Rüstow: Ortsbestimmung der Gegenwart).

Buchbesprechungen: v. Matt — Brun.

Neuerscheinungen.

Das grosse Unbehagen

Es gibt ein grosses Unbehagen in Westeuropa. Man kann es auf eine kurze Formel bringen, die lautet: Je mehr wir unsere Freiheit verteidigen müssen, umso mehr verlieren wir sie. Es ist kein künstlich gesuchtes Paradox, sondern eine sich immer häufiger aufdrängende Erfahrung: Wo und wann immer wir die Freiheit gegen Totalitätsansprüche zu wahren gezwungen werden, geht es nicht anders, als dass wir uns zusammenschliessen, und zum Schutze der Freiheit Verzicht leisten auf selbstverständlich gewordene konkrete Formen und Vorteile gerade dieser Freiheit. Um nicht dem feindlichen Nachrichtendienst unfreiwilligen Vorschub zu leisten, muss man die freie Meinungsäusserung einschränken... Um nicht eines Tages von einer diktatorischen Planwirtschaft erdrückt zu werden, müssen manche Freiheiten des Handels und des Gewerbes freiwillig aufgegeben werden... Um den demokratischen Staat mit seiner freien Parteienbildung zu erhalten, muss eine Partei unterdrückt werden, die nicht gewillt ist, sich den parlamentarischen Spielregeln zu fügen... Um die militärische Abwehrbereitschaft gegen Gewalt und Unterdrückung von aussen zu stärken, müssen neue Einschränkungen und Steuern auf die Schultern der freien Bürger gelegt werden... Um dem Einzelmenschen ein Minimum an persönlicher Freiheit gegenüber irgendwelchen Interessengruppen zu garantieren, muss der Staat Schutzgesetze erlassen, zu deren Durchführung ein immer grösserer Apparat von Beamten und Kartotheken notwendig ist... Um schliesslich gegen «Zufälle» und Schicksalsschläge des Daseins freie Hand zu bewahren, muss eine ganze Versicherungs-Industrie in Funktion treten. Der Einzelne wird auf diese Weise immer mehr zum Objekt einer vielschichtigen Registratur, die sich wie ein engmaschiges Netz um ihn und seine Freiheit legt. Eugen Kogon schrieb kürzlich in den Frankfurter Heften (August 1950, S. 816), der Bürger in den demokratischen Staaten werde allmählich zu einer «Formularfigur» in einem «immer gespenstischer werdenden toten Seelen-System».

Die Sicherung der Freiheit scheint offensichtlich diese Freiheit selbst immer mehr einzuschnüren, so dass die Frage nicht abgewiesen werden kann, ob wir wirklich die Freiheit nur

durch ständig neue Bindungen lästiger Art erkaufen können? Man könnte vielleicht antworten, es handle sich darum, die «grosse» Freiheit intakt zu bewahren, auch wenn dafür sehr viele «kleine» Freiheiten preisgegeben werden müssten. Man wird dieser Antwort ein starkes Gewicht nicht absprechen dürfen, auch wenn man versucht sein wird, darauf noch einmal zu fragen, wie der Mensch im Himmelreich der Freiheit bleiben könne, wenn er gleichzeitig das Fegefeuer aller möglichen Fesseln und Schranken an seinem eigenen Leib verspürt? So sehr man bereit sein muss, alle Opfer zu bringen um die politische Unabhängigkeit zu retten, das Ergebnis solcher Sicherung darf nachher nicht zum Verwechseln ähnlich mit dem sein, was man eigentlich verhüten wollte. Das Unbehagen, das in Westeuropa seit langem herrscht deutet aber darauf hin, dass diese Gefahr keineswegs völlig gebannt ist. Freiheit und Sicherung der Freiheit halten sich gegenseitig noch nicht in jenem Gleichgewicht, das dieses Unbehagen aus der Welt schaffen würde.

Indes gewinnt man den Eindruck, es gehe in manchen Fällen gar nicht um diese «grosse» Freiheit, sondern um die Sicherung der vielen «kleinen» Freiheiten, um die Bewahrung der schönen Annehmlichkeiten des gut-bürgerlichen Daseins. Um diese zu sichern setze man sogar die grosse Freiheit aufs Spiel. Das Wort vom Etatismus ist kein leeres Schlagwort mehr, sondern drückt je länger je mehr einen sehr realen Sachverhalt aus. Die totale Verstaatlichung ist kein drohendes Gespenst, das man an die Wand malt, sondern ein sehr greifbares Ungeheuer, das gefrässig und mit dennoch nie gestilltem Appetit alle Individualfreiheiten zu verschlingen sich anschickt. Es verspricht Sicherheit, aber es ist die Sicherheit des vergoldeten Käfigs. Gegen die notwendige und vernünftige soziale Sicherheit soll kein Wort gesagt sein, aber es darf nicht vergessen werden, dass bestimmte Parteien und Gruppen das Sicherungsbedürfnis des Menschen für ihre politischen Ziele missbrauchen, weil sie letzten Endes den Totalstaat mit oder ohne Gewalt herbeiführen wollen. Darum werden Sicherungsbedürfnisse vorgeschützt und sogar erfunden. Hinter harmlosen Formulierungen tarnt sich nicht selten dieser Wille, alles

in die Hände des Staates zu legen. (Vgl. etwa die Jungbauern-Initiative in der Schweiz.) Für den politischen und sozialen Laien wird es dann fast unmöglich, die echten und gerechten Sicherungsbedürfnisse von den künstlich propagierten und bewusst gezüchteten zu unterscheiden. Das Schlimme dabei ist aber, dass durch diese ständig wiederholten Verstaatlichungsmassnahmen der Mensch sich daran gewöhnt, Schritt für Schritt seine Freiheit aufzugeben. Die Sicherung wird ihm in jedem Einzelfall als wichtig und ausschlaggebend dargelegt, so dass er kaum merkt, wie er für das Linsenmus eines augenblicklichen Vorteils das Erstgeburtsrecht seiner Freiheit eintauscht. Bedenken und Auflehnungen dagegen werden durch kleine neue Vorteile beschwichtigt, bis man eines Tages erwacht und bestürzt feststellt, wie man über all den Sicherungen und Rückversicherungen seine Freiheit verloren hat.

Ohne Zweifel macht es zunächst einen wesentlichen Unterschied aus, ob man auf «kleine» Freiheiten verzichtet, um die «grosse» Unabhängigkeit zu retten, oder ob man diese grosse Freiheit verrät, sich versklavt, um den kleinen Alltagsspielraum zu wahren. Und zwar ergeben sich diese Unterschiede nicht nur vom Inhalt der jeweiligen Freiheit und seiner Bedeutsamkeit her, sondern es sind auch wesentliche Unterschiede in bezug auf die seelische Haltung. Wer um persönlicher Vorteile willen, um die Ellbogenfreiheit seiner Geschäftsführung zu bewahren, oder um frei seine Karriere zu machen die politische Freiheit beeinträchtigt, gilt als charakterlich minderwertig, während der Verzicht auf solche persönlichen Freiheiten zu Gunsten einer grösseren, übergreifenden Unabhängigkeit als Selbstlosigkeit gepriesen wird. Gerade an dieser doppelten Möglichkeit wird sichtbar, dass menschliche «Freiheit» nichts Unteilbares, nichts Absolutes ist. Sie lässt Abstufungen zu, Wert-Differenzierungen müssen zugegeben werden.

Und dennoch gibt es Uebergänge von den kleinen Freiheiten zur grossen (etwa schon wenn die Summe der kleinen immer mehr anschwillt), ja es gibt wohl auch einen Punkt, wo sie sich treffen und fast identisch werden: Da nämlich, wo verkappte oder offene Totalitätsansprüche an die Freiheit herantreten. Da, wo jeder kleine Verzicht nur zur Vorstufe wird für den folgenden, wo die Entwicklungslinie eindeutig zeigt, welches das Endziel sein wird. Da führt jeder kleine Kompromiss und jedes Paktieren nur immer unvermeidlicher zur Total-Abhängigkeit. Die Abkommen der polnischen und ungarischen Bischöfe mit der Volksdemokratie bilden dafür den neuesten aber handgreiflichen Beweis. Kaum abgeschlossen wurden sie von Seiten des Staates sofort missbraucht und gröblich verletzt. Auch wenn man für die unvorstellbar harte Lage der katholischen Kirche in diesen Staaten kaum je genug Verständnis aufbringen wird, so ist doch die hinterlistige Absicht, die den Staat zu diesem Abkommen bewog, sehr eindeutig. Kardinal Mindszenty hat als Einzelperson und als Repräsentant seiner Nation bestimmt klar gesehen und mutig gehandelt, die Zukunft wird wohl kaum ihn desavouieren.

Wo ein Totalitätsanspruch hinter zwar relativ kleinen Freiheits-Einschränkungen sich verbirgt, da wird die Freiheit selbst etwas Unteilbares. Sie darf nicht mehr in kleinen Münzen verausgabt werden, soll nicht eines Tages ihr Kapital selbst aufgebraucht und vertan sein. Dem Totalitätsanspruch eines Staates oder einer Partei gegenüber vermag sich nur ein ebenso totaler Verteidigungswille zu behaupten. Wo dieser Wille angekränkt oder geschwächt ist, stellt sich notwendig das grosse Unbehagen ein.

Es wäre zu einfach, sich mit der Feststellung dieses Unbehagens zu begnügen. Seine allgemeine Verbreitung und seine Stärke fordern die Frage heraus, ob die Menschen unserer

Generation nun wirklich dazu verurteilt sind, immer mehr Freiheiten schwinden zu sehen und immer selbstverständlicher zu blossen Staatsbürgern oder gar Sklaven eines totalitären Regimes zu werden? Gibt es keinen rettenden Ausweg? Zwei Vorschläge liegen vor uns. Am «Kongress für kulturelle Freiheit» in Berlin betonte Denis de Rougemont, dass der gute Wille der einzelnen freiheitsliebenden Menschen nicht ausreiche, um die Existenz eines freien Europa zu gewährleisten. Es sei ein fester organisatorischer Rahmen zu schaffen (vgl. NZZ 5. Juli Fernausgabe Nr. 182). Demgegenüber steht das, was Georges Bernanos in einem Aufruf 1941 schrieb: «Hört auf mich, ihr Menschen Europas. Man will euch weis machen, es gäbe kein Mittel gegen das ungeheuerliche Anwachsen der Staatsmacht. Und ich, ich sage euch, dass der Mensch, wenn er will, das letzte Wort über die Dinge hat... Der Staat fürchtet nur einen Gegner: den Menschen. Ich sage: den allein-stehenden, freien Menschen».

Aber die beiden Vorschläge widersprechen sich nicht, denn auch Denis de Rougemont fordert den Einzelnen: «Wenn der Mensch total ist, kann der Staat niemals totalitär werden.»...und Bernanos suchte durch seinen Aufruf die Einzelnen zusammenzuführen. Wir brauchen beides: Eine starke Organisation, die nicht selber wieder den Einzelmenschen in einem Panzer von Reglementen zu ersticken droht. Und wir brauchen noch viel mehr diesen Einzelnen, der seine Freiheit bis zum äussersten verteidigt, weil er ohne sie kein Mensch mehr ist.

Warum also das grosse Unbehagen? Weil wir nicht sicher sind, dass genügend viele Einzelne bereit sind für die grosse Freiheit ihrer eigenen Person und der menschlichen Gemeinschaft zu kämpfen. Es ist wohl nicht zufällig, dass es ein Russe war, Dostojewskij (der von Psychologie weit mehr verstand, als viele westlerische Analytiker), der in jener bekannten Legende vom «Grossinquisitor» diesen für die Menge also sprechen lässt: «Es hat niemals für den einzelnen Menschen, sowohl wie für das ganze Menschengeschlecht etwas gegeben, das diese weniger zu ertragen fähig waren, als eben die Freiheit»... «Ich habe dir gesagt, der Mensch kenne keine quälendere Sorge, als den ausfindig zu machen, dem er so schnell wie möglich jenes kostbare Geschenk der Freiheit zurückgeben könnte, mit dem dieses unselige Geschöpf in die Welt gesetzt worden ist». — Würde die Erfahrung der Geschichte diese Sätze nicht hundertfach bestätigen, dann müsste man über sie empört sein. Hat denn die Menschheit nicht im Namen der Freiheit unablässig Krieg und Bürgerkriege geführt? Wurden nicht im Namen dieser selben Freiheit die blutigsten Revolutionen ausgefochten? Ist nicht Freiheit auch heute wieder das Zauberwort, das ganz Ostasien in Bewegung versetzt? Oder sollte das alles doch nur Täuschung sein? Ein geheimnisvoller Selbstbetrug der Völker und der Einzelnen? Dann wäre das grosse Unbehagen keine Zeiterscheinung nur von heute, sondern etwas, was wir im Laufe der Menschheitsgeschichte immer wieder konstatieren könnten.

Aber Dostojewskij hat recht. Denn die Freiheit ist kein absoluter Wert. Sie erhält ihre Würde und ihre unüberwindliche Stosskraft von etwas anderem. Die Freiheit muss ihre Kraft sinnvoll einsetzen können zur Verwirklichung höherer Ziele. Wo keine solchen Ziele vorhanden sind oder geleugnet werden, da verliert die Freiheit ihren Wirkungsraum und damit ihre Existenzberechtigung. Da wird sie schal und wertlos. ...Da tauscht der Mensch sie ein gegen die vielen kleinen Freiheiten und deren Sicherung. Ist dies die letzte Ursache des grossen Unbehagens, dass solche Ziele heute fehlen, für die es sich lohnt, die grosse Freiheit einzusetzen und zu bewahren?

J. Rudin

Zur Dogmatik Emil Brunners

II. Stellungnahme¹⁾

Die Dogmatik Brunners ist, im Gegensatz zu den immer breiter werdenden Bänden und Halbbänden der Barth'schen Dogmatik, ein äusserst konzentriertes Werk. Es ist auf drei Bände von je gut 400 Seiten berechnet. Unwesentliches ist beiseite gelassen. Fragen, die bloss von historischem Interesse sind, werden übergangen. Brunner beschränkt sich auf die eigentlichen Wesensfragen. Diese werden in gedrängter und trotzdem klarer, leicht lesbarer und verständlicher Sprache dargelegt. Brunner ist ein Meister der theologischen Formulierung. Inhaltlich ist die Dogmatik christlich gefasst, das heisst Christus steht in der Mitte. Sie ist kritische Reflexion über das Wort und das Werk Jesu. Christus ist immer wieder der Ausgangspunkt. Von seinem Wort und seiner Gestalt her wird alles gesehen und beurteilt. Merkwürdig ist freilich, wie schon gesagt, dass dann nicht die Lehre über Christus an den Anfang gestellt ist, sondern an das Ende des zweiten Bandes.

Es fehlt in dieser Dogmatik nicht an polemischen Auseinandersetzungen. Wo es sich um andere Theologen handelt, ist diese, wenigstens meistens, in den Anhang verwiesen, der den einzelnen Kapiteln beigelegt ist. Bedauerlich und peinlich wirkt immer wieder, dass Brunner in Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus diesen verzeichnet. Und wenn er eine katholische Position als richtig zugeben muss, flüchtet er gelegentlich ganz einfach in die Behauptung, dass das zwar im Katholizismus theoretisch gesagt, aber praktisch nicht verwirklicht werde. Immer wieder zeigt es sich, dass Brunner der katholischen Theologie und erst recht der katholischen Wirklichkeit gegenüber voreingenommen ist.

In unserer Auseinandersetzung können unmöglich alle Fragen aufgegriffen werden. Dazu wäre ein ganzes Buch erforderlich. Es seien darum nur ein paar wesentliche Punkte herausgegriffen.

1. Die Grundlagen

Die Offenbarung ist, nach Brunner, in der Schöpfung gegeben als *revelatio naturalis* und in Jesus Christus als *revelatio supernaturalis*.

Brunner hat gegenüber Barth durchaus recht, wenn er an einer natürlichen Offenbarung in und durch die Schöpfung festhält. Das Zeugnis des Römerbriefes ist zu deutlich, und die Erklärungen Barths zu diesem Text sind zu gewunden. Aber auch Brunner stösst nicht ganz durch und vergewaltigt seinerseits ebenfalls den Paulustext. Es ist doch nicht zu leugnen, dass Paulus den Heiden, also denen, die noch keine Offenbarung in Jesus Christus haben, daraus einen Vorwurf macht, dass sie zwar Gott erkennen, ihn aber nicht anerkennen. Die Schuld liegt, nach Paulus, nicht im Erkennen, sondern im Wollen. «Obwohl sie Gott erkannten», haben sie dem erkannten Gott die Ehre verweigert. Das Unrecht der Menschen besteht also nach Paulus im Nichtanerkennen trotz richtiger Erkenntnis. Diese ist also vorhanden. Es gibt somit nicht bloss eine natürliche Offenbarung, sondern auch eine natürliche Gotteserkenntnis, und auf dieser kann auch eine *theologia naturalis* aufgebaut werden. Dazu ist die Gnade nicht notwendig. Ob sie *de facto* vorhanden sei oder nicht, wird nicht gesagt. *De iure* ist sie nach dem Text nicht erforderlich. Der Mensch kann ohne Offenbarung Gott erkennen. Das ist entscheidend. Jede andere Erklärung verbiegt und vergewaltigt den Paulus-Text, interpretiert nicht das Wort, so wie es da steht, sondern legt das Bibelwort auf Grund einer vorher und anderswoher festgelegten Dogmatik

aus. Die Lehre des Vaticanum über die relative, nicht absolute Notwendigkeit einer Offenbarung natürlich erkennbarer Dinge wird allein dem Bibeltext gerecht. Der Katholizismus ist hier biblischer als der Protestantismus.

Die übernatürliche Offenbarung in Jesus Christus erfahren wir, nach Brunner, durch die Bibel. Damit stellt sich die Frage nach der Inspiration.

Brunner sucht einen Ausweg aus den Schwierigkeiten, in welche die nichtkatholische Inspirationslehre immer wieder kommt. Auf der einen Seite steht die orthodoxe Verbal-Inspiration. Sie wird aber mit dem Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft einerseits und der Offenbarung andererseits nicht fertig. Die verschiedenen Harmonisierungsversuche — man denke an die Schöpfungstage als geologische Perioden usw. — haben sich als unmöglich erwiesen und im Grunde genommen die Theologie dem Gespötte ausgeliefert. Auf der andern Seite löst die Inspirationslehre der liberalen Theologie den übernatürlichen Charakter der Hl. Schrift völlig auf. Denn wenn das Neue Testament nur menschlich-historisches Zeugnis ist, bei dessen Lesung der Heilige Geist den religiösen Menschen erleuchtet, so ist damit ein völliger Subjektivismus gegeben. Denn jeder kann etwas anderes als wahr erkennen, weil er zwischen dem Geist Gottes und seinem eigenen Geist kein sicheres Unterscheidungsmerkmal hat, wie das divergierende Sektenwesen erschreckend zeigt. Zugleich ist der Text der Hl. Schrift in sich dann nichts anderes als der Text irgend eines nichtkanonischen, nicht inspirierten Buches. Denn es ist dann nicht die Bibel inspiriert, sondern der Leser.

Der Versuch einer Mittellösung, welcher die Inspiration auf das Religiöse einschränkt und alle profanen Mitteilungen als irrtumsmöglich hinstellt, führt auch zu keinem Ziel, denn dann ist nicht die ganze Bibel inspiriert und ist der Trennungsstrich zwischen inspiriertem und nichtinspiriertem Inhalt nur schwer zu ziehen — man denke etwa an den Bericht von der Schöpfung, vom Sündenfall oder im Neuen Testament an die Wunderberichte, die Auferstehung usw.

Aus all dem sucht Brunner den Ausweg. Die Apostel sind nach ihm nichts anderes als Zeugen, aber sie sind qualifizierte Zeugen, weil Augen- und Ohrenzeugen der Ereignisse. Sie sind persönlich inspiriert, weil sie nur durch das Zeugnis des Heiligen Geistes Jesus als den Christus und Gottessohn erkannt haben. Der Geist Gottes hat ihr schriftlich niedergelegtes Zeugnis so gestalten lassen, dass durch alles Menschliche der Unbeholfenheit und der Irrtümer hindurch immer wieder das Göttliche sichtbar wird. Die Inspiration ist somit einerseits subjektiv in den schreibenden Aposteln und auch subjektiv als *testimonium internum* des Bibellesers. Sie ist aber insofern objektiv, als durch das menschliche geschriebene und selbst das irrtümliche Wort das göttliche Wort, der menschengewordene Logos sichtbar wird. Bei dieser Lösung ist der Vorwurf des Subjektivismus scheinbar unberechtigt, sind Irrtümer ohne weiteres möglich und somit Korrekturen durch die Ergebnisse der Wissenschaft möglich und notwendig, und ist doch der religiöse Charakter gewahrt. Diese Inspirationslehre hat beim ersten Anblick etwas Bestechendes. Trotzdem ist sie unhaltbar. Denn einmal sind keineswegs alle Evangelisten Augen- und Ohren-Zeugen, jedenfalls Markus nicht und Lukas ebenfalls nicht. Vor allem aber gibt es kein sicheres Kriterium, nach welchem im Neuen Testament das Menschlich-Irrtümliche vom Göttlich-Sicheren klar und sauber geschieden werden kann. Und doch ist das eine Wesensfrage. Dass das *testimonium internum* des Bibellesers nicht genügt, zeigt die Erfahrung und gibt auch Brunner zu. Wo ist dann das objektive Kriterium? Die Frage ist heute von besonderer

¹⁾ Vgl. «Orientierung» Nr. 16, 1950.

Aktualität durch Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Neuen Testaments. Nach Bultmann ist nicht nur das biblische Raum-, Zeit- und Geschichtsbild für den heutigen Menschen unannehmbar, sondern auch die Vorstellung eines Sühnetodes, einer Wiederkunft, eines jüngsten Gerichtes, die Wunderberichte, usw. All das sind nach Bultmann Mythen, die als solche, aber eben nur als solche, ernst genommen werden müssen. Das heisst, man muss den Wahrheitskern aus der mythischen Schale herauschälen. Die Mythen wollen nichts anderes als das Selbstverständnis des modernen Menschen ermöglichen. Der Auferstehungsmythus besagt beispielsweise, dass Christus für mich lebendig ist und darum mir begegnet. Besagt aber nichts über eine geschichtliche Tatsache einer körperlichen Auferstehung, eines leeren Grabes, usw. Brunner lehnt diese Bultmann'sche These mit aller Bestimmtheit ab. Aber nun ist gegen ihn selbst zu sagen, dass auch bei seiner Inspirationslehre keine objektive und sichere Norm existiert, nach welcher das menschlich Unbeholfene oder Falsche im Neuen Testament vom Göttlich-Wahren geschieden werden kann. Anders formuliert: was Brunner gegen die Bultmann'sche Entmythologisierung sagt, gilt auch gegen Brunners Entmenschlichung, das heisst gegen seinen Versuch, die menschlichen Irrtümer, die nicht nur im Profanen, sondern auch im Religiösen vorhanden seien, auszuschneiden. Er beruft sich als Kriterium mit Luther auf das «was Christum treibet». Das passt zur These des Glaubens als Begegnung. Es geht beim Bibellesen nicht um ein Es, sondern um Ihn. Wenn dieser Er, Christus, erkannt wird, spielen sachliche Es-Irrtümer keine Rolle. Aber welcher Christus soll erkannt werden und wird erkannt? Ist es der Christus des religiösen Sozialismus oder des heldischen Nationalismus oder des liberalen Humanismus oder des mystischen Pietismus? Antwortet man, die Bibel zeige das, so bewegt man sich im Kreis. Erkennt man aber diesen Christus durch innere Erleuchtung, so ist es Rückfall in den Subjektivismus. Oder aber, man hat das Christusbild anderswoher. Dann ist es praktisch ein Vor-Urteil, und so wird die Dogmatik des jeweiligen Auslegers zur Norm der Bibellesung. Dann ist aber die Dogmatik nicht aus der Schrift geschöpft, sondern die Schrift wird nach der Dogmatik des betreffenden Autors gedeutet. So wie Luther seine eigene Dogmatik, d.h. seine Rechtfertigungslehre, zur Norm gemacht hat, nach welcher er den Römerbrief bejaht und den Jakobusbrief verneint, so ist auch in der Brunner'schen Inspirationslehre die Brunner'sche Dogmatik die Norm und nicht umgekehrt.

Ganz anders ist die katholische Lösung. Nach ihrer Inspirationslehre ist Gott der eigentliche Urheber und Autor der biblischen Bücher. Er benützt dazu den jeweiligen menschlichen Autor als Organ, aber als ein Organ mit menschlichem Geist und menschlicher Eigenart des Darstellens. Das bewirkt einerseits, dass der Hl. Geist dem biblischen Verfasser auf natürlichen Wegen oder durch innere Erleuchtung oder durch beides zusammen die richtige Erkenntnis gibt, ihn veranlasst, diese Erkenntnis in seiner Art zu formulieren und zugleich darüber wacht, dass die Formulierung keinen Irrtum enthält. So kommt es, dass in jedem biblischen Buch die Eigenart des betreffenden Verfassers, also eines Moses, Paulus, Johannes usw. in Erscheinung tritt, und doch das Ganze Wort Gottes und darum irrtumslos ist.

Dazu kommt ein Weiteres. Der Hl. Geist ist der Kirche verheissen und gegeben, genauer, dem kirchlichen Magisterium: «Wer euch hört, der hört mich — Was ihr auf Erden bindet, ist gebunden im Himmel — Der Hl. Geist wird in Ewigkeit bei euch bleiben und euch alle Wahrheit lehren». Durch dieses vom Hl. Geist erleuchtete magisterium ecclesiae wissen wir, welche Schriften inspiriert sind und darum zum Kanon gehören und welche nicht, haben wir eine sichere und objektive Norm zur Auslegung der Schrift, nämlich die Tradition der Kirche. Und damit ist das Zeugnis des Hl. Geistes dem Subjektivismus der blossen Innerlichkeit des Lesers entzogen. Die

Schwierigkeiten, welche durch die Wissenschaft gegenüber dem Schrifttext entstehen, lösen sich nicht dadurch, dass Irrtümer in der Schrift angenommen werden — dann wäre sie nicht Wort Gottes —, sondern dadurch, dass bei jedem einzelnen biblischen Buch und innerhalb dieser Bücher bei den einzelnen Texten geprüft wird, was der Verfasser sagen und lehren will, und in welcher Art und Form er diese Wahrheit verkündet, in welchem genus literarium der Verfasser schreibt. Der Lehrgegenstand kann durch verschiedene Lehrmittel verkündet werden. Bei diesen Lehrmitteln hält sich der inspirierte Autor an die Denk- und Redeweise seines Volkes, seiner Generation, usw., und vor allem auch an die Redeweise, welche der literarischen Form entspricht, deren der Autor sich bedient. Anders ist, auch in der Bibel, die Interpretation eines Gedichtes oder Liedes oder Dramas, anders diejenige eines historischen Buches, anders die einer religiösen Tendenzschrift. Die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* des jetzigen Papstes hat die katholische Inspirationslehre, die aus ihr sich ergebende Irrtumslosigkeit der Schrift und vor allem die entsprechende Arbeitsmethode der Exegese in klares Licht gerückt. Hier ist die Irrtumslosigkeit des Gotteswortes auf der ganzen Linie gewahrt, und doch zugleich dem menschlichen Faktor durch die verschiedenen Darstellungsformen Raum gegeben, ist aber vor allem eine sichere, objektive Grundlage der Schrifterklärung gegeben, eben durch die Kirche und ihre Tradition.

Damit steht die Kirche keineswegs, wie Brunner behauptet, über der Bibel. Wohl aber hat sie durch Christus selbst die Macht und das Recht, die Bibel zu erklären. Stünde sie über der Bibel, so könnte sie diese ändern. Sie kann sie aber nur auslegen, kann das aber mit Sicherheit, weil ihr, nicht dem einzelnen Bibelleser, der Heilige Geist gegeben ist. Eine Gegenüberstellung der katholischen Inspirationslehre mit der Brunner'schen zeigt die Überlegenheit der ersten und die innere Unklarheit und Ergebnislosigkeit der zweiten.

Zur Offenbarung und ihrer schriftlichen Fassung in der Bibel kommt als Drittes die Lehre vom Glauben, bei Brunner die Lehre vom Glauben als Begegnung.

Christliche Dogmatik ist, wie schon das Wort sagt, Glaubenslehre. Infolgedessen gehört der Traktat über den Glauben zum Zentralen. Das gilt in besonderer Weise für jede protestantische Dogmatik mit ihrer sola-fide-Lehre. Und es gilt erst recht von der Dogmatik Brunners, der seine Lehre vom Glauben als Begegnung zum Ausgangspunkt und zum Fundament der ganzen Dogmatik macht. Im Gegensatz zu Barth nimmt Brunner beim Glauben den menschlichen Faktor wieder ernst. Glaube ist nicht bloss ein menschliches Vacuum, das passiv das Göttliche aufnimmt, sondern eine Ant-Wort des Menschen. Und weil das Wort ein Tun ist, ist auch die Antwort ein Akt.

Bei der Behandlung der Brunner'schen Glaubenstheorie können wir uns im übrigen kurz fassen, denn Lorenz Volken hat in den *Studia Friburgensia* eine ausführliche Auseinandersetzung vom katholischen Standpunkt aus veröffentlicht.²

In einem Punkt scheint mir Volken nicht ganz recht zu haben. Brunner geht nicht aus von einer Philosophie und betont das selber immer wieder ausdrücklich. Gewiss beruft er sich auf Ferdinand Ebner und Martin Buber mit ihrer Ich-Du-Philosophie. Aber Ebner leitet diese seine Erkenntnis vor allem aus dem Johannes-Prolog ab und Martin Buber aus dem Alten Testament, besonders aus den Propheten. Beide kommen somit von der Bibel her, nicht von der Philosophie. Auch Brunner entnimmt seine Lehre vom Glauben als Begegnung der Bibel. Er wirft Bultmann mit Recht vor, dass dieser von der Existentialphilosophie her an die Bibel herantrete, während er, Brunner, wirklich von der Bibel herkomme. Wohl aber hat Volken durchaus recht, wenn er überzeugend nachweist, dass in der Bibel der Glaube zwar auch Begegnung und sehr wesentlich

²) Volken Lorenz: *Der Glaube bei Emil Brunner*. Sammlung *Studia Friburgensia*. Paulusverlag Freiburg 1947, 223 Seiten.

Begegnung ist, aber nicht nur Begegnung, sondern dass in der Bibel — Volken zitiert auch namhafte protestantische Theologen für diese Tatsache — der Glaube auch Annahme von Wahrheiten besagt. Brunner engt den biblischen Glaubensbegriff zu sehr ein. Gewiss geht es der Bibel nicht in erster Linie um ein Es, sondern um ein Ich und ein Du. Und gewiss sind die biblischen Worte vor allem Anruf des lebendigen Gottes an den lebendigen Menschen, also etwas Existentielles, nicht etwas Distanziert-Objektives. Aber nicht ausschliesslich. Neben dem Worte Gottes als Anruf besteht auch das Wort Gottes als Mitteilung von Wahrheiten, als Erschliessen neuer Erkenntnisse über Wesen und Werk Gottes. Es geht nicht an, den biblischen Glaubensbegriff nur auf das Element des Existentiellen und der Begegnung einzuengen. Ausserdem gibt es neben dem Glaubensakt den Glaubensinhalt. Und dieser Glaubensinhalt ist zwar in erster Linie der lebendige Gott, aber daneben auch eine ganze Reihe geöffneter «Wahrheiten». Und darum ist ein Glaubensbekenntnis, wie es in den Symbolen enthalten ist, durchaus berechtigt und ist doch nicht nur Begegnung.

Ist diese Einengung überwunden, so kann dann ohne Gefahr betont werden, dass wir von Brunner in seiner Akzentsetzung mancherlei lernen können. Wir haben da und dort zu sehr den Glaubensinhalt betont und diesen Inhalt zu sehr als ein objektives Es, als eine Summe von Wahrheiten gesehen. Das ist schon aus unserer Katechismus-Definition sichtbar: «Alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat». Es ist hier das intellektuelle Element zu einseitig betont. Natürlich ist diese Definition nicht falsch, aber sie klingt einseitig. Sie ist nicht falsch, denn das «was Gott geoffenbart hat» sind ja nicht nur theoretische Wahrheiten, sondern ist vor allem der existentielle Anruf des lebendigen Gottes. Und die Antwort ist nicht nur ein Verstandesakt, sondern auch ein Willensakt «*elicitus ab intellectu, imperatus a voluntate*», wie die Theologie sagt. Wobei die Theologen noch betonen, dass *voluntas* dann auch das Element des Vertrauens und der liebenden Hingabe enthalte. Auf alle Fälle sollte in der Verkündigung das Element der Begegnung mit dem lebendigen Gott stärker betont werden. Wir können hier von Brunner nicht für die theoretische Analyse des Glaubensaktes etwas lernen, wohl aber für das Kerygma.

Neben der Ablehnung der Brunner'schen Einengung des Glaubensbegriffs lehnen wir weiterhin ab seinen Gegensatz zwischen dem Gott einer natürlichen Erkenntnis und dem Gott des Glaubens. Es ist sachlich der gleiche eine und einzige Gott. Bloss sagt uns der Glaube wesentlich mehr darüber. Es ist aber nicht ein anderer Gott. Der Gott der natürlichen Erkenntnis ist keineswegs immer ein Götze. Auch vom wahren, lebendigen Gott der Bibel gilt, dass er *ens a se* ist, *actus purus*, *ens infinitum*, usw. Es werden hier Gegensätze konstruiert, die keine sind und auch in der Bibel keine sind. Es ist derselbe lebendige Gott, der sich auch vor und ausserhalb der biblischen Offenbarung «nicht unbezeugt gelassen hat». Der Katholizismus mit seiner Synthese von Glauben und Wissen, übernatürlicher und natürlicher Offenbarung und seinem weitgespannten, aber echt biblischen Glaubensbegriff ist hier grösser als der einseitige Begegnungsglaube Brunners. Damit hängt ein Letztes zusammen: Die Aufgabe der Theologie.

Theologie ist denkerisch-kritische Verarbeitung des Glaubensinhaltes. Brunner ist in dieser Verarbeitung nicht konsequent, weil er keinen befriedigenden Wissenschaftsbegriff hat. Er anerkennt Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft,

anerkennt aber eigentlich die Philosophie im allgemeinen und die Metaphysik im besonderen nicht als Wissenschaft. Infolgedessen sieht er sich veranlasst, auf Grund des heutigen Weltbildes der Naturwissenschaft und des Zeitbildes der Geschichte den biblischen Bericht von Adam im Paradies völlig preiszugeben, also hier der Wissenschaft den Vorzug zu geben. Andererseits scheut er sich, mit klaren Begriffen und einer gesicherten Metaphysik, also mit wirklichem Wissen, Offenbarungsinhalte zu verarbeiten, soweit dies möglich ist. In der Zweinaturenlehre über Christus betont er beispielsweise, dass die Theologie lediglich die Tatsache einer göttlichen und einer menschlichen Natur in Christus feststellen könne, dass man sich damit aber begnügen müsse und weiter nichts tun könne (427). Das gleiche gilt, nach Brunner, für die denkerische Verarbeitung der absoluten Souveränität Gottes einerseits und der wirklichen menschlichen Freiheit andererseits. Auch hier will er nur die beiden Tatsachen feststellen und auf jede weitere Erklärung verzichten. Hat denn die Theologie lediglich die Aufgabe, Tatsachen zu konstatieren? Muss sie nicht versuchen, eben diese Tatsachen denkerisch zu verarbeiten und dabei soweit als nur möglich vorzustossen und klar zu zeigen, wo die Grenze liegt und warum sie dort und nicht anderswo liegt? Mit klaren Begriffen einer Metaphysik ist hier wesentlich weiterzukommen als Brunner meint. Spekulative Theologie fängt dort erst an, wo Brunner aufhört. Bultmann gegenüber betont er, dass dieser nicht nur die Tatsachen der Wissenschaft mit dem Neuen Testament konfrontiere, sondern irrtümlicherweise auch die Ergebnisse der Philosophie. In Wirklichkeit müssen auch die Ergebnisse der Philosophie mit dem Neuen Testament konfrontiert werden, oder aber man betrachtet Philosophie nicht als Wissenschaft. Dann sehen wir aber nicht, wie überhaupt wissenschaftliche, und das heisst doch mit begrifflichem Denken arbeitende Verarbeitung der Glaubensinhalte möglich ist. Mit anderen Worten: Theologie muss entweder mit wirklichem Wissen arbeiten oder darauf verzichten, Wissenschaft zu sein. Auch hier ist bei Brunner eine Einengung zu konstatieren, und zwar diesmal die Einengung des Wissenschaftsbegriffes.

Fragt man sich, was denn nun eigentlich bei der Glaubensanalyse und bei der Theologie bei Brunner das objektive Kriterium ist, nachdem er doch die Philosophie ablehnt, so bleibt als solches wiederum bloss die persönliche Überzeugung Brunners. Und darum ist es auch kein Zufall, dass in seiner Dogmatik mehr behauptet als bewiesen wird, dass er einfach seine persönliche Überzeugung mit grosser Sicherheit als These aufstellt, ohne ihre Richtigkeit immer zu beweisen. Erbsünde, Jungfrauengeburt lehnt er ab, obwohl die letztere klar im Neuen Testament verkündet ist. Er lehnt sie ab, weil sie nicht in seine Überzeugung passen, behandelt sie als Mythos, ohne klar zu sagen, warum nun diese ein Mythos seien, während das von der Auferstehung Christi nicht gilt, wo doch die Auferstehung eines Toten mindestens ebenso schwer zu fassen ist wie eine Jungfrauengeburt. Er behauptet dann einfach gelegentlich, dass etwas nur am Rande der Bibel stehe und nicht zum Wesentlichen gehöre, ohne aber dafür den Beweis zu erbringen. Das Fundament der Beurteilung hält sich nicht an eine klare, objektive Norm, sondern an die subjektive Überzeugung des Verfassers. Das ist aber nicht Theologie als Wissenschaft, sondern Theologie als persönliche Weltanschauung. Die Auswirkungen dieses Unklarheit in den Grundlagen sollen nun noch an einigen Hauptpunkten dieses zweiten Bandes der Dogmatik aufgezeigt werden.

Dr. R. Gutzwiller.

Evangelische und Anthroposophen

Die Evangelische Akademie in Tutzing (Starnbergersee, Oberbayern), über deren mariologische Tagung wir in No. 14/15 der «Orientierung» berichtet haben, veranstaltete vom 16.—19. Juni 1950 ein Treffen mit den Anthroposophen über die Probleme der Anthroposophie, das von etwa 60 Teilnehmern besucht war. Pfarrer G. Hildmann, der Leiter der Akademie, kennzeichnete das zu erstrebende Ziel dieser Tagung in einem besseren Erfassen der beiderseitigen Erkenntnisgrundlagen, das in einem der Wahrheit verpflichteten gemeinsamen Gespräch entwickelt werden sollte.

Da die Anthroposophie in manchen Kreisen starkem Interesse begegnet, veröffentlichen wir hier einen Bericht über diese Tagung. Zur Beurteilung vom katholischen Standpunkte aus verweisen wir auf die beiden Artikel, die wir letztes Jahr in der «Orientierung» No. 16 und 17 zum Thema Anthroposophie gebracht haben. Aus dem gleichen Grunde verzichten wir hier auf eine Wiedergabe des Referates von Dr. Gustav Troberg (Leiter des anthroposophischen Arbeitskreises München), der über «Leben und Werk Rudolf Steiners» ein einführendes Referat hielt.

Nach diesem Referat, das von einem tiefen Glauben an die Persönlichkeit Rudolf Steiners und sein Werk getragen war, mit äusserster Diskretion jedoch nur den Rand seiner Schauungen streifte, — die wenn für seine Anhänger auch nicht verpflichtend, doch das Gewicht eines Evangeliums für sie haben, — folgte am nächsten Tag durch den evangelischen Landesbischof Dr. Wilhelm Stählin, Oldenburg eine «Biblische Besinnung» auf das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh. 3, 1—15) und anschliessend ein Referat über «Biblische Erkenntnisgrundlagen», die wegen ihrer gedanklichen und symbolischen Durchdringung als Mittelpunkt der Tagung angesehen werden können.

Es ist anzunehmen, dass Bischof Stählin den Johannestext gewählt hat, um der Steiner'schen Auffassung vom Glauben und seiner Lehre von den Reincarnationen jene der Bibel gegenüberzustellen. Er führte aus: Das Wort «wieder» gibt es in der christlichen Sprache nicht. Es gibt keine Wiedergeburt, sondern nur eine neue Geburt. Es gibt auch keine Wiederkunft Christi, sondern nur ein Kommen Christi. — Der Tod, symbolisiert durch das Wasser, ist der Preis, der für die eigentliche Menschwerdung bezahlt werden muss. Die Zeugung von oben vollzieht sich dort, wo der Tod mächtig ist. Weder kann der Mensch sich ihr entziehen, noch gibt es eine Technik, ihrer habhaft zu werden. Sie kommt «wie der Wind» als geheimnisvolle, wandlungsvollziehende Macht. (Hinweis: Russel «Das Mysterium der Wandlung».) — Hinweisend auf das heilbringende Anschauen der erhöhten Schlange wird das Schauen dem Glauben gleichgesetzt als Zeugung von oben. Betrachten = trächtig werden. So sollen wir betrachten, dass wir davon schwanger werden. «Maria hat den Herrn empfangen in ihrem Geiste, ehe sie ihn empfing in ihrem Leibe» (Tertullian). Glaubensempfängnis geschieht also nicht als ver-gewaltigendes Naturereignis, sondern nur in letzter Zustimmung des Empfangenden. Im Bilde der Schlange wird uns gezeigt, dass der Mensch zu seinem Heil genau das anschauen muss, wovor er sich fürchtet und was er nicht sehen möchte (Schlange = tödliches Gift und ärztliche Heilkunst). So zeigt uns auch Christus, das Leben, am Kreuz das Bild des Todes. — Hinweis auf das Sterben bei der Wiedergeburt. — Wer auf dieses Bild schaut, in dem vollzieht sich die Wandlung zum neuen Leben.

In seinem Referat über «Biblische Erkenntnisgrundlagen» stellte Bischof Stählin fünf Erwägungspunkte heraus:

1. Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Erkenntnis. Gott erkennt, und der Mensch wird erkannt. Das menschliche

Erkennen ist ein abgeleitetes Erkennen. «Dann werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin» (I Kor. 13, 12). Das gilt ganz allgemein in der Bibel von der Handlungsweise Gottes: Nicht das Schaf sucht den Hirten, sondern der Hirte sucht das Schaf. «Zu denen, die Mich nicht gesucht haben, spreche Ich: „Hier bin Ich!“» (Jes.).

2. Der Glaube ist ein Sachverhalt, dem man sich öffnet und mit dem man sich verlobt, dem man hörig wird, d. h. zur Erkenntnis gelangt: «Wir haben geglaubt und erkannt...» (Joh. 6, 69). Trennung von Glaube und Erkenntnis ist ein Abfall von dem, was die Bibel meint. Die Verklammerung von Glaube und Erkenntnis hat seine Konsequenz bis in den Gehorsam. «Der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut». Der «Freund» wird zum Mitwisser Gottes.

3. Wenn einerseits Glaube Erkennen bewirkt, so wird andererseits Erkenntnis nur durch glaubende Hingabe und liebende Verehrung gewonnen. Das Bekenntnis Petri zu Christus (Mt. 16, 16) unterscheidet sich nicht nur durch seine Aussage von dem anderer Leute, sondern dadurch, dass er es zu Jesus selber sagt. Der eigentliche Missbrauch des Namens Gottes liegt darin: über Ihn zu reden, statt mit Ihm zu reden. (Liturgie ist gebetetes Dogma und Dogma ist gedachte Liturgie.) — Sollten nicht auch sehr viele Schwierigkeiten die wir haben, von der Ehe angefangen bis zu den Vereinigten Nationen, daher kommen, dass wir vielmehr über einander als miteinander reden? — Erkennen und Lieben ist im Griechischen und Hebräischen dasselbe Wort: Erkennen von Gott und geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau. Erkenntnis ist personhafte Wirklichkeit. Darum ist der Gegenstand der Erkenntnis keine «Idee»; denn eine Idee kann man nicht liebend verehren, ihr kann man nur verfallen. Die Jünger erkennen den Auferstandenen an der Berührung mit Seinem Leiden (Thomas), beim gemeinsamen Mahl (Emmaus). Die Kommunion mit dem Herrn in der Einverleibung ist zugleich der Ort der eigentlichen Erkenntnis. — Ausserhalb des Reiches, in dem Erkenntnis ein Lebensvorgang ist, steht der pure Aberglaube an die Wissenschaft. Diese Art Erkenntnis haben auch die Teufel (Jk. 2, 19).

4. Biblische Erkenntnis ist keine abstrakte, «saubere» Erkenntnis, wie sie uns seit etwa 100 Jahren als Ideal vorgestellt wird, sondern ein Erkennen, das unseren sinnlichen Organen in symbolischer Weise entspricht. «Wir sahen Seine Herrlichkeit» — «Schmecket und sehet wie freundlich der Herr ist» usw. (Hinweis: O. J. Hartmann «Erde und Kosmos»; van der Leeuw «L'homme primitif et la religion».) Durch diese sinnlich symbolische Entsprechung wird der ganze Kosmos in die biblische Erkenntnis einbezogen. (Dieser Punkt dürfte die Basis bieten zu einem Gespräch mit den Anthroposophen über die biblische Einheit von Gott- und Welterkenntnis.)

5. Alle echte Erkenntnis ist Widerfahrnis, bewirkt vom Heiligen Geist. Die Erweiterung der Welterkenntnis ist aber noch nicht jene Erkenntnis, von der die Bibel redet. Wohl wäre die Erkenntnis der sichtbaren Welt vor manchem Irrtum bewahrt geblieben, wenn man die der unsichtbaren nicht vergessen hätte; jedoch ist die unsichtbare Welt noch nicht Gott, und eine neutrale Erkenntnis, die nicht erbetet ist, führt nicht in die Mitte, denn «alle Erkenntnis ist Selbsterkenntnis Gottes, in der der Mensch als Zwischenglied eingeschaltet ist». — Im Gegensatz zur göttlichen steht die luziferische Erkenntnis, die erleuchtet ist von gestohlenem Licht, weil sie nicht aus der Liebe gewonnen ist. Wie ein Mensch, der eine Situation ausnützt, wo er eine Frau nackt sehen kann, ohne ihr in geordneter Liebe verbunden zu sein. Aber die luziferische Erkenntnis rächt sich an dem, der sich mit ihr erfüllt. Steiner sagt: «Luzifer hat eine merkwürdige Methode, geistig wertvolle Menschen unschädlich zu machen, indem er der Erkenntnis Eitelkeit und Hybris hinzulegt.»

Das Gespräch, das diesen Referaten folgte, stellte nicht geringe Anforderungen an die «discretio» seiner Teilnehmer. Die brennende Sorge der evangelischen Christen um das rückhaltlose Ja zur Heiligen Schrift als absoluter Offenbarungs-

quelle konnten die Anthroposophen nicht teilen, da ihnen jegliche schauende Erfassung der «höheren Welt» als Offenbarung gilt, und sie sich «über die Bibel hinaus» im Besitz der Schauungen Rudolf Steiners wissen. Bischof Stählin stellte jedoch in klärender Weise fest, dass die «höhere Welt» noch nicht Gott selbst sei, da der geschaffene Geist als Geschöpf dem unerschaffenen Geist als Schöpfer gerade so nahe oder fern stehe wie die Materie. Wer in die unsichtbare Welt eindringt, ist damit noch nicht Gott begegnet. — Man gewann durch das Gespräch den Eindruck, dass auch das höchste Erkenntnisziel des Anthroposophen immer noch innerhalb des geschöpflichen Raumes liege, während die biblische Offenbarung hinter das Geschöpfliche zurückreicht.

Am folgenden Tag sprach Universitätsprofessor Dr. Otto Julius Hartmann, Graz, eine der führenden Persönlichkeiten der Anthroposophischen Gesellschaft, über «Anthroposophische Erkenntnisgrundlagen» (in den Bericht sind die sehr wesentlichen Ausführungen, durch die Hartmann in der Diskussion sein Referat ergänzte, mit einbezogen):

Zunächst bekannte sich Hartmann mit Ehrfurcht und tiefer Ergriffenheit zu Christus als dem Gotteswesen, dem er sein innerstes Menschsein verdanke. Das Ernstnehmen der Tat auf Golgatha auf allen Gebieten der Erkenntnis, so sagte Hartmann, ist eigentlich Anthroposophie. Aber wie kommen wir dazu? — Die Dinge der Erkenntnis sind Dinge der Praxis. Es geht darum, die Augen des Leibes und des Geistes der Welt gegenüber zu öffnen. Die Pflanze kann zwar die Sonne nicht schaffen; aber sie muss aus ihrem Samenkern kommen, damit die Sonne sie erreichen kann. Das Wachsen ist: moralische Reinigung, Ausweitung, meditativer Weg. Anthroposophie ist keine gemünzte Lehre, sondern ein Erkenntnisweg. Von primitivsten Konzentrationsübungen ausgehend, steigt sie langsam auf zur Meditation, wo der Mensch sein Ich, unabhängig vom Leibe, als schöpferischen Mittelpunkt erfährt und seiner Ungeborenenheit und Unsterblichkeit inne wird. Auf der nächsten Bewusstseinsstufe gewinnt er stärkere Erkenntnis-kraft in bezug auf die Dinge, die um ihn sind und erreicht durch immer weitere Metamorphisierung seines schauenden Denkens eine Ebene, auf der ihm die früheren Erdenleben, das Leben der noch ungeborenen und der «nachtodlichen» Menschen, die verschiedenen Verkörperungen des Kosmos, die Gründe der Krankheiten usw. mit geradezu wissenschaftlicher Exaktheit deutlich werden. Denn das, was wir heute menschliches Bewusstsein und Denken nennen, vollzieht sich noch auf der primitivsten Ebene. Erst durch die Erlangung neuer Geist- und Seelenorgane, erst durch ein schlackenlos helles Bewusstsein wird der Mensch auf seine Freiheit gestellt, und somit ist er sein eigener Christus, sein eigener Priester. Es vollzieht sich eine Alchemie des Ich aus der luziferischen in die christliche Sphäre, im Gegensatz zu einem Hineinsumpfen in das subjektiv Emotionelle, in die dumpfen Abgründe des Unbewussten. Der meditative Weg ist reich an Gefahren und es bedarf äusserster Wachsamkeit und Demut, um nicht der luziferischen Inspiration oder dem arimanischen Willen zur Macht zu verfallen.

In der Menschheit hat sich im Laufe der Jahrtausende ein Bewusstseinswandel vollzogen. Erst im 20. Jahrhundert hat sie ihre Vollbewusstheit und damit ihre volle Verantwortlichkeit erreicht. Erst jetzt ist sie im Sturz des Sündenfalles restlos aus dem Paradiese hinausgestossen worden, wodurch in so

vielen das Gefühl der Verlassenheit aufgebrochen ist. Erst durch das Erwachen zur Individualität ist der Mensch in die Geschichte eingetreten und in diesem Augenblick öffnet sich ihm der Weg der Menschenwissenschaft, d. h. der Anthroposophie. Während die Todeskräfte der Zersetzung, Zerstörung und des zuchtlosen Analysierens in das intellektuelle Denken eingebrochen sind, bemüht sich die Anthroposophie um ein von Liebe getragenes Hinschauen im Sinne Goethes, um zu erfahren, wo die Dinge wohnen und kosmisch beheimatet sind. So geschieht nach langem Bemühen die Tat von Golgatha und die Auferstehung im menschlichen Denken.

Dieses sehr stille und wesentliche Referat von Prof. Hartmann, das sich vorwiegend mit der Notwendigkeit der Meditation für die Erneuerung des abendländischen Denkens befasste, jedoch nichts von dem erwähnte, was dem Aussenstehenden an den Schauungen Rudolf Steiners bedenklich und befremdlich erscheint, bot zunächst keinen Anlass zu einer Diskussion. Da die Evangelische Akademie jedoch die Anthroposophen eingeladen hatte, um sich gerade über die trennenden Punkte mit ihnen zu unterhalten, stiess man nach etlichen Umwegen und Tastversuchen auf die Kernfrage, nämlich auf «Christus» durch: Wo tritt Christus als religiös philosophischer Begriff und wo tritt Er als Erlöser auf? Hat Christus wirklich gelebt? (Die 2 Jesusknaben blieben leider unerwähnt!) Erlöst Christus den Menschen oder erlöst der Mensch sich selbst? — Es seien hier nur die anthroposophischen Auskünfte zusammengefasst, da die Evangelische Kirche durch ihren rechten Flügel vertreten war, der in seiner Christologie mit der katholischen Lehre weitgehend übereinstimmt.

Steiner ist nur von daher zu verstehen, dass er am Ende des letzten Jahrhunderts in Kräfte hineingestellt war, die auflösend und zersetzend wirkten, aber in Goethe und dem deutschen Idealismus Möglichkeiten für ein «modernes» Christusverständnis zu finden glaubte, das aus dem Geist der neuen Zeit herausgewachsen ist. Die Christosophie Steiners ist sehr schwer. Christus wird erlebt als Schöpfer des Himmels und der Erde, Er ist der Menschen-Gott, der die Menschheit führt, und das Menschheitsleben zeigt die Spuren Seines Wandels durch die Welt. Die Frage nach Christus löst sich nicht theoretisch, sondern durch die Entwicklung. Wenn man hereintritt in eine Sphäre, die die Kreuzwegstationen sind, hat der Mensch die unsichtbare Nähe des Christuswesens. Hier wird die Kraft in das «Ich» geschickt. Das ist ein Experimentalbeweis Seines Lebens. — Wenn Christus die Sünde der Welt auf sich genommen hat, dann heisst das, dass Er sie auch heute noch mitträgt in allen Wandlungen der Menschheit. Golgatha ist der Ausgangspunkt einer Wandlung der Sündenkrankheit. Es gibt eine zweifache Schuld: eine, die in den Weltengrund hineinsinkt und die Erde verfinstert, und eine persönliche Schuld des Menschen. Mit der persönlichen Menschenschuld hat Christus nicht direkt zu tun, sie muss der Mensch selbst abtragen durch sein Karma. Christus nimmt die Schuld hinweg, die als sog. Weltenschuld im Weltengrunde eingetragen ist. — Wer imstande ist, mit dem höchsten Ernst und der höchsten innersten Erhebung das «Vater unser» zu beten, der ist ein Christ. — Soweit die Anthroposophen.

Landesbischof Stählin beendete die Aussprache, indem er der ersten Besorgnis Ausdruck gab: ob der Christus der Anthroposophen derselbe der christlichen Kirche sei?

L. Scholz

Amerika: N. C. W. C.

Wo immer es sich in unseren Tagen um die Aktivität des amerikanischen Katholizismus handelt, begegnen wir mit zunehmender Häufigkeit der Bezeichnung: N. C. W. C., die vor allem den Lesern der katholischen Presse vertraut geworden ist. Aber nur wenige von ihnen verbinden mit dieser Abkürzung eine klare Vorstellung.

Auch dann, wenn wir N. C. W. C. mit «National Catholic Welfare Conference» erklären, ist denen, die mit amerikanischen Verhältnissen nicht bekannt sind, noch nicht gedient, denn der Name «Nationale katholische Wohlfahrtskonferenz», wie wörtlich zu übersetzen wäre, deutet im Grunde nur auf eine karitative Einrichtung hin — wobei gleich einleitend zu bemerken wäre, dass «national» im amerikanischen Sprachgebrauch nicht etwa «nationalistisch gesinnt» bedeutet, sondern: das ganze Land, die Nation umfassend, im Unterschied zu «regional».

In der Tat beziehen sich die Buchstaben N. C. W. C. auf eine Einrichtung, die das katholische Leben der ganzen Vereinigten Staaten umfasst und gleichzeitig ihren Einfluss weit über die amerikanischen Grenzen hinaus geltend macht. Es ist eine Einrichtung, die nicht eine unter vielen ist, sondern sie stellt einen äusseren Mittelpunkt, ja man darf wohl sagen, eine Kraftquelle katholischen amerikanischen Lebens dar, das Generalsekretariat gewissermassen des amerikanischen Episkopats.

Wer die N. C. W. C. in Washington besuchen möchte, wird seine Schritte vom Weissen Hause nordwärts lenken. In wenigen Minuten erreicht er das zehnstöckige moderne Gebäude an der schmucken, breit angelegten Massachusetts Avenue, das die grosse Organisation beherbergt. Eine überlebensgrosse Christus-Statue beherrscht die Front zur Strasse hin, und darunter stehen die Worte in Stein gemeisselt: The Light of the World — Das Licht der Welt.

Die ganze Fassade des hohen Hauses ist symbolisch aufgebaut, ohne Fenster, damit der Blick des Beschauers nicht abgelenkt werde von dem ersten starken Eindruck den er empfängt — vom Herrn der Welt, dem Christ-König, dem hier inmitten des pulsierenden Grosstadtverkehrs, am Brennpunkt des politischen Lebens des heute mächtigsten Landes der Welt, ein Monument des Glaubens und der Liebe errichtet wurde, wie man es sich ausdrucksvoller in seiner Symbolik nicht denken kann. Seitlich dieses Denkmals sind fast verborgen die beiden Eingänge zu einem schlichten Vorraum zu finden, der mit kunstvollen Mosaiken, Darstellungen aus der amerikanischen katholischen Geschichte geschmückt ist, und nun befinden wir uns im Mittelpunkt der amerikanischen katholischen Aktionszentrale.

Vor wenigen Jahren erst wurde dieser stolze Bau errichtet. Ein bescheidenes rotes Ziegelhaus, das ursprünglich an derselben Stelle stand, war die Keimzelle, aus der es erwuchs, nachdem der Paulisten-Pater John J. Burke (sein Orden wurde von dem Konvertiten Isaac Thomas Hecker, dem Sohne deutscher, methodistischer Eltern in New York, gegründet, um ganz Amerika für den Glauben zu gewinnen) vor nunmehr 33 Jahren, 1917, den Grundstein gelegt hatte, auf dem die N. C. W. C. heute ruht.

Damals, als die Vereinigten Staaten in den ersten Weltkrieg verwickelt und erstmals in ihrer Geschichte ein weltpolitisches Schicksal mit zu erfüllen berufen wurden, empfanden die amerikanischen Katholiken die Notwendigkeit, ihre Kräfte zu sammeln. Damals schon waren es ihrer an die 16 Millionen, 17 Prozent der Gesamtbevölkerung, aber ihr Einfluss im öffentlichen Leben entsprach nicht ihrer Zahl. Gleich ihren Glaubensgenossen in Europa waren auch sie vielfach der Verdächtigung ausgesetzt, als ob sie hinter ihren Landsleuten an Opferbereitschaft für die Nation und an Vaterlandsliebe zurückstünden. Kurz nach Amerikas Eintritt in den ersten Weltkrieg stellte daher Kardinal Gibbons von Baltimore ausdrücklich und namens des gesamten Episkopats in einem Schreiben an den Präsidenten Wilson fest, dass die Katholiken «wie ein Mann zum Dienste am Volk bereit» stünden.

Früher schon hatte Pater Burke eine Gesellschaft zur Unter-

stützung der katholischen Militärgeistlichen gegründet. Nun entwickelte er Kardinal Gibbons seinen Plan eines Zusammenschlusses aller bestehenden katholischen Vereinigungen, um ihren gemeinsamen Einsatz angesichts der Anforderungen zu gewährleisten, die der Kriegseintritt für das ganze Land bedingte. Als er die Zustimmung nicht nur von Kardinal Gibbons, sondern auch der Kardinäle von New York und Boston erwirkt hatte, stand der Verwirklichung des Planes nichts mehr im Wege. Auf einer Sitzung in Washington, bei der 68 Diözesen vertreten waren, wurden die Grundzüge einer Organisation vereinbart, die dann vom ganzen Episkopat als «National Catholic War Council» konstituiert werden konnte. Die Dienste, die diese Organisation im ersten Weltkriege geleistet hat, sind unvergessen.

In Rom hatte man diese hoffnungsvolle Entwicklung aufmerksam verfolgt. Sollte sie im Keime ersticken, als der Krieg vorüber war? Papst Benedikt XV. liess durch seinen Delegaten, Kardinal Ceretti, die amerikanischen Bischöfe im Februar 1919 wissen, dass er ihnen die Abhaltung jährlicher gemeinsamer Tagungen und die Einrichtung einer ständigen Organisation auf Grund der während des Krieges gewonnenen Erfahrungen anraten würde. Das Resultat war die formelle Gründung des «National Catholic Welfare Council» (so lautete damals der Name, der vier Jahre später in «National Catholic Welfare Conference» umgewandelt wurde), am 24. September 1919 durch 92 von den insgesamt 101 damals amtierenden Ordinarien. Alsbald wurde ein Verwaltungsrat von sieben Bischöfen eingesetzt, und dieser bestellte in der Person von Pater Burke den ersten Generalsekretär. Sechs Abteilungen der neuen Organisation mit je einem Bischof an der Spitze hatten Angelegenheiten des Erziehungswesens, der sozialen Reform, der Gesetzgebung, der Presse und der katholischen Laienaktion auf allen Gebieten zu betreiben.

Seitdem sind 33 überaus fruchtbare Jahre vergangen, in denen das Pflänzlein sich zu einem mächtigen Baume entfaltet hat. Heute ist die N. C. W. C. die Zentrale des amerikanischen Episkopats, das Bindeglied aller amerikanischen Diözesen und zugleich die Verbindungsstelle der Vereinigten Staaten zur Weltkirche überhaupt.

Während der letzten Jahre ist in der weiten Welt die Abkürzung N. C. W. C. mit der karitativen Arbeit einer Abteilung dieser Zentrale gleichgesetzt worden, die unter dem Namen «War Relief Services» (Kriegshilfsdienst) die besonderen Aufgaben zu erfüllen hat, welche schon im ersten Weltkriege den amerikanischen Katholiken als besonders dringlich erschienen. Aber N. C. W. C. ist weit mehr als eine karitative Organisation, so wichtig die karitative Aufgabe auch ist. Das ergibt sich schon daraus, dass sie der unmittelbaren Leitung aller 182 amerikanischen Bischöfe untersteht, die bei ihren alljährlichen Versammlungen in den Räumlichkeiten der katholischen Universität zu Washington aus ihrer Mitte einen zehngliedrigen Verwaltungsrat bestellen, um die Geschäfte der N. C. W. C. zu führen. Neben diesen zehn Mitgliedern gehören ihm ex officio und stimmberechtigt die Kardinäle des Landes an, und aus seiner Mitte wird der Vorsitzende gewählt. Ausser diesem Vorsitzenden, der zuletzt der kürzlich verstorbene Erzbischof McNicholas von Cincinnati war, werden ein stellvertretender Vorsitzender, ein Schatzmeister, ein Sekretär und die Vorsitzenden der sieben Haupt-Abteilungen der N. C. W. C. sowie ihre Stellvertreter bestellt, denen die Verantwortung für die Geschäftsführung obliegt. Ausführende Instanz dieses Gremiums ist der vom Verwaltungsrat ernannte Generalsekretär.

Seit dem Tode von Pater Burke fungierte zuerst Monsignore Michael J. Ready, und seit dessen Ernennung zum Bischof von Columbus, Ohio, Monsignore Howard J. Carroll als Generalsekretär. Ein Bruder des letzteren war der im Februar dieses Jahres verstorbene amerikanische Attaché im Staatssekretariat des Vatikans, Monsignore Walter S. Carroll, der während des Krieges und in den Nachkriegsjahren in ganz Europa seiner umfassenden diplomatischen und karitativen Tätigkeit wegen weithin bekannt geworden ist.

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Zahl der Katho-

liken in den Vereinigten Staaten von knapp 10 Millionen vor 50 Jahren auf nahezu 28 Millionen angewachsen ist, die über 18 Prozent der Gesamtbevölkerung darstellen, so ist leicht zu ermessen, welche Bedeutung einer Organisation zukommen muss, die die Interessen einer so grossen Zahl von Gläubigen zentral zu leiten und im Rahmen des Lebens der ganzen Nation gemeinsam zu vertreten hat. Im Jahre 1900 gab es nur 11 139 amerikanische katholische Geistliche, während es heute ihrer 43 334 sind, die in rund 15 000 Pfarreien und zahlreichen Ordensgemeinschaften wirken. Die Zahl der Ordensschwester ist im gleichen Zeitraum von 43 567 auf 147 310 angewachsen. Die Zahl der Kirchengebäude hat sich von rund 10 000 auf über 20 000 verdoppelt, die der Seminare von 102 auf 401 nahezu vervierfacht. Vor 50 Jahren waren in ihnen an die 5000 Kleriker immatrikuliert. Heute sind es 26 215. Rund eine Million Schüler und Studenten empfangen um die Jahrhundertwende eine katholische Erziehung; heute sind es aber schon nahezu 5 Millionen, die in mehr als 11 000 katholischen Schulen, Hochschulen und Universitäten unterrichtet werden. Die Zahl der katholischen Krankenhäuser ist von 319 im Jahre 1900 auf 849 angestiegen; sie zählen über 100 000 Betten und haben im vergangenen Jahre nicht weniger als 4,6 Millionen Patienten versorgt, viele von ihnen Nicht-Katholiken. Erzdiözesen und Diözesen wie Chicago, Boston, New York, Philadelphia, Newark und Brooklyn haben längst die Millionengrenze überschritten, und immer noch steigt die Kurve ihrer Seelenzahl von Jahr zu Jahr. Man könnte weitere Ziffern anführen, um das Gesamtbild des amerikanischen Katholizismus, soweit es sich statistisch erfassen lässt, anschaulich zu machen.¹ Dabei ist zu bedenken, dass sich die Kirche in U. S. A. mit allen ihren Anstalten ohne Kirchensteuern, einzig und allein aus den freiwilligen Spenden der Gläubigen erhält.

Es würde mehr Raum erfordern, als hier zur Verfügung steht, um die Tätigkeit der N. C. W. C. in diesem weiten Felde im einzelnen zu beschreiben. Die Erziehungsabteilung beispielsweise spielt eine wichtige Rolle in der Förderung des gesamten katholischen Schulwesens der Vereinigten Staaten und in der Vertretung seiner Interessen vor den Behörden und öffentlichen Körperschaften. Der Verband der katholischen Männervereinigungen hat sich besonders verdient gemacht durch seine regelmässigen Radiosendungen, unter denen die allsonntäglich übertragene «Katholische Stunde», mit Rednern wie dem berühmten Monsignore Fulton J. Sheen, eine besondere Stellung einnimmt und ein Apostolat von unschätzbbarer Bedeutung versieht. Die Parallelorganisation der katholischen Frauen entfaltet eine überaus fruchtbare Tätigkeit in ihrer sozialen Frauenschule zu Washington und durch

die aktive Unterstützung von tausenden katholischer Frauenvereinigungen im ganzen Lande. Die Rechtsabteilung pflegt eine dauernde und enge Verbindung zu den massgebenden Instanzen der Regierung und des Parlaments und nimmt hier an vorderster Stelle die katholischen Interessen wahr, besonders auf legislativem Gebiete, während die Abteilung für soziale Wohlfahrt sich grosse Verdienste erworben hat um die Ausgestaltung vertrauensvoller Beziehungen zwischen der Kirche und den gewerkschaftlichen und sonstigen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen. Auch die Abteilungen für Katechetik und Christenlehre, für Einwanderungswesen und die Fragen des Familienlebens wären in diesem Zusammenhang zu nennen.

Besondere Erwähnung verdient die Presseabteilung, welche den weltumspannenden, dreisprachigen NCWC-Nachrichtendienst herausgibt, eine katholische Agentur, an deren Spitze fachlich geschulte Journalisten stehen, und die von ca. 90 eigenen Korrespondenten in allen Teilen der Welt bedient wird. Der Dienst, der auch Bilder- und biographisches Material, redaktionelle Informationen und Artikel liefert, wird heute von nicht weniger als 502 katholischen Zeitungen und Zeitschriften in 48 verschiedenen Ländern regelmässig benützt und steht in engem Austausch mit Agenturen in Europa, Lateinamerika und Asien (in der Schweiz mit der KIPA, in Deutschland mit CND und KND). Durch diesen Dienst werden schätzungsweise 50 Millionen katholische Leser in der ganzen Welt erfasst. Sein Leiter ist Frank A. Hall, einer der hervorragendsten Publizisten der Vereinigten Staaten.

Die segensreichen Leistungen der «War Relief Services» der N. C. W. C. im Rahmen der internationalen Caritas verdienen besondere Würdigung, denn ohne sie wäre manche grosse Not nicht gelindert, manches traurige Schicksal der von Krieg und Kriegsschrecken heimgesuchten Menschheit nicht zum besseren gewandt worden.

Es liegt allerdings in der Natur einer religiösen Institution von der Art dieser Washingtoner Zentrale, dass sie die Leistungen, die aufzuweisen sind, für sich selbst sprechen lässt. Dass diese beispielhaft sind erhellt schon aus dem Umstande, dass in wenigstens zwei europäischen Ländern gegenwärtig die Möglichkeit geprüft wird, nach dem amerikanischen Vorbilde auch in der Alten Welt die oft zersplitterten katholischen Kräfte besser zu koordinieren und damit ihre Wirksamkeit zu erhöhen. Die N. C. W. C. hat wahrhaft Pionierarbeit geleistet, indem sie es unternahm, inmitten eines chaotischen Ueberganges die christliche Zielsetzung ideell und praktisch mit wahrhaft katholischer Initiative, zugleich aber auch im Geiste unserer Zeit zu verwirklichen.

Dr. Max Jordan, N. C. W. C.

¹) Vgl. dazu «Orientierung» 1948, Nr. 21, S. 200 f.

Ex urbe et orbe

Theologische Diskussion um die Menschenrechte

Die Erkenntnis der unheilvollen Konsequenzen eines wurzellosen Rechtspositivismus und die akute Bedrohung des freien Menschen durch einen neuen Staatsabsolutismus mit seiner Idee der totalen Staatsgehörigkeit des Menschen haben der Frage nach den ursprünglichen und unveräusserlichen Menschenrechten ungeheure Aktualität gegeben. In Zusammenarbeit mit den bedeutendsten religiösen Gemeinschaften sucht die Unesco eine möglichst umfassende Magna Charta der Menschenrechte aufzustellen. Die inhaltliche Fixierung der wesentlichen Grundrechte des Menschen: das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf Sicherheit und in gewisser Hinsicht auf Eigentum, scheint nicht allzu grosse Schwierigkeiten zu bereiten, bildeten sie doch schon die Grundlage zahlloser Staatsverfassungen des 19. Jahrhunderts. Tiefere Probleme wirft die Herleitung und Begründung der Menschenrechte auf. Die blosser Berufung auf eine Jahrhunderte alte Tradition der freiheitsliebenden Völker, oder auf das heilige Erbe des christlichen Abendlandes ist unmöglich geworden, da gerade diese

Tradition im Namen des Fortschrittes von vielen verneint wird. Aber auch die Berufung auf die Ethik als der für alle Menschen gemeinsamen Appellationsinstanz ist ausgeschlossen. Der ethische Consensus über den unantastbaren Personwert und die unverletzliche Menschenwürde existiert nicht mehr. Die Frage nach der Begründung der Menschenrechte ist darum mehr als je zu einer Frage der Weltanschauung und des Glaubens, oder mit andern Worten gesagt, zur Frage des jeweiligen Menschenbildes geworden.

Die Meinungen über Ursprung und Begründung der Menschenrechte gehen denn auch, wie zu erwarten oder — sagen wir besser — zu befürchten war, schon im ersten Ansatzpunkt auseinander. Während die traditionelle Lehre, Luther und Calvin eingeschlossen, die Menschenrechte letztlich auf das mit der Schöpfung als solcher gegebene Naturrecht zurückführen, gehen neue, vielfach noch tastende Versuche protestantischer Richtungen von heute dahin, die Menschenrechte aus der Bibel herzuleiten (Erik Wolf, H. van Oyen). In der neuesten Entwicklung des Gesprächs scheint eine scharf christozentrische Betrachtungsweise durch ihren beste-

chenden Absolutheitsanspruch und ihre meisterhafte Verteidigung von Seiten prominentester Vertreter (K. Barth, J. Ellul, H. Vogel) in weiten protestantischen Kreisen zu imponieren.

An der vergangenen grossen Wipkingertagung in Zürich (4. Sept.), die von Pastoren und Gemeindegliedern der ganzen Schweiz besucht war, fanden die streng christologisch gehaltenen Ausführungen von Professor Heinrich Vogel über das Diskussionsthema «Die Menschenrechte als theologisches Problem» ungeteilten Beifall. (K. Barth bemerkte zwar fast spontan, ob auch die Anwesenden der Tragweite ihrer Zustimmung bewusst seien. Die Fragestellungen verschiedener Diskussionsredner und der Beifall eines weiten Publikums ihrerseits verriet denn auch im Laufe des Gesprächs, dass die Konsequenzen von vielen nicht durchschaut wurden und dass die Naturrechtsideen der von Emil Brunner inspirierten Kreise noch sehr lebendig waren!)

Professor H. Vogel geht von dem biblischen Gedanken aus, dass die Geschichte zwischen Gott und dem Menschen eine Rechtsgeschichte ist, in der es nicht um natürliche, allgemeine, unveräusserliche Rechte des Menschen, sondern einzig um die Aufrichtung des Gottesrechtes geht. Dieses Gottesrecht sei aber keine in sich bestehende, abstrakt metaphysische Grösse, die «göttliche Gerechtigkeit in sich», sondern bestehe darin, dass Gott das Recht zum Siege führe und zwar dadurch, dass er für den sündigen Menschen eintritt.

Der Mensch, in dem Gott sein Recht und die Rechte des Menschen offenbare, sei nämlich der Mensch vor dem Richterstuhl des Pilatus, Jesus von Nazareth. Der Mensch Jesus erscheine nun schlechthin als der entrechtete Mensch, dem das Daseins- und Lebensrecht nicht nur von den Menschen, sondern von Gott selber abgesprochen ist. Er ist aber nicht verurteilt in eigener Sache, sondern an Stelle derer, die das Recht Gottes verletzt haben. Er offenbare darum nur unsere permanente Revolution gegen das Recht Gottes und unsere Unmöglichkeit eines menschlichen Rechtsanspruches gegenüber Gott. In dem von den Toten auferweckten und mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden gekrönten Menschen Jesu erweise es sich aber auch, dass dem seines Rechtes verlustig gegangenen Menschen von der frei schenkenden Güte Gottes wieder ein Recht zugesprochen werde. Das Lebensrecht des Menschen ist folglich ein reines Gnaden-Recht der souveränen, unbegreiflichen Liebe Gottes.

Dieses Gnadenrecht umschliesst nach H. Vogel ein Doppeltes. Es besagt, dass dieser Mensch, für den Gott selber da ist, seinerseits da sein darf für Gott und für den Mitmenschen. Das Recht des Menschen ist daher nichts anderes als die Freiheit für Gott und die Freiheit für den Mitmenschen. Sein Recht besteht darin, dass er Gott Gott und den Menschen Mensch sein lässt und so handelnd selber Mensch sein darf. Alle Entrechtung des Menschen und darum alle Unmenschlichkeit ist darin begründet, dass der Mensch als blosses Mittel für etwas gebraucht, anstatt als begnadeter Mensch, für den Christus gestorben und auferstanden ist, betrachtet wird.

Dieses Gnadenrecht stehe nun wesentlich im Gegensatz zu jedem Naturrecht. Von der Erkenntnis des Gnadenrechtes gebe es keine Rückkehr zu einer Naturrechtstheorie, ob sie dann rationalistisch oder idealistisch gefärbt sei.

Die Bedeutung und Auswirkung der neuen Erkenntnis ist von unabsehbarer Tragweite. Da Gnadenrecht immer nur im Gnadenakt des hic et nunc sich gnädig erweisenden Gottes besteht (H. Vogel betonte energisch das Akthafte, damit ja nicht «die ganze katholische Dialektik noch zur Türe hereinkomme»), kann die Kirche keine für alle Orte und Zeiten geltende Menschenrechtsformulierungen aufstellen und also keinen Kodex von Menschenrechten vorlegen. Ihre Aufgabe kann nach H. Vogel nur darin bestehen, die Staatsmänner daran zu erinnern, das dem Menschen von Gott geschenkte Gnadenrecht, sein Daseinsrecht für Gott und für den Mit-

menschen, vor jedem Totalitätsanspruch eines allmächtigen Staates (oder einer allmächtigen Kirche) zu schützen. Das Wort der Kirche wird eine warnende und wegweisende Kraft haben und jedem «-ismus» und jeder Methodik entgegenzutreten, die in dem Satz gipfeln: der Zweck heiligt die Mittel.

Die von H. Vogel vertretene Menschenrechtsauffassung, zu der auch Barth sein volles Ja sagte, wird nicht nur Katholiken, sondern auch viele Protestanten (z. B. E. Brunner, P. Althaus) gegen sich haben. Voraussetzung der neuen Theorie ist die radikale Umkehrung des von der Schrift dargelegten und auch von Luther festgehaltenen Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, die Ablehnung der Schöpfungsordnungen und der natürlichen Gotteserkenntnis, die Verkennung des Satzes «*gratia perficit naturam*». Infolge Leugnung jeder Möglichkeit einer Rechtsnormierung für alle Menschen, für alle Orte und alle Zeiten, was schon den allgemeinen, raum- und zeitlos gültigen Grundsätzen der Schrift zu widersprechen scheint, bleibt Vogel fast ganz in einem rein Formalen stecken. Was nützt es aber zu wissen, was Menschenrechte sind, wenn wir nicht wissen können, welche Menschenrechte jedem Menschen, heute und morgen und immer zukommen? Verschiedene Diskussionsredner, die so brennend wissen wollten: Was müssen wir wenigstens in der heutigen Situation den Menschen sagen, bekamen gerade auf diese entscheidende Frage keine zufriedenstellende Antwort. In der Frage nach der Erzwingung des Rechtes, die doch wesentlich zum Recht gehört und ohne die kein Staatswesen existieren kann, gestand H. Vogel offen ein, eine Lösung noch nicht zu sehen. Gnadenrecht und Rechtszwang scheinen einander auszuschliessen.

Die Diskussion wird nun weitergehen. Der Zentralausschuss des Oekumenischen Rates wird in seinen gegenwärtigen Studien über die «Christlichen Grundlagen des Internationalen Rechtes» dazu Stellung nehmen müssen. Dass es zu einer gemeinsamen Interpretation des Rechtes kommen wird, besteht bei dem gegenwärtigen Stand der Frage wenig Hoffnung.

A. Ebnetter

«Priestertum und Theologie» in liberal-soziologischer Sicht

Das Werk «Ortsbestimmung der Gegenwart»¹⁾ ist von seltener Universalität und ungemein anregender Fragestellung. Wiewohl im allgemeinen die ruhig-sachliche Geisteshaltung dem Verfasser nicht abgesprochen werden kann, so ist doch das Kapitel «Priestertum und Theologie» nicht frei von entstehenden Einseitigkeiten. Ähnlichen Gedankengängen und Ideen glauben wir schon bei Oswald Spengler und Werner Sombart begegnet zu sein. Man könnte als Hauptthese aufstellen:

Die Religion ist dazu da, die Macht des Herrschers zu stützen und zu rechtfertigen.

Im Zusammenhang mit dieser These ergeben sich weitreichende Konsequenzen: die Relativierung des Christentums, unklare Begriffe von Dogma und Offenbarung, die orthodoxe Intoleranz der Kirchen und die Behauptung von der Unfreiheit dogmengläubigen Denkens.

Nach Rüstow treten Erlösungsreligionen ausschliesslich in Ueberlagerungsschichten auf, da eben erst die hoffnungslose Unentrinnbarkeit des Herrschaftsdruckes die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungssehnsucht zu einer allgemeinen Erscheinung macht, und dieser Sehnsucht zugleich die Vorstellungsformen der eigenen Herrschaftlichkeit aufprägt. Die Gottesvorstellung selbst wird in mannigfacher Weise durch Herrschaftsstrukturen beeinflusst (Wechselbeziehungen zwischen dem Absolutismus mit seinen grossen und kleinen Sonnenkönigen und der barocken Gottesvorstellung sind frappant). Aber auch religiöse Gebote für Einstellung und Verhalten des Menschen sind mannigfach durch Herrschaftsverhältnisse bedingt. (Der Fatalismus orientalischer Religionen ist

¹⁾ Rüstow Alexander: *Ortsbestimmung der Gegenwart*. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. Erster Band: Ursprung der Herrschaft. — Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1950.

eine unmittelbare Folge des in ihren Entstehungs- und Verbreitungsländern herrschenden Despotismus mit der Unberechenbarkeit, Willkürlichkeit und Uebermächtigkeit seiner sultanischen Entscheidungen.) Den wirksamsten, aber zugleich auch den verhängnisvollsten Dienst, den die Theologie der Herrschaft geleistet hat, sieht der Autor in der numinosen Uebersteigerung und Ueberhöhung der Stellungnahme des Herrschers selbst. Ein besonders offenkundiges Beispiel des Zusammenhanges zwischen Theologie und Herrschaft ist die indische Wiedergeburtstheorie, die nach Rüstow nur eine besonders entwickelte Form der allgemein verbreiteten Vertröstung auf ein besseres Jenseits ist, unter der Bedingung, dass man die Nachteile des Diesseits und seiner Herrschaftsstruktur ohne Widerstand in Kauf nehme. Die typisch feudale Sozialform der Spezialisierung auf höhere geistige Interessen ist das als Standesklasse organisierte Priestertum. Die französische Sprache hält ja durch die Bezeichnung des Intellektuellen als «clerc» die Erinnerung an diesen Zustand wach.

Rüstow meint nun, der zweischichtigen Gesellschaft aus Herrschenden und Beherrschten, Oberen und Unteren, entspreche im Geistigen der Unterschied einer höheren und einer niederen, einer göttlichen und einer menschlichen Wahrheit (wohl um zu beweisen, dass Glauben und Wissen einander widersprechen?). Diese zweistöckige Wahrheit finde ihre soziologische Verkörperung in dem Standesgegensatz zwischen Priestern und Laien. «Die höhere, göttliche Wahrheit, ursprünglich und unmittelbar den Priestern als einer theologischen Aristokratie, einer Oberschicht vorbehalten, ist die Offenbarung(!)». Die empirische Erkenntnis des objektiv Wahren und Tatsächlichen ist grundsätzlich jedem in gleicher Weise zugänglich und nachprüfbar, also letzten Endes etwas durchaus Demokratisches, während die Offenbarung nur den Auserwählten, Höheren, Begnadeten verliehen wurde. Demnach gäbe es also für die Laien keine direkte Offenbarung!! Wird nun die Offenbarungstheologie als von Priestern verwaltete Religion, sozusagen als «Religion zu Pferde», zu einer wichtigen geistigen Stütze der Herrschaftsstruktur, gemäss der synthetischen Formel «Thron und Altar», so tritt weitgehend eine Erstarrung, eine Versteinerung ein, und wer an die theologische Ueberlieferung zu rühren wage, rühre geradezu an die heiligsten Fundamente der Herrschaft selbst (was für ausserchristliche Religionen gelten mag!). Je mehr sodann der weltliche Erkenntnisfortschritt die Sprech- und Denkweise der religiösen Ueberlieferung überhole, mit desto heftigerem Eifer werde von den Priesterschaften an dieser festgehalten, und «die Reverenz vor diesem geistlichen Gesslerhut» von den Laien verlangt. Im Gegensatz zu der unbegrenzten religiösen Toleranz der «Naturreligionen», bilde sich nun der für alle Theologie so bezeichnende Begriff der Orthodoxie, der Rechtgläubigkeit, und der zelotische Fanatismus in ihrer Verteidigung. So entstehe auch der theologische Imperialismus als Bekehrungseifer der Mission und, entsprechend nach innen, die «theologische Polizei der Inquisition» in ihren verschiedenen Formen. Es ist bezeichnend für die Einstellung des Verfassers, dass er den Laizismus neuzeitlicher demokratischer Staaten rühmt, der Religion als Privatsache behandelt und im Grunde eine Erneuerung der weitherzigen Regierungsweise antiker Völker bedeute (und die Christenverfolgungen der antiken Religion?). «Solch priesterlich-theologisch-dogmatische Zwangsverbindung des Denkens» bilde eine denkbar starke Hemmung des geistigen und wissenschaftlichen Fortschrittes (sic!). Wir fragen uns, ob das auch für die ethnologischen Forschungen eines P. W. Schmidt und seiner Schule zutrefte, für den der Verfasser nicht anerkennende Worte genug findet und dessen religiösen Standpunkt für die Forschung mit aller Akribie verteidigt?? Aber «der theologische Sündenfall, der Sündenfall zur Theologie, findet in dem Augenblicke statt, wo es als Pflicht und Verdienst betrachtet wird, eine bestimmte und schon vorher feststehende Ueberzeugung zu haben und festzuhalten, und als Schuld und Sühne, sie aufzugeben und sich von etwas anderem überzeugen zu lassen, sobald das Gewissen nicht mehr gerechter Richter sondern Partei ist, und schon vor der Zeugenvernehmung weiss, wer Recht hat». Als Beispiel dient (in einer der übrigens so wichtigen Anmerkungen) die «Geschichte einer Seele» der hl. Theresia von Lisieux. Während sie von Glaubenszweifeln geplagt wurde, hatte sie in all dieser Zeit seelischer Dunkelheit nicht aufgehört die gleichen Akte des Glaubens zu vollziehen wie früher, da

ihr das Licht geschenkt war. «Es handelt sich also», kommentiert Rüstow, «nicht darum, nach bestem Wissen und Gewissen zu erkennen, was wahr und was nicht wahr ist, sondern darum, die sachlich noch so berechtigten Zweifel an einer autoritären Dogmatik durch psychotechnische Veranstaltungen möglichst wirksam zu unterdrücken». (Hat die hl. Theresia vom Kinde Jesu überhaupt sachlich berechnete Zweifel gehabt, und wenn ja, was für welche? Und warum soll sich die junge Klosterfrau nicht an die Autorität der Geistesgrössen der Kirche halten?)

Für den Feudalismus und seine herrschaftlich kriegerischen Tendenzen ist auch die Sexualaskese sehr erwünscht und brauchbar. Die sexuelle Abstinenz verstärke von sich aus die kriegerische Einstellung dadurch, dass sie die erotische Vitalität ins Sadistische (ausgerechnet?) abdränge, bis die von ihrer natürlichen Befriedigung abgeschnittene und aufgestaute Vitalität schliesslich in der «Ejakulation der Maschinengewehre» ihre Entladung finde. Wird man da nicht an gewisse dilettantische Epigonen Freuds erinnert? «Es war nicht zuletzt die Askese des Puritanismus, die die Vitalität des merry old England ebensowohl auf das kapitalistische Wirtschaftsstraining, wie auf den Sport, wie endlich auf einen kolonialimperialistischen Sadismus abdrängte» (wirkt fast erheiternd!). Für ein auf Seelenbeherrschung eingestelltes Priestertum haben ethische Forderungen ausserdem den Vorteil, den Menschen fortwährend ins Unrecht zu setzen und dadurch sein Sündenbewusstsein wachzuhalten und seine Vergebungs- und Erlösungsbedürftigkeit zu steigern (was bei der Hybris der Menschen nichts schadet, — hingegen heisst Christentum Evangelium, Frohbotschaft).

Für den Verfasser hat alles Theologische nur kastenmässige Bedeutung zur Unterstützung der herrschenden Macht. Dabei kann von einer Absolutsetzung des Christentums keine Rede sein (man vgl. doch das interessante Buch «Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum» von Otto Karrer!). Diese Relativierung des Christentums kann man von einem «konfessionell ungebundenen Geiste» (wie sich der Autor mit Stolz nennt) begreifen. Weniger begreiflich sind die aufgewärmten Ansichten vom dogmatischen Hemmschuh für freie Forschung. Ueberhaupt hat dieser so freie und offene Geist wenig Kenntnis vom Wesen des Christentums. Eines aber zeigt er, was für Fragen theologisch-apologetischer Natur von höchster Aktualität sind.

Wir haben die Auffassungen von Rüstow absichtlich etwas ausführlicher zu Wort kommen lassen, damit der Leser genau sieht, welcher Geist sich da wieder zu Wort meldet. Wer wollte bestreiten, dass die beschriebenen Missbräuche geistlicher Macht in manchen Fällen leider nur allzu sehr Wirklichkeit waren, und dass die geistliche Macht eine Versuchung für jeden und gerade für den fähigen und kraftvollen Träger bedeutet? Trotzdem ist diese Beschreibung einseitig, für das tiefste Wesen verständnislos und beruht auf einem weltanschaulichen, alten und abgebrauchten Liberalismus und Indifferentismus, den so viele von uns für längst überlebt und kaum mehr vorhanden hielten, und der sich in einer gewissen Schicht alter Liberaler in protestantisch-theologischen, wie auch in politischen und wirtschaftlichen Kreisen erneut kräftig zu Wort meldet. Es sind die Herren älterer Generation, die über grosses Wissen, tüchtige Erfahrung und Routine und gute Beziehungen verfügen, die heute wieder das Heft in die Hand nehmen wollen, aber nicht eingesehen haben, dass gerade ihre Art von «freier Weltanschauungslosigkeit» zu jenem Chaos und jenen heftigen diktatorischen Reaktionen geführt haben, unter deren Folgen wir alle so sehr leiden.

Alexander von Rüstow ist mit Hayek u. a. einer der Schutzherren einer Spielart jenes Neoliberalismus, der leider auch in manchen katholischen Kreisen und Zeitungen Eingang gefunden hat, ohne dass sich die verantwortlichen Redaktoren bewusst waren, auf welchem weltanschaulichen Hintergrund jene «Freiheit» eigentlich beruht, die sie so ahnungslos übernehmen;

Wir möchten hier ausdrücklich nicht alle Neoliberalen in diese Anklage einbeziehen (v. Rüstow möchten wir eigentlich eher einen verspäteten Erzliberalen nennen...), weil manche von den echten Neoliberalen die Rolle einer vom Staate unabhängigen und in sich selbst festgefühten Kirche mit einer klaren und verbindlichen Weltanschauung auch vom sozio-

logischen Standpunkt aus durchaus klar erkannt haben (cf. z. B. W. Röpké Civitas Humana), — auch wenn noch nicht alle Einseitigkeiten ihres ehemaligen Liberalismus überwunden sind — und weil uns die echte Freiheit sehr am Herzen liegt, für die wir leider nur allzu wenige, tüchtige, aufrichtige und selbstlose Kämpfer haben!
Dr. Jakob Gander

Buchbesprechung

von **Matt Leonhard: Die Kunst in Rom.** 466 Seiten, Grossformat, NZN-Verlag, Zürich 1950.

Die Prospekte mit ihren künstlerisch hochstehenden Bildern liessen ein Prachtwerk unseres wirklich grossen Schweizer Photographen erwarten. Der erste Band ist nun erschienen und er übertrifft eher, was uns der Verlag in Aussicht gestellt hatte. 300 photographische Aufnahmen vermitteln einen Einblick in die Kunstschatze des christlichen wie des heidnischen Roms. Die Photos sind grossenteils einmalig, denn sie sind neu in der Art, wie die Objekte gesehen wurden, phototechnisch einwandfrei. Vor allem ist die glänzende Auswahl des Bildmaterials hervorzuheben, denn diese hat den Verfassern der einführenden Texte die Möglichkeit geboten, einen Ueberblick des römischen Weltreiches und der Weltkirche in ihren verschiedensten geschichtlichen Verflechtungen zu geben, der geeignet ist, die wahre Grösse des Christentums zu zeigen und zu verstehen. Obwohl die jeweiligen Einführungen zu den einzelnen Kapiteln unter der Leitung von Fachleuten verfasst sind, so ist ihre Sprache doch nicht trocken wissenschaftlich, sondern anregend und leicht fasslich. Trotz des Titels «Die Kunst in Rom» ist dieses Rombuch kein Fachwerk der Kunst. Es ist bedeutend mehr: Es ist eine äusserst eindrucksvolle Apologie der katholischen Kirche anhand der heidnischen und christlichen Kunstwerke, die in der ewigen Stadt gehütet werden. Von diesem Gesichtspunkte aus darf dieser Prachtsband weder mit dem blossen Masstab des Kunstkritikers noch mit dem des Historikers allein beurteilt werden, denn es will einer höheren Idee dienen. Darum ist es nicht nur ein Romführer, noch bloss eine Erinnerung an eine Rompilgerfahrt, sondern ein Werk von bleibendem Wert für weiteste, nicht nur katholische Kreise, denn es zeigt die Wirklichkeit des Geistes Gottes und dessen Sieghaftigkeit über Menschengestalt und irdische Macht.

J. Zihler

Brun Marcel B.: Der Kibbuz. Die Verwirklichung einer Illusion? Studie über die Gemeinschaftssiedlungen im Lande Israel. Mit der Flugzeugaufnahme einer Kolonie als Umschlagbild. Verlag «Der Scheideweg», Zürich. 120 Seiten. Broschiert Fr. 6.80.

Marcel B. Brun, einen jungen Zürcher Journalisten, lockte es, die landwirtschaftlichen Siedlungen im Staate Israel, von denen man in aller Welt als einem eigenartigen und bisher gelungenen sozialen Experiment rühmlich zu berichten wusste, selbst kennen zu lernen. Nach der Art eines richtigen Reporters begnügte er, der gar kein Jude ist, sich nicht mit flüchtigen Besuchen da und dort, sondern verbrachte fast ein halbes Jahr in Dalia, wo sich eine kleine Anzahl von ungefähr gleichaltrigen Schweizern niedergelassen hat, als Kamerad unter Kameraden mitarbeitend. Die Frucht seiner mit offenen Augen gemachten Beobachtungen und Erfahrungen hat er in einer Studie niedergelegt, deren Lektüre so unterhaltsam ist, dass man tatsächlich mit wachsender Wissbegier von Abschnitt zu Abschnitt weiterzulesen gezwungen ist. Das soll allerdings nicht heissen, dass sie ungründlich wäre. Im Gegenteil schildert Brun das Leben und die Verhältnisse in den sogenannten Kibbuzim, da er sich auch über andere hat informieren lassen, nach allen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erscheinungsformen, die sie zeigen und ihre Probleme sichtbar werden lassen.

Neuerscheinungen

(Besprechung für ausdrücklich verlangte Bücher vorbehalten)

Pribilla Max: Deutsche Schicksalsfragen. Josef Knecht, Frankfurt/Main. 1950.

Barth Karl: Die kirchliche Dogmatik. Band III: Die Lehre von der Schöpfung; 3. Teil. Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zh. 1950. 640 S. Leinen Fr. 30.—, brosch. Fr. 27.—.

Baumann Richard: Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Schwaben-Verlag, Stuttgart. 1950. 232 S.

Brugger Walter S. J.: Des Petrus letzte Mahnung. Pilger-Verlag, Speyer. 1950. 116 S. Halbleinenband DM 4.90.

Die Kirche in der Welt (Ein Loseblatt-Lexikon). 2. Jahrgang 1949, 2. und 3. Lieferung. Verlag Aschendorff, Münster. 1949. 172 und 174 S. Je DM 5.—.

Frankl Viktor E.: Der unbewusste Gott. Amandus-Verlag, Wien. 1949. 128 S.

Friz Karl: Die Stimme der Ostkirche. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. 1950. 175 S. Ganzleinen DM 7.20.

Gohde Hermann: Der achte Tag. (Roman.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien. 1950. 404 S. Halbleinen Sfr. 10.80.

Häberlin Paul: Handbüchlein der Philosophie. Schweizer-Spiegel-Verlag. 1949. 153 S.

Handbuch der katholischen Kirchenmusik. Verlag Fredebeul & Koenen KG., Essen. — Es wird uns mitgeteilt, dass das Handbuch in der Schweiz durch den Schweizer Kirchenmusikverlag — Edition Jans, Altdorf, ausgeliefert wird (vide Besprechung in Nr. 14/15 vom 31. Juli 1950, S. 164.)

Heilige Wanderung. (Kleiner Führer und Atlas der Wallfahrtsstätten Italiens.) Pilgerausgabe, mit 18 zehnfarbigen Karten. Benziger-Verlag, Einsiedeln. 1950. Albumformat 17 × 22 cm. Fr. 2.80.

Hutten Kurt: Seher — Grübler — Enthusiasten. (Das Buch der Sekten.) Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, Stuttgart. 1950. 304 S. Kart. DM 7.—, Halbleinwand DM 9.50.

Kirchgässner Alfons: Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1950. Grossoktav 336 Seiten. Leinwand geb. DM 14.—.

Kleineidam Erich, Kuss Otto, Puzik Erich: Amt und Sendung. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1950. 498 S. Leinwand geb. DM 12.80.

Koch Anton: Homiletisches Handbuch, Band XI, Ergänzungswerk. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1950. Grossoktav 506 Seiten. Ganzleinwand DM 18.—.

Koch Robert, Dr.: Geist und Messias. Verlag Herder, Wien. 1950. 288 S., 1 Tafel. Leinen Sh. 33.50.

Kreutz Heinrich: Rilkes Duineser Elegien. Verlag C. H. Beck, München. 1950. 155 S.

Miller Josef S. J.: Die geistliche Krankenschwester. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck. 1950. 71 S. Sfr. 3.—.

Miscelánea Comillas. Universidad Pontificia Comillas (Santander). 1950. 358 S.

Mitterer Albert: Geheimnisvoller Leib Christi. Verlag Herold, Wien. 1950. 407 S.

Pattee Richard: Die religiöse Frage in Spanien. Thomas-Verlag, Zürich. 1950. 62 S.

Pfeil Hans: Existentialistische Philosophie. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. 1950. 96 S. Kart. 2.40.

Righini-Bozzini: Die zwanzig Jahrhunderte der Kirche. (Geographischer Atlas.) Benziger-Verlag, Einsiedeln. 1950. Format 25 × 31 cm. Fr. 4.50.

Steiner Rudolf / Boos Roman: Anthroposophie und akademische Wissenschaften. Europa-Verlag, Zürich. 1950. 204 S. Kart. Fr. 10.50.

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Inseraten-Annahme: Administration «Orientierung», Zürich 1, Auf der Mauer 13, Tel. (051) 28 54 58, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 9.80; halbjährl. 5.20. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. — Belgien-Luxembourg: Jährl. Bfr. 140.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Van Mierlo & Co., Banquiers, Bruxelles, Comptes Chèques Postaux 7677. — Deutschland: Jährl. DM 10.50; halbjährl. DM 5.50. Einzahlungen an Pfarramt St. Kunigund, Scharrerstr. 32, Nürnberg, Postcheckkonto Nürnberg 74760, «Sonderkonto Orientierung». — Dänemark: Jährlich Kr. 18.—, Einzahlungen an P. J. Stäubli, Ryesgade 26, Aarhus. — Frankreich: Jährl. fFr. 320.—. Einzahlungen an Mr. Wolf Pierre, Illfurth Ht/Rh., c/c. No. 86047, Strasbourg.

WILHELM WEISS
KASPAR DENNEWALDS
HIMLINGER JAHR
brosch. Fr. 8.60 geb. Fr. 10.50
Ein Priesterroman, wie er nicht alle Jahrzehnte erscheint

Preis fr. 12.30 NZN 268 Seiten geb.
PIERLUIGI UND ETTORE ERIZZO
Advokaten
Der in 9 Sprachen berühmte
gewordene Roman eines Advokatenlebens

Schriftenreihe NZN Christl. Kultur
PAUL F. PORTMANN
Der Christ und der Kibbuz
brosch. 3. geb. Fr. 4.50 • Dieses Büchlein vorrätig!