

ORIENTIERUNG

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Erscheint zweimal monatlich

Nr. 16

12. Jahrgang der «Apologetischen Blätter»

Zürich, den 31. August 1948

INHALT: Das Grundthema der Weltgeschichte: Freiheit, das Thema des 19. Jahrhunderts — Gemeinschaft, das Thema unserer Zeit — Gemeinschaft und Freiheit — Gemeinschaft und Persönlichkeit — Revision?

Um die Einheit der evangelischen Kirche in Deutschland: I. Vor 1933: Die Kirchenverhältnisse — Versuche zur Einigung. II. Nach 1933: Die Einheit von Barmen — Die neue Einheit von Treysa. III. Belastungsprobe der Einheit: Die VELKD und der Detmolder Kreis — Asmussen gegen Barth. IV. Das Werden der neuen Kirchenordnung: Treysa II — Das Ringen um die «Grundordnung». (Schluss folgt.)

Das russische Verhängnis (Zum Buch von Schelling «Russland und Europa im heutigen Geschichtsdenken»): Die Position Tschaadajew — Die slawophile Bewegung.

Ex Urbe et Orbe. Kräfte des Aufbaus: Zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam — Ohnmacht und Macht der katholischen Kirche.

Notiz: Zur konfessionellen Hetze.

Buchbesprechungen: Heidegger — Heinesch Paul — Mitmachen oder liquidiert werden?

Das Grundthema der Geschichte unserer Zeit

In einer Reihe von geistvollen Aufsätzen vertritt ein bekannter und geschätzter Kulturpolitiker unseres Landes (im «Vaterland») die Auffassung, die Zurückeroberung der Freiheit sei das wichtigste Geschichtsthema unserer Zeit. Von der Freiheit spreche man zwar sehr viel, aber so wie ein Kranker viel von der Gesundheit spricht. Die Genesung zur Freiheit mache nur sehr langsame Fortschritte. Die Unfreiheit im Rahmen materieller Sicherheit werde auch bei sogenannten freien Völkern als erstrebenswerter betrachtet, denn die Freiheit im Rahmen materieller Unsicherheit. Ja, man könne geradezu von einer Furcht vor der Freiheit reden.

Diesem Problem der Furcht vor der Freiheit geht Erich Fromm in einem gleichnamigen Buch (Steinberg Verlag, Zürich) nach und sieht diese Furcht vor allem darin, dass die Freiheit als Einsamkeit und Verlassenheit erscheint in einer Weltordnung, in welcher der Kampf aller gegen alle das Kennzeichen der Zeit ist. Freiheit erscheine in einer solchen un-solidarischen Welt als ein Ausgesetztes. Bevor der Kampf für die Freiheit mit Erfolg aufgenommen werden könne, müsse zuerst der Furcht vor der Freiheit der Stachel genommen werden. Der Weg zur Freiheit und die Ueberwindung der Furcht vor ihr gehe deshalb über eine solidarische Lebensauffassung. — Die Furcht vor der Freiheit sei eine Furcht vor der Fälschung der Freiheit, die uns ins Unglück gestürzt habe. Der Krieg mit seinen furchtbaren Notwendigkeiten an Zusammenraffung aller Kraft habe die Freiheitskrise nicht erzeugt, sondern sie nur überdeutlich gemacht.

Durch die Trennung der Freiheit von der Wahrheit wurde die Freiheit ihres Inhaltes beraubt, wurde sie zu einer konventionellen Lüge, die Furcht erzeugen musste, weil diese Lüge nur Täuschungen brachte.

Schon diese Ausführungen der beiden Autoren beweisen, dass das eigentliche Thema unserer Zeit nicht die Freiheit ist, sondern dass es in einer andern, scheinbar sogar entgegengesetzten Richtung liegt. Richtig ist, dass die Freiheit in eine Krise auf Leben und Tod hineinge-

raten ist, dass sich ganze Völker als von einem Trugbild verraten vorkommen und dass sie eher die Knechtschaft als die Rückkehr zur vorgespiegelten Freiheit wählten. Nun ist aber eine Rückkehr nicht möglich, und der Weg in die Zukunft führt anderswohin.

Die Freiheit war das Thema des 19. Jahrhunderts.

Sie wurde unter ungeheurem Kampf durchgesetzt. Sie wurde nicht selten, besonders zu Beginn, mit massloser Grausamkeit und blutigem Terror erzwungen. Alles nahmen die Völker auf sich, um sie zu gewinnen. Sie entfaltete auch im Laufe eines Jahrhunderts ungeahnte neue Kräfte. Die Freiheit hat die Kultur, die Wirtschaft, die sozialen Verhältnisse, die Struktur des Staates um- und neugestaltet. Sie hat uns viele Errungenschaften gebracht, die wir nie wieder missen möchten, und die zwar zeitweise von andern Idealen unterdrückt und überschwemmt werden können, der Menschheit jedoch auf die Dauer niemals wieder verloren gehen dürfen.

Die Freiheitsauffassung des 19. Jahrhunderts hat aber auch in gewaltige Abgründe geführt. Die gleiche Zeit, die nie erlebte wirtschaftliche Kräfte entfesselte und unternehmerischen Naturen ein weitestes Feld ungehemmter Entfaltung eröffnete, schuf auch ein Proletariat, das sich um seine primitivsten Menschenrechte betrogen sah und diese Freiheit von Anfang an verfluchte. Dieselbe freie Wissenschaft und Forschung, die gewiss manche Vorurteile aufhob, zerstörte die Grundlagen allen Wissens, indem sie zu einer Leugnung jeder «Möglichkeit einer Metaphysik», zu einem Positivismus, Relativismus und schliesslich einem verzweifelten Skeptizismus und Nihilismus führte, aus dem sich die Menschheit nur noch durch einen irrationalen Vitalismus und wilden Dynamismus befreien zu können glaubte. Der Auflösung der letzten Reste des alten Kaiserreiches folgte sogleich der Versuch des «starken Individuums» Napoleons (und später anderer), mit dem Recht der stärkeren Gewalt ein neues Imperium auf militärischer Basis aufzubauen. Und als dies scheiterte, verkrampften sich die einzelnen Völker in einen

wilden Nationalismus, der zum Teil ein Ausdruck ihrer völligen Säkularisierung, zum Teil eine beinahe berechnete Notwehr gegen den Uebergrieff der stärkeren und immer drohender aufrüstenden Rivalen war, nachdem der Schutz einer übergreifenden, alle umfassenden und alle bewahrenden Ordnung zusammengebrochen war. Und wenn man heute mit Recht klagt über die Sucht nach Sicherheit und über den Mangel an persönlicher Verantwortung, so muss doch billiger Weise zugegeben werden, dass diese Geisteshaltung nicht zuletzt eine Folge der unmenschlichen Unsicherheit war, in die Millionen von Menschen erbarmungslos durch den Konkurrenzkampf der stärkeren — und nicht immer wertvolleren! — Individuen hineingestossen wurden. Diese Unsicherheit und praktisch völlige Unfreiheit, diese unwürdige Abhängigkeit von der Rendite oder vom Kampf um die Macht von Seite «starker», aber für das Gemeinwohl unverantwortlicher Individuen hat bei all zu vielen den Willen zur Selbstständigkeit und Selbsthilfe gebrochen. Er war ohnehin unter dem Regime der ungebundenen Freiheit nur allzu oft zu Ohnmacht und Unfruchtbarkeit verurteilt.

Es muss offen zugegeben werden, es herrscht tatsächlich eine Furcht vor der Freiheit. Diese Furcht ist aber nur allzu berechtigt, wenn es sich um die individualistische Freiheit des 19. Jahrhunderts handelt. Gerade diese hat ja, nicht bloss durch äusseren Zwang, sondern noch mehr durch innere Notwendigkeit zur Unfreiheit, ja zur Sklaverei geführt.

Gemeinschaft ist das Thema unserer Zeit.

Das wichtigste Thema unserer Zeit heisst darum nicht Freiheit, sondern: Gemeinschaft. Wie schaffen wir jene notwendige naturgemässe Ordnung und jene Bindungen, jene organischen Gemeinschaften, ohne die Freiheit überhaupt auf die Dauer nicht möglich ist, ohne die sie naturnotwendig durch die Freiheit Weniger zur Sklaverei der Vielen führt? Wie gewinnen und verwirklichen wir wieder grosse, von allen bejahte und alle verpflichtende Gemeinschaftswerte, die den Einzelnen aus seiner Isolierung und Haltlosigkeit befreien, ihm wieder Stand, Einordnung, über ihn selbst hinausführende Ziele verleihen?

Wie sehr die geheimen Kräfte der Geschichte in dieser Richtung weisen, liesse sich an tausend Beispielen aufzeigen. Beginnt man nicht allenthalben einzusehen, dass die Lockerung und Auflösung der Familienbände zum Untergang führt, und beginnt man darum nicht mit Recht, die zügellose Ehescheidungsfreiheit als verderblich anzusehen, die auflösenden Kräfte zu bekämpfen und die Familie wieder zu schätzen und zu pflegen? Sieht man nicht immer klarer, dass die völlige Wirtschaftsfreiheit zum gewalttätigen Monopolkapitalismus führt, und sucht man diesem Uebel nicht zu steuern durch Aufstellung staatlich geschützter Ordnung, oder noch besser durch den Ausbau der Berufsgemeinschaften, die auf demokratische Weise selber eine gemeinschaftliche Ordnung schaffen? Beginnt man nicht immer mehr den individualistisch freien Arbeitsmarkt, der bloss nach Angebot und Nachfrage sich ausrichtet, als entwürdigend zu empfinden und durch grosse Konventionen zu ersetzen? Auch die Bestrebungen zur Schaffung und zum Ausbau der Betriebsgemeinschaften deuten in die gleiche Richtung: Die individualistische Spaltung zwischen Kapital und Arbeit nach dem Geist des 19. Jahrhunderts soll aufgehoben oder überspielt werden durch ein Gesellschaftsverhältnis, das das reine Lohnarbeitsverhältnis und seinen Fremdheitscharakter ersetzt und überwindet. Schon Leo XIII. hatte mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die liberale Auffassung vom Nachwächterstaat der christlichen Gesellschaftslehre keineswegs entspreche, sondern dass der Staat die Auf-

gabe habe, positiv das Gemeinwohl zu fördern, den Schwachen zu helfen, und zwar nicht durch Caritas und Polizei, sondern durch die Schaffung von Rechtsordnungen, die es auch dem Schwächern gestatten, sein Wohl zu wirken. Beginnt man nicht allenthalben einzusehen, dass der wahnsinnige Nationalismus uns allesamt zugrunde richtet, wenn nicht umfassende, von Gemeinschaftssinn und solidarischem Verantwortungsbewusstsein getragene Völkerordnungen geschaffen werden? Beklagt man nicht selbst auf religiösem Gebiet nun seit Jahren den eingeschlichenen Individualismus und sucht ihn durch liturgisch gemeinschaftlichen Kult und ordensähnliche neue Gemeinschaftsformen zu überwinden? Es ist kein Zufall, dass gerade in unserer Zeit die Lehre vom Corpus Christi mysticum, von der Kirche, von der *Communio Sanctorum*, von der Erbsünde und vom Welterlösungsopfer neue Bedeutung und Vertiefung gewinnt.

Erich Fromm deutet in seiner Weise darauf hin, dass Freiheit im individualistischen Zeitalter Einsamkeit und Verlassenheit, ja brutale Vergewaltigung des Schwächern bedeutet, für alle aber eine Unsicherheit, die weit über das gesunde und stärkende Wagnis hinausgeht. Wirkliche Freiheit kann nur in einer solidarischen Welt verwirklicht werden, das heisst in einer Welt, in der Gemeinschaftsgeist und Gemeinschaftsbindungen herrschen.

Gemeinschaft und Freiheit.

Heisst dies aber nicht, den Teufel mit Beelzebub austreiben? Wie will man durch Bindungen Freiheit schaffen? Bedeutet das nicht einen Widerspruch? Zwischen Gemeinschaft und Freiheit einen Widerspruch sehen konnte nur ein Zeitalter, das weder das Wesen der Freiheit noch das der Gemeinschaft zu erfassen vermochte. Freiheit ist nicht die Fähigkeit, Beliebigen zu tun. Leider wird sie allzu oft in diesem Sinne missverstanden. Läge das Wesen der Freiheit darin, so wäre Gott nicht frei, und der Zufall wäre die höchste Verwirklichung der Freiheit. Freiheit bedeutet in ihrem wahren Sinn die Fähigkeit eines geistigen Wesens, sich zu entscheiden. Geistig ist diese Freiheit nur, wenn ihr die Erkenntnis voranleuchtet. Durch die Erkenntnis umfasst das geistige Wesen die Sachlage, wird sich der relativen Gültigkeit aller endlichen, der absoluten Gültigkeit der unendlichen ewigen Werte bewusst. Weil das geistige Wesen vor allem sich selbst in der Erkenntnis umfasst, und die Beziehung des Geistes zu allen andern Dingen und Werten, darum kann und muss es Stellung beziehen. Es kann wählen. Durch die Wahl bestimmt es nicht nur das Ding, sondern ebenso auch sich selbst, in dem es sich zu jenen in Beziehung setzt.

Das unendliche, göttliche Wesen besitzt eine unendliche Klarheit der Erkenntnis und die Fülle allen Seins in sich. Darum kommt eine Fehlwahl nicht in Frage. Die Bejahung seiner selbst als des unendlichen Seins und Wertes erfolgt mit der ganzen metaphysischen Wucht des seiner selbst vollkommen hellen und mächtigen Seins.

Das endliche Wesen aber, das abhängig und der Vervollkommnung bedürftig ist, kann irren und fehlen, indem es sich selbst absolut setzt (was es nicht ist), und indem es Werte als letzte und gültige ergreift, die es nicht sind, und die gerade dadurch den Ausblick auf das wirklich Unendliche und Absolute versperren. So wird die Freiheit zur Möglichkeit einer Wahl zwischen Falschem und Wahrem, zwischen Bösem und Gut — nicht weil dies zur Freiheit gehört, sondern weil das wählende Wesen in seiner Erkenntnis und in seiner Kraft, das Unendliche zu umfassen, begrenzt ist.

Die Freiheit bedeutet in ihrem innersten Kern also nicht so sehr die Möglichkeit, zwischen Gut und Bösem zu

wählen, sondern dies: Das Gute, das Wahre, das Unendliche aus eigenem Antrieb zu wählen, nicht von aussen dazu bestimmt, sondern von innen sich dafür entscheidend.

Darum konnte man mit Recht sagen, das Wesen der Freiheit bestehe nicht in der Fähigkeit zu wählen, sondern zu wollen. Das Wollen setzt aber Erkenntnis voraus. Nicht die Freiheit des Denkens ist das erste, sondern die Fähigkeit des Denkens, die Richtigkeit des Denkens. Wahlfähigkeit für sich ist etwas Indifferentes. Möglichkeit der schlechten Wahl ist ein Defekt. Freiheit im Vollsinn ist dagegen eine sittliche Fähigkeit, die Fähigkeit, schöpferisch aus Eigenem das Gute zu verwirklichen. Die echte Freiheit ist darum nicht Willkür, sondern die innere Unterwerfung unter das Gute, dessen innere Bejahung. Durch diese Bejahung des Werthhaften wird die Unterwerfung zur Selbstverwirklichung.

Die Gemeinschaft ihrerseits ist zentriert um das gemeinsame Wollen und Verwirklichen übergreifender, für alle gültigen Werte. Sie ist die Einheit des Wollens von vielen, die ihren Willen auf die Bejahung, Verehrung, Verwirklichung desselben Gutes eingestellt haben. Darum ist die Gemeinschaft dem Individuum nicht fremd und feindlich, sondern eine Erfüllung seines eigenen Wesens und Wollens. Sie hebt trotz ihrer Bindung die Freiheit nicht auf, sondern vollendet sie. Sie vollendet die Freiheit, indem sie jene Werte im Verein mit vielen anderen als allgemeingültig bejaht und verwirklicht, Werte, die der Einzelne selber wünscht, aber allein gar nicht zu vollbringen vermag. Die Willkürfreiheit wird wohl eingeschränkt, die Wesensfreiheit aber wird in einem Mass verwirklicht, wie das isolierte Individuum sie niemals zu erlangen vermag.

Hier wird sogleich ersichtlich, wie die Gemeinschaft zwar die Unterwerfung des Individuums unter das gemeinsame Wollen auch grausam zu missbrauchen und zu vergewaltigen vermag. Aber durch diese Aufhebung der Freiheit, d. h. der aus dem Innersten kommenden Zustimmung der Einzelnen hebt die Gemeinschaft sich selber auf, weil sie dann nicht mehr eine Verwirklichung geistiger Werte, sondern nur deren äussere Hülle darstellt.

So wurzelt die Gemeinschaft in der Freiheit des geistigen Wesens. Sie ist aber zugleich auch deren Schutz und Krönung. Die letzte Vollendung findet die Freiheit in der Gemeinschaft mit Gott, dem absoluten und unendlichen Wesen, wo durch die Kraft der göttlichen Liebe der Austausch der Güter der vollkommenste ist und das unendliche Wesen das Endliche aufs höchste vollendet. Ja, es ist sogar geoffenbart, dass Gott Wohlgefallen daran gefunden hat, die ganze Schöpfung in die unermessliche gegenseitige Selbstbejahung der göttlichen Dreifaltigkeit durch die Gnade hineinzuziehen und damit die Einheit des gesamten Daseins in einer ungeahnten und unennbaren Innigkeit zu erfüllen.

Freiheit und Gemeinschaft, in ihrer ganzen Tiefe erfasst, sind also keine Gegensätze, sondern sie ergänzen und bedingen einander gegenseitig. Die Freiheit ermöglicht den vollen Einsatz der Person für die Gemeinschaft und ihre umfassenden Werte, die Gemeinschaft erlöst die Freiheit aus der ichhaften Enge, Beschränktheit und Zufälligkeit in die Weite, Fülle, Kraft und Beständigkeit des Objektiven, Universellen und Absoluten.

Diese Gedankengänge über Gemeinschaft und Freiheit sind uns darum so ungewohnt geworden, weil eine jahrhundertalte Geistesentwicklung des Subjektivismus und Individualismus uns immer mehr von der Wurzel unseres Seins losgerissen und der vereinsamenden Isolierung überantwortet hat. Subjektivismus — Individualismus — Stolz der beschränkten menschlichen Vernunft — Entfernung

von Gott bei scheinbar gutem Gewissen — Auflösung der Gemeinschaft — Ueberhandnehmen des Rechtes des Stärkern — Vernichtung der Freiheit des Schwächern — haltloses Versinken in grundsätzlichen Hedonismus und verzweifelnden, alle absoluten und gemeinsamen Werte aufhebenden, skeptischen Nihilismus, das alles hängt in engster Verkettung miteinander zusammen. Es geht uns erst allmählich auf, welche ungeheuren Schäden und Verluste die extrem individualistische Zeit der Menschheit auf so vielen Gebieten, besonders aber auf dem Gebiete der Religion und der Sittlichkeit gebracht hat.

Gemeinschaft und Persönlichkeit

Ein solcher Gemeinschaftsgedanke, wie er oben dargelegt wurde und wie er in der grossen katholischen Tradition immer festgehalten wurde, hat nichts gemein mit einem vermassenden Kollektivismus. Im Gegenteil. Der Kollektivismus ist, wie schon oft dargetan worden ist, die logische Frucht des Individualismus: historisch und gedanklich ist die Folge gleich offensichtlich. Wenn sich die Persönlichkeit nur in der Gemeinschaft wirklich zu entfalten und zu vollenden vermag, so ist es klar, dass der Individualismus zur Aushöhlung, zur Haltlosigkeit, zur Gesichtslosigkeit, zur vereinsamten Verzweiflung einerseits, zur absoluten Gleichmacherei, zur Summierung der blossen Zahl und zur Flucht in das Kollektiv andererseits führen muss. Wer den Ausbruch dieses neuen Geistes in der französischen Revolution, die Produkte der Literatur, den Zerfall der grossen Architektur, den überspannten Nationalismus, das Aufkommen der materialistischen Massen- und Gewaltorganisationen im letzten und im gegenwärtigen Jahrhundert wachen Geistes betrachtet, kann über die Zusammenhänge nicht im Zweifel sein.

Revision?

Muss also die ganze Entwicklung der Neuzeit rückwärts revidiert werden? Sollen wir zurück ins Mittelalter?

Das kann die Meinung nicht sein. Das wäre ein ebenso grosses Missverständnis wie jenes der Neuzeit, die glaubte, das Mittelalter lästern zu müssen, um die eigenen Werte ins Licht zu stellen. Die Geistesentwicklung der Neuzeit hat neben jenen Schädigungen doch auch unverlierbare Werte gebracht. Die grössere Gewissensfreiheit, die Mündigkeit der Persönlichkeit, die Verfeinerung der Einzelwissenschaften, das Erwachen des nationalen Selbstbewusstseins auf der Grundlage einer stärkeren Entfaltung der nationalen Eigenart, die schärfere Erfassung der Eigenständigkeit von Kirche und Staat, das höhere Selbstbestimmungsrecht der Nation in einer vernünftig ausgewogenen Demokratie und noch vieles andere mehr, sind Errungenschaften, die zwar von mancherlei Schlacken zu reinigen, aber nie wieder aufzugeben sind.

Darum wird auch die Struktur der Gemeinschaft selbst heute gegenüber dem Mittelalter eine Wandlung erfahren. Die Achtung vor den individuellen Persönlichkeitswerten und dem gesteigerten Selbstbewusstsein der Einzelperson, wie sie uns die Neuzeit gebracht hat, müssen in einer neuen Gemeinschaft erhalten bleiben, müssen in das neue Gemeinschaftsbewusstsein selbst eingehen und es innerlich differenzierter machen. Daraus wird die neue Gemeinschaft nur umso reicher und innerlich wacher werden. In einer solchen Gemeinschaft müsste sich eine wirkliche Persönlichkeit nicht mehr eingengt, sondern im Gegenteil befreit fühlen, weil ja ihre tiefsten Anlagen, ihr Streben nach Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Edelsinn, Liebe ein ganz anderes Feld und eine viel höhere Verwirklichung finden würden. In diesem Rahmen will eine Persönlichkeit, die nicht egoistisch-individualistisch be-

schränkt ist, Bindungen auf sich nehmen, die dann nicht als Bindungen der Willkür, sondern als Bindungen einer höheren Wertwelt empfunden werden.

Echte Gemeinschaft schenkt hier echte Freiheit im ursprünglichsten Sinn zurück: je stärker die innere Bindung des Einzelnen an die allen gemeinsamen Werte sind, desto grösser kann die Freiheit in der äusseren Gestaltung sein. Hier hätten dann die in einer individualistischen Zeit so schwer misshandelten kleineren Gemeinschaften Familie, Gemeinde, Beruf, hier hätte ein gesunder Föderalismus seinen Platz, der nicht eine Schwäche, sondern eine Stärke und Bereicherung des allen gemeinsamen und von allen aufrichtig bejahten Staates bedeuten könnte.

In seiner grossangelegten Weihnachtsansprache von 1942 über den Völkerfrieden legte Papst Pius XII. das Verhältnis von Persönlichkeit, Ordnung und Gemeinschaft dar. Er sprach auch über die Bedrohung der Freiheit und die Notwendigkeit, eine organische Ordnung aufzubauen. Im Abschnitt über die Persönlichkeitsrechte heisst es: «Wer will, dass der Stern des Friedens über dem menschlichen Zusammenleben aufgehe, der helfe zu seinem Teil mit an der Wiedereinsetzung der menschlichen Persönlichkeit in die ihr durch Gottes Schöpferwille zu Beginn verliehene Würde.» Es wird aber sofort hinzugefügt: «— (Wer das will) ... der wehre dem masslosen Zusammenstreben der Menschheit zu einer seelenlosen Masse, wehre ihrer wirtschaftlichen, sozialen, politischen, geistigen und sittlichen Haltlosigkeit

keit ... der fördere mit allen erlaubten Mitteln, auf allen Lebensgebieten solche Gemeinschaftsformen, in denen allseitige eigene Verantwortung der Persönlichkeit in ihren diesseitigen — wie Jenseitsaufgaben ermöglicht und gewährleistet wird.» Ohne solche Verwurzelung und Verankerung in der Gemeinschaft zehrt die individualistische Freiheit sich selber auf.

* * *

Das Thema der Weltgeschichte der Gegenwart? Es ist die Entscheidung zwischen Gemeinschaft und Kollektivismus. Verwirklichen wir nicht die Gemeinschaft, so wählen wir den Kollektivismus.

Die Freiheit ist in höchster Gefahr. Ohne Zweifel. Die Gefahr kam und kommt aber nicht von der Gemeinschaft. Die Freiheit war ja viel früher in ihrem Wesen gefährdet durch den Individualismus. Dieser hatte die Willkürfreiheit an die Stelle der sittlich fundierten Wesensfreiheit gesetzt. Damit musste er notwendig zur Gewalttätigkeit und Vergewaltigung führen.

Wir sind der absoluten Ueberzeugung: Wenn es uns nicht gelingt, wahre Gemeinschaften zu schaffen, in denen der Einzelne Halt und Stand, eine Ordnung und höhere Führung, Bindung und Verpflichtung auf höhere Werte, über den egoistischen Augenblickszielen, Freiheit in der Verantwortung miteinander und füreinander gewinnt, dann fallen wir dem diktatorischen Kollektivismus anheim — und verdienen auch nichts anderes.

Um die Einheit der evangelischen Kirche in Deutschland

Am 9. Juli dieses Jahres trat die gesamtdeutsche Kirchenversammlung zu Eisenach in der russischen Zone zu einem in der Geschichte des deutschen Protestantismus einzigartigen und zu einem sowohl für die innerdeutsche Zukunft wie für die Beziehungen der deutschen Evangelischen zur protestantischen Weltökumene hochbedeutsamen Ereignis zusammen. Es handelte sich um die Annahme einer «Grundordnung» der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die sowohl Lutheraner, wie Reformierte, wie Unierte in einer gemeinsamen Verfassung zusammenschliessen soll. Was 1933 unter staatlichem Druck äusserlich erzwungen wurde in der sog. «Reichskirchenverfassung», wurde nun ohne staatliche Mitwirkung von innen heraus gewissermassen als Niederschlag der Erfahrungen des Kirchenkampfes freiwillig vollzogen. Nicht ein loser Kirchenbund, wie er die kantonalen Landeskirchen der Schweiz miteinander verbindet, der den einzelnen Gliedkirchen höchstens Ratschläge, aber keinerlei Verpflichtungen auferlegen kann, wurde begründet, sondern eine regelrechte Verfassung, die es ermöglicht, von — allerdings nicht im katholisch-dogmatischen Sinn — einer deutschen evangelischen Kirche zu sprechen.

Der Weg bis nach Eisenach war ein langer und spannungsreicher. Seine hauptsächlichen Etappen hier kurz nachzuzeichnen, mag auch für den Nichtprotestanten aufschlussreich sein. Erhalten wir doch einen Einblick in die Kämpfe und das Ringen des heutigen deutschen Protestantismus, wie von keinem anderen Sichtpunkt aus!

I. Vor 1933:

1. Die Kirchenverhältnisse

Werfen wir zuerst, um die Schwierigkeiten einer solchen Einigung zu ermessen, einen Blick auf die Kirchenverhältnisse vor 1933.

Bekanntnismässig werden hier 80 Prozent der evangelischen Kinder nach Luthers Katechismus unterrichtet. Man

hält sich an die «Confessio Augustana», wie sie Melancthon auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 vorgelegt, zusätzlich der «Schmalkaldischen Artikel» von 1537; enthält sich aber in vielen lutherischen Landeskirchen der Kampfformulierungen von 1580 aus der «Formula Concordiae».

Reformierte Gemeinden fanden sich anfangs nur im Westen, wo die Einflüsse von Genf, dem hugenottischen Frankreich und den Niederlanden her sich geltend machten. (Man denke an den «Heidelberger Katechismus».) Durch den Konfessionswechsel der Landesherren wird später in manchen Gebieten auf eine lutherische Grundlage ein reformiertes Bekenntnis aufgepfropft. So entstehen gemässigt reformierte Landeskirchen.

Aus diesen Faktoren ergeben sich auch unionistische Zusammenschlüsse, die aber in zwei deutliche Gruppen auseinanderfallen. Vornehmlich im Westen kommt es zu eigentlichen Consensus Unionen (z. B. in Baden, in der Pfalz, in Nassau-Hessen), während im Osten, besonders in der grössten und bedeutendsten Unionskirche, der «altpreussischen Union», nur eine «Verwaltungsunion» entsteht, in der es bis zum heutigen Tag möglich ist, «dass reformierte Gemeinden innerhalb einer lutherischen Superintendentur bestehen, dass ein Reformierter Superintendent eines lutherischen Kirchenkreises sein, ja Generalsuperintendent eines wesentlich lutherisch bestimmten Kirchengebietes werden kann» («Zeichen der Zeit» 1947, S. 296). Im wesentlichen trugen die deutschen Ostgebiete vor 1933 aber durchaus lutherisches Gepräge.

Innerhalb der lutherischen Kirchen nimmt Württemberg von Anfang an eine Sonderstellung ein. Bekanntnismässig zählt diese Kirche zur «Confessio Augustana invariata», ist also streng lutherisch; aber schon Martin Bucer und Johann Brenz gaben ihr ein Eigengepräge, sodass sie z. B. im Gottesdienst und Gemeindeaufbau unverkennbar reformierte Züge trägt, in der Theologie und Frömmigkeit bibliozistisch orientiert ist.

Dieses buntscheckige Bild, das — bei im ganzen vorwiegen-

dem Luthertum — dennoch beinahe alle nur denkbaren Kombinationen von Luthertum und Reformiert aufweist, ist in der Hauptsache nicht das Ergebnis eines organischen Werdens, sondern mit allen Willkürlichkeiten der Staatsgrenzen am Ausgang des Mittelalters behaftet, mit allen Willkürlichkeiten von Herrscherlaunen belastet. Das konkrete Erscheinungsbild der konfessionellen Verteilung ist also weithin auf politische Ursachen zurückzuführen. Die Landesherren und die politische Abhängigkeit sind heute dahingefallen. Die Landeskirchen aber bestehen in ihrer Verschiedenheit weiter. Auch heute noch sind «sie die wesentlichen Träger des kirchlichen Handelns, der finanziellen Leistungsfähigkeit und des geistlichen Lebens im protestantischen Deutschland. Auch die Wirksamkeit der EKD hängt, rein praktisch gesehen, fast allein von ihren «Matrikularbeiträgen» (Beiträge der einzelnen Landeskirchen an die EKD) ab» («Zeichen der Zeit» 1948, S. 46).

Erwähnen wir schliesslich noch das Vorhandensein der deutschen «Freikirchen» sowohl reformierten (am Niederrhein) wie lutherischen Gepräges (vor allem «die Alt-lutherische Kirche in Preussen», die sich gegen die «Union» um 1840 bildete) neben den aus Erweckungsbewegungen entstandenen Freikirchen und wir begreifen, welche Schwierigkeiten sich allein aus dieser geschichtlichen Sicht einem Einigungswerk entgegenstellen.

2. Versuche zur Einigung

An Versuchen zur Einigung hat es trotzdem nicht gefehlt. Auf die Unionen innerhalb der einzelnen Landeskirchen haben wir schon verwiesen, ebenso auf die altpreussische Union. Das Jahr 1948 ruft eine Erinnerung wach an den Wittenberger Kirchentag von 1848, an dem der edle H. Wichern den Grundstein zur «Inneren Mission» legen konnte, die sich als einheitliches Werk über alle Landeskirchen erstreckte und 1849 in einem «Zentralausschuss» auch eine gewisse organisatorische Mitte erhielt. Diese Einheit in christlicher Liebe und Praxis hatte allerdings keinerlei Rechts- oder Bekenntniseinheit der Kirchen zur Folge. Auch die Enthronung der Fürsten von 1918, die zu neuen Kirchenordnungen zwang, da ja der Landesherr bei den Lutheranern als «praecipuum membrum ecclesiae» als Quasi-Erbe der Bischofsgewalt galt, hatte keine Einheit der 28 Landeskirchen zur Folge. Nur die lose Verbindung zu einem «Kirchenbund» wurde 1922 erreicht, die vom nationalsozialistischen Staat beseitigt und durch die einheitliche, straffe Organisation der DEK (deutschen evangelischen Kirche) mit einem Reichsbischof, dem sog. «Rei-Bi», an der Spitze ersetzt wurde.

II. Nach 1933:

1. Die Einheit von Barmen

Dieser Gewaltakt von aussen rief als Gegenbewegung von innen das Einigungswerk der Bekennenden Kirche hervor. Diese innere, alle bisherigen Schwierigkeiten überwindende Einigungsbewegung fand in der grossen Kundgebung im Ulmer Münster (Württemberg!) 1934 ihren ersten Ausdruck. Es folgte vier Wochen später die berühmte Synode der Bekennenden Kirche in Barmen, bei der die bekannte gemeinsame theologische Erklärung gegen das Gewaltregime der «Deutschen Christen» verfasst wurde.

Sie bekennt (1.) Jesus Christus im Anschluss an Joh. 14, 6 und Joh. 10, 1 als «das eine Wort Gottes, das wir zu hören ... haben» und lehnt es ab, daneben auch noch «andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung» anzuerkennen; (2.) im Anschluss an 1. Kor. 1, 30. Jesus Christus sei der «Anspruch auf unser ganzes Leben» und einem «anderen Herrn» seien wir in keinem Bereich zu eigen; (3.) im Anschluss an Eph. 4, 15—16, die christliche Kirche sei die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt, weshalb die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und Ordnung nicht politischen Modeüberzeugungen anpassen dürfe; (4.) im Anschluss an Matth. 20, 25—26, «Die verschiedenen Aemter in der Kirche begründen keine Herrschaft», weshalb sich die Kirche abseits vom Dienst, den die Gemeinde dem Amtsträger anvertraut, keine Führer mit Herrschaftsbefugnissen geben lassen könne; (5.) im Anschluss an 1. Petr. 2, 17, der Staat habe nach dem

Mass menschlicher Einsicht für Recht und Frieden zu sorgen in der noch nicht erlösten Welt, in der die Kirche stehe; könne aber nicht zur einzigen und totalen Ordnung menschlichen Lebens werden; (6.) im Anschluss an Matth. 28, 20, der Auftrag der Kirche bestehe darin, an Christi Statt «durch Predigt und Sakrament, die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk», sie könne also nicht selbstherrlich das Wort und Werk des Herrn in den Dienst eigenmächtig gewählter Wünsche stellen.

Welches Gewicht dieser Erklärung zukomme, war von Anfang an strittig. Die Delegierten der reformierten Gemeinden und aus der «altpreussischen Union» hätten sie gern — trotz der doch recht verschwommenen und wenig «theologischen» Ausdrucksweise — den altökumenischen Symbolen (Glaubensbekenntnissen) und den Bekenntnissen der Reformation gleichgestellt. Die Lutheraner hingegen weigerten sich, dem zuzustimmen, weil ihr das Merkmal der «konfessionellen Ausprägung» fehle. So wusste man eigentlich damals schon nicht, was nun eigentlich geschehen war. Hatte man ein «Unionsbekenntnis» geschaffen; eine einheitliche Kirche ins Leben gerufen? Die Frage blieb in Barmen ohne Antwort. Auf den nun folgenden Synoden in Dahlem und zu Augsburg wurden Versuche gemacht, diese schmale Basis zu erweitern und «eine von allen anerkannte übergeordnete B. K.-Kirchenleitung zu errichten». Diese Versuche sind jedoch im wesentlichen gescheitert. An der Frage der Anerkennung der vom Staat eingesetzten Kirchenausschüsse brach die Bekenntnisfront bereits 1935 wieder auseinander. Auf der einen Seite standen die «Bruderräte» oder die «Bekennende Kirche» im besonderen Sinn des Wortes in den sog. «zerstörten» Landeskirchen, auf der anderen Seite die sich im «Lutherischen Rat» 1936 zusammenschliessenden Landeskirchenführer in der sog. «intakten» Kirche.*)

Wie verkehrt es war, diese Spaltung bloss auf einen Gradunterschied an Mut und Tapferkeit gegenüber dem gemeinsamen Gegner zurückzuführen, zeigt der Umstand, dass dieser Gegensatz heute fortbesteht und das Haupthindernis bei den neuen Einheitsbestrebungen bildet. Auf seine eigentlichen Wurzeln werden wir noch stossen.

2. Die neue Einheit von Treysa

Trotz dieses Rückschlages war Barmen mehr als ein bloss taktisches Zusammenwirken gegen den gemeinsamen Feind. Dies zeigte sich in der Folge negativ daran, dass bis heute beide Seiten die Schuld an dem Bruch dem anderen zuschieben; positiv aber daran, dass ebenfalls beide Parteien immer wieder zu neuen Versuchen ansetzen, den Riss zu heilen und dass beide irgendwie an der Barmer Erklärung wie an einer Rettungsplanke festzuhalten suchen. Zumindest war Barmen ein ökumenisches Erlebnis von grosser Tiefe, das mit dem Wegfall des Nationalsozialismus keineswegs seine Wirkkraft verloren hat, sondern gerade umgekehrt nun neuerdings zu knospen begann. Nicht zwar die stärkste Persönlichkeit, wohl aber der durch seinen persönlichen Charakter wie durch die Eigenart seiner Kirche zum Einheitswerk prädestinierte Mann war der Landesbischof der württembergischen Kirche Wurm. Schon 1942 hatte er das sog. «Kirchliche Einigungswerk» ins Leben gerufen, das «alle nicht deutsch-christlichen Landesbischofe, Landeskirchen und kirchlichen Werke, Vereine, Arbeitskreise usw. zu sammeln versuchte und auch tatsächlich weithin gesammelt hat» über den «lutherischen Rat» hinaus. Diesem Werk hatte sich allerdings der Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche nicht angeschlossen. Wie vor Barmen gab Wurm 1945 den Anstoss zur Einigung: Jetzt berief er die Vertreter der verschiedenen Kirchen und Räte nach Treysa zu einer «Kirchenführerkonferenz» (27. bis 31. August 1945), und diesmal leistete, wenn auch mit Verspätung, der Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche dieser Einladung Folge. Männer wie Martin Niemöller und Prof. Karl Barth waren zugegen und bestimmten weitgehend den Gang der Ereignisse. Das Ergebnis von Treysa I (1945) war eine «vorläufige Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland»

*) Allerdings gab es und gibt es auch heute in den «intakten» Kirchen (Bayern, Württemberg, Baden Hannover usw.) Bruderräte. Diese errichteten hier jedoch keine Notkirchenleitung, sondern betrachteten sich als das lebendige Gewissen der offiziellen Kirchenführer.

(EKD), wie man den neuen Zusammenschluss in Umstellung der Buchstaben (DEK) gegenüber der vom Nationalsozialismus erzwungenen Einheit nannte. Es wurde ein «Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland» geschaffen, der im Verhältnis 6 zu 4 zu 2 aus Mitgliedern lutherischer, unierter und reformierter Kirchengebiete bestehen sollte. Dieser Rat sollte die gemeinsamen Anliegen vertreten, die Verbindung zur Weltökumene aufnehmen, kirchliche Hilfswerke durchführen, die Landeskirchen bei der Wiederherstellung bekenntnismässiger Ordnungen beraten und unterstützen, eine endgültige Ordnung der EKD vorbereiten. Nur die beiden letzten Punkte weisen über den Rahmen eines Kirchenbundes hinaus. Eigens wird in einem Zusatz dem Rat die Befugnis abgesprochen, den Landeskirchen «bindende Weisungen» zu erteilen. Gewisse Einrichtungen der DEK übernimmt diese provisorische neue Kirchenordnung der EKD: so die bisherige «Kirchenkanzlei», an deren Spitze Pfarrer D. D. Asmussen tritt; und das kirchliche «Aussenamt», das von Pfarrer Niemöller vertreten wird.

Das Ergebnis von Treysa I (1945) wurde später oftmals als «peinlicher Handel» und als «Kompromiss» bezeichnet. (So zum Beispiel in «Die Zeichen der Zeit» 1947, S. 255.) Warum? Treysa war nicht nur ein Einigungswerk, sondern zugleich eine Grossschlacht mit unentschiedenem Ausgang. Wiederum standen sich gegenüber: hier der Reichsbruderrat der Bekenntenden Kirche, dort der lutherische Rat. Beide erschienen mit unmittelbar zuvor erarbeiteten «Erklärungen». Jeder von beiden befürchtete, das Einigungswerk könnte seine Auflösung zur Folge haben und keiner war zu diesem Schritt bereit. Dem Einfluss von Karl Barth ist es wohl zuzuschreiben, dass der Reichsbruderrat aus dieser bloss abwehrenden Haltung heraustrat und zur eigentlich treibenden Kraft der Einigung wurde, wobei sich allerdings das Bemühen, die intakten Kirchenleitungen in seinem Sinn umzugestalten und den Lutherrat zu überrennen, nicht verkennen lässt. Der Lutherrat seinerseits bezog unter seinem Vorsitzenden, Landesbischof Meiser von Bayern, eine defensivere Stellung, er betrachtete es nur als seine Aufgabe, in der EKD «die Lutherische Kirche Deutschlands zur Darstellung zu bringen», und beauftragte zugleich einen Ausschuss mit der Ausarbeitung einer Verfassung der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands. Unter diesen Umständen konnte eben nur die «vorläufige» Bestellung eines Rates der EKD erzielt werden, dessen Vorsitz dem vermittelnden (dem Reichsbruderrat gar nicht genehmen) Landesbischof Wurm übertragen wurde, während Niemöller sich mit dem Posten des stellvertretenden Vorsitzenden begnügen musste. Ebenso weist die Besetzung der weiteren 10 Stellen des zwölfköpfigen Rates Vertreter aller drei Richtungen auf. Neben ausgesprochenen Bekenntnisanhängern, wie Superintendent Heinrich Held, Lic. Wilhelm Niesel, Asmussen u. a. finden wir darin auch Landesbischof Meiser u. a.

III. Belastungsprobe der Einheit:

1. Die VELKD und der Detmolder Kreis

Diese kümmerliche Einheit wurde nach einer doppelten Richtung einer schweren Belastungsprobe unterworfen. Die eine bestand in der Ausarbeitung einer Verfassung der VELKD (der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands), die auf einer Vollsitzung des Lutherrates am 12. 9. 46 beschlossen wurde.

Die Grundlage der VELKD bildete die Hl. Schrift, sowie die Augsburgische Konfession und die übrigen lutherischen Bekenntnisschriften (Art. 1, Ziffer 1). In der VELKD sollen die lutherischen Kirchen zusammengeschlossen werden, «deren Bekenntnisbildung nicht nur die Verkündigung und Sakramentenverwaltung, sondern das ganze Handeln der Kirche, auch Ordnung, Leitung und Verwaltung bestimmt» (Art. 1, Ziffer 2). In ihr besteht volle Kanzel- und Abendmahlgemeinschaft. Unter ihren Aufgaben wird angegeben: «Sie vertritt in allen gemeinsamen Angelegenheiten die in ihr zusammengeschlossenen Gliedkirchen nach aussen und kann theologische und rechtliche Erklärungen abgeben» (Ziffer 7). Sie pflegt mit den evangelisch-reformierten und evangelisch-unierten Kirchen in Deutschland, die im Kampf um das Bekenntnis geschenkt und in der Erklärung von

Treysa bestätigte Gemeinschaft aller deutschen evangelischen Kirchen und arbeitet an den gemeinsamen Aufgaben mit. Als leitende Organe werden angegeben: 1. Die lutherische Bischofskonferenz, 2. der leitende Bischof, 3. die Generalsynode, 4. der ständige Ausschuss der Generalsynode, 5. die Lutherische Kirchenkanzlei. Kirchengesetze kommen zustande durch übereinstimmenden Beschluss der Generalsynode und der Bischofskonferenz.

Wie man sieht, haben hier die Bruderräte überhaupt keine Rolle zu spielen und die Barmer theologische Erklärung findet nur eine indirekte Erwähnung; in den Grundlagen fällt sie vollständig aus.

Was nützte es, wenn Lic.-Kinder (Bayern), der eigentliche Urheber dieser Verfassung, hervorhob, das Verhältnis zur EKD bleibe «in jeder Weise offen»? Eine so zusammengeschlossene und straff organisierte Kirche schien höchstens noch den Weg zu einem Kirchenbund offen zu lassen. Die Bestürzung war daher gross, als dieser Beschluss ein halbes Jahr nach der eben erwähnten Vollsitzung des Lutherrates veröffentlicht wurde (10. 3. 47). Bayern, Hannover, Braunschweig, später Mecklenburg und die grosse Kirche Schleswig-Holstein u. a. erklärten sich zum Beitritt bereit. Aber nicht allen Lutheranern gefiel dieser Plan. Die Freunde einer starken EKD schlossen sich unter der Führung von Bischof Wurm im sog. «Detmolder Kreis» zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammen, in der sich neben Wurm und Asmussen Bischof Stählin (Oldenburg), Oberkirchenrat Dr. Beckmann (Rheinland), Superintendent Kunst (Westfalen), Prof. Maurer (Kurfessen) u. a. befinden. Sie wenden sich nach einer Meldung des EPD (Evangelischer Presse Dienst) vom 13. 11. 1947 in einer Erklärung an den Lutherrat, in dem sie u. a. sagen: «Wir stehen freilich unter dem Eindruck, dass Gott uns in einen geschichtlichen Wendepunkt geführt hat, wo wir uns nicht bei den aus dem 16. Jahrhundert erwachsenen konfessionellen Ausprägungen als einer endgültigen Gestalt der christlichen Kirche beruhigen dürfen.» Statt der Union erstrebe der Detmolder Kreis die «ökumenische Einheit». «Die Ökumene besteht nicht in einer ungegliederten Masse, sondern in einer Gemeinschaft von Kirchen, die sich nach dem Mass der gerade ihnen verliehenen christlichen Gaben ordnet. Als eine solche Gemeinschaft verstehen wir auch die EKD.» Die Barmer Erklärung glaubt, den Detmolder Kreis nicht als «ein neues Unionsbekenntnis» verstehen zu können. (Damit wendet er sich gegen die Bestrebungen des Reichsbruderrates.) Trotzdem hält er für den weiteren Weg der EKD «die entschlossene Beachtung, insbesondere der Barmer Erklärung für unerlässlich». Er hält es «für geboten, den Tisch des Herrn für Angehörige aller evangelischen Bekenntnisse offenzuhalten» (Z. d. Z. 1947, S. 275). Das Motto dieses Kreises lautet: Einheit, wenn nicht «an den Konfessionen vorbei» (wie es Karl Barth wünscht), dann «durch die Konfessionen hindurch». Der Detmolder Kreis umfasst immerhin über 5000 Gemeinden. Damit haben wir also nunmehr zwei ausgeprägte Typen lutherischer Kirchen. In der Frage der EKD steht der Detmolder Kreis zwischen dem Lutherrat und dem Reichsbruderrat der Bekenntniskirche. —

2. Asmussen gegen Barth

Die zweite Belastungsprobe der EKD bestand in einer Gegensätzlichkeit, die innerhalb der eigentlichen Bekenntniskirche zum Austrag kam. Hier stehen sich Prof. Karl Barth und Asmussen, der bisherige Leiter der Kirchenkanzlei in der EKD gegenüber. Der Vorwurf, den Asmussen gegen Karl Barth erhebt, ist ein doppelter: erstens, dass Karl Barth das Ringen um Liturgie und Amt, das in der Verfolgungszeit zu einer regelrechten Bewegung angewachsen war, bis weit in reformierte Kreise hinein, nur mit Spott und Hohn übergoss. Zweitens, dass er die Kirche auf einen allzu politischen Weg gedrängt habe, indem er sie zu einer Parteinahme mit der politischen Linken nötige, weit über die Forderungen des Evangeliums hinaus, und indem er sogar den inneren Aufbau der Kirche in Anpassung an politische Grundsätze (nämlich die Grundsätze der Demokratie) fordere. Wir haben in dieser Zeitschrift über diesen mit grosser Heftigkeit von beiden Seiten geführten Kampf schon berichtet (Orient. 1947, Nr. 5, 14/15).

Wir können uns darum hier kurz fassen und zitieren bloss eine Stelle aus der Schrift Asmussens «Seid nüchtern zum Gebet. Eine politisch-christliche Bilanz 1947.» Darin heisst es:

«Eine ausländische Stimme, die sehr gewichtig ist, hat uns im Blick auf unsere Gebetsübungen wissen lassen, dass wir Allotria trieben. Dieselbe Stimme hat uns gesagt, jene Erfahrungen der Wohltaten Gottes und jenes Erleben seiner Wunder in den schweren Jahren der Verfolgung sei geistlichen Walpurgisnächten vergleichbar. Wir hätten alle Ursache, uns entschlossen von diesem Weg abzuwenden. Viele von uns haben auf diese Stimme gehört. Wir müssen sagen, dass das nicht zu unserem Segen geschehen ist. Die Einheit der Kirche, die wir bis zum Zusammenbruch gewonnen hatten, ist auf diesem Weg nicht gekräftigt worden. Das Vertrauen des deutschen Volkes, gerade auch derjenigen, die abseits standen, ist seit dem Zusammenbruch nicht gewachsen. Denn das Vertrauen, welches die Kirche geniesst, wird von Gott geschenkt, mehr als dass es von der Kirche erworben wird. Darum wird es mehr erbetet als erarbeitet. Die Ansätze eines neuen Pfarrlebens sind weithin in Vergessenheit geraten. Die Predigt hat sich im allgemeinen nicht verbessert...»

Im Letzten gehen auch diese Differenzen, wie man sieht, auf die verschiedene lutherische und reformierte Grundeinstellung zurück, da sich ja auch in ihren Bruderräten Mitglieder beider Bekenntnisse finden.

IV. Das Werden der neuen Kirchenordnung

1. Treysa II.

Trotz dieser Schwierigkeiten blieb die EKD nicht auf den dürftigen Stand von Treysa I (1945) gebannt. Im März 1947 beschloss der provisorische Rat, sich als beratende Körperschaft eine Kirchenversammlung der EKD anzugliedern. Sie sollte aus 111 Mitgliedern bestehen, von denen 65 die landeskirchlichen Synoden wählen und entsenden sollten, 20 vom Rat der EKD berufen werden, und 25 Vertreter der Kirchenleitungen sein sollten. Zugleich beauftragte Bischof Wurm Oberkirchenrat Dr. Mensing aus der Rheinischen Evangelischen Kirche, einen Entwurf für die neue Verfassung der EKD auszuarbeiten. Die Kirchenversammlung trat dann auch tatsächlich am 5. und 6. Juni abermals in Treysa zusammen. Diese Kirchenversammlung wird von der Zeitschrift «Die Zeichen der Zeit» als «die wichtigste kirchliche Versammlung seit 1937, wenn nicht gar seit Barmen», bezeichnet. Den unermüdlichen Versöhnungsversuchen von Bischof Wurm ist es zu danken, dass die bereits völlig zerrüttete Einheit wieder einigermassen hergestellt werden konnte. Die VELKD erklärte sich bereit, «innerhalb der EKD, in brüderlicher Gemeinschaft mit den übrigen evangelischen Kirchen zu bleiben». Es wurde «Uebereinstimmung» erzielt, dass die EKD auf dem Boden der in Barmen getroffenen Entscheidung steht; dass evangelische Gemeindeglieder nicht darum von der Feier des hl. Abendmahls ausgeschlossen sein sollten, weil sie einem anderen in der EKD geltenden Bekenntnis angehören. Der Rat soll sich um ein verbindliches theologisches Gespräch über die Abendmahlslehre im Hinblick auf die kirchliche Gemeinschaft mühen. Die Verfassung der VELKD soll mit der kommenden Ordnung der EKD in Einklang gebracht werden. Die Kirchenverfassung soll möglichst rasch ausgearbeitet werden und einer verfassunggebenden Kirchenversammlung zu Beschlussfassung vorgelegt werden. Damit war die Einheit oder der Wille zur Einheit wieder gerettet.

2. Das Ringen um die «Grundordnung»

Kurz darauf erschien der erste Entwurf einer Verfassung. Art. I lautet: «Die Grundlage der EKD ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt ist, in den Bekenntnissen der Reformation als bindend wieder ans Licht getreten und in der Barmer theol. Erklärung aufs neue als verpflichtend bekannt ist...»

Art. II beginnt mit dem Satz: «Die EKD ist ein Bund lutherischer, reformierter und uniierter Kirchen». Art. III gestattet den «gelegentlichen Dienst» eines Predigers anderer Konfession innerhalb der Gliedkirchen der EKD und verbietet den Ausschluss vom Abendmahl. Aufgabe der EKD ist nach Art. IV «Richtlinien für die Amtsführung und die

brüderliche Zucht der Pfarrer und der sonstigen Diener der Kirche zu erarbeiten; Grundsätze für die Rechtsstellung der Diener der Kirche zu schaffen; das Recht der Kirchenbeamten zu regeln; die Grundsätze für die Regelung der kirchlichen Abgaben und Steuern und für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens aufzustellen.»

Als Organe der EKD sind vorgesehen: die Kirchenversammlung, die Konferenz der Kirchenleitungen, der Rat der EKD.

Die Kirchenversammlung besteht aus 80 von den Synoden der Gliedkirchen gewählten und 20 vom Rat berufenen Mitgliedern. Sie können bis zur Hälfte Pfarrer sein. Ausserdem haben in ihr die Mitglieder des Rates und der Konferenz der Kirchenleitung Sitz und Stimme.

Die Kirchenversammlung wählt den Rat, beschliesst Kirchengesetze, erlässt Kundgebungen usw. Ihre Amtsdauer beträgt 4 Jahre. Jährlich einmal tritt sie zusammen. Gegen ein in der Kirchenversammlung nicht zu überwindendes Bedenken einer Konfessionsgruppe in bezug auf das Bekenntnis kann kein Beschluss gefasst werden.

Die Aufgabe der Konferenz der Kirchenleitungen sind Besprechungen und Anregungen.

Der Rat besteht aus 10 Mitgliedern, dazu treten die Leiter der Kanzlei und des Aussenamtes. Der Rat hat die Aufgabe, die EKD zu leiten und zu verwalten. Er ist für alle Aufgaben der EKD zuständig, soweit die Befugnisse nicht anderen Organen beigelegt sind. Seine Amtsdauer beträgt 6 Jahre. Er muss mindestens alle 2 Monate zusammentreten.

Dass an der Ausarbeitung dieser Vorlage die Partei der strengen Lutheraner nicht beteiligt war, sieht man auf den ersten Blick. Immerhin wurde dieses Grundschema bis zum Ende beibehalten. Ein mühsames Tauziehen begann. Eine Kommission folgte der anderen; eine Vorlage löste die andere ab. Uebergehen wir die Einzelheiten und vergleichen wir nur noch die letzte Vorlage, die jetzt in Eisenach der verfassunggebenden Kirchenversammlung vorgetragen und ohne wesentliche Aenderung angenommen wurde. Der Vergleich zeigt uns, wo die strittigen Punkte liegen.

1. In Artikel 1 der Grundlagen tobte der Kampf um die Barmer theol. Erklärung. Sie wurde auf Anforderung der VELKD zuerst von den altkirchlichen Bekenntnissen, dann von den Bekenntnissen der Reformation getrennt, damit jede Gleichstellung vermieden werde, schliesslich aus Artikel 1 überhaupt gestrichen. Ebenso wird jetzt sauber geschieden erklärt, dass für die lutherischen, reformierten und uniierten Glieder nur «die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation massgebend sind». Die Barmer theol. Erklärung erscheint jetzt erst im Abschnitt zwei, Artikel 2, sodass ihr jeder Anschein eines theologisch grundlegenden Bekenntnisses im Sinne einer Union genommen ist. Nur die «in Barmen getroffenen Entscheidungen» werden bejaht.

2. In der Abendmahlsgemeinschaft ist trotz der Uebereinstimmung in Treysa II im letzten Entwurf einer Beschränkung Raum gegeben worden. Angehörige eines anderen Bekenntnisses, so heisst es jetzt, werden «in einigen Gliedkirchen» ohne Einschränkung zugelassen. Damit sind die Reformierten und vermutlich auch die Lutheraner des Detmolder Kreises gemeint. «In anderen Gliedkirchen erfolgt die Zulassung da, wo seelsorgliche oder gemeindliche Verhältnisse es nahelegen.»*)

Zu diesem beschränkten und temporären (?) Zugeständnis haben sich die Glieder der VELKD unter grossen Gewissensbedenken bringen lassen. Der Zustrom von Ostflüchtlingen anderer Bekenntnisse in die Gebiete ihrer Landeskirchen, die oft ohne eigene Seelsorger sind, haben sie dazu bewogen. Im Grund ist aber eine Abendmahlsgemeinschaft nicht erzielt worden.

3. Von den Aufgaben der EKD heisst es nur noch: sie habe sich «um die Festigung und Vertiefung der Gemeinschaft unter den Gliedkirchen zu bemühen, ihnen bei der Erfüllung

*) Anmerkung: In Eisenach wurde wieder «unionistischer» formuliert: «In keiner Gliedkirche wird einem Angehörigen eines in der EKD geltenden Bekenntnisses der Zugang zum Tisch des Herrn verwehrt, wo seelsorgliche Verantwortung oder gemeindliche Verhältnisse die Zulassung gebieten.» Dagegen sprach sich aus Gewissensgründen ein Mitglied der Versammlung aus. Damit ist die Frage, wie Kirchenrat Ehlers, einer der drei Verfasser der Formulierung, erklärt, «kirchenrechtlich» offen gelassen und wie Brunette — auch einer der drei — betont: «die seelsorgliche Verantwortung den Pfarrern... auf das Gewissen gelegt worden» (epd. vom 16. 4. 48).

ihrer Dienstes zu helfen und den Austausch ihrer Kräfte zu fördern. Sie soll dahin wirken, dass die Gliedkirchen, soweit nicht ihr Bekenntnis entgegensteht, in den wesentlichen Fragen des kirchlichen Lebens und Handelns nach übereinstimmenden Grundsätzen verfahren». Auch hier ist also eine sehr weitgehende Einschränkung eingetreten.

4. Die O r g a n e sind dieselben geblieben. Statt Kirchenversammlung hat man das Wort «Synode» gewählt, statt «Konferenz der Kirchenleitungen», sagt man «Kirchenkonferenz». Die Zahl der vom Rat zu berufenden Mitglieder war in den Zwischenvorlagen auf 25 erhöht worden, in der letzten Vorlage ist sie wieder auf 20 herabgesetzt. Auch hier haben also die antiunionistischen Tendenzen an Boden gewonnen. Die Zahl der von den Synoden der Gliedkirchen zu wählenden Mitglieder wurde schon in den Zwischenvorlagen auf 100 erhöht, sodass nunmehr die Synode aus 120 Mitgliedern bestehen wird. Die Amtsdauer der Synode ist auf 6 Jahre hinaufgesetzt. Ein kleines Zugeständnis an die Gegenpartei.

Die Synode wählt den Rat der EKD nach der letzten Vorlage nicht mehr allein, sondern in Gemeinschaft mit der Kirchenkonferenz, wodurch erneut die Bedeutung der Gliedkirchen und einzelnen Kirchenführungen erhöht wird.

In der gleichen Richtung liegt die neue Bestimmung, dass Kirchengesetze nur mit Zustimmung der Kirchenkonferenz erlassen werden können und in der Synode eine Stimmenmehrheit von zwei Dritteln der Anwesenden erfordert. Bei nicht überwindbaren konfessionellen Bedenken ist das Auseinandergehen der Konferenz zur Pflicht gemacht. Das Bemerkenswerte in der Entwicklung dieser Vorlagen ist, dass sie ein ständiges Vordringen der konfessionsgebundenen Seite, wie sie die Kirchen der VELKD vertreten, anzeigen. Die Position des Reichsbruderrates, die für eine Art Union mit Unionsbekenntnis, Abschwächung des Einflusses der Kirchenleitungen zugunsten der Bruderräte, Angleichung der Liturgie an die reformierte Auffassung eingetreten war, hat sich nicht durchsetzen können. Immerhin kann auch die Gegenseite keinen vollen Erfolg für sich in Anspruch nehmen. Das Unbefriedigende dieser Lösung, die weder geprägten Konfessionen noch einer gedeihlichen Entwicklung der Einheit förderlich ist, mag Assmussen, den bisherigen Leiter der Kirchenkanzlei in der EKD, bewegen haben, sein Amt resigniert niederzulegen, in seine Heimat Schleswig-Holstein zurückzukehren und das Predigerseminar der dortigen Landeskirche, die sich vor kurzem der VELKD angeschlossen hat, zu übernehmen. (Schluss folgt.)

Das russische Verhängnis

Wir sind uns zwar gewohnt, Russland bis zum Ural zum europäischen Kontinent zu rechnen, Russland und das Abendland wenigstens geographisch als Einheit zu sehen. Aber mehr denn je stehen wir vor der harten Tatsache, dass es über diese bloss materielle Einheit hinaus kaum etwas Gemeinsames zwischen Europa und Russland gibt. Das geographische Europa ist heute unheilbar aufgespalten in zwei gegensätzliche politische und geistige Welten, und das plastische Bild vom «Eisernen Vorhang» verdeutlicht diesen Tatsachenbestand nur zu wahr. Vorgestern konnte es vielleicht noch heissen «Russland in Europa», gestern wenigstens noch «Russland und Europa», heute scheint es dagegen nur noch eine Formel zu geben: «Russland gegen Europa».

Alexander von Schelting ist dieser verhängnisvollen Entwicklung im Verhältnis Russlands zu Europa in einem bedeutsamen Werk über das russische Geschichtsd Denken im 19. Jahrhundert nachgegangen. *) — Seitdem Peter der Grosse (1689—1725) im 18. Jahrhundert das russische Fenster nach Europa plötzlich weit aufgestossen und den Europäisierungsversuch Russlands eingeleitet hat, ist das Gespräch über Russland und Europa nicht mehr verstummt. Unter Katharina II. (1763 bis 1796) und Alexander I. (1801—1825) schien der fortschreitende Europäisierungsprozess die Gewähr zu geben, dass es einmal in einer glücklichen fernen Zukunft zu einer geistigen Verschmelzung Russlands und Europas kommen werde. Hof und Adel waren auf dem besten Wege dazu, europäisch zu werden und die abendländische Geistigkeit allmählich auch ins Volk dringen zu lassen. Der vom Schweizer Laharpe erzogene Alexander I. war mehr oder weniger Europäer, ebenso ein grosser Teil des russischen Offizierkorps, das im Gefolge der napoleonischen Koalitionskriege sich in halb Europa herumtrieb und abendländische Geistigkeit einsog. Seit der Invasion Napoleons und der damit naturgemäss einsetzenden russischen Reaktion gegen den Westen begannen indes die R ü c k s c h l ä g e, die schon im Laufe des 19. Jahrhunderts so etwas wie einen «Eisernen Vorhang» geistiger Art schufen.

Gegen diese unheilvolle russische Entwicklung und

beginnende Abkehr von Europa erhob sich einer der grössten Geister des neueren Russlands, der Geschichtsphilosoph Peter Tschaadajew (1794—1856), den Schelting wohl mit Recht in den Mittelpunkt seines Buches stellt, denn an ihm sollten sich die Geister scheiden. Tschaadajew warnte nachdrücklich vor einer Abkehr Russlands von Europa und wies mit unbarmherziger Klarheit auf die Gründe der bisherigen russischen Kultur- und Geschichtslosigkeit hin. Warum — so fragte er seine Landsleute — war Russland bis zu Peter d. Gr. sozusagen tot, während das übrige Europa eine kulturelle und geschichtliche Vergangenheit ohnegleichen besitzt? Den entscheidenden Grund sah der grosse Russe in der verhängnisvollen Trennung von Rom, in der katastrophalen Tatsache, dass Russland das Christentum nicht durch das päpstliche Rom, sondern durch Byzanz empfing (988 n. Chr.) und damit auch in dessen Schisma und Abfall von Rom hineingerissen wurde. Denn die byzantinische Orthodoxie sei durch den Abfall vom lebendigen Zentrum der Einheit mehr und mehr zu einer sterilen Form des Christentums geworden und sei auch kulturell und politisch ein unfruchtbarer Boden gewesen, da sie sich dem Cäsaropapismus allzuwillig ergeben habe. — Ganz anders dagegen die Papstkirche im Westen. Sie habe das Prinzip der Freiheit des Geistes in ständiger Auseinandersetzung mit der alles zu ersticken drohenden Staatsmacht hochgehalten. Diese Polarität, die der Westen der Papstkirche zu verdanken habe, sei die Grundlage für seine unerhörte politische und soziale Entwicklung, seine geistige Regsamkeit, seine Humanitas gewesen. Im Unterschied dazu habe das östliche Christentum, indem es sich der Staatsgewalt hingab, versagt. Die Folge war, dass der Osten tot blieb, keine polaren geistigen Spannungen kannte, zu einer leblosen Uniformität erstarrte. Dieses entartete östliche Christentum habe Russland vom Abendland getrennt und es in seine Finsternis und Geschichtslosigkeit gestossen. Die einzige Rettung für Russland sah Tschaadajew in der vollen Hin- und Rückwendung zum christlichen Abendland, das in erster Linie durch Rom und seine Papstkirche geprägt worden sei. Europäisierung Russlands im vollsten Sinne, oder Russlands Wege würden ins Unglück führen.

Dieser Kassandaruf im Jahre 1836 wirkte nach einem

*) Alexander von Schelting, Russland und Europa im russischen Geschichtsd Denken. Bern 1948, A. Francke AG. Verlag. 404 Seiten in Grossoktav.

Worte A. J. Herzens wie «ein Schuss in der Nacht». Die Reaktion war ungeheuer. Nur wenige Russen folgten Tschaadajew und wurden Europäer. Noch weniger zogen auch die letzten Konsequenzen und traten zum Katholizismus über (was Tschaadajew selbst nie tat). Fast die gesamte russische Intelligenz entschied sich indes gegen Tschaadajew und gegen Europa. Es begann die slawophile Bewegung unter der Führung Chomjakow's (1804—1860) und Tiuttschew's (1803 bis 1873), um nur zwei Namen zu nennen (von Schelting ausführlich behandelt). Ihr russischer Nationalismus, ja Chauvinismus, und ihre Verhimmelung der Orthodoxie haben Russland mehr und mehr von Europa abge sondert. Die revolutionär-demokratische Entwicklung im Westen seit 1830, bzw. 1848, die in diametralem Gegensatz zur russischen Autokratie stand, tat das Ihrige hinzu, den Graben zu erweitern. Die russische Regierung verbot nach 1848 zeitweise Europareisen ihrer Untertanen. Bis es sogar zum ersten «Heiligen Krieg» zwischen Europa und Russland kam (Krimkrieg 1854 bis 1856), der mit einer Niederlage Russlands endete. Der geistige Graben zwischen Russland und dem Abendland wurde je länger je tiefer. Die später einsetzende panslawische und panorthodoxe Bewegung mit ihrem anti-europäischen Messianismus eines Danilewski (1829—1890) und Dostojewski (1821—1881) brachte Russland dem Abendland auch nicht näher, bis der geographische Begriff Europa zuletzt geistig und politisch ganz auseinanderbrach: durch den bolschewistischen Kommunismus. Der Kommunismus war zwar eine europäische Idee, aber keine europäische Realität, er hat seine Verwirklichung auch nie in Europa gefunden, sondern bezeichnenderweise im europafeindlichen Russland. Die russischen Kommunisten des 19. Jahrhunderts mit ihrem geistigen Vater A. J. Herzen (1812 bis 1870) an der Spitze, den Schelting ebenfalls ausführlich würdigt, waren nur sog. «Westler», aber nie Europäer. Sie holten wohl ihre Ideen aus Europa, hassten aber den Westen, weil er den Kommunismus nirgends verwirklichte. Russland war für sie das Land der Verheissung. Dieser Kommunismus lag letztlich ganz in der bisherigen russischen Richtung, indem er dem panslawischen Messianismus ein anderes Vorzeichen gab und Russland endgültig vom europäischen Geiste trennte und diese Trennung durch den «Eisernen Vorhang» aller Welt verdeutlicht hat.

In diesem Zusammenhang gewinnt Schelting's Gang durch die russische Gesichtsfilosofie — der spätere Panslawismus und Dostojewski sind einem zweiten Band vorbehalten — geradezu brennende Aktualität. Er selbst zieht nur selten die Verbindungslinien zum heutigen Ge-

schehen, sondern überlässt es dem nachdenklichen Leser. Wir sind ja heute, da sich das Verhältnis Russlands zu Europa zur katastrophalen Krise zuspitzt, hellhörig geworden für alles, was diese geistige und politische Kluft aus tieferen Hintergründen zu beleuchten und erklären vermag. Schelting's Buch ist ohne Zweifel ein gewichtiger Beitrag dazu, der um so wertvoller ist, da er tiefe Einblicke in russisches Denken verschafft.

Man bekommt beim Lesen den Eindruck, dass Schelting die Schuld für die verhängnisvolle russische Entwicklung im 19. Jahrhundert mit Tschaadajew etwas einseitig bei den Russen sieht. Wir glauben indes, dass es daneben auch ein Versagen Europas, nicht zuletzt des katholischen Europas, gibt. War es nicht ein Verhängnis, dass der Katholizismus gerade damals in der Aufklärungszeit, als Russland an den abendländischen Türen anzuklopfen begann, wieder einmal auf einem Tiefpunkte stand und um seine nackte Existenz ringen musste? Den europahungrigen Russen bot sich nicht eine machtvoll katholische Geistigkeit und Kultur, sondern die Verfallsprodukte einer öden Aufklärung und Verweltlichung mit ihrer Gipfelung von Hegel bis zum marxistischen Materialismus. Die russische Intelligenz wurde zum Erben dieser geistigen Verfallsprodukte Europas, ohne zu den verschütteten Grundlagen des Abendlandes durchzustossen, die da heissen Antike und christlich-katholische Humanität und Universalität. Die europäische laizistische Kultur war gar nicht fähig, aus den Russen christliche Abendländer zu machen. Sie gab ihnen eben nur, was sie selbst besass, ihre Verfallsideen und pflanzte sie bloss dem russischen Baume auf, statt ihm ein anderes Erdreich zu geben. Russland wurde so nicht europäisiert, sondern es wurden ein paar westliche Verfallsideen asiatisiert. Mit welchem Erfolg und welchen Folgen, bekommt das heutige Europa zu sehen. Es sieht fast danach aus, dass das polare Verhältnis Europa—Russland zu Ungunsten des ersteren gelöst wird. Sollte die russische Flut tatsächlich über Europa hereinbrechen, dann besitzen wir als Christen nur noch die Hoffnung, dass nach diesem Untergang das eigentliche Abendland, das christliche — gewiss nicht das laizistische und materialistische — den übermächtigen asiatischen Sieger von innen her überwinden werde, wie einst das kleine Hellas das allmächtige Rom. Denn dieses wahre christliche Abendland hat jenen hinter sich, der einst zu seiner Kirche sprach: «Fürchtet euch nicht, denn ich habe die Welt überwunden.» Und so wird vielleicht die Sehnsucht Tschaadajew's doch einmal in Erfüllung gehen: die Europäisierung Russlands, d. h. seine Eingliederung in die wahre Kirche Christi, die auf den Felsen Petri gebaut ist.

Ex urbe et orbe

Nichts vermag den Ernst der weltpolitischen Situation eindringlicher zu zeigen, als die ungewöhnliche Stille, mit der die Moskauer Verhandlungen vor sich gehen. Man merkt, es wird um letzte und höchste Einsätze gekämpft. Es geht nicht um Berlin, nicht einmal um Deutschland oder Europa allein, es geht um die Entscheidung zwischen den zwei Weltmächten. Deutschland ist nur eines der Vorfelder dieses Ringens, andere Vorfelder sind China, Korea, das Mittelmeer. Wer durch die Ereignisse des letzten Jahrzehntes noch nicht abgestumpft ist, noch sich von den tausend Sensationen auf dem Jahrmarkt des Alltages ablenken lässt, der spürt die unerhörte Wucht dieses Ringens. Unwillkürlich schaut man sich um nach den Kräften, die diese Situation nicht für den Augenblick zwar, aber auf längere Sicht neu gestalten könnten. Der Blick fällt dann fast notwendig auf die Kirchen. Wis-

senschaft und Technik zählen ja trotz ihrer atemraubenden Fortschritte nicht mit dabei, sie sind zu Instrumenten und Kampfaffen degradiert worden, die das Grauen nur steigern können. Auch Psychologie und Soziologie, die sich oft so geräuschvoll als Erlöser aufspielen, sind dem eigentlichen Geschehen nicht gewachsen. Auch alle blossen religiösen Aussenseiter und Statisten — ob in Caux oder in Dornach müssen zurücktreten, wo nur wahrhaft letzte umgestaltende Kräfte noch brauchbar sind. Können die Kirchen noch solche Kräfte aufbringen?

1. Zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam

Die protestantische Welt schaut in diesen Tagen mit grossen Hoffnungen nach Amsterdam, wo die Delegierten von 142 Kirchen des Weltprotestantismus, des Anglikanismus,

des Alt-Katholizismus und der griechischen Orthodoxie zur Weltkirchenkonferenz zusammengetreten sind, um den Ökumenischen Rat zu konstituieren und den Weltkirchenrat einzusetzen.

Eine wichtige Etappe der seit drei Jahrzehnten mächtig aufstrebenden ökumenischen Bewegung ist damit erreicht: Die ökumenischen Kräfte von «Life and Work», «Faith and Order» und anderer grosser internationaler Verbände für Jugend- und Missionsarbeit haben sich endgültig zusammengefunden. Zugleich hegt man die aufrichtige Hoffnung — wie Bischof Ingve Brilioth in dem Leitartikel der ersten Nummer der «Ecumenical Review» ausführt — dass mit Amsterdam «ein neuer Anfang in der Geschichte der Christenheit» gesetzt wird.

Durch die Erfahrungen der vorangegangenen Konferenzen nüchtern geworden, gibt man sich aber keinen falschen Illusionen hin, als ob durch diese umfassende Kundgebung von 142 Kirchen *auch nur annähernd schon die Einheit der protestantischen Kirchen* (um von den orthodoxen gar nicht zu reden) gewonnen sei. Gerade die führenden Männer der Konferenz warnen vor einer solchen Täuschung, die vielleicht da und dort in der Begeisterung über «das grosse Ereignis der Zeit» entstehen könnte. Professor Adolf Keller, einer der erfahrensten und treuesten Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung, schreibt in einem Aufsatz zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz: «Sogar für die sich heute nahekommenden evangelischen Kirchengruppen ist der Weg (zur Einigung) noch weit» (Basler Nachrichten 19. Aug. 1948, Nr. 351). In vielen Fällen ist man über das Stadium einer ersten Fühlungnahme noch nicht hinausgekommen.

Innerhalb des ökumenischen Rates bestehen heute noch grosse *theologische Verschiedenheiten*. Allein schon die grundlegende Voraussetzung der Mitgliedschaft zum ökumenischen Rat, das Bekenntnis zu Christus «als Gott und Erlöser», hat heftige Diskussionen ausgelöst. Viele in der protestantischen Welt hätten lieber eine andere Präambel gehabt, etwa eine, die besagen würde, dass Gott gegenwärtig sei in seinem Sohne Jesus Christus, oder dass Christus der Herr sei über alle und über alles, statt ihm eine Würde zu geben, — wie es der Titusstelle zwar entspricht — die seine «deutliche Unterordnung unter Gott» ignorierte (cf. Adolf Keller in NZZ, 28. 3. 48). Die Schweizerdelegation hat denn auch die «undankbare Pflicht, . . . gleich zu Beginn ihre Bedenken über diese Formulierung bekannt zu geben». (Fue-ter). In Amsterdam wird es auch diesmal bei dem «Skandal» bleiben, dass ausgerechnet das Abendmahl, das der Herr vor seinem Heimgang als Mahl der Eintracht und Einheit eingesetzt hat und das darum das unverkennbare Schibboleth jeder wahren ökumenischen Einheit darstellt, ein Anlass der Zwietracht und der Trennung zu verschiedenen Abendmahlsgemeinschaften wird.

Für die Kirchen als Kirchen wird Amsterdam keine grössere Einheit bringen können, da zum vorneherein dem ökumenischen Rat jede Vollmacht abgesprochen wird, sich als eine Art Weltoberkirchenrat in die Angelegenheiten einer Kirchengemeinschaft einzumischen. Die einzelnen Kirchen haben, bevor sie überhaupt in irgendwelche Verhandlungen treten, die Gewährleistung, ihre Eigenart und ihre sie charakterisierende Bekenntnis — vielleicht sogar ihre sie charakterisierende Bekenntnisfreiheit (z. B. die Schweizerkirchen) wahren zu können. Es ist schwer zu sagen, wie unter solchen Vorbedingungen eine *Una Sancta* selbst unter den protestantischen Kirchen entstehen soll, wenn die verschiedenen Kirchen das bleiben, was sie sind, Kirchen mit all den Gegensätzen ihrer «dogmatischen» Auffassungen!

Auf einer kürzlich abgehaltenen ökumenischen Studientagung hat Karl Barth die These aufgestellt, dass «die ökumenische Einheit der Kirche und ihrer Theologen in dem Masse Wahrheit oder Illusion ist, als für sie die Autorität der Bibel in Geltung oder nicht in Geltung steht». So sehr sämtliche Kirchen des ökumenischen Rates mit diesem Fundamentalsatz einverstanden sind, im *konkreten Fall* betrachten eben die einen das als blosser Meinung «zänkischer Theologen», was andere als Offenbarungswahrheit ausgeben, wie man auf der einen Seite auf die herrliche Freiheit der Kinder Gottes auch auf theologischem Gebiete pocht, wenn die andere Seite mit Forderungen der Wahrheit Christi kommt.

Trotz dieser Schwäche in der Grundkonstitution, derentwillen die Möglichkeiten einer theologischen Einigung sehr begrenzt sind, darf man doch die durch das ökumenische Gespräch gewonnene *Ueberwindung* der oft ungläublichen Entfremdung der evangelischen Kirchen als ein Positivum werten. Die gegenseitige *Berührung* und Befruchtung der führenden Geister der Weltchristenheit wird überdies nicht ganz ohne Folgen bleiben für die Lehre und den Ausblick der Kirchen in der Heimat.

Mit Genugtuung darf man feststellen, dass allgemein die Herrschaft Christi über Menschen und Welt wieder mit der ganzen Wucht des Glaubens bejaht wird. Heute lautet, wie Professor Hromadka am letzten Kongress des Reformierten Weltbundes, Aug. 1948, ausführte, die protestantische Frage nicht mehr: «Bin ich frei?», sondern: «Wer ist mein Herr?» Im Mittelpunkt steht Christus, und das berühmte Papstwort «omnia instaurare in Christo», womit die kath. Aktion auf den Plan gerufen wurde, soll nun «vom evangelischen Geist und einer ihm unterworfenen Theologie» angefasst und durchgeführt werden (A. Keller, NZZ, 28. 3. 48). Man will den «Angriff der Welt von innen her». Es wird darum nicht so sehr auf die Reden und Diskussionen ankommen, als vielmehr auf die nachfolgende Arbeit der Kirchen daheim. Mit Recht schreibt der Generalsekretär des ökumenischen Rates, Dr. Visser't Hooft, im Geleitwort zum neuen *Ecumenical Review*: «Ob Amsterdam in die Geschichte eingehen wird als ein grosser Fehlschlag der Kirchen oder als ein neuer Anfang, wird zunächst nicht abhängig sein von den Verlautbarungen der Versammlung, sondern von den aus Amsterdam resultierenden Beschlüssen der einzelnen Kirchen und ihrer Umsetzung in die Tat».

2. Ohnmacht und Macht der katholischen Kirche

Man spricht viel, allzuviel von der «Macht» der katholischen Kirche. Phantastische Vorstellungen spuken darüber manchmal in den Gehirnen vor allem der Kirchengegner. Sie reden von der «Schwarzen Internationale», oder gar von der «weltumspannenden Verschwörung der romhörigen Priesterkaste», und eine Gänsehaut überkommt dann den naiven Zuhörer. In Wirklichkeit müsste man zuerst von der «Ohnmacht der Kirche» sprechen, um allmählich etwas von ihrer eigentlichen Macht zu ahnen. Denn schliesslich gibt es fast 400 Millionen Katholiken auf der Welt. Man sollte erwarten, diese Mammut-Organisation könne mit Leichtigkeit ihre Ziele durchsetzen. Wie steht es aber damit? Wurden bis heute auch nur die primitivsten Forderungen der Sozial-Enzykliken der Päpste realisiert? Hat man in den letzten Jahren auch nur daran gedacht, auf den Friedenskonferenzen einen Vertreter dieser Weltmacht einzuladen? Und wo bleibt der Einfluss der kath. Kirche auf das geistige Leben, Wissenschaft, Literatur, Radio und Film? Das «Témoignage Chrétien» hat kürzlich die Ansicht bedeutender katholischer Männer zur Frage: «Stehen die Katholiken in der vordersten Front des geistigen Lebens?» veröffentlicht. Mag auch das Ergebnis zunächst für Frankreich gelten, man wird nicht viele Länder finden, in denen das Urteil anders lauten würde: «Die Bilanz mag entmutigend erscheinen. Gewiss war die Theologie nie lebendiger und das liturgische Aufleben ist beachtenswert. Man kann wieder von einer christlichen Philosophie sprechen. Aber auf den meisten andern Gebieten erscheinen zu wenig neue Namen, der Nachwuchs ist in Frage gestellt. Wir haben einige Männer, die viel erwarten lassen, aber es ist recht beunruhigend, dass einige unserer glänzendsten Schriftsteller der Religion nach Christen sein könnten, ohne dies in ihren Schriften auszudrücken» . . .

Ein weiteres kommt hinzu: es fehlt den 400 Millionen Katholiken noch stark das Bewusstsein einer echten Verbundenheit in Christus. Wie würden wir reagieren, wenn jemand uns anspräche: «Ich komme zu Ihnen als zu einem Katholiken?» Mit einer solchen Frage ist aber schlaglichtartig die tiefste Ursache unserer Ohnmacht beleuchtet: das Fehlen einer unbedingten katholischen Solidarität.

Und doch geht es nicht an, von der Ohnmacht der katholischen Kirche zu sprechen. Die entscheidenden Kräfte zur Weltumgestaltung sind ihr verheissen und immer wieder geschenkt worden. Sie müssen aber bewusster aufgenommen

und ausgestrahlt werden. Zwei Anlässe haben dies in den letzten Wochen deutlich illustriert. Die *700 Jahrfeier des Doms zu Köln* war nicht ein bloss äusseres Zusammentreffen hoher kirchlicher Würdenträger aus vielen Ländern, nicht bloss ein machtvolles Symbol für wiedererstehendes Leben aus den Ruinen. Es war ein Treffen des katholischen Brudergeistes, ein Symbol der innersten Verbundenheit der Katholiken der ganzen Welt. Karl Wick hat zu diesem Anlass im «Vaterland» (18. 8. 48) treffend geschrieben: «Nichts erweist den Widersinn einer deutsch-französischen ‚Erbfeindschaft‘ derart, wie die Tatsache des gemeinsamen gotischen Kathedralerlebnisses. Erbfeinde sind nur der französischen und deutsche Nationalismus. An diesem Nationalismus müssen die Deutschen und Franzosen immer wieder gegenseitig aneinander verbluten.» Wir müssen ihm beistimmen, wenn er die einzige Ueberwindung des preussischen Kasernengeistes vom katholischen Kathedralgeiste, dem Geiste des christlichen Abendlandes, erwartet.

Das zweite grosse katholische Erlebnis der letzten Zeit war die imposante Kundgebung des *Weltfriedenskongresses der Pax-Christi-Bewegung* in Lourdes vom 26.—30. Juli. Aus 27 Ländern waren über 10 000 Vertreter erschienen, die aus letztem katholischem Ernste heraus über die Vorbedingungen und unerlässlichen Mittel einer wahren Völkerversöhnung sprachen. Wieder bedeutete es einen Höhepunkt der Tagung, als deutsche und französische Katholiken sich wie Brüder begegneten. Bischof Theas und Kardinal Frings fanden dabei ganz neue Worte des katholischen Brudergeistes. Noch wichtiger aber war, dass es nicht bei Worten blieb, sondern bereits ein ganz konkretes Ergebnis erzielt wurde: die Befreiung von 270,000 deutschen Kriegsgefangenen, die in den Stand von Zivilarbeitern versetzt wurden. (Vaterland, 12. August 1948.)

Der Geist und die Kraft, die an diesen beiden katholischen Grosskundgebungen herrschten, lassen uns hoffen, dass es den zerstörenden Mächten nicht gelinge, unsere Welt noch einmal in den Strudel der Ungerechtigkeiten, einer satanischen Gewaltrhapsodie hineinzureissen, sondern dass allmählich die Menschheit wieder den Sinn bekomme für die «Symphonie pacifique», die nach den Worten von P. Lorson in Lourdes so überzeugend intoniert wurde. Entscheidend ist aber für diesen Frieden auf Erden der gute Wille, der die volle und ganze Wahrheit und Ehre Gottes anerkennt, der in bewusstem katholischen Brudergeist an der Einigung der Welt arbeitet. Dann wird mitten in der Ohnmacht die Macht Christi sich offenbaren.

Notiz: Konfessionelle Hetze?

Unser deutschschweizerisches Journalistenvolk hat im Anschluss an die Celio-Rede, die an den konfessionellen *Ausnahmebestimmungen* der Bundesverfassung Kritik zu üben gewagt hat, wieder einmal mit wenigen Ausnahmen nicht gerade seine besten Seiten zur Schau gestellt. Was sich da zahlreiche Zeitungsschreiber vor allem über die *Jesuitenfrage* geleistet haben, grenzt ans Aschgraue. Auch für einen westschweizerischen neutralen Beobachter war es erstaunlich, wie in der deutschen Schweiz der scheinbar verschwundene Antiklerikalismus («le vieux velain anticlérical») wieder neue Blüten trieb (Jean Seitz in der «Gazette de Lausanne» vom 10. 8. 1948). An gediegener Sach-

lichkeit haben wir fast nichts entdecken können. Nur wenige nichtkatholische Blätter, wie etwa das freisinnige «St. Galler Tagblatt» oder das «Winterthurer Tagblatt» und vor allem Dietrich Barth in den «Schaffhauser Nachrichten» — die «Neue Zürcher Zeitung» kann man leider nicht unter diesen massvollen Stimmen einreihen — haben versucht, mit Nüchternheit und Zurückhaltung die heiklen konfessionellen Fragen zu berühren.

Bedeutend besser steht der westschweizerische Journalismus da, der mit mehr Fingerspitzengefühl an die Rede des Bundespräsidenten in Fribourg heranging, wie er auch sonst umstrittene Dinge mit mehr Geist und Mass zu behandeln versteht. Hier waren umgekehrt die «antiklerikalen Bengler» die Ausnahme, so etwa der Lausanner «Servir», der sich übrigens eine ganz üble Karrikaturzeichnung erlaubte, die an den alten Berner «Guckkasten» seligen Angedenkens erinnert.

Angesichts der mehrwöchigen Polemik drängt sich einem die Frage auf: Muss denn der deutschschweizerische Journalismus immer so grobschlüchtig, wie Elefanten im Porzellanladen, herumtrampeln? Kann er denn nicht so heikle Fragen, wie es die konfessionellen in unserem Lande einmal sind, mit mehr Geist und Mass und Sachlichkeit anpacken? — Den Vogel abgeschossen hat ohne Zweifel die «Nation». Da leistet sich Schnöller etwa sechsmal (!) den gelinde gesagt plumpen Vergleich zwischen Ignatius von Loyola und Hitler, und wirft die Jesuiten in einen Topf mit Himmlers SS. Stichwort «Kadavergehorsam»! Schade um unsern milden, lieblichen Franz von Assisi, den Schnöller folgerichtig auch unter die blutrünstigen totalitären Horden zählen müsste, hat er doch in seinen Ordensregeln schon die gleichen Ausdrücke wie Ignatius. Vielleicht entdeckt die «Nation» nächstens auch noch jesuitische, franziskanische und dominikanische Konzentrationslager.

Die betrüblichste Quintessenz dieser Polemik in den sozialistischen, demokratischen und freisinnigen Blättern ist indes die mehr oder weniger laute Anklage: «Klar, wer die konfessionelle Hetze angefangen hat — Celio und die Katholiken!» Was stellt man sich denn eigentlich unter «konfessioneller Hetze» vor? Wir hielten noch immer dafür, dass darunter Hetze und ungerechte Angriffe gegen irgend eine Konfession verstanden wird. Gegen welche Konfession wird nun aber augenblicklich gehetzt? Gegen die Protestanten, die Altkatholiken oder irgend eine andere Religionsgemeinschaft? Die Antwort ergibt sich wohl von selbst. Man fällt wieder einmal einzig über den Katholizismus und seine Orden her und sonst über niemanden. Und man scheut sich nicht, in die Welt hinauszuschreien: Celio und die Schweizerkatholiken treiben konfessionelle Hetze. Wir möchten hier über solche Goebbelsmethoden weiter kein Wort verlieren. Es ist wirklich eine Schande.

Abschliessend muss man leider sagen, dass man in der Schweiz mit solcher Polemik wieder einmal auf dem besten Wege ist, ein Minderheitenproblem zu schaffen, dazu noch ein konfessionelles. Es ist angesichts einer drohenden düsteren Zukunft gewiss das «Vernünftigste», was man tun kann, eine Zweifünftelminderheit (nebenbei die älteste Religionsgemeinschaft des Landes), in deren Schoss die Urformen schweizerischer Demokratie entstanden sind, so vor den Kopf zu stossen. Die Schweizerkatholiken appellieren, wenn schon das Gerechtigkeitsgefühl stumm bleibt, wenigstens an die politische Vernunft der Mehrheit.

Buchbesprechungen

M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus». Verlag A. Francke AG., Bern, 1947. Sammlung Ueberlieferung und Auftrag, Reihe Probleme und Hinweise, Band 5. Fr. 7.50.

Heidegger sucht an Platons Höhlengleichnis das Wesen der «paideia», der Bildung, herauszustellen. Bildung ist gebunden an Wahrheit, ans Hinausgelangen aus der Höhle des alltäglichen Meinens und Gebarens in die Freiheit der Wirklichkeit, wie sie an und in sich ist, — und das sind die «Ideen», die allem das Mass geben und alle Wahrheit gewähren. Heidegger sieht nun bereits bei Platon einen Wan-

del in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit: von der Erfahrung des reinen Wahren des Seins selbst zur Auslegung des Seins und seiner Wahrheit als «Idee»; das Sein des Seienden ist Idee, und darum bleibt von nun an Wahrheit «eingespannt in den Bezug zum Erblicken, Vernehmen, Denken und Aussagen», wird also zu einer Auszeichnung des Erkennens, nicht mehr des Seins selbst, wird daher subjektiv, anthropologisch, humanistisch gewendet. Es sei aber zurückzurufen zur anfänglicheren, ursprünglicheren Wesensauslegung von Wahrheit, im Geiste der vorsokratischen Denker.

Eine kritische Entgegnung kann hier natürlich nicht geleistet werden, weil sie allzu fachlich ausfallen müsste. Eine Anregung nur: verlagert Platon Wahrheit tatsächlich ins Subjektive, Anthropologische, indem er sie von den Ideen her versteht? Sind denn Platons Ideen Gestalten der Subjektivität und nicht vielmehr das eigentlich Seiende, und als solches das Mass zugleich von Subjektivität und Objektivität? Und andererseits: wie soll «Wahrheit» vom Bezug aufs Erkennen, aufs je schon Erkenntnis des Seins, absehen können?

Der beigegebene Brief über den Humanismus beansprucht noch mehr Interesse als die vorausgehende Studie. Er nimmt das Thema von der Paideia und dem notwendig anthropozentrischen, weil aus platonisch- aristotelischer Metaphysik gespeisten Humanismus auf und bekennt sich zu einer Deutung der menschlichen Existenz, die tiefer greifen will: der Mensch wird wesentlich gefasst als bezogen auf das Sein als solches, d. h. als das Seiende, dem die Obhut nicht nur über anderes Seiende, sondern auszeichnenderweise über das Sein selbst anvertraut ist, und der aus keinem anderen als diesem Grunde über allem anderen Seienden steht. Wahre Humanitas, wahrer Humanismus verweist also den Menschen nicht etwa an den Menschen, so dass er im Mittelpunkt stünde, sondern zuinnerst an das absolut Transzendente.

Heideggers Philosophie des «Seins-selbst» prägt sich in diesem Lehrbrief mit aller Energie aus. Auch hier würde eine eigentliche Auseinandersetzung zu sehr ins Fachphilosophische führen. Immerhin darf man wohl sagen, dass Heidegger bei allem bohrenden Scharfsinn doch «einfachste» Bezüge zu übersehen scheint, wie in der Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Seiendem: was soll Sein denn anderes bedeuten als das, was Seiendes zu solchem macht? Dann aber muss das Sein-selbst, das «ipsum esse» der thomistischen Philosophie, in seiner absoluten und uneingeschränkten Fülle, als das unendlich Seiende gedacht werden, und Heideggers — bewusst auch gegen die christliche Auffassung gerichteter — Versuch, die Idee Gottes als des schlechthin «Seienden» durch die des «Seins-selbst» zu überwinden, wird gegenstandslos.

Sein Wille zur Vertiefung des Humanismus aber gibt zu denken. Es ist wahr: dem Menschen, wofern er sein wahres Wesen erfährt, ist nicht der Mensch das Nächste, sondern das Sein, christlich gesprochen — aber Heidegger lehnt den christlichen Humanismus und seine theologische Grundlegung eindeutig ab —, der Mensch ist mehr als er selbst, da er nach dem Worte des hl. Augustinus Gottes fähig ist (capax Dei): das macht ihn wahrhaft human. Und die christliche Offenbarung erhöht diese Fähigkeit des Menschen zu Gott in eine solche, die Gott so meint, wie Er in und an sich selbst ist, so dass wir Ihn einst schauen dürfen von Angesicht zu Angesicht. Wie sehr sind da die Ahnungen vom Bezüge des Menschen aufs Sein—selbst überboten!

Paul Heinisch: Probleme der biblischen Urgeschichte, Verlag Rüber, Luzern. 194 S. 1947.

Professor Heinisch von der Universität Nijmegen hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, auf knappem Raum die vielen Schwierigkeiten zu behandeln, welche die ersten elf Kapitel der Genesis belasten. Das kleine, etwas trockene Buch wird mit seinem reichen Material in der Hand des Kundigen für Bibelabende u. ä. gute Dienste leisten. Da und dort wären Gesichtspunkte zu nennen, die dem Verfasser entgangen sind, z. B. dass die Art der Paradiesesprüfung merkwürdig gut zur Sammelstufe der Ur-menschheit passt. Gelegentlich könnte im Leser der Eindruck entstehen, als ob es nur auf gewisse Ideen ankomme, während alles andere indifferentes Beiwerk sei. So weit auch die neueste römische Äusserung, gerichtet an Kardinal Suhard von Paris, gehalten ist, so werden darin doch die den Volkserzählungen dieser Kapitel zugrunde liegenden historischen Tatsachen etwas mehr betont.

Mitmachen oder liquidiert werden? Dokumente und Tatsachenberichte über die Einmischung der Sowjetunion in den südost-europäischen Staaten und über den kommunistischen Massenterror. 208 S. Veritas-Verlag, Zürich, 1948.

An aufsehenerregenden Büchern, die den Schleier über Sowjet-russland, seine perfiden Methoden und seinen Machtterror zu heben suchen, fehlt es nicht. Während jedoch die meisten von ihnen mehr nur einen Einblick aus dem relativ engen Gesichtskreis der Erfahrungen eines einzelnen vermitteln, so gibt diese Sammlung von Dokumenten und Tatsachen einen aufschlussreichen Gesamtüberblick, indem die grobe Verletzung gegebener Zusicherungen seitens der Sowjetunion auf den verschiedensten Gebieten, ihre tatsächliche gewaltsame Einmischung in die Angelegenheiten anderer Staaten, ihre gegen jedes Recht und alle Menschlichkeit verstossenden Terrormethoden anhand von Tatsachenmaterial dargetan werden, dem man wegen seiner nüchternen Sachlichkeit und der Vielgestaltigkeit der Zeugen die Beweiskraft und Glaubwürdigkeit nicht absprechen kann. Das Material stammt vom einfachen Manne wie vom hohen Politiker, der die innersten Vorgänge kennt, Leute aller politischen und religiösen Gruppen kommen zur Sprache. Die Folgerung im Schlusskapitel ist daher auch überzeugend: Ein Sieg des Kommunismus bedeutet den politischen und physischen Untergang eines Landes.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich, Auf der Mauer 13. — Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet.

Abonnementspreise:

Schweiz: Jährlich Fr. 9.40 — halbjährlich Fr. 4.90 — vierteljährlich Fr. 2.50 —
Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842.

Deutschland und Oesterreich: Alle Konti suspendiert.

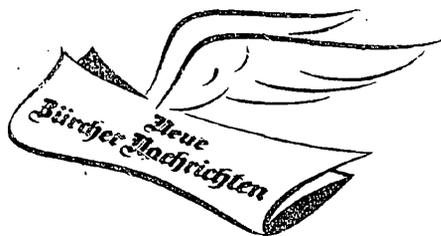
Frankreich: Jährlich Fr. 280 — Editions Salvator, Porte de Miroir, Mulhouse.

Luxembourg-Belgien: Jährlich Lfr. 120 — Central du Livre Clees-Mounier, 15, rue Elisabeth.

BURCH — KORRODI

JUWELIER SWB BAHNHOFSTRASSE 44 ZÜRICH TEL. 23 72 43

Schmuck - Tafelsilber - kirchl. Geräte



JETZT WIEDER IN ALLE LÄNDER

Die meist beachtete KATHOLISCHE Tageszeitung der Schweiz.
Abonnementsbeginn jederzeit. Anfragen und Bestellungen
an: Neue Zürcher Nachrichten, Hauptpostfach 908, Zürich 1

In Zeitnähe des Jubiläums erschien

Das Buch der Schweizerbahnen

ein geschmackvoll ausgestattetes Werk mit höchst interessanten textlichen Abhandlungen und reichem, einzigartigem Bildmaterial im

Verlag A. GROB AG. Zürich Telephon 28 10 44

Schweizerische Spar- & Kreditbank

ST. GALLEN - ZÜRICH - BASEL - GENÈVE

Appenzell - Au - Brig - Fribourg - Martigny - Olten

Rorschach - Schwyz - Sierre

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig