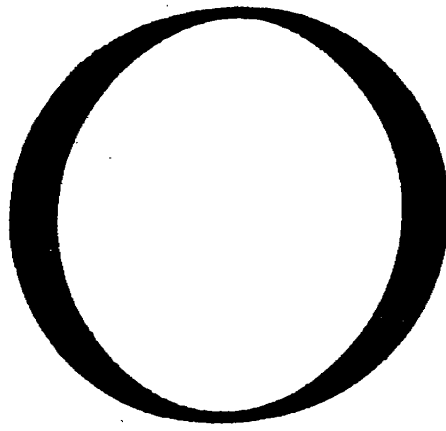




Wir kommentieren

die Stellung der Schweiz zur UNO: Bundesrat Wahlens «Testament» – Sinkendes Ansehen ruft Schweizer zur Besinnung – Warum kam die Schweiz nicht zusammen mit dem neutralen Österreich zur UNO? – Der Kuba-Konflikt und das Rote Kreuz – Der Vorschlag Papst Pauls VI. – Eine neue Aufgabe der Schweiz: die UNO braucht Neutrale – Und die öffentliche Meinung?

die Standortsbestimmung der zürcherischen evangelischen Landeskirche:

Grenzziehung zwischen Rom und Zürich – Der Verwischung der Unterscheidungen muß man wehren – Unüberbrückbare Differenzen – Verschiedene Begriffe von Ökumene – Innerprotestantische Kritik an der Denkschrift – War die schwere Hand eines zürcherischen Ottaviani am Werk? – Wahre reformierte Haltung.

Konzil

Abschluß und Ausblick (zwanzigster und letzter Konzilsbericht von Mario Galli):

Gute Stimmung am Ende – Der Papst hat «alte Fehler» vermieden – Ehefragen – Sind Pius XI. und Pius XII. unüberholbar? – Der Papst anderer Meinung als Kardinal Ottaviani – Wo sind die 450 Stimmen für die Verurteilung des Kommunismus geblieben? – Krieg und Frieden – Ökumenischer Gewinn – Verheißungsvoller Beginn der Kurienreform – Das Konzil wollte den Menschen, so wie sie sind, dienen – Ist man des Konzils überdrüssig? – Gibt es aufgeschlossene Kanonisten? – Reden wir immer noch aneinander vorbei?

Evangelische Theologie

Dietrich Bonhoeffers Engagement: Sein Weg: Zusammenbruch des Bürgertums –

Romerlebnis und konkrete Kirche – Begegnung mit Karl Barth – In der Bekenntnenden Kirche – Ein Emigrant, der zurückkehrte, als es «heiß» wurde – In der Nachfolge Christi – Seine Theologie: Außer der Bekenntnenden Kirche in Hitlerdeutschland kein Heil – Christus, die Mitte der Geschichte, hat die Welt angenommen – Für andere da sein – Nicht der religiöse Akt macht den Christen aus – Gott ist kein Lückenbüßer – Religion verfälscht den Glauben – In der mündigen Welt Christ sein.

Sowjetunion

Beriozka. Eindrücke von einer Reise (5):

Offizieller und «schwarzer» Wechselkurs – Besondere Verkaufsgeschäfte – Sozialistische Gleichheit – Die kleinen Leute denken nicht daran, sich zu empören – Freundliche Bedienung – Den Polen fehlt der sowjetische Gleichmut.

KOMMENTARE

Kommt die Stunde des schweizerischen Beitritts zur UNO?

Im Januar ist es doch noch zu der helvetischen UNO-Diskussion gekommen, die schon im Anschluß an die außenpolitische Abschiedserklärung Bundesrat Wahlens zu erwarten gewesen war. Der damalige Außenminister hatte am 7. Oktober 1965 im Parlament die Interpellation Furgler (namens der außenpolitischen Kommission eingereicht) sowie die Interpellation Hubacher beantwortet, wozu letztere ganz konkret die Klärung einer UNO-Beitrittsmöglichkeit betraf. Man stand damals im Banne der UNO-Rede Pauls VI. vom 4. Oktober. Es war indessen für die Zurückhaltung der öffentlichen Meinung symptomatisch, daß die wenige Tage darauf versammelte «Schweizerische Gesellschaft für die Vereinten Nationen» nur mit großer Mühe sich durchrang, das Postulat eines Beitritts grundsätzlich zu stellen. Eine von ihrer Zürcher Sektion am 14. Januar dieses Jahres im Lenzburger Stapfer-Haus veranstaltete Publizisten-Aussprache sah sich indessen bereits von einer Artikelserie in der Neuen Zürcher Zeitung sekundierte; Diskussionen im Fernsehen, Vorstöße im sozialdemokratischen «Volksrecht» und anderes waren vorausgegangen.

Der Hintergrund der neuen UNO-Diskussion

Wie ist das so plötzlich laut gewordene Interesse zu erklären? Noch als Bundesrat Petitpierre im Juni 1961 vor dem Parla-

ment sein politisches Vermächtnis ablegte, hatte er die europäische Integration als die größte außenpolitische Schwierigkeit zu bezeichnen, «weil sie unsere Unabhängigkeit aufs Spiel setzt». De Gaulles Einsprachen haben inzwischen die EWG-Problematik mit ihren Perspektiven administrativer Gleichschaltung (eine Gefahr, die seitens der UNO nicht droht) weniger akut werden lassen. Dafür haben Vietnam, China, Atomproliferation und so weiter die globalen Dimensionen heutiger Weltpolitik jedermann ins Bewußtsein gebracht. Zugleich wurde das sinkende Ansehen der Schweiz, der Schwund des Verständnisses im Ausland für deren politische Eigenart als ein landeswichtiges Problem erkannt. Der Leiter einer Fernsehdiskussionsrunde konnte unwidersprochen Bankgeheimnis, Frauenstimmrecht und Neutralität als die drei Steine des Anstoßes bezeichnen. Und Prof. Dietrich Schindler rief jetzt¹ Max Hubers 1948 gesprochene Mahnung in Erinnerung: «Durch unsere politisch-militärische Zurückhaltung als unbedingt Neutrale distanzieren wir uns nicht nur von den anderen Staaten, sondern auch diese distanzieren sich von uns.»

Die nichtgenutzte Chance von 1955

Würde der Schweiz der Beitritt heute leichter möglich sein als 1945? Zweifellos. Die UNO trat zuerst als Werk der Siegermächte ohne Gegenliebe für Neutrale

¹ in der Neuen Zürcher Zeitung vom 3. Februar 1966.

auf. Die Beitrittsfrage ist schweizerischerseits damals in einläßlicher Expertenarbeit geprüft worden. Obwohl die Berichte nicht veröffentlicht wurden, steht fest, daß die Expertise Schindler (sen.) die Vereinbarkeit von UNO-Mitgliedschaft und Neutralität bejahte und man insgesamt den Beitritt grundsätzlich befürwortete. Die Frage wurde später wiederholt erörtert, hat jedoch amtlicherseits seit einem Jahrzehnt keine allseitige Prüfung mehr erfahren.

Insbesondere versäumte es die Schweiz, anläßlich des Staatsvertrages für Österreich (1955) und seiner darauf folgenden Aufnahme in die UNO nun ihrerseits die Frage eines Beitritts mit dem Junktim des klassischen Neutralitätsvorbehalts zu stellen. Dies obwohl die schweizerische Neutralität als Vorbild in ihrer Festlegung von 1815 (Wiener Kongreß) für Österreich zur rettenden Formel wurde und sie laut Dulles und Molotow gar den Rang eines Ehrenstatus hat. Es waren in jenem Moment jedoch erst zwei Jahre seit Stalins Abgang verflossen. Der Staatsvertrag von Wien hatte im Ausland doch nur den Wert eines Experimentes, dem zum Beispiel das amtliche Bonn nicht ohne Argwohn gegenüberstand. Wer den Kult der Vorsichtigkeit der Schweizer auch jener Jahre sich vergegenwärtigt, der begreift, daß es helvetischerseits nicht zur Schaffung einer gemeinsamen neutralen Alpenzone «vom Jura bis zum Neusiedlersee» kam, um einen heuer von J. R. von Salis verwendeten Ausdruck zu gebrauchen.

Die Frage, ob 1955 die UNO den schweizerischen Neutralitätsvorbehalt anerkannt haben würde, ist heute schwer zu beantworten, da die Schweiz damals auf entsprechende Sondierungen verzichtete. Für Österreich jedenfalls anerkannten die maßgeblichen Mächte und weitere Nationen formell die Neutralität, so daß die anschließende Aufnahme in die UNO unlegbar mit dem Zeichen dieser Neutralität (schweizerischen Musters) versehen war, auch ohne deren ausdrückliche Erwähnung. Österreich durfte und darf also zu Recht darauf zählen, daß im Falle eines Konfliktes die Sicherheitsratsmächte es von den militärischen Sanktionen (einschließlich Durchmarschrecht) nach Art. 43 der UNO-Charta dispensiert halten würden; das heißt, daß die Mächte den mit jedem Mitgliedsstaat abzuschließenden Sanktionen-Sondervertrag überhaupt nicht abschließen würden.²

Zwanzig Jahre UNO-Fortentwicklung

Es sei vermerkt, daß dieser komplizierte Sanktionenmechanismus überhaupt noch nie zum Funktionieren kam. Schon das Koreajahr 1950 zeitigte ja den Übergang von der kollektiven Sicherheit der Hauptmächte zum Regime der Generalversammlung, das heißt ihres Anspruches auf Handlungsfähigkeit kraft mehrheitlich gefaßter Empfehlungen (die berühmte Resolution «Uniting for peace» vom 3. Nov. 1950). Sechs Jahre später – Suez – zeigte es sich, daß die Handlungsfähigkeit im Sinne eines militärischen Dazwischentretens wesentlich von der Zustimmung der Konfliktparteien abhängt. Die Idee einer Ordnungstruppe in der Hand eines Generalsekretärs mit eigenen Kompetenzen zeigte seither, wie sehr die UNO sich entwickelte und sie ein Gewohnheitsrecht schafft, das mit den Satzungen von 1945 sich nicht mehr gänzlich deckt.³

Eine Rückkehr zu der Charta mit ihrem Sonderrang der ständigen Sicherheitsratsmächte ist indessen keineswegs auszuschließen. Die seit Ende 1965 zu beobachtende positivere Einstellung der Veto-Macht UdSSR und vorab die Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens eines Atom-Nonproliferations-Vertrages sprechen sehr dafür, daß versucht werden wird, den Stempel des amerikanisch(angelsächsisch)-russischen «Weltdirektoriums» auch der UNO wieder aufzuprägen – zumindest was die Sicherheitsfragen betrifft. Das bedeutet für unsere Fragestellung, daß der Neutralitätsvorbehalt einer beitragswilligen Schweiz nicht nur mit der derzeitigen UNO-Praxis, sondern auch mit den enger gefaßten und noch geltenden Satzungen von 1945 in Einklang gebracht werden mußte.

² vgl. A. Verdross, *Die österreichische Neutralität*, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, 1958, S. 512 ff.

³ vgl. die umfassende Darstellung der UNO-Entwicklung, die Max Hagemann gibt: *Der provisorische Frieden*, Zürich/Stuttgart 1964, 744 S.

Es fehlt jedoch nicht an Ansatzpunkten für eine Ausgestaltung des UNO-Rechtes im Sinne besonderer Funktionen neutraler Mitglieder. Hatte schon bei der Suez-Aktion 1956 Hammarskjöld seine Absicht bekundet, die (nicht-kämpfenden) Truppen nach Möglichkeit von mehr oder weniger neutralen Staaten stellen zu lassen, so kulminierte die Entschärfung des explosiv-heiklen Kuba-Konfliktes im Einsatz des Internationalen Roten Kreuzes (Kontrolle der Seewege). Auch die Blockfreien unter den UNO-Staaten hätten in diesem Falle der Erfordernis einer geradezu keimfreien Neutralität nicht zu entsprechen vermocht, während dies für die spezifisch neutrale Instanz des Roten Kreuzes der Fall war, das seinen Sitz in der Schweiz hat und weitgehend mit der Schweiz identifiziert wird.

Hammarskjölds Tendenz, einen neutralen Angelpunkt im Rücken zu haben, zeigte sich bei der Entsendung eines Schweizer, des Ministers E. Zellweger, als diplomatischer Vertrauensmann in Laos, das er zu dem Status der Neutralität hinzuführen trachtete. Es bliebe zu untersuchen, ob Paul VI. nicht ebenfalls im Sinne der Konstituierung eines neutralen Corpus innerhalb oder außerhalb der UNO (aber jedenfalls zu deren Verfügung) sprach, als er jetzt am 29. Januar einen Schiedsspruch der UNO und dessen Ausführung durch Neutrale erwünschte – wobei dahingestellt sei, ob der Vatikan selber sich auch für eine solche Neutralen-Funktion anbietet.

Die UNO braucht Neutrale! – Die Schweiz kann zu ihrer Rolle kommen

Es liegt auf der Hand, daß in dieser Perspektive die Schweiz gerade wegen und mit ihrer Politik der unbestechlichen Neutralität eine besondere Rolle in der UNO zu erfüllen vermöchte. Ihre Mitgift wäre die säkulare Erfahrung mit den Prinzipien der Schlichtung und der innergemeinschaftlichen Neutralität.

Wie sehr ihre Geschichte eines differenzierten Bundes- und Allianzsystems (mit abgestuften Mitgliedschaftsverhältnissen im Sinne des heutigen Begriffs der Assoziation) die modernen europäischen Bündnisbemühungen zu inspirieren vermag, ist seit längerem Gegenstand auch wissenschaftlicher Darstellungen.⁴ Hier die Verbindung zur globalen Bundesschaffung herzustellen, bleibt noch zu tun. Einen Anfang machte die Arbeit des Amerikaners W. B. Lloyd jr., *Waging Peace: The Swiss Experience*, 1958, der insbesondere das Sonderstatut der «Orte» Basel, Schaffhausen und Appenzell untersuchte, die während beinahe drei Jahrhunderten innerhalb der Alten Eidgenossenschaft (bis zu deren Ende 1798) vertraglich auf Neutralität und Schlichtung bei innereidgenössischen Streitfällen verpflichtet waren. Eine Funktion, die Lloyd in der UNO der Schweiz selber sowie Japan, Deutschland, Österreich sowie einem völlig emanzipierten Polen und Ungarn zuschreiben möchte.⁵ Der Gedanke einer internationalen Funktion der Schweiz nach dem Muster ihrer eigenen alten Bundesglieder Basel, Schaffhausen und Appenzell wie überhaupt die Parallelismen der Föderierungsprozesse waren in den ersten Völkerbundsjahren schweizerischerseits noch lebendig. Ein Blick in Max Hubers Projekt für einen Völkerbundsvertrag und in die amtliche Botschaft über den Beitritt der Schweiz vom 4. August 1919 zeigt dies.

Es wäre heute auch der Umstand zu würdigen, daß Genf die Bedeutung des zweiten Sitzes der UNO erlangte und als solcher zu Neujahr 1966 eine Aufwertung erhielt, indem U Thants Vertreter in Genf seinen Titel als «Generaldirektor des Amtes der Vereinten Nationen in Genf» neu umschrieben bekam. Von seiten der schweizerischen Regierung selber fehlte es nicht an Vorstößen im Sinne eines empirischen Heranführens der Schweiz an die universelle Gesellschaft der Nationen. Erwähnen wir etwa den noch in der Ära Außenminister Petitpierres 1960 gemachten Vorstoß, mittels der schweizerischen Diplomatie den internationalen Schiedsgedanken weiter zu verbreiten.

⁴ z. B. W. E. Rappard und neuestens Denis de Rougemont.

⁵ Diese Idee ist letztthin, am 11. Januar, von der *Daily Nation*, Nairobi, wieder aufgegriffen worden, zitiert in den *Neuen Zürcher Nachrichten* vom 2. Febr. 1966.

Und die öffentliche Meinung?

Es ist freilich zu sagen, daß die schweizerische Öffentlichkeit – ohne deren formelles Ja ein Beitritt zur UNO theoretisch wohl möglich, auf demokratische und faire Weise aber kaum möglich wäre – sich des Fragenkomplexes noch zu wenig bewußt ist. Genauer gesagt: zwischen der international gesinnten Spitze des Regierungsapparates (in dessen Händen ja die Mitarbeit mit sämtlichen spezialisierten Organisationen der UNO liegt) und aufgeschlossenen Kreisen liegt das große Feld der noch weitgehend in Klischeevorstellungen denkenden Öffentlichkeit und vieler ihrer Politiker. Die geradezu vehement abschätzige Stimmung anlässlich der sogenannten Kongo-Anleihe an die UNO der Jahre 1962/63 ist wohl gewichen; doch sprach die Öffentlichkeit kaum an, als Bundesrat Wahlen in seiner letzten Stellungnahme als Außenminister den für schweizerische Begriffe kühnen Vorschlag eines schweizerischen UNO-Truppenkontingentes machte.

Die Bestrebungen sind jedoch im Gange, die Enge allen bloßen Rentabilitätsrechnens in der Außenpolitik durch jenen ideellen Gehalt zu überhöhen, der noch die Generation der Völkerbundszeit auszeichnete (es sei nochmals auf die Bundesratsbotschaft vom August 1919 verwiesen). Was den katholischen Bevölkerungsteil betrifft, darf er sich seit dem großartigen Bekenntnis von Papst und Konzil zu Idee und Gestalt der Vereinten Nationen in jeglicher Initiative ermuntert fühlen.

Dr. Hugo Wild (Herrliberg/Zürich)

Standortsbestimmung der zürcherischen evangelischen Landeskirche

Der Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, der Mutterkirche der Reformation Huldrych Zwingli, hat in einer Denkschrift an die Kirchengemeinden mit Datum vom 1. September 1965 «Standort und Auftrag» der zürcherischen Reformationskirche zu umreißen versucht.¹ Im wesentlichen stellt die Denkschrift eine Stellungnahme zum römischen Katholizismus oder vielleicht noch genauer eine Grenzziehung zwischen Rom und Zürich dar. Die Schrift geht von der Überzeugung aus, daß es «trotz allen wohlgemeinten Reden» der «Verwischung der tatsächlich bestehenden Unterscheidungen zu wehren» gilt. So nötig es sei, als Reformierte um die Erneuerungskräfte im römischen Katholizismus zu wissen, so könnten sie «doch nie die Kluft übersehen, die seit vierhundert Jahren zwischen den Konfessionen besteht». Eine Reihe grundsätzlicher Divergenzen in Lehrmeinung und praktischer Frömmigkeit werden mit Namen genannt.

«Das reformatorische ‚sola scriptura‘ (allein die Schrift) wird grundsätzlich kaum ermöglichen, Brücken zum ‚Codex iuris canonici‘ zu schlagen, dem Gesetz, in dem die römisch-katholische Kirche ihren Glauben und ihre Rechtsgestalt festgelegt hat. Aus unserem Bibelverständnis heraus können wir auch niemals der Lehre beipflichten, wonach die römisch-katholische Kirche kraft göttlichen Rechts die für den christlichen Glauben bindende, gesetzlich institutionelle Form sei.»

Zu den «grundlegenden Unterschieden, die auch bei Erfüllung der äußersten Erwartungen in den Reformwillen des römischen Konzils bleiben werden», wird «vor allem die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche die Kirche des Papstes ist und bleiben wird», gerechnet.

«Die reformatorische Überzeugung (gemäß dem ersten und zweiten Helvetischen Bekenntnis) macht klar, daß wir den Anspruch des Bischofs von Rom, das von Christus eingesetzte Haupt der wahren Kirche zu sein, nie annehmen können. Es muß auffallen, daß deutlich versucht wird, den Primat des Papstes vermehrt zur Geltung zu bringen. Der Papst selbst entfaltet sein Amt in neuer Weise vor aller Welt. Der spektakulären Reise

¹ Standort und Auftrag der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Ein Wort des Kirchenrates an die Kirchengemeinden.

nach Jerusalem und Indien folgt ein ebenso gewichtiges Erscheinen vor der Generalversammlung der UNO. Wir verkennen die Bedeutung nicht, die der Papst als Oberhaupt einer so großen, wohlorganisierten Kirche besitzt und welch starker Einfluß von seiner Persönlichkeit, seinen Handlungen und Worten ausgehen kann. Trotzdem können wir seine Stellung und seinen alleinigen Leistungsanspruch über die ganze Christenheit nicht als biblisch begründet betrachten und anerkennen. Die eine, bleibende Kirche existiert, wo immer und wann immer Jesus Christus gegenwärtig ist im Wirken seines Geistes. Die Bewegung zur Einheit der Kirchen kann darum nicht die Bewegung ‚zurück nach Rom‘ sein, sie würde damit grundsätzlich mißverstanden.»

Zu den «hervorstechendsten Merkmalen» im gegenwärtigen Stand des Gesprächs wird neben der Lehre vom uneingeschränkten Primat des Papstes der Marienkult genannt.

«Es ist von römisch-katholischer Seite schon ein zunehmendes Verständnis für die Verehrung der Maria unter Protestanten festgestellt worden. Aussprüche von Reformatoren über Maria scheinen ein Sichnäherkommen zu begünstigen. Aber gerade hier hat das reformatorische Schriftverständnis weitergeführt. Wir werden Maria als Mutter Jesu immer achten und lieben. Sie wird stets mit dem Weihnachtsfest verbunden sein und mit dem Schmerz von Karfreitag. Darüber hinaus halten wir uns aber an die Heilige Schrift, die Maria als die ‚niedrige Magd‘ ganz auf der menschlichen Seite sieht. Christus ist auch für sie wie für uns gestorben und hat ihr und uns den Zugang zum Vater eröffnet. Es ist für uns darum betrüblich und erstaunlich, daß Papst Paul VI. gerade Maria, die er aus päpstlicher Vollmacht zur ‚Mutter der Kirche‘ vor dem Konzil proklamierte, als Helferin zur Einheit der Christen anruft und ihr den Titel ‚Mutter der Einheit‘ zuspricht.»

Als Wünsche an die Adresse des Katholizismus werden namentlich genannt: die Erklärung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, das Bekenntnis zur Volksschule, «die wohl konfessionell neutral ist, aber dem christlichen Einfluß grundsätzlich offensteht», die Lösung der Mischehenfrage «im Geiste christlicher Freiheit, welche Verantwortung und Entscheidung des mündigen Christen, gleich welcher Konfession, respektiert».

Es wird als «ein bedeutsames und sehr erfreuliches Ereignis» registriert, «daß es zu einer Kontaktnahme zwischen dem Weltrat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche gekommen ist durch die Bildung eines ständigen Arbeitsausschusses», aber zugleich wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Weltrat der Kirchen und Rom unter Ökumene sehr Verschiedenes verstehen. «Im Gegensatz zur ökumenischen Bewegung, die vom Protestantismus ausgegangen ist und weltweit die unterschiedlichsten Kirchen umfaßt, versteht die römisch-katholische Kirche unter Ökumene die Gesamtheit aller römisch-katholischen Bistümer in der Welt ... Die römisch-katholische Kirche betrachtet sich als die allein vorgegebene und wirkliche Ökumene. Einheit kann es nur mit ihr als Mittelpunkt geben.»

Innerprotestantische Stimmen zur Denkschrift

Die kirchenrätliche Botschaft will natürlich nicht schon das letzte Wort sein. «Im Sinne des freien Gedankenaustausches, der zum grundlegenden Erbe der Reformation gehört», hat der evangelische «Kirchenbote», der vom reformierten Pfarrverein des Kantons Zürich herausgegeben wird, in der ersten Februarnummer 1966 auch kritischen Stimmen aus der eigenen Kirche Raum gegeben.² «Unser Kirchenrat verlangt sicher nicht», schrieb der Chefredaktor Pfarrer H. H. Brunner, «daß wir Protestanten sein Wort einfach in stummer Ergebenheit hinnehmen und damit ‚päpstlicher als der Papst‘ seien.» Es ist für den katholischen Gesprächspartner gewiß nicht ohne Belang, auch diese Stimmen zu hören. Sie bringen nicht nur Nuancierungen in einzelnen Sachfragen, sondern «temperieren» auch den etwas harten Ton der Denkschrift, die – im Gegensatz zum Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils – mehr das Trennende als das Gemeinsame

² Kirchenbote für den Kanton Zürich, 1. Febr. 1966, Ausgabe A, S. 4 f.

hervorgekehrt und manche Katholiken in ihrer ökumenischen Euphorie deshalb etwas überrascht hat.

Dr. Lukas Vischer, Studiensekretär des Ökumenischen Rates in Genf und einer der offiziellen protestantischen Beobachter am II. Vatikanischen Konzil, äußert sich zur Denkschrift des Kirchenrates: «Die ökumenische Bewegung entwickelt sich heute ungeheuer rasch. Ein Zustand, der vor einigen Jahren, ja einigen Monaten noch festzustehen schien, ist heute durch die Ereignisse bereits überholt ... Das Wort des Kirchenrates ist vor der Schlußsession des II. Vatikanischen Konzils verfaßt worden. Die Entwicklung ist seither weitergegangen. Wenn es zunächst so aussah, als seien die wichtigsten Resultate bereits erreicht, hat die vierte Session eine Reihe von neuen Elementen hinzugefügt.» Aus diesem Grunde hält es der Ordinarius für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, *Dr. Fritz Blanke*, für «unverständlich, daß man nicht den Abschluß des Konzils im Dezember 1965 abwartete, sondern den ‚Standort‘ bereits im September herausgab», will doch «diese Schrift im wesentlichen eine Stellungnahme zum römischen Katholizismus zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils» sein. «Gewiß», sagt *Lukas Vischer*, «die tiefsten Unterschiede werden nicht aufgehoben werden können, und es ist gut, diese Feststellung im kirchenrätlichen Wort mit erfrischender Klarheit ausgesprochen zu finden. Manche Positionen haben sich aber tatsächlich verschoben. Man denke nur an das Verständnis von Schrift und Tradition. Indem wir mit der römisch-katholischen Kirche ins Gespräch treten, wird sich manches in einem für uns neuen Licht darstellen. Zahlreiche Urteile müssen revidiert werden. Wird es zum Beispiel länger möglich sein, die römisch-katholische Kirche bei einem traditionellen Verständnis des kanonischen Rechtes zu behaften?» «Man kann doch das ‚sola scriptura‘ nicht auf die Ebene des ‚Codex iuris canonici‘ stellen», meint eine Zuschrift von *H. K.* «Ganz abgesehen davon, daß der noch keine 50 Jahre in Kraft stehende Kirchenrechtskodex in Revision steht, darf nicht einfach gesagt werden, die römisch-katholische Kirche habe darin auch ihren Glauben festgelegt.» Auch *F. Blanke* gibt zu bedenken, daß das Konzil doch beschlossen hat, eine «grundlegende Änderung» des kirchlichen Rechtsbuches in Angriff zu nehmen. Es gehöre «zu den sehr erfreulichen Wesensmerkmalen des Konzils, daß es die juristische Seite der katholischen Kirche in den Hintergrund treten ließ und das seelsorgerliche und missionarische Anliegen in den Vordergrund stellte». Die «Grundhaltung», von der das Konzil beseelt war und die entscheidender sei als die einzelnen Ergebnisse, lasse sich «mit den Worten ‚Zurück zur Schrift‘, ‚Zurück zu Christus‘ umschreiben».

Zu einzelnen Punkten der Denkschrift bemerkt *F. Blanke* unter anderem:

«Wenn der ‚Standort‘ betont, daß die römisch-katholische Kirche weiterhin am alleinigen Leitungsanspruch des Papstes festhalte, so ist immerhin zu bemerken, daß der absolute päpstliche Zentralismus durch die Erweiterung der Befugnisse der Bischöfe gemildert wurde.»

«Wenn der ‚Standort‘ hervorhebt, die römische Kirche betrachte sich nach wie vor als die einzig wirkliche Ökumene, so muß man doch darauf hinweisen, daß das Konzil erklärt, daß ‚der Heilige Geist die getrennten Kirchen und Gemeinschaften gewürdigt hat, sie auch als Mittel des Heiles zu gebrauchen‘. Damit ist den nichtkatholischen Kirchen keine Gleichberechtigung mit der römisch-katholischen Kirche zugesprochen, aber es ist doch der alleinseligmachende Charakter der Kirche von Rom von dieser selber eingeschränkt worden. Der starre Anspruch der Ausschließlichkeit ist gelockert, wenigstens ein Stück weit. Wir dürfen solche kleinen Schritte in ihrer Bedeutung nicht geringschätzen.»

«Mit Recht bedauert der ‚Standort‘, daß das Konzil in der Mischehenfrage nicht über unverbindliche Formulierungen hinausgekommen sei. Diese Ängstlichkeit der Konzilsväter ist darum verwunderlich, weil eine tolerante katholische Ehegesetzgebung durchaus auf der ökumenischen Linie des Konzils gelegen hätte. Immerhin sind am Konzil Kritiken an der katholischen Mischehenpraxis laut geworden. Sodann gilt es zu bedenken, daß die vom Konzil vorgenommenen Reformen erst einen Anfang bedeuten und daß nicht alle Verbesserungen auf einmal bewerkstelligt werden konnten.»

«Gesamthaft läßt sich schon heute über die kirchengeschichtliche Rolle des II. Vatikanischen Konzils folgendes sagen: Es war in einem Ausmaß von biblischer und christozentrischer Zielrichtung geleitet wie kein anderes Konzil des Mittelalters und der Neuzeit. Aus dieser Haltung heraus hat es Neuerungen gewagt, die noch vor kurzem niemand für möglich gehalten hätte. Die Kirche von Rom ist heute nicht mehr dieselbe, die sie vor dem Konzil gewesen ist. Der Koloß der katholischen Kirche ist in Bewegung geraten, und kein Mensch weiß, wohin die Fahrt führen wird.»

«So sehr ich mich demnach über das Bemühen des Kirchenrates und über viele Einzelheiten seiner Stellungnahme freue, so seltsam berührt mich an diesem Dokument doch das, was an ihm unreformiert ist: es ist allzu statisch. (*H. K.* glaubte, allzu stark die schwere Hand eines zürcherischen Ottaviani zu verspüren!) Um der heutigen Situation gerecht zu werden, müßte darin mehr Offenheit für die erstaunlichen Wandlungen zu spüren sein, die sich gegenwärtig im Katholizismus vollziehen. Und müßte in einer solchen Verlautbarung nicht noch unmittelbarer und herzlicher die Freude darüber zum Ausdruck kommen, daß solche Wandlungen überhaupt möglich sind und daß sie Wege zur Verständigung eröffnen, die noch vor kurzem niemand erahnte?»

Es wäre wohl zu begrüßen, wenn noch in andern reformierten Landeskirchen eine Standortsbestimmung vorgenommen würde. Aus dem Urteil aller würde sich dann ein Standpunkt ergeben, der eine allgemeine Basis für einen sachlichen ökumenischen Dialog zwischen Protestantismus und Katholizismus auf Landesebene bilden könnte. *A. E.*

MARIO VON GALLIS LETZTER KONZILSBERICHT

Nur mit Zögern greife ich zur Feder, um diesen letzten Konzilsbericht zu schreiben. Er sollte ein wenig aus der Distanz erfolgen, denn ein solches Geschehen wie ein vier Jahre dauerndes Konzil (die Vorbereitungszeit muß ja wohl auch, wenigstens in ihrer letzten Phase, mitgerechnet werden) kann nicht aus der Nähe, mit der Nase an der Wand, überblickt werden. Wie die dritte Session durch die sogenannte «schwarze Woche» in eine Kakophonie (in einen Mißton) ausmündete, so die vierte Session und mit ihr das ganze Konzil in eine relative Euphorie (einen Wohlklang). Wie es falsch war und irreführend, wegen des momentanen Eindrucks der schwarzen Woche – wir haben das schon immer gesagt – das ganze Konzil in Trauergewänder einzukleiden, so wäre es ebenso verfehlt, wegen der relativen Frohgemutheit der Endfeierlichkeiten der vierten Session allzu optimistischen Hoffnungen sich hinzugeben.

Der Abschluß des Konzils

Damit will ich nicht sagen, daß ich nicht herzlich froh wäre über den relativ guten und sehr eindrucksvollen Abschluß. Für die Durchführung und Verwirklichung von Konzilsbeschlüssen ist es von großer Bedeutung, daß die Bischöfe mit einem realistischen Optimismus sie in Angriff nehmen. Nicht bei allen Konzilien war das der Fall. Man denke an das 5. Laterankonzil anfangs des 16. Jahrhunderts und selbst an das Tridentinische Konzil in manchen Gegenden, zumal in Frankreich und Deutschland. Diesmal war eine doch fast allgemeine Zufriedenheit festzustellen. Ich glaube nicht, daß es viele Bischöfe gibt, die dem Argentinier Alfonso Maria Buteler (Erzbischof von Mendoza) gleichen, der gesagt haben soll, nach Beendigung des Konzils werde «der Papst alle Dinge wieder in Ordnung bringen, die

das Konzil verwirrt» habe. Solche gibt es natürlich. In den einen Ländern mehr, in den anderen weniger. Aber selbst in Südamerika gibt es die sogenannte CELAM, eine Bischofsvereinigung, die alle Lateinamerikaner zusammenfaßt und in der die reformfreudigen – trotz des Widerstandes einiger sehr mächtiger Prälaten – entschieden die Mehrheit besitzen. Es mag also durchaus noch zu Auseinandersetzungen sehr heftiger Art kommen, aber das ist letzten Endes kein Schaden. Es zeigt eigentlich nur an, daß wirklich etwas geschehen ist an diesem Konzil, was einige Pessimisten ja immer noch nicht glauben wollen.

Verscheuchte Wolken

So weit, so gut. Der Papst hat mit bemerkenswertem Geschick alle Fehler des Endes der dritten Session vermieden. Anlaß zu ihrer Wiederholung bestand genug. Da war zunächst der unermüdliche «Coetus internationalis episcoporum»; der bis zur letzten Stunde genau dieselben Manöver wie bei der Kollegialität der Bischöfe und bei dem Ökumenedekret wiederholte.

Zunächst ging es ihm darum, im Ehekapitel die Verurteilungen antikonzeptioneller Mittel durch Pius XI. und Pius XII. zu wiederholen, die Integrität des Eheaktes nach objektiven Kriterien aus der Natur der Akte sicherzustellen und die eheliche Keuschheit eigens zu betonen.

Das schien den Interpellanten wichtig, um die Kontinuität des Lehramtes zu wahren. Sie wandten sich wiederum an den Papst, der – wie es Brauch ist – über Kardinal Cicognani die vier eingereichten Verbesserungsvorschläge der zuständigen gemischten Kommission zukommen ließ. Dies geschah am 24. November, also zehn Tage bevor die Verbesserungen im Konzil zur Abstimmung gelangten (4. Dezember). So weit war alles normal, abgesehen davon, daß der Umweg über den Papst ein recht diskutables Manöver darstellt. Der Papst selber jedoch hat selbstredend das Recht, Verbesserungsvorschläge einzureichen oder sogar Verbesserungen anzuordnen. Der Papst hat von diesem Recht des öfteren Gebrauch gemacht, jedoch mit einer außerordentlichen Bescheidenheit, so, daß er nichts befahl, sondern nur vorlegte. Diesmal schien es anders. Ein Begleitbrief Kardinal Cicognanis erklärte die Verbesserungen als «notwendig» im Namen des Papstes. Deshalb wollte Kardinal Ottaviani auch in der Kommission keine Diskussion darüber gestatten. Die Erregung war erheblich. Dank einer direkten Intervention beim Papst durch eine Frau, die als Beraterin der Sitzung beigezogen hatte, wurde denn auch tags darauf der Brief Cicognanis vom Papst selbst dahin abgeschwächt, daß nur der Substanz nach die Verbesserungsvorschläge zu berücksichtigen seien. Die Kommissionsmitglieder atmeten auf, denn sie hatten sich mit Recht gefragt, wie sie denn in den Konzilstext ein Urteil über Details aufnehmen könnten, die erst nach Beendigung der Beratungen jener Spezialkommission des Papstes über Geburtenregelung entschieden werden konnten. Was sich also der Papst eigens reserviert hatte, konnte doch nicht im Konzil und vom Konzil vorweggenommen werden.

Ferner war gerade bei der Behandlung der religiösen Freiheit klar geworden, daß eine Kontinuität im Wesentlichen mit Änderungen im Detail auf Grund einer neuen Problemstellung nicht unvereinbar ist. Von vornherein läßt sich also nicht sagen, daß die Aussagen Pius' XI. und Pius' XII. dort, wo es um konkrete Anwendungen geht, unveränderlich festgehalten werden müssen. Dementsprechend hat sich nun die Kommission verhalten. Sie erwähnt «unerlaubte, gegen die Fortpflanzung gerichtete Handlungen» und zitiert dabei weder Pius XI. noch Pius XII. Sie bleibt dabei, daß das Urteil über die Kinderzahl einer Familie «letztlich die Eheleute selbst fällen müssen», betont aber, daß diese nicht willkürlich vorgehen dürfen, «sondern daß sie sich am göttlichen Gesetz ausrichten müssen, hörend auf das Lehramt der Kirche, das dieses Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt». Wiederum wird weder Pius XI. noch Pius XII. zitiert. Endlich wird nochmals (im folgenden Paragraphen) hervorgehoben, daß, «wenn es darum geht, eheliche Liebe mit einer verantwortungsvollen Übertragung des Lebens zu verbinden», die Ehegatten sich nicht allein von der guten Absicht bestimmen lassen dürfen, «sondern von objektiven Kriterien, die sich aus der Natur der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben. Diese Kriterien wahren im Rahmen echter Liebe den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe und menschlicher Zeugung. Das kann nicht geschehen ohne ernstliche Pflege der Tugend ehelicher Keuschheit. Von diesen Prinzipien her ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die

das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verbietet.» Wiederum bleibt der Text beim allgemeinen Grundsatz stehen und läßt sich nicht auf die konkrete Anwendung ein. Eine Anmerkung jedoch zitiert jetzt sowohl Pius XI. als auch Pius XII., fügt aber Paul VI. hinzu, nämlich jene Ansprache an die Kardinäle vom 23. Juni 1964, in der er bekanntgibt, daß die Frage der Geburtenregelung durch eine von ihm berufene Kommission «studiert» werde. Dann bemerkt die Anmerkung eigens, daß «bei diesem Stand der Doktrin des Lehramtes das Konzil nicht beabsichtigt, unmittelbar konkrete Lösungen vorzulegen». Kardinal Ottaviani übersandte den so verbesserten Text an den Papst mit einem gewissen Bedauern, daß sich die Kommission erlaubt habe, den vorgeschlagenen Ausdruck «artes anticonceptionales» (etwa «antikonzepitionelle Kunstgriffe») abzuändern, daß sie sich die Freiheit genommen habe, die vorgeschlagenen Verbesserungen an anderen Stellen einzureihen als vorgesehen, daß der «bessere Teil» der Kommission bei den Veränderungen in den Abstimmungen «leider in der Minderheit geblieben sei». Der Papst notierte am 28. November unter diesen Brief Ottavianis: «Die Verbesserungen werden in der von der gemischten Kommission vorgeschlagenen Form angenommen.» Damit war dieser Fall abgeschlossen.

Eine zweite Initiative des Coetus internationalis betraf die drei Abschnitte über den Atheismus, in denen der Kommunismus zwar der Sache nach beschrieben und abgelehnt, aber nicht mit Namen genannt wird.

Diesmal handelte es sich um einen Brief von 25 Vätern, der von dem französischen Heiliggeistvater Mgr. Graffin (ehemaligem Erzbischof von Yaounde) unter den Bischöfen verteilt wurde, um Unterschriften zu sammeln. Diesmal gelangte man nicht an den Papst, weil man wußte, daß er dem Vorhaben nicht günstig gesinnt war. Gut 450 Namen sollen zusammengekommen sein. Sie wurden ordnungsgemäß beim Generalsekretariat abgegeben. Sie verlangten einen eigenen Paragraphen über den Kommunismus, da dieser, auch abgesehen vom Atheismus, als soziologisch-wirtschaftliches System mit dem Naturrecht und dem Christentum unvereinbar sei. Jedermann wußte um diesen Brief, und daher gab es großes Erstaunen, als bei der Erklärung der «Modi» (Verbesserungen) zu lesen stand, nur zwei Väter hätten eine namentliche Verurteilung des Kommunismus verlangt. Alle Welt sprach von Intrigen. Dementis folgten auf Dementis. Schließlich verbreitete sich die Version, der gute und jeder Intrige abhold Sekretär der gemischten Kommission, Mgr. Glorieux, habe die Modi zu spät erhalten und sie deshalb aus «Korrektheit» nicht weitergegeben. Aber auch diese Version wurde nachher feierlich und offiziell dementiert. In Wahrheit stimmten die 450 Unterschriften nicht. Namen waren doppelt unter verschiedenen Titeln aufgeführt. Die Liste mußte also erst bereinigt werden, eine mühevolle Arbeit, die man bei der allgemeinen Überbeanspruchung zunächst zurückstellte und dann einfach vergaß. Die Kommission blieb dem Prinzip treu, keine neuen Verurteilungen auszusprechen, wie Johannes XXIII. es gewünscht hatte und woran auch Paul VI. gerade dem Kommunismus gegenüber festzuhalten gedachte, wie seine Katakombenansprache unmittelbar vor der dritten Session und auch seine Eröffnungsrede zu dieser gezeigt hatten. In einer Fußnote war bereits auf frühere Verurteilungen im Text verwiesen.

Aber noch eine dritte Aktion bedrohte in letzter Stunde den Optimismus des Konzils. Sie betraf das Kapitel über den Frieden.

Sie kam nicht vom Coetus internationalis, sondern von Kardinal Spellman und drei anderen Bischöfen aus den USA, denen sich noch einzelne andere aus Mexiko, Südamerika, Australien, Südafrika anschlossen. Auch sie verbreiteten ein Schreiben an alle Bischöfe, des Inhalts, man solle das Kapitel über den Frieden durch Neinstimmen zu Fall bringen. Sie fanden es in der Hauptsache ungerecht, daß der Text des Schemas zu sagen scheint, der Besitz wissenschaftlicher Waffen stelle eine Kriegsursache dar. Es ist übertrieben, wenn manche behaupteten, das ganze «Schema 13» sei durch diese Aktion in Gefahr gekommen. Die Abstimmung fand nämlich am 4. Dezember statt. Bis zum 7. waren noch zwei Tage. Hätten die «Amerikaner» sich durchgesetzt, wären zwei Sätze ausgefallen, sonst nichts. Doch gab es nur 483 Nein-Stimmen, also erheblich unter dem erforderlichen Drittel. Immerhin bewog diese relativ hohe Zahl den Kommissionspräsidenten Bischof Schröffer und den Erzbischof Garrone, welcher den erkrankten Bischof Guano als Relator des ganzen Schemas vertrat, am 4. Dezember an alle Bischofskonferenzen ein erklärendes Schreiben zu versenden, welches die Bedenken der «Amerikaner» zerstreute. Sie hatten allzu flüchtig den überaus fein ausgewogenen Text gelesen. Die Zahl der Nein-Stimmen zum Gesamttext fiel denn auch am 7. Dezember auf 75.

Symbole als Kennzeichen des Konzils

In all diesen aufregenden Schlußereignissen, die nur allzu leicht zu einer allgemeinen Mißstimmung hätten führen können, verhielt sich der Papst zurückhaltend. Er griff in das Konzil nicht durch ein Machtwort ein, rückte nur ganz vorsichtig und überaus taktvoll dieses und jenes zurecht und konzentrierte sich im übrigen auf die Ereignisse der Schlußtage, die bekannt sind:

► den ökumenischen Gottesdienst am 4. Dezember in S. Paolo fuori le Mura und die Aufhebung der Exkommunikation gegenüber dem Patriarchen Photius, die entsprechend und zur gleichen Zeit von Athenagoras I. mit Aufhebung der Gegenexkommunikation der päpstlichen Legaten beantwortet wurde. Das liegt zwar schon lange zurück und bezog sich nur auf Personen, denn auch Photius wollte, wie er ausdrücklich hervorhob, den Papst Leo IX. in die Exkommunikation nicht einschließen; von einem Ausschuß des «Sitzes von Rom» kann also gar keine Rede sein.* Wie auch immer: dieser Schritt bedeutet eine ökumenische Tat ersten Ranges.

► Trat dadurch der ökumenische Gewinn des Konzils in hellen Farben zutage, so zeigte der Anfang der Kurienreform an ihrer höchsten Kongregation, dem Hl. Offizium, daß auch nach innen keineswegs alles beim alten bleiben oder auf dieses zurückgebogen werden soll. Es war wieder nicht Zufall, daß das Dekret dieser Umwandlung – das, nebenbei gesagt, sowohl den Ausdruck «heilig» wie «höchste Kongregation» nicht mehr enthält und alle von Kardinal Frings in der zweiten Session erhobenen Forderungen erfüllt – gerade am 7. Dezember erschien. «Das Konzil wirkt sich aus», sollte damit symbolisch an der Schwelle seines Abschlusses gesagt werden.

► Trotz der sehr unvollkommenen pastoralen Konstitution über «die Kirche in der gegenwärtigen Welt» hebt die Schlußansprache des Papstes, welche sich mit dem «religiösen Ertrag» des ganzen Konzils befassen will, gerade die Zuwendung der Kirche zum Menschen von heute, «so wie er ist», hervor. Darin liegt ohne Zweifel eine gewisse Kritik dieses Textes, der doch nur zu sehr – trotz dieser Absicht – auf den Menschen gemäß philosophischen Kriterien der alten Schulbücher zurückgreift. Damit ist die Hinwendung zur Welt und zur Weltgeschichte deutlich markiert, ohne das «nicht von dieser Welt» aufzugeben. Deutlich sieht der Papst die in solchem Geschehen liegenden Gefahren, etwa eines «übermäßigen Relativismus», die ihm ja die Minorität dauernd vor Augen geführt hatte, aber er glaubt nicht, daß dieser Vorwurf gegen das Konzil «in seinen wahren und tiefen Absichten» erhoben werden kann. Eigens aber und mit großem Nachdruck hebt er hervor, daß sich alles, was das Konzil über die Welt gesagt habe, «in einer einzigen Richtung bewegt hat: dem Menschen zu dienen. Wir meinen den Menschen in jeder Lebenslage, überall, wo er schwach ist, überall, wo er in Not ist. Die Kirche hat sich gleichsam als die Dienerin der Menschheit erklärt und das gerade in dem Augenblick, in dem ihr Lehr- und Hirtenamt durch die Konzilsfeierlichkeiten in hellerem Glanz und in größerer Kraft hervortraten; ja, der Vorsatz, sich dienstbar zu erweisen, hat tatsächlich einen wichtigen Platz eingenommen.» Damit ist eine neue Haltung gekennzeichnet, aber zugleich angedeutet, daß die Kirche von ihrer künftigen Tätigkeit stärkere soziale Auswirkungen erwartet. Das mag sein im Ausgleich der Rassen und Klassen, aber auch und vor allem in der Festigung des Friedens unter den Völkern. Die folgenden Aktionen des Papstes bis zum Vietnamkrieg zeigen deutlich, welche Schlußfolgerungen er für sich und sein Amt aus dem Konzil zieht.

Das alles überblickend, kann man also ausrufen: Welch ein Wandel! Wieviel hat das Konzil gelernt in der praktischen Übung des Dialogs! In der ersten Session

* Vgl. *Osservatore Romano*, 8. Dez. 1965, S. 7, und W. de Vries in: *Stimmen der Zeit*, Jan. 1966, S. 65–69.

war er ein beglückender Wunsch. In der zweiten und dritten zeigte es sich, wie schwer er ist; bis zum Zerreißen war alles angespannt, und beschämende Fehler ließen den Mut sinken. Jetzt zeigt sich gerade an oberster Stelle das Beispiel organischen Wachstums.

Das Zögern

Und doch habe ich begonnen: «Nur mit Zögern greife ich zur Feder.» Ja, nur zögernd!

► Denn es ist keineswegs der Papst allein, von dem die Realisierung des Konzils abhängt. Das große Volk ist es müde, immer vom «Konzil» zu hören. Heute lebt man sehr schnell. Man will immer wieder Neues vernehmen. Dinge, die eine lange Reifezeit brauchen, haben es schwer, sich heute durchzusetzen. Wer wird denn nach einem Jahr noch ein Konzilsdekret behandeln? Und – wenn es einer tut – wer wird es nicht langweilig finden? Und doch braucht das Konzil eine lange Reifezeit. In vielen Dingen hat das Konzil bewußt nur Türen offen gelassen. Da geht es noch am besten. Es war ein großer Fortschritt, offiziell zu sagen: Die Tür bleibt offen! Zum Beispiel in Bibelfragen. Man muß das Konzil nur als Notbremse verwenden, wenn einer die Tür schließen möchte.

► Das ist aber nicht alles. Der Geist des Konzils müßte sich jetzt einen Leib schaffen. Johannes XXIII. sprach nie vom Konzil allein; er fügte immer hinzu: die Reform des Kirchenrechts. Gewiß, die Kommission für diese Reform ist gebildet worden. Gewiß, man wird alles, was da erarbeitet wird, in Synoden und Bischofskonferenzen vorlegen, bevor man es publiziert. Aber wo sind die vom Geist erfüllten Kanonisten? Ich erschrak doch sehr, als mir einer sagte: «Wir werden es schwer haben, die Konzilsbeschlüsse dem Kirchenrecht anzupassen.» Müßte nicht umgekehrt das Kirchenrecht den Konzilsbeschlüssen angepaßt werden? Ich flog von Rom nach Genf mit dem Sekretär eines der «großen» Kardinäle des Konzils. Er sagte mir, sein Kardinal habe jetzt nur eine große Sorge: Wo sind die Rechtsgelehrten im Geist des Konzils? Ich sagte: Da sind Sie selber schuld. Warum haben Sie keine ausgebildet? Er erwiderte: Mein Kardinal ist sicher nicht schuld. Er versucht das seit Jahren. Aber wer von den aufgeschlossenen jungen Leuten will schon heute ein Kanonist werden?

► Endlich haben mich doch die kurzen Aussprachen über den Ablass erschreckt. Die Vorlage wurde von reformfreudigen Männern gemacht. Sie glaubten wirklich, der ganzen Kirche eine Freude zu machen und befürchteten nur einen Widerstand von ganz Unbeweglichen. Aus der Vorlage geht das unzweifelhaft hervor. In Wahrheit aber war es – trotz Konzil – doch ganz anders. Wirklich, zwei Welten des Denkens taten sich auf. Und das in der vierten Session, ein paar Wochen vor Schluß – unter intelligenten Menschen, unter Kirchenmännern. Vielleicht reden wir doch noch in vielen Punkten aneinander vorbei?

Kurzum: das Konzil war ein Anfang. Es ist der Vorteil eines Konzils, daß es nicht leicht ist, eine von ihm eingeschlagene Richtung wieder zu ändern. Aber über die Tiefe, in die diese Bewegung bereits hinabgedrungen ist, darf man doch zweifeln – trotz aller «sozialen Kommunikationsmittel», die im Moment eine ganz angenehme Abwechslung waren für den reizhungrigen Menschen. Mit oder ohne das Wort «Konzil» wird es im Volk Gottes sich erst entscheiden, ob es sich wirklich «auf den Weg» macht oder bei der nächsten Wirtschaft bereits «einkehrt» – um von «etwas anderem» zu reden.

Das klingt pessimistisch. Es wäre auch Grund dazu, wenn man nur mit menschlichen, kritischen, nüchternen Augen die Dinge betrachtet. Aber so ist es immer bei den göttlichen Dingen. Sie gehen normalerweise nicht auf. Und das ist gut. Denn wo bliebe sonst das Zeugnis, daß es göttliche Dinge sind?

Mario von Galli

DIETRICH BONHOEFFERS ENGAGIERTE THEOLOGIE

Wir wissen nicht, was wir tun sollen, aber unsere Augen sehen nach Dir (2 Chron 20,12)

In Deutschland hat man im vergangenen Jahr des 20. Jahrestages der Hinrichtung Dietrich Bonhoeffers eingehend gedacht und sich die Frage gestellt, ob dieser Aktivbeteiligte am deutschen Widerstand ein christlicher Märtyrer oder ein politischer Verschwörer war. Wer so fragt, vertritt aber bereits eine Einstellung zum Weltlich-Diesseitigen, aus der das Christliche ausgespart ist. Gerade gegen diese Aussparung hat der Theologe Bonhoeffer protestiert. Für ihn ist «nur mitten in der Welt Christus Christus» und daher hätte er sich auch kaum dazu verstanden, von der «Kirche als solcher» und von der «Kirche in der Welt (von heute)» in getrennten Darlegungen zu reden. Karl Barth hat sich nicht geschaut, auf die Frage «Inwiefern ist, was Kirche heißt, als Kirche sich aus gibt und angesehen wird, wirkliche Kirche?» zuallererst mit einem Hinweis auf Bonhoeffers Dissertation zu antworten. Sie trug den Titel *Sanctorum Communio*, eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, und wurde im Jahre 1930 veröffentlicht, als Bonhoeffer erst einundzwanzig Jahre alt war. Karl Barth, dem der junge Bonhoeffer nur während zwei Wochen begegnen sollte, nötigte 25 Jahre später dieses Werk «nicht nur im Rückblick auf die damalige Lage tiefsten Respekt» ab, er fand es «heute noch instruktiver, anregender, erleuchtender, wirklich ‚erbaulicher‘ zu lesen als allerlei Berühmteres, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde.» Ja, Barth bekennt: «Ich gestehe offen, daß es mir selbst Sorge macht, die von Bonhoeffer damals erreichte Höhe hier wenigstens zu halten, von meinem Ort her und in meiner Sprache nicht weniger zu sagen und nicht schwächer zu reden, als es dieser junge Mann damals getan hat.»¹

Ob nicht allein schon dieses Zeugnis uns neugierig machen sollte, auch als Katholiken uns ernsthaft mit Bonhoeffers Theologie zu befassen? Aber wir sollten es nicht mit der Absicht tun, bei ihm das «Katholisierende» aufzuspüren. Auch im nachfolgenden Artikel wird sein «römisches Erlebnis» nicht erwähnt, um ihn in bestimmter Absicht in Anspruch zu nehmen. Im Gegenteil, der Maßstab, mit dem er lebte, der daher auch bindend ist, ist seine Überzeugung, evangelischer Christ zu sein. Daher müssen ihn katholische und evangelische Christen als solchen nehmen, der sich bis zum Schluß der evangelischen Kirche verpflichtet wußte. Aber das hindert nicht, daß er uns auch für das ökumenische, das protestantisch-katholische Gespräch weiterhelfen kann. Bisher haben wir aber noch kaum gemeinsam auf ihn gehört. Sonst hätten wir uns die Sätze zu Herzen nehmen müssen, in denen er zunächst von den lutherisch-reformierten, aber teils auch von den protestantisch-katholischen Gegensätzen sagt, sie seien nicht mehr echt, sie verfangen nicht mehr, der christlich-biblische Glaube lebe nicht mehr von ihnen.

Was verfangt dann aber? Ist es nicht vor allem unser solidarisches «in der Welt» und gerade darin «in der Nachfolge» sein? Bonhoeffer war ein Mann, der, wie wiederum Karl Barth sagt, «die Nachfolge, nachdem er über sie geschrieben, auch persönlich und mit der Tat bis zum Ende wahr machen wollte und in seiner Weise wahr gemacht hat».² Wenn wir mit dem nachfolgenden Beitrag des 60. Geburtstages gedenken, den er am 4. Februar dieses Jahres begangen hätte, so müssen wir uns den Fragen aussetzen, die er zunächst der evangelischen Kirche und Theologie stellte, die aber inzwischen längst die konfessionellen und überhaupt die kirchlichen sowie alle geographischen Grenzen überschritten haben.³

Die Redaktion

War Dietrich Bonhoeffer nur eine Figur des deutschen Widerstandes, oder hat er uns noch heute etwas zu sagen? Ist vielleicht sein theologisches Denken als Herausforderung erst heute richtig zu entdecken?

Unsern Versuch, der Botschaft Bonhoeffers auf die Spur zu kommen, stellen wir unter das Schriftwort aus dem Buch der Chronik, womit wir zugleich uns, denen das Handeln anscheinend so klar ist, in Frage stellen lassen. Dieses Schriftwort hat nicht nur Bonhoeffer in einer sehr belasteten Entscheidungszeit (1932/33) etwas bedeutet, es umreißt auch zunehmend mehr die Linie seines Lebens, das aus klaren, für sicher geltenden Anfängen in immer dunklere, hoffnungslosere Situationen führte, in denen es keinerlei Maßstab mehr gab, an denen sich Handeln und Denken orientieren konnte; in denen es immer weniger die Möglichkeit brüderlicher Vergewisserung und schließlich kein Handeln mehr gab ohne Schuld; wo nicht zu handeln auch Schuld war. Gab es zuletzt auch kein Handeln mehr, so blieb nur noch, «nach ihm zu sehen»,

der den Weg selbst gegangen war, ohne dabei in die Irre zu gehen, und nun in die Nachfolge dieses Weges rief.

Phasen der Entscheidung

Es ist bis heute die Frage, ob es ein christlicher Weg war, der am 9. 4. 1945 durch ein Standgericht im KZ Flossenbürg endete, oder ob es ein weltlicher Weg war, den ein Christ gegangen ist. Für Bonhoeffer hat es diese Alternative nicht gegeben. Nachdrücklich hat er sich gegen eine Zwei-Reiche-Lehre gewandt, die unter Berufung auf Luther trennte zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich und die diese Unterscheidung räumlich verstand. «Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit» «Allein in diesem Sinne einer polemischen Einheit darf Luthers Lehre von den zwei Reichen aufgenommen werden und ist sie wohl auch ursprünglich gemeint.»⁴ Statt dieses räumlichen Denkens, durch das der (ambivalente!) Säkularisierungsprozeß eingeleitet wurde, spricht Bonhoeffer vom «Letzten» und «Vorletzten». «Christliches Leben ist der Einbruch des Letzten in mir, das Leben Jesu Christi in mir. Es ist aber immer auch Leben im Vorletzten, das auf das Letzte wartet.» «Das Vorletzte muß um des Letzten willen gewahrt bleiben», es ist das «Vor-Letzte» und damit «Wegbereitung» des Letzten.⁵ So und nur so hat Bonhoeffer seinen Dienst für den Widerstand auffassen können, und von hier aus hat er die Frage, «ob es wirklich die Sache Christi sei», deretwegen er nun inhaftiert war, dahin entscheiden können, «daß gerade das Durchstehen eines solchen Grenzfalles mit aller seiner Problematik mein Auftrag sei».⁶ Die Verantwortung, um des Letzten willen übernommen, ließ ihn solidarisch am Schicksal Deutschlands teilnehmen und dabei sein Leben verlieren.

... dann werde ich sie eben reformieren

Mit völlig anderen Aussichten hatte sein Lebensweg begonnen. Einem Elternhaus entstammend, in dem beste evangelisch-liberale, humanistische Tradition bestand, in Berlin aufgewachsen, erlebte er in früher Jugend den radikalen Zusammenbruch dieser bürgerlichen Welt. Früh entschloß er sich, Theologie zu studieren, eigentlich im Widerspruch zu der eher skeptischen Einstellung der Familie. Auf die mangelnde Attraktivität der Kirche angesprochen, erwiderte er nur, diese dann eben reformieren zu wollen.⁷ Seinem Entschluß zur Theologie ist er treu geblieben: ob «möglicherweise die Ausübung meines Berufes für später gefährdet» ist,⁸ fragte er, kompromittiert durch die Beteiligung am Widerstand.

Das Theologiestudium, das er 1927 im Alter von 21 Jahren mit Promotion und erstem theologischem Examen beschloß, brachte ein für sein Leben entscheidendes Erlebnis durch einen Besuch in Rom (1924). «Was wird aus Rom werden? Der Gedanke, daß es zerstört werden könnte, ist mir ein Alpdruck», schrieb er aus dem Gefängnis seinem Freund, der vor Rom lag, «das muß ja eine Tantalusqual sein, vor den Toren zu liegen und nicht hinein zu dürfen».⁹ Dieses Erlebnis Roms hat ihn konkret Kirche erleben lassen; die Wahl seiner Dissertation «*Sanctorum Communio*» dürfte hierdurch bestimmt sein, wenn in ihr die konkrete Kirche Gegenstand ist, der er durch eine Verbindung soziologischer (hiermit die konkrete Wirklichkeit der Kirche beachtend) und theologischer Begriffe gerecht zu werden versuchte.

Trotz dieser theoretischen Beschäftigung mit der Kirche folgte daraus noch kein eigenes Engagement in seiner Kirche, er studierte, wie damals üblich, neben ihr her. Immerhin formulierte er als theologischen Grundsatz: «Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus cum ira

et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite. Nur wer den Anspruch der Kirche ernst nimmt und diesen nicht an anderen derartigen Ansprüchen oder seiner eigenen Vernünftigkeit relativiert, hat Aussicht, etwas von ihrem Wesen zu schauen.»¹⁰ Die Erfahrung für diesen Satz hatte er nicht aus Berlin. Und Berlin sollte Bonhoeffer vollends enttäuschen: Nach einem Vikariatsjahr in Barcelona (1928/29, um sich den Weg ins Pfarramt offenzuhalten), nach der Habilitation (1930, da man von der Familie her eher an die Universitätslaufbahn dachte; der Vater war Ordinarius der Psychiatrie, Groß- und Urgroßvater mütterlicherseits die evangelischen Theologen von Hase), nach einem Studienjahr in New York (wo er das amerikanische Engagement für die Praxis, die Interesslosigkeit an theologischen Fragen, besonders aber die soziale Not und religiöse Glut der Neger kennenlernte) begegnete er Karl Barth persönlich, ein Erlebnis, das ihm, trotz der Achtung vor dem kurz zuvor verstorbenen A. von Harnack, die ganze Fragwürdigkeit der Berliner Fakultät offen legte. Seither protestierte er gegen den theologischen Liberalismus, so sehr er in der letzten Zeit im Gefängnis das Positive des 19. Jahrhunderts sah, da er selbst, wie er schrieb, «doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt». Aber jetzt, nach der Bekanntschaft mit Karl Barth, fühlte er sich in Berlin als ein «theologisch Obdachloser» in «kalter Einsamkeit», er merkte, nie einen wirklichen Lehrer gehabt zu haben. So ging er sehr einsam an seine Aufgabe als Privatdozent und zugleich als Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule, leistete daneben eine intensive Arbeit für die damals noch weitgehend verachtete Ökumenische Bewegung und stellte sich gegen die hereinbrechende Bedrohung durch den Nationalsozialismus: in einem Rundfunkvortrag im März 1933 warnte er vor dem Führer, der zum Verführer wird.¹¹

Erste Emigration – ein Ausweichen?

In dieser Zeit furchtbarer Belastung scheint das Schriftwort für Bonhoeffer von Wichtigkeit: «Wir wissen nicht, was wir tun sollen, aber unsere Augen sehen nach dir.»¹² Er predigte darüber, er nannte es in einem bedeutsamen Vortrag über die Begründung der Weltbundarbeit und schrieb es in seinem ersten Brief an Karl Barth aus London, wo er 1933 eine Pfarrstelle angetreten hatte, um der Belastung in Deutschland auszuweichen. «Wir sehen in dieser Welt nur das Kreuz», sagte Bonhoeffer in der gleichen Predigt. Dies ist die Gestalt, in der wir ihn sehen. In der Londoner Zurückgezogenheit war Bonhoeffer weiter für die Ökumene wie den Kirchenkampf tätig, die ja beide zusammengehören, «weil ... Ökumene und Bekennende Kirche sich gegenseitig die Existenzfrage stellen».¹³

An den Anfängen der Bekennenden Kirche

Als er sich anschickte, einem langgehegten Wunsch entsprechend zu Gandhi zu reisen, von dem er Hilfe erhoffte, wurde er 1935 als Leiter eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche nach Deutschland zurückgerufen, da diese eigene Seminare gründen mußte. Diesem Ruf folgte er sofort, damit die Wahl zwischen Pfarramt und Professur entscheidend; äußeres Zeichen war der bald erfolgende Entzug der Lehrbefugnis. Doch hatte er vorher schon nicht mehr an die Universität geglaubt, sondern die Theologenausbildung in kirchlich-klosterlichen Schulen für angemessen gehalten.

Die wachsende Aussichtslosigkeit des Kirchenkampfes, nicht nur nach außen deutlich, wie etwa durch das Verbot des Seminars (1937), sondern vor allem im innerkirchlichen Bereich selbst, wo die Widerstandskraft der Bekennenden Kirche in Pommern rasch abnahm, zeigte, daß es nicht anders ging als daß «uns der Kirchenkampf selbst zur Buße wird».¹⁴ Die «Nachfolge», die Bonhoeffer 1937 veröffentlichte, trägt ganz das Stigma dieser Zeit: es geht nicht um die Frage, wie der Mensch die Offenbarung Gottes verstehen kann, sondern um das «Sehen nach Dir». «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf geht heute um die teure Gnade.»¹⁵ Es wäre leichter, sich mit Bonhoeffer auseinanderzusetzen, gäbe es nicht dieses Buch, das jede Unverbindlichkeit ausschließt. So sehr er selbst später die Einseitigkeit seiner Aussage hierin sah, so sehr hielt er doch daran fest. Und was ist Nachfolge? «Hinter ihm hergehen, das ist etwas schlechthin Inhaltloses».¹⁶ man kann nicht von vornherein angeben, was es sachlich mit sich bringt, «den einen würdigt Gott großer Leiden, er schenkt ihm die Gnade des Martyriums, den anderen läßt er nicht über seine Kraft versucht werden. Doch ist es das eine Kreuz.» «Das Sonderliche des Christlichen ist das Kreuz, das den Christen über die Welt hinaussein läßt und ihm darin den Sieg über die Welt gibt.»¹⁷ Aber die Gestalt des Sieges ist unsichtbar, sichtbar ist nur das Kreuz.

Zweite Emigration und Rückkehr in den Widerstand

Bonhoeffer konnte sich vom Kreuz nicht distanzieren. Aus den USA, wohin er 1939 unter dem Drängen seiner Freunde mit Hilfe von P. Lehmann und R. Niebuhr gefahren war, diesmal nicht so freiwillig wie zuvor nach London, aber doch dem drohenden Verhängnis ausweichend, fuhr er beim ersten Anzeichen des bevorstehenden Krieges zurück nach Deutschland. «Während einer Katastrophe hier (in den USA) zu sein, ist einfach undenkbar, wenn es nicht gefügt wird.» «Ich danke dir, daß du mich gedemütigt hast und lehrst mich deine Rechte' (Ps 119, 71). Aus meinem liebsten Psalm eins der mir liebsten Worte,»¹⁸ so schließt sein amerikanisches Tagebuch. Im Gefängnis stellte er dazu fest, «daß ich noch keinen Augenblick meine Rückkehr 1939 bereut habe ... Und daß ich jetzt sitze ..., rechne ich auch zu dem Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands, zu dem ich entschlossen war.»¹⁹

Nach seiner Rückkehr nach Deutschland konnte er der Kirche nicht mehr lange dienen, da die dem Predigerseminar folgenden Sammelvikariate durch den Heeresdienst der Teilnehmer aufhörten und dann auch verboten wurden (1940) und er selber mit Schreib- und Redeverbot belegt wurde. So stellte sich Bonhoeffer bereitwillig dem deutschen Widerstand zur Verfügung, in dessen Auftrag er über die Ökumene eine Stützung des Widerstandes zu erreichen suchte; aber die Bemühungen seiner Freunde, besonders des anglikanischen Bischofs Bell, blieben erfolglos. Am 5. 2. 1943 inhaftiert, verbrachte er diese Jahre, ohne in eine falsche Eschatologie auszuweichen, in «Widerstand und Ergebung».

Kirche – Christus – Welt

Ohne die Briefe aus der Haft wäre Dietrich Bonhoeffer heute wohl kaum einem größeren Kreis bekannt. In ihnen finden sich die ungewohnten, aufregenden Thesen. Und doch darf man diese fragmentarischen Sätze nicht allein lesen, sie müssen gesehen werden auf dem Hintergrund der gesamten Theologie Bonhoeffers.

Mit den drei Stichworten Kirche – Christus – Welt können wir diese Theologie charakterisieren. Es ist nicht legitim, einen dieser Themenkreise zu isolieren und allein zu nennen und die anderen zu verschweigen. Von Welt und Religionslosigkeit darf man nur reden, wenn man bereit ist, Kirche und Nachfolge Christi in der Konkretion, die sie bei Bonhoeffer haben, mit in Kauf zu nehmen. Sonst mißbraucht man Bonhoeffers Begriff «Mündige Welt», seine Forderung von der «nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe». Man hat dann über der «Religionslosigkeit» die von Bonhoeffer nachdrücklich verteidigte «Arkandisziplin» vergessen.

Frage nach der konkreten Kirche

Bonhoeffer begann mit den Überlegungen über die Kirche. Dabei ging es ihm um die Erfassung der konkreten Gegenwärtigkeit des Heiles in Christus. «Christus als Gemeinde existierend» ist daher die Kurzformel, unter der er seine These in Anlehnung an Hegel zusammengefaßt hat. Doch Bonhoeffer hat diese in seinen ersten Büchern «Sanctorum Communio» und «Akt und Sein» immer wiederkehrende Formel später modifiziert: «Der gekeuzigte und auferstandene Christus existiert durch den Heiligen Geist als Gemeinde»,²⁰ wodurch jede idealistische Reminiszenz vermieden und die ganze Last der konkreten Wirklichkeit ausgesagt ist. Dieser gilt es sich zu stellen und nicht in ein Denken auszuweichen, was im Gefolge des Idealismus immer wieder die größte Gefahr der Theologie war. Dagegen ließ Bonhoeffer deutlich werden, daß es nicht auf die Theologie, sondern auf den Glauben ankommt, dem die Theologie zu dienen hat. Dem «theologischen Erkennen» vorgeordnet ist das «glaubende Erkennen», das nicht nach sich selbst fragt, sondern von sich weg auf Gott in Christus sieht. Aus diesem Anliegen heraus, der Wirklichkeit gerecht zu werden, verwandte er in seiner Dissertation auch soziologische Kategorien.

So schärft Bonhoeffer von Anfang an ein, daß es ohne Kirche, und zwar ohne lebendige, konkrete, hier und jetzt faßbare, sichtbare Kirche nicht geht, ohne Kirche, die Vollmacht hat, die den Glaubenden, der ein Hörender ist, bindet. «Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.»²¹ Diese Überzeugung leitete Bonhoeffer auch im Kirchenkampf. «Hinter Barmen und Dahlem²² können wir nicht darum nicht mehr zurück, weil sie geschichtliche Tatsachen unserer Kirche sind, denen wir Pietät zu erweisen hätten, sondern weil wir hinter Gottes Wort nicht mehr zurückkönnen.»²³ «Kirche gibt es nur als bekennende Kirche ... Die Bekennende Kirche bekennt nicht in abstracto, sie bekennt nicht gegen die Anglikaner oder Freikirchler, sie bekennt im Augenblick nicht einmal gegen Rom, geschweige denn bekennt der Lutheraner heute gegen den Reformierten, sondern sie bekennt in concretissimo gegen die deutsch-christliche Kirche und gegen die neue heidnische Kreaturvergötzung»,²⁴ und diese Sätze fielen anlässlich der Erörterung der Frage: «Ist die Ökumene Kirche oder ist sie es nicht?» Ein Jahr später (1936) gipfelt die Lehre von der Kirche in dem Satz: «Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil»,²⁵ nachdem zuvor von den Kriterien der Kirche die Rede war, die es ihr ermöglichen, ihr Bekenntnis zu formulieren, die nicht «theoretisch zur Verfügung» stehen, die keine «gesetzlich eindeutigen Kriterien» sind, sondern nur «in der autoritativen Entscheidung der Kirche konkret beantwortet werden». Diese Sätze dürfen von uns nun ebenfalls nicht abstrakt verstanden und damit mißverstanden werden, sondern müssen auf die je konkrete Situation des Glaubens der Kirche und in der Kirche bezogen werden. Es geht in ihnen für Bonhoeffer nicht um eine abstrakte, allgemeingültige Wahrheit, sondern um eine Glaubenswahrheit. Die Frage nach der konkreten Kirche, ihrer Vollmacht, ihrem Amt, ist damit jedenfalls von Bonhoeffer unüberhörbar gestellt.

Christus ist Mittler zur Wirklichkeit

Hat Dietrich Bonhoeffer im Anfang versucht, die Konkretheit der Kirche zu erfassen, hat er von Jesus Christus, in diesem Zusammenhang zu sehr mit einer an den Idealismus angelehnten Formel «Christus als Gemeinde existierend» geantwortet, so wendet er sich in der für ihn wichtigen Zeit 1931–33 in verstärktem Maße der Christologie zu, die von da an seine Theologie entscheidend bestimmt. Es ist das wohl kein zufälliges Zusammentreffen mit dem zur gleichen Zeit wichtigen Schriftwort: «Aber unsere Augen sehen nach Dir.» Damit ist Bonhoeffers Interesse für die Kirche nicht aufgegeben, sondern auf Christus als Mitte zentriert.²⁶ Mit Christus, dem Erniedrigten, «geht die Kirche ihren eigenen Weg der Erniedrigung ... Die Kirche blickt immer nur auf den erniedrigten Christus, ob sie selber hoch oder niedrig aussieht.» Dies ist der Zusammenhang, in dem die Kirche steht, und diesem ihrem Ziel- und Angelpunkt Christus gilt nun Bonhoeffers Mühe, denn nur, weil Christus die Mitte der Geschichte ist, «muß auch diese Kirche als Mitte der Geschichte verstanden werden». Dabei geht es ihm wie in der Lehre von der Kirche auch in der Christologie um die Erfassung der konkreten Wirklichkeit: Er beginnt in seiner Vorlesung mit dem Kapitel: «Der gegenwärtige Christus – das pro me» (für mich), ehe er nach dem «geschichtlichen Christus» fragt. «Nur vom Faktum selbst her kann man wissen, wer Gott ist.»

Christus ist Mitte der menschlichen Existenz, Mitte der Geschichte, Mitte zwischen Gott und Natur. «Aber diese drei Aspekte können nur in abstracto voneinander geschieden werden. Tatsächlich ist die menschliche Existenz auch immer Geschichte, auch immer Natur. Der Mittler als Erfüller des Gesetzes und Befreier der Schöpfung ist dies alles für die ganze menschliche Existenz. Es ist derselbe, der intercessor (Fürsprecher) und pro me ist, und genau das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt ist.» Dieser Christus aber ist der Menschgewordene, «es gibt keine Gegebenheit dieser Welt und des Menschen, die Jesus Christus nicht angenommen hätte.» Diesen Ansatz hat Bonhoeffer später beibehalten; Christus ist «der Mittler, nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Wirklichkeit. Weil alle Welt durch ihn und zu ihm hin geschaffen ist (Joh 1,3; 1 Kor 8,6; Hebr 1,2), darum ist er der einzige Mittler in der

Welt. Es gibt seit Christus kein unmittelbares Verhältnis des Menschen mehr, weder zu Gott noch zur Welt.»²⁷ In Christus «löst sich das Verhältnis von Letztem und Vorletztem». «Von nun an kann weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden, ohne von Jesus Christus zu reden.»²⁸

Diese Bemühungen um Jesus Christus bleiben bei Bonhoeffer bis in die letzten Briefe;²⁹ gegenüber der wichtigen Vorlesung von 1933 gibt es jedoch eine Akzentverschiebung: das Für-mich wird nun zum «Für-andere-da-Sein» Jesu, und dieses Für-andere-da-Sein ist die eigentliche «Transzendenz Erfahrung», woran die Kirche teilnehmen muß, indem sie «nur Kirche (ist), wenn sie für andere da ist».³⁰

Wenn dieses Für-andere-da-Sein die Transzendenz Erfahrung ist, das heißt der «Ort», wo Erfahrung Gottes gegeben ist, so ist damit Stellung genommen gegen alle Versuche, Gott an den «Grenzen» unserer Welt und unseres Denkens anzusiedeln. In Christus ist Gott mitten in diese Welt gekommen und hat sie angenommen, so daß es kein Stück Welt mehr gibt, sei es auch noch so gottlos, das nicht mit angenommen wäre, aber Gott kann nunmehr nicht mehr an den Grenzen gesucht werden, er ist nicht der «Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis»,³¹ er ist nicht eine «Arbeitshypothese», die uns im Leben hilft – denn all das ist keine echte Vorstellung von Gott, sondern nur «prolongierte Welt», weil Gott hier herabgewürdigt ist zum «Deus ex machina», mit dem letztlich der Mensch schaltet und waltet, wie es ihm gefällt –, vielmehr ist Gott «mitten in unserem Leben jenseitig».³² Diese Aussage ist nur verständlich, wenn wir annehmen, daß man von Gott nicht mehr recht reden kann, ohne von Christus zu reden. Und dies ist die theologische Gestalt des «Sehens nach Dir», das Bonhoeffer im Leben zu üben versuchte. Im Schauen auf Jesus Christus, der mitten in der Welt war, mitten unter uns gelebt hat, der gekreuzigt wurde und auferstanden ist, finden wir allein Gott.

Dabei ist es unmöglich, Kreuz und Auferstehung gegeneinander auszuspielen. So kann man auch bei Bonhoeffer nicht finden, daß er eines über dem anderen vergißt und etwa nur eine theologia gloriae triebe. Sondern mit Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, und wie er müssen wir festhalten: «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.» Die Macht Gottes hat in der Welt die Gestalt der Ohnmacht (Kreuz), die Sichtbarkeit Gottes die der Unsichtbarkeit. Nur glaubend können wir das Leben auf uns nehmen, in dem wir leben müssen «etsi deus non daretur», «auch wenn es keinen Gott gäbe».³³

Erst in der vollen Diesseitigkeit lernt man glauben

In diesem Glauben der Gemeinde an den Gekreuzigten und Auferstandenen steht der Christ in der Welt. «Darum ist das Verhältnis der Gemeinde zur Welt ganz und gar bestimmt durch das Verhältnis Gottes zur Welt.» Da aber Christus mitten in der Welt ist – «und nur mitten in der Welt ist Christus Christus»,³⁴ nicht etwa an den Grenzen –, muß und darf sich der Christ nachfolgend mitten in die Welt begeben. «Er darf ‚weltlich‘ leben ... Nicht der religiöse Akt macht den Christen aus, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben», denn «erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens (lernt man) glauben».³⁵ Welt gehört also mitten in das Leben des Christen. Sie ist für ihn nicht dafür da, daß er sie flieht, sondern, daß er sich in sie hineinbegibt und in ihr glaubt. Das aber hat der «Glaube», in dem Bonhoeffer aufgewachsen ist, nicht genügend getan. Er hat Gott und Welt getrennt in zwei Räume und die Welt zu meiden versucht, er hat Gott im «Jenseits» gesucht als höchstes Wesen und dieses Jenseits als echte Transzendenz aufgefaßt, er hat Gott damit einen Raum ausgespart und sich so der Möglichkeit begeben, Gott wahrhaft zu finden; das heißt der Glaube ist «Religion» geworden.

Diesen von *Karl Barth* her in bestimmter Weise vorgeprägten Begriff von Religion hat Bonhoeffer in der Grundintention übernommen: Religion ist das gesetzliche Mißverständnis des Glaubens, das den Glauben in den Bereich der Innerlichkeit und des Gewissens verlegt, das ihn metaphysisch, individualistisch und partiell auffaßt und damit das Ganze, Umfassende des Glaubens verliert. Hinter all dem steht die Selbstmächtigkeit des Menschen, die den Glauben zerstört. Es widerspricht Bonhoeffers Intention, nun in eine abstrakte theologische Erörterung einzutreten, ob der von ihm vorausgesetzte Religionsbegriff (den er nirgends eindeutig definiert hat) berechtigt ist, vielmehr ist zu bedenken, daß Bonhoeffer aus einer ganz bestimmten konkreten Situation heraus diesen Begriff übernimmt und anwendet; die uns damit aufgegebene Frage ist, ob und welche Bedeutung das von ihm Gemeinte heute hat. «Was ‚christlich‘ und was ‚weltlich‘ ist, steht nun nicht mehr von vornherein fest, sondern beides wird in seiner Besonderheit und in seiner Einheit erst in der konkreten Verantwortung des Handelns aus der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung erkannt.»³⁶

Mit seinem Kampf gegen die «Religion» hat Bonhoeffer die dem Versuch zu glauben ständig und bleibend innewohnende Gefahr, diesen Glauben zu verfälschen, richtig gesehen, so daß man seinem Ergebnis zustimmen kann: «Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt.»³⁷

Dies ist die Voraussetzung für das Verständnis des immer wieder und oft zu schnell zitierten Wortes von der «nicht-religiösen Interpretation biblischer (oder: theologischer) Begriffe», die Bonhoeffer auch «weltliche Interpretation» nennt. Sie ist der Verzicht auf jede Verfälschung, Selbstbemächtigung des in Christus ergangenen Wortes Gottes. Sie ist positiv die mit Christus gegebene Zuwendung zur Welt, die Gott angenommen hat. Sie ist glaubende Nachfolge, ohne den Weg zu wissen. Sie ist Anerkennen der Mündigkeit der Welt, die in Christus nun wirklich besser verstanden wird, als sie sich selbst versteht. Religionslosigkeit heißt also sicher nicht Abschaffung von Kirche, Abendmahl und Predigt (all dies sucht Bonhoeffer unter dem Begriff der Arkandisziplin zu wahren). Religionslosigkeit heißt nicht Beseitigung des Glaubens in der Welt; es geht vielmehr darum, «an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzunehmen, und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre».³⁸ Im Dienst dieser Erfahrung steht die nicht-religiöse Interpretation, die die religiös verfälschten Worte der Offenbarung Gottes zu echten Worten des Glaubenszeugnisses werden lassen will. Diese echte, dem Auftrag Jesu Christi allein entsprechende Verkündigung vermag auch die Welt zu betreffen. Sie sieht nicht in der «Eigenständigkeit» der Welt sofort eine Bedrohung des Glaubens, sie unternimmt keine unredliche Attacke auf ihre Mündigkeit, indem sie der Welt

nur über ihre Schwäche Gott nahe bringen zu können meint, sondern läßt die Welt gelten, die als ganze von Christus angenommen ist, so daß auch die «ärge Welt» ihm dienen muß. Dies darf wiederum nicht als simple Verchristlichung der Welt mißverstanden werden. Bonhoeffer will damit keine Vereinfachung, um das Christliche bequemer, menschlich leichter zu machen, sondern die Nachfolge ohne das von Menschen mit ihr verbundene Beiwerk, welches die Nachfolge ihrer eigentlichen Unbedingtheit entkleidet. Das Christentum soll ja nicht Brauch und Besitz einer bestimmten Gruppe sein, die sich darin ganz gut zurecht gefunden hat, sondern wirklich Dienst an der Frage: Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Denn seit Bonhoeffer als Privatdozent versucht hat, im Norden Berlins den unter ärmsten Verhältnissen in schwieriger Zeit (1931!) Lebenden das Evangelium nahezubringen, ist sein Thema geworden: «Die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus»,³⁹ das heißt die Inanspruchnahme der Welt, die zur Lösung ihrer Fragen Gott nicht mehr braucht. Erst wenn man religionslos ist und damit darauf verzichtet, Gott in unserer Welt da zu suchen, wo unsere Erkenntnis versagt (womit dann Gott immer da verschwindet, wo unsere Erkenntnis zunimmt), kann man sagen: «Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott näher als die unmündige Welt.» In ihr Christ sein, heißt, «sich in den Weg Jesu Christi mit hineinreißen lassen».⁴⁰

Ernst Feil (Münster/Westfalen)

Anmerkungen

¹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, Zürich 1955, S. 725 – ² ebd. S. 604 – ³ Zeugnisse darüber, sogar aus dem Fernen Osten, finden sich in: *Mündige Welt*, München, I (1959), S. 8 und IV (1963), S. 148–151.

⁴ Ethik (= E), S. 210, 212 – ⁵ E 128–152 – ⁶ Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (= WE), S. 92 – ⁷ Vgl. die demnächst erscheinende Biographie Bonhoeffers von E. Bethge, auch zum folgenden. – ⁸ WE 118 – ⁹ WE 137, 144 – ¹⁰ Sanctorum Communio, S. 14f. – ¹¹ Gesammelte Schriften (= GS) II, S. 35 – ¹² Dieses Schriftwort erscheint in: GS I 133–139, 148, GS II 133. – ¹³ GS I 243 – ¹⁴ GS II 302 – ¹⁵ Nachfolge (= N), S. 13 – ¹⁶ N 29 – ¹⁷ N 64, 128 – ¹⁸ GS I 306, 315 – ¹⁹ WE 129.

²⁰ N 214 – ²¹ N 35 – ²² In Barmen und Dahlem fanden im Mai und Oktober 1934 die beiden ersten Bekenntnissynoden der Bekennenden Kirche statt, wo diese sich gegen die nazifreundliche deutsch-christliche Kirche abgrenzte. Es war ein notwendiger Schritt, aber mit dem schweren Opfer des Verlustes der Einheit der evangelischen Christen. – ²³ GS II 231 – ²⁴ GS I 250, 253f. – ²⁵ GS II 238 – ²⁶ Vgl. die Christologievorlesung 1933, GS III 166–242, der auch die folgenden Zitate entnommen sind. – ²⁷ N 71 – ²⁸ E 139, 207 – ²⁹ E. Bethge berichtet in *Mündige Welt* I, S. 8, wie durch diese Briefe einem Rabbiner verständlich wurde, daß man zur Anbetung Jesu kommen kann. – ³⁰ WE 261 – ³¹ WE 210 – ³² WE 182 – ³³ WE 240f. – ³⁴ E 218f. – ³⁵ WE 244, 248 – ³⁶ E 247 – ³⁷ WE 180 – ³⁸ E 208 – ³⁹ WE 231 – ⁴⁰ WE 246, 244.

Alle sind gleich – einige aber sind gleicher

Eindrücke von einer Reise durch die Sowjetunion (5)*

Ein Ausländer, der sich in die Sowjetunion begibt, tut gut daran, wenn er nicht allzuviel Geld in Rubel umwechselt, denn der willkürlich festgesetzte Wechselkurs liegt natürlich über der eigentlichen Kaufkraft des Rubels. In Schweizerfranken ausgedrückt bedeutet dies, daß für einen Rubel fünf Franken bezahlt werden müssen, obwohl der Realwert des Rubels

kaum drei Franken beträgt. Dies ist auch der eigentliche Grund, weshalb man bei der Einreise in die Sowjetunion nicht nur die Wertgegenstände, sondern auch den – in seiner Höhe nicht beschränkten – Betrag an ausländischen Devisen deklarieren muß. Auf dem Schwarzmarkt wird nämlich der Rubel zu wesentlich niedrigeren Kursen gehandelt. Deshalb muß der Ausländer bei seiner Ausreise mit einer Devisenkontrolle rechnen, wobei er anhand der von den öffentlichen Wechselstellen ausgestellten Quittungen zu belegen hat, welche Beträge er in Rubel umgewechselt hat. Er darf auch keine Rubel ins Ausland mitnehmen. Der Restbetrag wird ihm vor seiner Ausreise in Dollars umgetauscht (zu einem miserablen Kurs). Ich will damit keineswegs sagen, daß der Ausländer schrecklich benachteiligt werde, denn in allen sogenannten sozialistischen Ländern gibt es Läden, welche nur gegen fremde Devisen verkaufen und wo der Ausländer seine Waren um ein Mehrfaches billiger kaufen kann als

* Mit diesem in die Satire mündenden Artikel über ein besonderes Kapitel des russischen Wirtschaftslebens schließen wir die Serie «Eindrücke von einer Reise durch die Sowjetunion» ab, die unsern Lesern über die äußern Daten und Erlebnisse hinaus einigen Einblick in das heutige russische Leben und Denken geben wollte. Die Redaktion

der Einheimische in den Läden mit Landeswährung. Solange es sich nur um Wodka oder andere Alkoholika handelt, wird man der kommunistischen Regierung gerne edelste Motive zuerkennen, wenn sie in ihrem Kampf gegen den Alkoholismus die eigenen Landsleute das Drei- bis Fünffache zahlen läßt. (Um die Kapitalisten, die sich mit dem Feuerwasser vergiften, ist es schließlich nicht schade!) Was aber soll man denken, wenn es sich um andere Gegenstände handelt ...?

Während meines Aufenthaltes in der Sowjetunion hatte ich reichlich Gelegenheit, die verschiedensten Ausländer-Geschäfte zu besichtigen. Diese Institution nennt sich dort «Beriozka», was in der Übersetzung «kleine Birke» heißt, wobei der zärtliche Beiklang dieses Wortes leider nicht auszudrücken ist. Immerhin ein berückend poetischer Ausdruck für eine «Sammelstelle ausländischer Devisen», dachte ich mir – und stellte damit meine Unkenntnis der «sozialistischen Gleichheit» unter Beweis. Anfänglich störte es mich gar nicht, daß es zum Beispiel in Moskau eine ganze Reihe spezialisierter «Beriozkas» gab, welche mehr oder weniger auf die Bedürfnisse der ausländischen Kundschaft eingestellt waren und Alkoholika, Rauchwaren, Puppen sowie Kaviar und Pelzmützen verkauften. Auch Bijouterien erweckten keinen Verdacht, sind doch Schmuckstücke und Uhren in der Sowjetunion relativ preiswert für den Fremden. Photoapparate und vor allem Kameras sowie Schallplatten konnten zur Not ebenfalls als Fremdenattraktionen gelten. Doch als ich auf eine Teppichabteilung stieß, da wurde plötzlich mein Mißtrauen geweckt. Und wer von den Ausländern mochte wohl mit einem Fernsehapparat (Made in USSR) unter dem Arm die Heimreise antreten – die Zusendung per Post kam doch wohl kaum in Frage! Und trotzdem wurde dies alles gekauft, vorwiegend von Kunden, die ein perfektes Russisch sprachen (auch wenn sie nur mit ausländischer Währung zahlten). Ja, man höre, es gab sogar welche, die ihre Käufe in einem Privatwagen Marke Moskvitsch verstaute. Das mußten doch offenbar Sowjetbürger sein. Wie mochten die an die ausländischen Devisen herangekommen sein ...? Ein richtiges Rätsel – und keineswegs das einzige, welches mir die «klassenlose sozialistische Gesellschaft» aufgab!

Stalin hatte 1934 erklärt: «Unter Gleichheit versteht der Marxismus nicht Gleichmacherei auf dem Gebiet der persönlichen Bedürfnisse und der Lebensweise, sondern die Aufhebung der Klassen, das heißt

die gleiche Befreiung aller Werktätigen von der Ausbeutung, nachdem die Kapitalisten gestürzt und expropriert sind;

die gleiche Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln für alle, nachdem die Produktionsmittel zum Eigentum der gesamten Gesellschaft geworden sind;

die gleiche Pflicht aller, nach ihren Fähigkeiten zu arbeiten, und das gleiche Recht aller Werktätigen, hierfür nach ihrer Leistung vergütet zu werden (sozialistische Gesellschaft);

die gleiche Pflicht aller, nach ihren Fähigkeiten zu arbeiten, und das gleiche Recht aller Werktätigen, hierfür nach ihren Bedürfnissen versorgt zu werden (kommunistische Gesellschaft).

Dabei geht der Marxismus davon aus, daß der Geschmack und die Bedürfnisse der Menschen der Qualität oder Quantität nach weder in der Periode des Sozialismus noch in der Periode des Kommunismus gleich sind oder gleich sein können. Das ist die marxistische Auffassung von der Gleichheit.»

Seit Stalins Rechenschaftsbericht an den XVII. Parteitag ist allerdings viel Wasser die Wolga hinuntergeflossen, und man darf es kaum mehr wagen, die Worte des einstigen «erleuchteten Führers» als repräsentativ zu zitieren. Trotzdem scheint die sozialistische Gesellschaft der Sowjetunion noch immer von den stalinistischen Prinzipien der Gleichheit (Stil 1934) beherrscht. Man fühlt sich unwillkürlich an G. Orwells Satire «Animal farm» erinnert, in welcher die herrschenden Schweine eines Nachts der Devise «Alle Tiere sind gleich» den Nachsatz hinzufügten, «einige aber sind gleicher!» Eine Evolution dieser Prinzipien scheint sich nur für die kapitalkräftigen Westtouristen abzuzeichnen, welche in der Sowjetunion das Recht erhalten haben, ebenfalls «nach ihren Bedürfnissen» versorgt zu werden. Dabei ist nicht ganz klar ersichtlich, ob eine gewisse Schicht der Sowjetbürger nun an den Privilegien

der Ausländer partizipiert, oder ob die westlichen «Kapitalisten» mit dem «Beriozka-System» einfach das Recht erhalten haben, an den längst bestehenden Privilegien der kommunistischen Crème teilzuhaben!

Was mochte wohl der Mann von der Straße zu diesen «Birklein» sozialistischer Gleichheit sagen, dachte ich mir und begann mich umzuhören. Der Erfolg meiner Bemühungen war – zumindest was die Sowjetunion betrifft – gleich Null. Selbst die Moskauer Taxifahrer kannten die «Beriozkas» kaum dem Namen nach. Bot ich meinen russischen Bekannten von meinen geliebten «Gitanes» an, so hörte ich nicht selten den begeisterten Ausruf: «Diese Zigaretten müssen aber schrecklich teuer sein!» Wenn ich daraufhin erwiderte: «Aber die habe ich doch hier gekauft, billiger, als wenn ich sie in Frankreich erstanden hätte», rief ich jedesmal ungläubiges Staunen hervor. Ich gewöhnte mir bald ab, die Leute überzeugen zu wollen; denn hatte ich sie erst einmal so weit, so zeigten sie keineswegs Empörung, sondern ich wurde bestürmt, einen schwunghaften Zigarettenhandel zu eröffnen. Man war dabei keineswegs kleinlich und wollte mir für den «Zwischenhandel» eine Gewinnmarge einräumen, die selbst einen ausgekochten Kapitalisten befriedigt hätte. (Man muß dazu die Preise und die Qualität sowjetischer Zigaretten in Rechnung ziehen.) Und ausnahmslos schüttelten die Leute verständnislos den Kopf, daß ich mich nicht auf ein für beide Teile so vorteilhaftes «Geschäftchen» einließ. Wie hätten meine Gesprächspartner reagiert, wenn ich ihnen erst noch erklärt hätte, daß offenbar auch gewisse Sowjetrussen in den «Beriozkas» einkauften? Ich vermute, mit einem bloßen Achselzucken!

Nicht nur die Auswahl und der Preis der Waren unterscheidet die «Beriozkas» von einem gewöhnlichen Laden, sondern auch das Bedienungspersonal, welches meist als Fremdsprache Englisch beherrscht (was mit der offiziellen Preisbezeichnung in Dollars harmoniert) und welches sich in der Regel durch eine zusätzliche Anstrengung in Sachen Freundlichkeit auszeichnet. Doch der Rest ist auch in den «Beriozkas» sozialistisch. Sozialistisch ist das Arbeitstempo der Verkäuferinnen, sozialistisch auch das Kaufsystem, welches vor der einen vorhandenen Kasse ein großes Schlangestehen verursacht, um so mehr, als die Kassiererin sämtliche Umrechnungen auf dem landesüblichen Holzzählrahmen vornimmt und im Normalfall nicht über das nötige Wechselgeld verfügt. Die Lage erfährt noch eine zusätzliche Verschärfung dadurch, daß an der Kasse keine Landeswährung angenommen oder ausgegeben wird. So bot man mir einmal in vollem Ernst als Herausgeld für meine Schweizerfranken Ostmark an. Als ich mit boshafem Grinsen dieses wenig vorteilhafte Angebot ablehnte, kramte die Kassiererin verzweifelt in ihren Noten und zeigte schließlich auf ein Bündel Hongkong-Dollars, worauf ich die Initiative ergriff und mit zwei Wodkaflaschen einen annähernden Finanzausgleich erreichte. Daß gewisse Ausländer nicht anständig Schlange stehen konnten und drängelten, quittierten die Russen mit wenig schmeichelhaften Bemerkungen. Sie konnten ja nicht wissen, daß den armen «Kapitalisten» auf diesem Gebiet jegliche Übung fehlte ...

Der Zufall spielte mir einen Artikel des polnischen Satirikers Arnold Mostowicz (publiziert in «Polnische Rundschau» Nr. 34, Warschau 1965) in die Hände. Der Autor beschäftigte sich gleichfalls mit dem System sozialistischer Gleichheit im Verkaufswesen, und sein Essay, den er in Form eines Leserbriefes verfaßte, beweist, daß den Polen der unerschütterliche sowjetische Gleichmut für solche Zustände entschieden abgeht. Mostowicz schlug vor, man solle die dienstleistenden Institutionen in mehrere Kategorien einteilen, was eine «Symbiose der gesellschaftlichen Praxis mit unerschütterlichen Prinzipien» bedeuten würde.

«1. Kategorie, S' (großes S – von ‚Sonderkategorie‘) – Betriebe, die ausschließlich für Ausländer aus dem Westen, die mit Devisen bezahlen, bestimmt sind.

2. Kategorie, s' (kleines s) – Betriebe für alle anderen Ausländer.

3. Kategorie ‚d‘ (kleines d) für alle Betriebe, die wertvolle inländische Kunden bedienen.

4. Kategorie ‚D‘ (großes D) für die übrigen inländischen Kunden.»

Die Kategorien sollten sich durch eine Sprachregelung in der Kundenbedienungsunterscheidung, die von einer «westlichen Devisensprache» über die «Sprache des gemeinsamen Lagers» zur «literarischen polnischen Sprache» ginge, um in der Kategorie D bei der «Umgangssprache» zu landen. Das würde beispielsweise so aussehen:

«In der Kategorie ‚S‘ hätte der Bedienende (ganz gleich, um welche Dienstleistungen es geht) die Pflicht, sich artig vor jedem Kunden zu verbeugen und ihn mit dem höflichen ‚Habe die Ehre, Sie zu begrüßen‘ zu empfangen.

In der Kategorie ‚s‘ wäre lediglich das artige ‚Habe die Ehre‘ (ohne ‚Sie zu begrüßen‘) gefordert.

In der Kategorie ‚d‘ – das übliche ‚guten Tag‘. Und zwar in mäßig trockenem Tonfall.

In der Kategorie ‚D‘ – nichts. Höchstens leichte Nachhilfe beim Hinausgehen.»

Wie man sieht, geht es den devisenstarken «Westlern» gut in sozialistischen Ländern (besonders wenn sie nicht neugierig sind, die Landessprache nicht beherrschen und grundsätzlich jedes Positivum – vermittelt Dolmetscher natürlich – als eine Errungenschaft des kommunistischen Regimes hinnehmen). Wo aber bleiben bei einer solchen Bevorzugung der Kapitalisten die sozialistischen Prinzipien? Mostowicz berücksichtigte diese Frage in einem Postscriptum zu seinem «Leserbrief» folgendermaßen:

«Die Höflichkeitserfordernisse in den beiden ersten Kategorien würden die Mitarbeiter zur weitestgehenden Selbstverleugnung bewegen. Für diese Bemühungen bei der Überwindung des eigenen Ichs würden die in diesen Kategorien Beschäftigten einen Sonderzuschlag für Schwerarbeit erhalten. Das ist ein äußerst wichtiger Punkt meines Vorschlages.»

Theologische Kurse für katholische Laien

8 Semester systematische Theologie für Akademiker und Lehrpersonen

Vorlesungs- und Fernkurs

Beginn des 6. Lehrganges 1966/70 am 1. Oktober 1966

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (051) 47 96 86

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: **Jahresabonnement** Fr. 15.–; **Halbjahresab.** Fr. 8.–; **Gönnerabonnement** Fr. 20.–. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder** ist **Halbjahresabonnement**. – **Belgien-Luxemburg:** bFr. 190.–/100.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. – **Deutschland:** DM 16.–/8.50, Gönnerabonnement DM 20.–. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. – **Dänemark:** Kr. 25.–/13.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – **Frankreich:** Fr. 18.–/10.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compt. Etranger Suisse 621.803. – **Italien-Vatikan:** Lire 2200.–/1200.–, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. – **Oesterreich:** Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142 181, Sch. 90.–/50.–. – **USA:** jährlich \$ 4.–.

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 B a s e l

Vielleicht bin ich voreingenommen. Aber ich würde tatsächlich ohne Hemmungen den «Leserbrief» dieses Satirikers aus dem sozialistischen Lager mitunterzeichnen – wenn auch nicht im Sinne eines Vorschlages, sondern als Bestätigung der herrschenden Zustände.
R. H.

Eingesandte Bücher

Aspekte des Lebendigen: Eranos-Reden von E. Neumann, A. Portmann, H. Rahner, V. Zuckerkandl. Herder-Bücherei, Band 222. Freiburg i. Br. 1965. 190 S., DM 2.80.

Babin Pierre: Die Glaubenskrisen der Jugend. Eine religionspsychologische Untersuchung und pädagogische Wegweisung. Paulinus-Verlag, Trier/Christiana-Verlag, Zürich 1963. 228 S., brosch. Fr. 11.65.

Bartley William W.: Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes. Szczesny Verlag, München 1964. 256 S., Leinen DM 22.50.

Bauer Clemens: Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1964. 136 S., kart.

Baumann Richard: Auch wir sind Kirche. Vom Konzil zur Einheit. Band I. Verlag Hans Driewer, Essen 1965. 212 S., kart.

Laie – Weltinstitut – Mission

Hilfe zur Selbsthilfe durch Heranbildung einer einheimischen Laienelite.

Apostolatsaufgaben in Indien, Haiti, Afrika, Brasilien.

Auskunft und Prospekt

durch das Laienmissionswerk Villa Beata, 1700 Fribourg

Johannes Meßner zum 75. Geburtstag am 16. Februar

Seine Werke im Tyrolia-Verlag und bei Ihrem Buchhändler:

Das Naturrecht

Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik.

4. neubearbeitete Auflage beim Verlag vergriffen.

5. neubearbeitete und erweiterte Auflage erscheint 1966.

«... Diese ‚Summa‘ des Naturrechts ist zweifellos das Standardwerk auf diesem Gebiet.» (Der Volkswirt, Frankfurt a. M.)

Kulturethik

mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. 684 Seiten, Leinen Fr. 32.–, S. 160.–.

«... der originäre Ansatz der von Meßner vertretenen Naturrechtslehre liegt in der Prinzipienethik dieses Bandes ... (Hochland)

Die soziale Frage

7. neubearbeitete und erweiterte Auflage 1964.

796 Seiten, Leinen Fr. 60.–, S. 380.–.

«Meßner geht es um die Konstitution einer Systematik christlicher Grundwahrheiten angesichts sozialökonomischer Fehlentwicklungen.» (Prof. Anton Burghardt, Wien)

Der Funktionär

Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft.

312 Seiten, Leinen Fr. 24.–, S. 140.–.

**Tyrolia-Verlag
Innsbruck – Wien – München**