

Ökumenische Nachrichten

Kirche als „dritter Ort“? Der „Deutsche Evangelische Kirchentag“ von Berlin (10.—15. Juli 1951),

der dritte nach Hannover und Essen, sollte gemäß Erklärung seines Präsidenten Dr. Reinhold von Thadden-Trieglaff, Fulda, und auch nach dem Willen der meisten der weit über 100 000 Teilnehmer, die vier Tage lang Berlins größte Hallen und Stadien erfüllten, „keinen politischen Kreuzzug zugunsten irgendeiner Macht“ ausrufen. Vielmehr sollte die Parole „Wir sind doch Brüder!“ von einer überlegenen geistlichen Führungskraft zum tragenden Erlebnis der Massen gemacht, ein dauernder Besitz der evangelischen Gemeinden in Ost und West werden. Daß hier keine säkulare Bruderschaft gemeint war, sondern die Bruderschaft in Christus unter dem Kreuz und im Abstreifen von öffentlicher Sünde, wurde von vielen überzeugend dargelegt. Der proklamatorische Ertrag war freilich gegenüber Essen geringer (vgl. Herder-Korrespondenz Jg. 5, S. 22), er beschränkte sich auf die nachstehende Kundgebung, die die Ergebnisse der vier Arbeitsgruppen kurz zusammenfaßt:

„Wir haben erkannt: Gott will uns in der Kirche zu Brüdern und Schwestern machen, die ihre Last gemeinsam tragen und ihren Herrn gemeinsam loben. Denn Christus ist unser Herr und unser Bruder. Er ist unter uns und trägt uns auch. Er will nicht, daß wir uns auseinandertreiben lassen und anderen Herren hörig werden. Darum bleibt bei der Gemeinde seines Wortes und werdet seine Zeugen!

Wir haben erkannt: Gott will, daß Mann und Frau zusammenbleiben, wie auch die Eltern und die Kinder. Gott gibt uns unsere Kinder, und sie gehören ihm. Er will nicht, daß Götzen und Tyrannen sie verderben. Er will nicht, daß Menschen unsere Kinder zum Hassen und Vergelten treiben. Darum helft ihnen, daß sie seine Kinder bleiben.

Wir haben erkannt: Gott hat sein Volk in aller Welt. Wir haben Brüder unter allen Völkern und in allen Rassen. Sie bleiben unsere Brüder trotz der Grenzen. Er will nicht, daß wir sie verloren geben. Darum sagt und zeigt es ganz mit eurem Leben, daß Christus Herr ist über alle.

Wir haben erkannt: Gott will, daß unsere Arbeit dem Leben diene. Gott will die Bruderschaft auch in der Arbeit. Gott will nicht, daß wir anderen ihre Freiheit nehmen und die Zeit zur Ruhe und zur Muße. Darum macht Platz für Gott auch bei der Arbeit.

So haltet denn die Losung dieses Kirchentages: Wir sind doch Brüder.“

„Einzige Brücke . . .“

Indessen ist der innere Ertrag mit diesem Text kaum umrissen, geschweige denn erschöpft. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß das protestantische Selbstbewußtsein wieder eine beträchtliche religiöse Stärkung erfahren hat und die Brüder vom Osten große Stunden erlebten. Insbesondere legten die Veranstalter Wert darauf, durch Heranziehung namhafter kirchlicher Persönlichkeiten des Auslandes die vereinsamten Teilnehmer aus den Gemeinden des Ostens in jenes neue gleichsam „katholische“, d. h. den ganzen Erdkreis umspannende Bewußtsein christlicher Einheit hineinzuziehen, das seit der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam immer mehr im Vordringen ist, ohne deswegen schon an theologischer Tiefe und geistlicher Klarheit zu gewinnen. Ob man,

kirchlichen Blättern der Ostzone zufolge, „das Wunder von Berlin“ ausrufen kann, wird vielen zweifelhaft bleiben. Sicher wurde, wie Dr. Otto v. d. Gablenz es in seinem Referat über die Aufgabe der ohnmächtigen Kirche formulierte, „eine neue Atmosphäre“ unter den Menschen geschaffen. Darin darf man mit ihm die — sicher beabsichtigte — „politische Leistung und politische Verantwortung“ des Kirchentages sehen. Die ohne viel propagandistischen Aufwand, aber mit Hilfe der modernen Massen-Führungsmittel durch Predigt, Bibelarbeit, Choral und freie Aussprache zur „Gemeinde“ disziplinierten Laien versuchten, die Einheit von Ost und West öffentlich und eindrucksvoll zur Darstellung zu bringen, eine christliche Brücke zwischen den Zonen und den widerstreitenden politischen Systemen zu sein, die einzige heute bestehende Brücke, wie die Veranstalter, vor allem auch Bischof D. Otto Dibelius, versicherten.

Insofern war dieser Berliner Evangelische Kirchentag in hohem Maße eine politische Demonstration. Er setzte die „Politik“ der EKD fort, ihre nicht durchgeklärte kirchliche Einheit mit Aktionen für die politische Einheit der Deutschen zu meistern, um auf diese Weise dem Frieden unter den Mächten zu dienen und — ein wenig auch die Politik Trumans zu durchkreuzen. Wir haben dieses Programm, das im vorigen Jahre in dem Vorschlag einer politischen Vermittlung zwischen Adenauer und Grotewohl auf dem neutralen Boden des Berliner Oberkirchenrates gipfelte, seit langem in seinen innerkirchlichen deutschen wie ökumenischen Verflechtungen verfolgt und gekennzeichnet. Nunmehr hat es ein neues Relief bekommen, das uns nötigt, den Stand der Dinge genauer zu erfassen.

Eine politische Theologie

Dieser Berliner Kirchentag beruht auf einer eigentümlichen politischen Theologie. Sie hält sich für prophetisch oder eschatologisch und kommt z. B. auf einer schon 1948 in Amsterdam vertretenen Linie in folgenden Dikta zu Wort: es sollte „der Gemeinde Jesu deutlich sein, daß uns von den ostzonalen Machthabern keine tiefere Kluft trennt als von den westzonalen sozialistischen und ‚christlichen‘ ‚Brüdern‘“; und es wurde dem „Westen“ (Bonn), der keine politischen Vertreter entsandt hatte, vorgeworfen, er habe „in keiner Weise begriffen, daß es eines der verheißungsvollsten Geschehnisse unserer Zeit ist, daß unsere evangelischen Kirchen in steigendem Maße von jenem dritten Ort außerhalb aller Interessen her zu leben beginnen, der allein der Kirche die Vollmacht zu erhalten vermag, das Evangelium allen zu verkünden“ (Dr. Heinemann, in Reform. Kirchenzeitung vom 1. August, Sp. 284). Noch deutlicher sprach diese Auffassung einer starken Strömung des deutschen Protestantismus aus einem Epd-Interview Dr. Heinemanns: „es sei den Hunderttausenden evangelischer Laien in Berlin deutlich geworden, daß Herr Pieck und Herr Grotewohl ebenso wie Herr Heuß und Herr Adenauer nur Werkzeuge Gottes sind. In Berlin seien weder Truman noch Stalin als die Herren der Welt angesehen worden, sondern allein Gott . . .“ Da aber, so fahren wir fort, beim Eröffnungsgottesdienst in der Marienkirche nur Pieck und Genossen auf den vor dem Altar bereitgestellten Ehrenplätzen zwischen Niemöller und Dibelius Platz nahmen, während Adenauer und Lehr der Einladung fernblieben, so folgt nach der theologischen Logik jener politischen Eschatologie, wie man gelegentlich durchhören konnte: die westlichen Pharisäer sind eben

doch schlimmere Leute als die gottesleugnerischen Sünder vom Osten, und die Kirche werde durch den Westen größeren Gefahren innerlicher Verkommenheit ausgesetzt als durch die offenen Bedrängnisse im Sowjetbereich.

Schon der „Neue Vorwärts“ hat als unverdächtiger Zeuge festgestellt, es gehe nicht auf das Konto der Veranstalter des Kirchentages, wenn dieser nicht zum Objekt einer politischen Propaganda der Ostzonen gewaltigen geworden ist, sondern seine innere Freiheit sei bedingt gewesen durch die Haltung der großen Masse der Teilnehmer, vor allem aus der Ostzone, die dem Kirchentag eine geistige Atmosphäre gaben und jede Ausnutzung durch das östliche „Friedenssystem“ unmöglich machten; im Gegenteil: durch viele tapferere Laien aus dem Osten sei der Kirchentag eher zu einer Kundgebung gegen die Versklavung des Menschen in der Ostzone geworden.

Die evangelische Wochenzeitung „Christ und Welt“ (Stuttgart, 2. August) hat nun ganz energisch gegen die politische Theologie der Heinemann-Gruppe protestiert und ihr vorgeworfen, sie habe nur mit theologischer Aufmachung versucht, Bonn ins Unrecht zu setzen und ihre menschliche Klugheit biblisch zu veredeln. Auch „Christ und Welt“ bedauert die Zurückhaltung der Bundesregierung gegenüber dem Kirchentag, anerkennt aber die Motive, nämlich den Wunsch, den Kirchentag aus politischen Kombinationen herauszuhalten. Das Blatt wendet sich gegen die Verwirrung einer abstrakten Theologie, die nicht mehr zwischen den verschiedenen Werkzeugen Gottes zu unterscheiden wisse und sich statt dessen durch die Flucht in einen „dritten Ort“ vor den konkreten geschichtlichen Entscheidungen drücke, die den Christen in dem Konflikt zwischen Ost und West aufgegeben seien, Entscheidungen, die nicht mit solcher Selbstgewißheit nach nach dem verblüffend primitiven Rezept: die Wahrheit liegt zwischen den Gegensätzen in einer neutralen Position, in einem garantiert entweltlichten theologischen Ort, getroffen werden könnten.

Das wahre Konzept?

Sehr viel nüchterner deckt die eigentliche politische Entscheidung des Kirchentages das Hamburger „Sonntagsblatt“ von D. Hanns Lilje auf (29. Juli). Da lesen wir von den nicht abzusehenden Auswirkungen dieses Berliner Kirchentages auf die politische Situation in Ost- und Westdeutschland; denn zum erstenmal seit 1945 fand eine Versammlung der deutschen Einheit statt: „Sie zeigte, ohne es besonders zu betonen, daß das selbstverständliche Bewußtsein des deutschen Gesamtschicksals nicht auszulöschen ist. Vermutlich wird diejenige Politik das Rennen machen, der es gelingt, diese Kraft zur Grundlage ihrer Konzepte zu machen.“ Das zweite Merkmal des Kirchentages sei gewesen, daß alle Berechnungen über den Haufen geworfen wurden, die auf der Annahme einer politischen Schwäche des Protestantismus beruhten: „Geradezu weltpolitisch werden diese Dinge dadurch, daß beide Elemente ineinander greifen, der kraftvolle Beweis des lebendigen Protestantismus und des lebendigen Einheitsbewußtseins. Die Evangelische Kirche repräsentiert heute diese Einheit ganz allein; kein Staat, keine Partei, keine Organisation kann damit konkurrieren. Und sie stellt sich den Völkern im Westen und Osten als diejenige Kraft dar, die der dauernden Teilung und ihren unübersehbaren Folgen entscheidend entgegenwirkt.“

Würden derartige Kombinationen an eine katholische Ver-

anstaltung geknüpft, so könnte man bald von einem „Turm von Babel“ lesen, an welchem die Katholiken, der Vatikan und seine Freunde im Weißen Haus bauen. Wir halten dies alles für einen gefährlichen Journalismus. Die an Deutschland wie an die Kirchen gerichteten nützlichen Gewissensfragen aus dem „europäischen Fragebogen“ der 4. Kommission des Ökumenischen Rates, das müssen wir hier schon sagen, haben auf die Auswertung des Berliner Kirchentages bisher wenig Einfluß gehabt (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 5, Seite 397 f.).

Anscheinend waren Asmussens Fragen an den Kirchentag, die kurz vor seinem Zusammentritt umliefen, doch nicht so unberechtigt, z. B. diese: „Sind auf den Kirchentagen die Lebensängste Anlaß zur Buße, oder wird das Geistliche als Mittel zur Behebung der Nöte des Lebens betrachtet? Sind die Kirchentage eines der vielen Mittel, um an dem Ausgleich zwischen Ost und West zu arbeiten, oder ist dieser wünschenswerte, aber bisher nicht erfolgte Ausgleich ein Anlaß, um nach der Versöhnung durch Christus zu fragen? Werden die Kirchentage, und vor allem der Berliner Kirchentag, als eines der vielen Mittel betrachtet, um Deutschlands Einheit wiederherzustellen, wird hier also erneut, wie 1933, ein politisches Ziel christlich verbrämt, oder wird auf den Kirchentagen gelehrt, daß die christliche Frage und das christliche Angebot in vollem Umfang aufrechterhalten werden, auch wenn die Einheit Deutschlands nicht wiederhergestellt wird?“

Eine notwendige Folgerung

Viele dieser Mißverständnisse, Verwirrungen und Kombinationen hätten niemals aufkommen können, wäre der Kirchentag in allen seinen Phasen, also auch beim Eröffnungsgottesdienst, eine sichtbare gemeinsame Anbetung des gegenwärtigen Christus gewesen, vor dem alle Welt die Knie beugen sollte. Diesen unbestechlichen Ausweis, diese leibliche liturgische Übung der Bruderschaft in Christus hat man freilich den Pieck und Genossen ersparen können, was viele evangelische Brüder als eine unverständliche Minderung der konkreten Herrschaft Christi im Ansatz des Kirchentages empfanden, nur damit jenes politische Idol ökumenischer Provenienz probiert werde, einmal zwischen „Ost“ und „West“ politisch vermitteln zu können! Man gewinnt immer mehr den Eindruck, daß in der Leitung der EKD jene Kräfte die Oberhand gewinnen, die nach einem gar hohen Preis kirchenpolitischer Geltung zu greifen versucht werden. Aber dieser Preis wird wohl nur einer Kirche geschenkt, die zuvor ihre drängenden inneren Fragen gelöst hat.

Nach dem nächsten Kirchentag in Stuttgart 1952 soll auf Wunsch der evangelischen Brüder in der Ostzone und auf Betreiben der Gruppe Niemöller-Heinemann der Deutsche Evangelische Kirchentag ständig in Berlin zusammentreten, um auch den Gemeinden im Osten die Teilnahme zu gestatten. Damit dürfte dann allerdings, wenn nicht ganz andere Kräfte erwachen, endgültig der Weg zum politischen Protestantismus alten Stils und zu einer verhängnisvollen Konfessionalisierung des Problems der deutschen Einheit gewiesen sein. Dies würde die deutschen Katholiken vor schwere Entscheidungen stellen und ihnen die Aufgabe zuteilen, andere Wege christlicher Solidarität zu bahnen, die keinen unnötigen Gegensatz zu den evangelischen Brüdern schaffen. Noch scheint die Entwicklung offen zu sein. Darum schließen wir mit der klugen Beobachtung des Sonderberichterstatters der „Réforme“ vom

21. Juli, daß die überlegte Zurückhaltung der Bundesregierung gegenüber dem Kirchentag auch auf eine „tiefe Kluft“ im deutschen Protestantismus hinweise. Mit ihr zu rechnen, ist ebenso unsere Pflicht wie mit jenem durchaus noch nicht zum Allgemeingut der deutschen Protestanten gewordenen politischen Abstraktum vom „dritten Ort“, dessen sprachliche und sachliche Verwandtschaft zu früheren säkularen Begriffen auch der wohlwollende Beobachter nicht übersehen kann.

„Amateurismus“ in der Kirche Professor Dr. Hendrik Kraemer, Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey, Schweiz, hat einem Auftrag der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz zufolge eine Tagung europäischer Laien vorbereitet, die unter seinem Vorsitz zum erstenmal vom 18. bis 27. Juli 1951 in Bad Boll stattfand. Das Gesamtthema lautete „Gefährdung und Wiederentdeckung des Menschen“. Von den 200 Teilnehmern waren ein Fünftel Theologen, die übrigen kamen aus dem öffentlichen Leben von fünfzehn verschiedenen Ländern. Das Gespräch wurde von bekannten Theologen geführt, darunter Landesbischof D. Hanns Lilje, Hannover, Prof. Jacques Ellul, Bordeaux, der besonders die Frage behandelte, wieweit die Technik böse sei, und der russisch-orthodoxe Dr. Pavel Eudokimov, Paris, der das „lauwarme christliche Milieu“ als das größte Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums bezeichnete. Auch Dr. von Thadden-Trieglaff und Dr. Visser't Hooft, Generalsekretär des Ökumenischen Rates, waren zugegen. Einer seiner deutschen Vertrauensleute, Oberkirchenrat Kloppenburg, Oldenburg, schlug im Namen einer Studiengruppe die Bildung eines „Rates der Europäischen Kirchen“ vor, so wie es bereits einen Rat der Kirchen Asiens innerhalb des Ökumenischen Rates gibt.

Trotz großer Bedenken gegen diese kontinentale Aufspaltung des Weltrates der Kirchen wurde schließlich mit großer Mehrheit die Bitte an den Exekutiv-Ausschuß des Ökumenischen Rates gerichtet, die Bildung eines „Rates der Europäischen Kirchen“ vorzubereiten, weil die Christen für die Grundlegung der eigentlichen europäischen Einheit besondere Verantwortung zu tragen hätten. Es wurde ferner beschlossen, man solle alle bisherigen Versuche kirchlicher Stellen, europäisch zu arbeiten, koordinieren. Als besondere Arbeitsgebiete wurden u. a. genannt: das Wiederaufkommen des Nationalismus, die Evangelisation, die Arbeit für die Flüchtlinge, Dienst an der Jugend, europäische Arbeitsgemeinschaften der Juristen, Politiker, Wirtschaftler, Lehrer und Erzieher (Vorbereitung gemeinsamer Geschichtsbücher), der Ärzte und Journalisten usw. Es scheint, daß dieses Ergebnis durch eine im Juni bei Paris abgehaltene Konferenz von 50 Vertretern der protestantischen Kirchen Frankreichs und Deutschlands vorbereitet worden ist; darunter befanden sich Prof. Burgelin, Straßburg, Pfarrer Pierre Maury vom Französischen Kirchenbund, Albert Finet von „Réforme“, Kirchenpräsident D. Niemöller, Dr. Gustav Heinemann, Prof. Helmut Gollwitzer, Bonn, und Dr. von Thadden, Fulda.

Selbstkritik

Die weitaus besten Berichte brachte „Réforme“ vom 4. August. Albert Finet formulierte die Schwierigkeiten des Unternehmens so: 1. Ein Laienkongreß kann nicht über Schritte entscheiden, die zum Ressort der kirchlichen

Autoritäten gehören, und 2. Europa ist einstweilen eine virtuelle Größe. Zum ersten Punkt bemerkt er sodann, die Kirchen machten zwar Miene, gegen das Prinzip der nationalen Souveränität zu wettern, wollten aber gleichzeitig ihre eigenen nationalen und sonstigen Prärogativen eifersüchtig bewahren. Jacques Ellul schrieb in der gleichen Nummer eine sehr offene „Autocritique“. Er will zwar nicht die Gegenwart des Heiligen Geistes auf der Tagung leugnen, meint aber, die Vorherrschaft der 20 Prozent Theologen, die sicher das Ergebnis der Konferenz verbesserte, habe den Laien gestattet, sich Illusionen zu bewahren, so daß sie ihre eigenste Verantwortung nicht voll erkannt hätten. Vor allem seien bei den anwesenden Laien erhebliche Mängel ihrer kirchlichen und theologischen Bildung aufgefallen, die es in der Aussprache notwendig machten, mehr zum Unterricht überzugehen, als die anstehenden Probleme voranzutreiben. Guter Wille und Idealismus gegenüber den großen Aufgaben der Kirchen genühten nicht. Es sei heute zunächst dringender, voranzukommen, als Schulungsarbeit zu treiben. Man stehe vor der „Plage eines christlichen Amateurismus“. Wenn man angesichts des anthropologischen Themas an die wissenschaftlichen Leistungen der Psychologie wie der Psychoanalyse denke oder an die imponierenden Ergebnisse der Technik für die Erkenntnis des Menschen, so ist man von der Mittelmäßigkeit christlicher Arbeit, wie sie ein solcher Kongreß bietet, enttäuscht. Die Christen sind in ihrem Fach meist tüchtige Arbeiter, aber in der Kirche werden sie gern zu Amateuren. Es sei eine der großen Lehren dieser europäischen Lientagung, „daß wir heute in der Kirche unseren Amateurismus zu bekämpfen haben“.

„Wo Rom in Ordnung ist . . .“ So lautet der seltene Titel eines Aufsatzes von John R. Scotford in dem nicht gerade katolikenfreundlichen Zentralorgan des amerikanischen Protestantismus, „Christian Century“, vom 4. Juli. Er beginnt mit der üblichen Erschütterung, die heute die auffallenden Fortschritte des römischen Katholizismus in allen wichtigen Städten der USA der protestantischen „Selbstgefälligkeit“ bereiten. Leider sei man in protestantischen Kreisen gewöhnt, sich an den Schwächen Roms zu messen und Luthers Anklagen nachzusprechen. Man sollte lieber die Stärken Roms betrachten und sich daran prüfen. Denn die römisch-katholische Kirche leiste den Menschen zwei große Dienste: sie gibt ihnen die Gegenwart Gottes und macht sie zu Gliedern einer universalen und ewigen Institution. Wenn der Protestantismus das nicht auch fertigbringe, werde er seinen Einfluß verlieren, lautet geradeheraus die Folgerung. Der eigentliche Genius des römischen Katholizismus sei die Fähigkeit, dem Fernsten und Geringsten des menschlichen Geschlechts „Gott wirklich zu machen“. Der Verfasser bekennt, daß ihm, der im katholischen Gottesdienst völlig ungeübt sei, die Messe oft zum Kanal göttlicher Gnaden geworden sei. „Die Macht der Messe ist eine Tatsache, der wir Protestanten uns nicht entziehen können, wir müssen ihr standhalten.“ Er fragt sodann nach den Ursachen für diesen Sachverhalt und erklärt, man brauche nicht den Anspruch der katholischen Kirche anzuerkennen, wenn man die Wirklichkeit ihrer Gotteserfahrung zugebe. Eine sympathische Beschäftigung mit der Messe werde den Protestanten mehr dienen, als wenn sie mit dem Finger auf katholische Irrungen zeigten. Tatsächlich sei der Protestantismus auf dem Wege zu einem Gottesdienst, um mehr

Menschen eine lebendigere Erfahrung der Gegenwart Gottes zu geben; er müsse aber auch dem Menschen wieder die Erfahrung vermitteln, daß die Kirche seine „Mutter“ ist. Hier sei leider der Kontrast zwischen Rom und dem Protestantismus besonders beschämend, denn in den Denominationen vereinigten sich die Gläubigen zu lokalen Gemeinden, die eine halb soziale, halb religiöse Einrichtung seien, wo sich eher gemeinsame Bekannte treffen, als daß man Gott anbetete. Zwar gebe der Protestantismus dem einzelnen mehr Verantwortung, aber er müsse noch lernen, den Menschen auch das Bewußtsein zu geben, der Einen Kirche anzugehören. „Wir müssen mit Rom wett-eifern, wo Rom stark ist.“

„Protestantische Vision“

Zu dieser anscheinend vereinzelter Stimme paßt merkwürdig ein Vortrag, den jüngst Prof. Paul Tillich, New York, in Düsseldorf vor seiner Rückreise nach den USA gehalten hat, in die er 1933 als religiöser Sozialist aus Frankfurt a. M. emigriert war. Er hatte sich kürzlich durch eine Sammlung theologischer Aufsätze aus den letzten 25 Jahren seinen deutschen Freunden in Erinnerung gebracht, die unter dem Titel „Protestantismus“ erschienen sind. In jenem Vortrag beschwört seine „protestantische Vision“ eine Synthese von Katholizismus, Protestantismus und Sozialismus. Da hören wir z. B.: Der tiefste Sinn des Katholizismus liegt in seiner bewahrenden und substanz-erhaltenden Kraft. Er bewahrt gegenüber den destruktiven Mächten der Zerspaltung die Substanz des Menschen erstens durch das Erlebnis des Sakramentalen . . . Wenn er zweitens die Kraft der Liebe als eigentümlichsten Seinsgrund proklamiert, so errichtet er damit den zersplittenden Mächten gegenüber ein echtes Gemeinschaftsfundament von Gott her. Das dritte Mittel katholischer Substanzbewahrung, die Autorität, ist nach Tillich nicht im gleichen Maße unanfechtbar. Der vierte Beitrag katholischer Substanzbewahrung, Tradition und Symbole, enthält dagegen wiederum wertvollstes Gut, das der Protestantismus ungebührlich vernachlässigte. Demgegenüber stellt Tillich den Protestantismus vor die Frage, ob er noch Wert, Recht und Notwendigkeit habe. Der Protest der Reformation gegen die Mechanisierung des Sakramentalen, gegen die Entpersönlichung der Liebe und gegen die falschen Sicherheiten habe leider zur Glaubensspaltung geführt, d. h. zu einer tragischen Schwächung der christlichen Substanz. „Wir müssen heute erkennen, daß eine bloße Konservierung des reformatorischen Protestes der menschlichen Gesamtsituation nicht mehr mächtig wäre. Wir müssen zunächst die ‚katholische‘ (in Wirklichkeit gemeinchristliche) Substanz zurückgewinnen . . .“ (Nach „Evangelische Welt“ Nr. 15 vom 1. August 1951, S. 439.) Auch diese Gedanken muß man als eine Stimme aus Amerika bewerten. „Katholisierende Bestrebungen“, wo man sie am wenigsten vermuten konnte!

Bedenkliche Anmerkungen Die „Theologischen Jahresberichte“, die der Chr.-Kaiser-Verlag, München, seit 1947 unter dem Titel „Verkündigung und Forschung“ herausbringt und die von kundiger Feder jeweils einen Überblick über alle Gebiete evangelischer Theologie vermitteln, sind eine unentbehrliche Fundgrube für die Beobachtung des theologischen Ringens der evangelischen Brüder. Wir greifen heute zunächst nur den Bericht von Prof.

D. Peter Brunner, Heidelberg, über „Dogma und Liturgie in römisch-katholischer Sicht“ heraus (1951 für 1949/50, Lfg. 1/2, S. 76 ff.). Darin werden einige katholische Werke, u. a. Joseph Paschers „Eucharistia“ und „Theologie des Kreuzes“ eingehend besprochen, dazu die Enzyklika „Mediator Dei“. Da Peter Brunner als ein Theologe gilt, der mit katholischen Dingen seit langem recht vertraut ist und häufig Gespräche mit katholischen Kollegen führt, so sind seine Fragen und Anmerkungen von einigem Gewicht und wollen beachtet sein. Es fällt ihm z. B. an Paschers Untersuchung des Wortgottesdienstes auf, „wie wenig hier die vergegenwärtigende Kraft des Wortes gesehen wird“. Den gleichen Einwand erhebt er gegenüber Casels „Kultmysterium“ und fragt, warum die Mysterientheologie das, was sie über die Gegenwärtigsetzung der Heilstaten Christi zu sagen hat, nicht auch im Blick auf das apostolische Wort und seine Verkündigung entfaltet. „Warum weiß auch Pascher von einem Gleichzeitigwerden des Gläubigen mit dem Kreuz Christi durch das Wort nichts zu sagen? Sollte von einer heilsinstrumentalen Vollzugsgewalt des Wortes nur bei der priesterlichen Absolution zu sprechen sein . . .?“ Sodann ist Brunner tief erschüttert von der tiefen Kluft, die „Mediator Dei“ im Leibe Christi zwischen Laien und Priester aufreißt und die verglichen wird mit dem Gradunterschied zwischen einem Ungetauften und dem Getauften. „Und das alles kann die Enzyklika lehren, obwohl doch auch nach römisch-katholischer Lehre die Wirkungskraft des grundlegenden, aus dem Reich der Finsternis in das Reich Christi versetzenden Sakraments nicht an den Priester gebunden ist.“ Zu der feinsinnigen Interpretation des Kanon durch Pascher heißt es, sie „zeige schmerzhaft, daß sich an dieser Stelle ein Graben aufgetan hat, der — soweit Menschaugen sehen — unüberbrückbar ist“.

Die stärksten Bedenken erregt ihm Paschers „Theologie des Kreuzes“. Er fragt dazu, „ob hier das Kreuz als solches wirklich ernst genommen ist, oder ob es nur Hülle ist, in der sich doch eine theologia gloriae verbirgt“. Zunächst findet Brunner, daß „das Gewicht der Sünde und des Zornes Gottes in dieser Untersuchung keine erhebliche Rolle spielt . . .“ Als Beleg dafür zitiert Brunner die Sündenbetrachtung auf Seite 49 der Schrift von Pascher und sagt zu diesen Sätzen: „Ein Kommentar erübrigt sich. Von der dämonischen Gewalt der Sünde, von dem Abgrund der Verlorenheit des Menschen vor Gott . . . ist hier nichts mehr zu erkennen.“ Vielmehr sieht Brunner hier eine „Mitverherrlichung der Gläubigen“, aus der eigentlich in Analogie zur christologischen Zweinaturenlehre eine Zweinaturenlehre von den Gläubigen zu entwickeln wäre. „Hier liegt wohl der tiefste Grund dafür, daß die Folgerungen, die sich von da aus für die Lehre von der Kirche ergeben, für uns einen geradezu unheimlichen Charakter haben. Das Gegenüber von Gott und Mensch besteht nicht mehr. Das Wort der Heiligen Schrift ist daher letzten Endes trotz allem der Kirche eigenes Wort, über das sie . . . selbst verfügt.“ Es gehe hier schließlich doch, wie Pascher selbst einmal sagt, um „die letzte Selbstverwirklichung“ des Menschen. Für den evangelischen Theologen ist durch dieses Buch der Beweis erbracht, „daß eine wirkliche Theologie des Kreuzes, in der das Kreuz als das, was es ist, tatsächlich ernst genommen wird, auf dem Fundament des Dogmas der römisch-katholischen Kirche trotz ernster Bemühungen offenbar nicht entwickelt werden kann“ (S. 86).

Die Reformierte Kirche in Holland hat im März 1950 ein Hirtenschreiben über ihr Verhältnis zur katholischen Kirche herausgegeben. Fünf Professoren der Katholischen Universität Nymwegen haben sich daraufhin zusammengetan, um auf dieses Hirtenschreiben zu antworten und gewisse seiner Thesen richtigzustellen. Diese Antwort liegt jetzt vor. Das „Hirtenschreiben der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche über ihr Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche“ erschien in einer deutschen Übersetzung im Evangelischen Verlag, Zollikon-Zürich, 1950; die katholische „Antwoord op het herderlijk Schrijven“ liegt bisher — leider — nur holländisch im Verlag Het Spectrum, Utrecht, vor.

„Eine Annäherung zwischen den beiden Konfessionen kann nicht vorbereitet werden auf dem Wege des Widerspruchs und der gegenseitigen Anschuldigungen, sondern allein durch eine positive Haltung zueinander, die, ohne in falschen ‚Irenismus‘ zu verfallen und die Gegensätze zu vernebeln, das Gemeinsame betont und zu verstehen sucht, was dem andern besonders wichtig ist. So soll der Katholik im sola-scriptura-Prinzip nicht allein die Ablehnung der Tradition, wie wir sie verstehen, heraushören, sondern vor allem die große Ehrfurcht und Liebe zu Gottes Wort, die er selbst mit den Protestanten teilt. Und die reformatrischen Christen sollten beim Studieren der katholischen Sakramentenlehre und -praxis ihre Aufmerksamkeit zunächst dem ausgesprochen biblischen Element darin zuwenden“, so fordert mit Recht W. K. M. Grossouw, einer der Nymweger Professoren.

Innerprotestantischer Anlaß?

Es hat keinen Sinn zu beschönigen, daß im ganzen gesehen das Hirtenschreiben dieser Forderung Grossouws leider nicht gerecht wird. Zur Erklärung dafür schreibt der (als Newman-Forscher auch im deutschen Sprachgebiet bekannte) Mitbeantworter W. H. van de Pol, „daß die Zielsetzung des Schreibens nicht ist, das Gespräch zwischen Reformierten und Katholiken in Gang zu halten. Sein Ziel ist vielmehr, das Gespräch zwischen verschiedenen Gruppen von Protestanten über die Römische Kirche in dem Sinne zu fördern, daß eine möglichst gut begründete einmütige Meinung über die Gründe geschaffen werden soll, warum Rom abgewiesen und bestritten werden müsse“ (p. 17).

Dieses Ziel wird denn auch im Einleitungsteil des Hirtenschreibens ziemlich unverblümt ausgesprochen, wo zunächst zwar von der zeitweiligen widerstandsbedingten gegenseitigen Annäherung auch zwischen niederländischen Katholiken und Protestanten die Rede ist, dann aber sofort massive Vorwürfe (Machtstreben, Intoleranz) laut werden und die Notwendigkeit eines mittleren Weges zwischen allzu oberflächlichem Antipapismus und allzu aufgeschlossenem Katholisieren proklamiert wird. Daß es sich dabei auch um eine Art innerprotestantischer Rückkehr vom ‚Kulturprotestantismus‘ zu den echten Anliegen Luthers und Calvins handelt, unterstreicht van de Pol loyalerweise mit Recht, muß aber hinzufügen:

„Wenn es hierbei geblieben wäre, dann könnten wir Katholiken nur Achtung davor haben und einen Anlaß darin erblicken, in einem Geist der Verträglichkeit und Duldsamkeit die hängige Kontroverse aufs neue zu überprüfen. Das Hirtenschreiben hat aber nicht allein die

Wahrheitsfrage zur Diskussion gestellt und — ganz wie die katholische Kirche — dazu Stellung genommen, es hat überdies in einer Weise, die wir nicht erwartet hatten, den Charakter, die eigentlichen Motive und die wirklichen Ziele der römisch-katholischen Kirche verdächtigt; es hat Anklagen und Beschuldigungen geäußert, ohne deren Richtigkeit zu beweisen.“

Damit sind leider tatsächlich die beiden Hauptcharakteristika des Hirtenschreibens treffend gekennzeichnet, einerseits der respektierbare, wenn auch unzulängliche Versuch, aus dem Gegensatz zur katholischen Lehre heraus die der Reformatoren zu erneuern, vor allem in den dogmatisch-ekklesiologischen Teilen des Schreibens (S. 12 bis 64, 77—87), andererseits die äußerst unerfreuliche Verdächtigung katholischer ‚Intoleranz‘ und ‚Machtgier‘, vor allem in dem Abschnitt ‚Die Römisch-Katholische Kirche und das öffentliche Leben‘ (S. 65—76). Kann der Katholik noch allenfalls verstehen, daß seine Kirche wegen ihrer Weigerung, sich auf einseitige Imperative festzulegen, dem Protestanten als die „ungehorsame“ erscheint, obwohl er den Vorwurf auf die zurückfallen sieht, die Jesu Christi Wort an die Apostel: „Wer auf euch hört, hört auf mich“, nicht wirklich ernst nehmen wollen, so erscheint ihm der im gleichen Atemzug mit der Geltendmachung des eigenen, reformierten Wahrheitsanspruchs vorgebrachte Vorwurf der ‚Unverträglichkeit‘ allerdings als verantwortungslos. Wir wollen hier auf diese Seite des Hirtenschreibens und etwa auch die rabulistische ‚Rechtfertigung‘ des staatlichen Verbots der Fronleichnamsprozession in Holland durch die ‚Toleranz‘-Fanatiker nicht weiter eingehen. All dies Bedauerliche wird den um die Wahrheit und nur um die Wahrheit bemühten katholischen Christen nicht davon abhalten, die ernst zu nehmenden grundsätzlichen Ausführungen des Hirtenschreibens nüchtern zu prüfen und geduldig zu beantworten, wie es die Nymweger Professoren so vorbildlich getan haben.

Die dogmatische Auseinandersetzung

Es ist schon sehr interessant zu sehen, daß die dogmatische Auseinandersetzung mit Maria beginnt, wobei ausdrücklich das populär-protestantische Schlagwort von ihrer Vergottung („Muttergöttin“ der Salon-Religionspsychologen) zurückgewiesen wird („daß Maria nach dieser Auffassung eigentlich kein Mensch mehr ist“, S. 13). Im Gegenteil, sie sei für den Katholiken „das Urbild des gläubigen Menschen, der zur Mitwirkung mit der Gnade gerufen ist . . . zugleich das Urbild der Kirche“ (S. 14); von ihr aus könne man — übrigens auf den Spuren Karl Barths — das katholische Bild des Menschen und das seiner Begnadung begreifen und sozusagen als unbiblisch entlarven.

Letzteres geschieht dann einerseits durch eine von Grossouw (p. 49) mit Recht als „nicht ganz fair“ zurückgewiesene philologische Attacke auf das „gratia plena“ der Vulgata für *κεχαριτωμένη* im Urtext des Englischen Grußes (Luk. 1, 28; S. 14 f.); andererseits mit einem ganz der reformatrischen Tradition gemäßen Angriff auf den Optimismus des katholischen Menschenbildes und Heiligungstrebens. Mit diesem werde, was bloß „Niederschlag und Rückwirkung der Hingabe an Gottes freisprechende Barmherzigkeit ist, zum Mittelpunkt und Ziel des christlichen Interesses“.

Als läsen wir nicht bei Paulus selbst, „Gottes Wille“ sei unsere „Heiligung“ (1 Thess. 4, 3), und „mit Furcht und Zittern“ sollten wir, wir selbst unter dem unsern Willen

weckenden Einfluß der Gottesgnade, unser „Heil wirken“ (Phil. 2, 12); dies letztere wahrlich bestärkend genug für die von dem Hirten schreiben als besonders schwerwiegendes Symptom des geschwächten Gnadenerlebens in der römischen Kirche getadelte „Lehre über die Verlierbarkeit der Gnade und . . . Leugnung der Heilsgewißheit“ (S. 63). Daß hier teils die Bedeutung der katholischen Lehre verkannt ist (durch Zusammenwerfen der geschichtlich-gefallenen mit der stets gleichbleibenden Wesens-, Natur des Menschen), teils diese Lehre einfach falsch wiedergegeben wird (der Mensch könne sich „mit seinem freien Willen auf den Empfang der Gnade vorbereiten“, S. 20; Gnade und Menschenwerk würden betrachtet „als zwei einander gegenseitig bestimmende Faktoren“, S. 56), das nachzuweisen, macht dem speziell zur Darstellung des katholischen Dogmas erwidern Nymwegener G. P. Kreling OP wenig Mühe.

Anregung zu katholischer Gewissenserforschung

Wenn trotzdem — im Sinne einer auch anderwärts (insbesondere zur Duldsamkeitsfrage bei L. J. Rogier) wiederholt anklingenden Mahnung van de Pols (p. 15) — das Hirten schreiben uns Katholiken auch zur Gewissenserforschung anregen soll, „inwiefern wir durch brüchiges Leben des katholischen Glaubens das wahre Bild der Kirche nur zu sehr zu verdunkeln drohen“, dann vielleicht vor allem nicht dogmatisch, aber existentiell, wo uns vorgeworfen wird, unsere Erwartung des vollen Gotteskönigtums, des neuen Himmels und der neuen Erde sei „in den Hintergrund gedrängt durch einen individualistischen Himmelsglauben und durch die Gewißheit, daß man jetzt schon Christus . . . in seiner Mitte hat“ (S. 62f.). Daß gerade durch letzteres unsere Heilserwartung „eher erweckt und lebendig gehalten wird“, betont Kreling treffend (p. 42), wie denn auch in der Messe Credo und — nach Jungmann, *Missarum Sollemnia* II 166 — *Benedictus* futurisch ausklingen. Daß aber die Einseitigkeit einer individualistischen Himmelshoffnung „der Katholiken“ zur vollen Katholizität der biblischen Weltvollendungsgewißheit einer Ergänzung dringend bedarf, ist unbestreitbar.

Ohne auf Einzelheiten — wie die besonders schwache Kritik der Reformierten an der katholischen Sakramenten- und kirchlichen Ämter-Lehre — in diesem kurzen Bericht über das Hirten schreiben weiter einzugehen, wird man sich vor allem die Erwartung seiner Beantworter zu eigen machen dürfen, daß es nicht das letzte, sondern nur ein — korrekturbedürftiges, aber auch noch korrekturfähiges — erstes Wort zu seinem Thema darstellt und daß die darauf gegebene Antwort, wie es der letzte ihrer Mitarbeiter, L. J. M. Beel, ausdrückt, nicht nur „zu besserem Verständnis der katholischen Auffassung führen, sondern auch zu neuem Durchdenken und genauerer Prüfung anregen möge, und dann auch zur Beseitigung der Atmosphäre des Mißtrauens, die jeden fruchtbaren Austausch unmöglich macht“ (p. 88).

Übersetzungsfehler

Zum Schluß sei freilich noch eine Anmerkung zu der deutschen Übersetzung des Hirten schreiben erlaubt: Wir wollen von vielen kleinen sprachlichen Ungeschicklichkeiten absehen (z. B. „dem heiligen Herzen Marias gewidmet“ statt „geweiht“, S. 12); aber schlimmer sind eine Anzahl eigentlicher Fehlübersetzungen, in denen der holländische Text vom deutschen wesentlich verfälscht wiedergegeben wird, und zwar im Sinne einer Verschärfung des Gegensatzes. Wo das Hirten schreiben anerkennt,

trotz allen Gegensätzen sei „offenkundig mit vielen römisch-katholischen Geistlichen und Laien eine tiefe geistliche Gemeinschaft möglich“, heißt es im deutschen Text bloß „scheint . . . möglich zu sein“ (S. 7); und wo die Holländer Kanon 24 der Trienter 6. Konzilssitzung lateinisch und niederländisch korrekt wiedergaben, wonach verurteilt wird, wer die guten Werke „nur“ (*tantummodo*) „Früchte und Zeichen der empfangenen Rechtfertigung“ nennt, „nicht zugleich auch Mitursache ihrer Steigerung“ (*non etiam ipsius augendae causam*), da verdreht die deutsche Übersetzung das Urteil über den einen Irrtum in die Behauptung des entgegengesetzten, indem sie den Konzilsvätern die absurde Verurteilung derer unterschiebt, die lehren, „daß diese Werke selber Früchte und Zeichen der erhaltenen Gnade sind, nicht aber Ursache ihrer Vermehrung“ (S. 57); von dem Chaos in der Wiedergabe von *justus* und *justificatio* = „Rechtfertigmachung“! auf S. 27 ganz abgesehen.

Die Moskauer Kirche Patriarch Alexius wandte sich mit folgendem Sendschreiben an den in Berlin tagenden Weltfriedensrat:

„Nach sorgfältiger Prüfung der Resolutionen des zweiten Weltfriedenskongresses in Warschau halte ich es für meine Pflicht, zu erklären, daß die russische orthodoxe Kirche in meiner Person und in der Person ihrer Bischöfe und Gläubigen voll und ganz diese Resolutionen billigt und segnet. Die russische orthodoxe Kirche ist in voller Übereinstimmung mit den Teilnehmern des zweiten Weltfriedenskongresses von der Notwendigkeit überzeugt, alle Kampfmittel zu verbieten, die der Massenvernichtung dienen, wie die Atomwaffe oder bakteriologische Kampfmittel; diejenigen, die eine solche Waffe zuerst anwenden, zu Kriegsverbrechern zu erklären; die wachsende Rüstung einzuschränken und diese Einschränkung einer internationalen Kontrolle zu unterwerfen; der blutigen Aggression der Amerikaner in Korea ein Ende zu setzen. Diese Entschlüsse entsprechen voll und ganz der Erfüllung der Gebote Christi, und die Kirche als Bewahrerin dieses Heilsberbes, das im Herzen jedes Gläubigen ruht, segnet sie. Deshalb haben wir jeden aufgerufen und rufen auch heute jeden, dem der Friede teuer ist, auf, aktiv für diesen Frieden auf Erden zu kämpfen, und unsere Gläubigen rufen wir auf, für diesen Frieden zu beten. Wir sind überzeugt, daß ein entschlossenes und überzeugtes Eintreten aller Christen zur Erhaltung des Friedens jene Katastrophe unmöglich macht, die der menschliche Unverstand vorbereitet und die der ganzen Menschheit droht. Wir glauben, daß Gott, der seine Getreuen nicht ohne Hilfe läßt, sein Volk mit Frieden segnen wird.“

Es nimmt wunder, daß dieser Aufruf des Oberhauptes der russischen Kirche nicht im Journal des Moskauer Patriarchats veröffentlicht wurde, dessen letzte Nummer einen ausführlichen Bericht des Metropoliten Nikolai von der Berliner Tagung des Weltfriedensrates enthält. Auch die Rede Nikolais in Berlin sowie die Resolutionen des Weltfriedensrates sind hier abgedruckt. In seiner Rede rief der Metropolitan die Erinnerung an die faschistisch-deutschen Untaten in Rußland wach und stellte fest, daß es die Amerikaner mit ihrer Aggression in Korea noch viel schlimmer treiben. Dies schildert er breit und in grausigsten Farben. Aber er vermag auch andere Saiten anzuschlagen, wenn er in einem echt christlichen Geist vom Frieden als dem Frieden Gottes für die innerlich zerrissene

Menschheit spricht. Allerdings hört man ihn in diesem Sinne mehr in seinen Predigten und geistlichen Betrachtungen, die er fern von aller Weltpolitik in den Kirchen seiner Moskauer Gemeinden und in der Umgebung Moskaus hält.

In letzter Zeit trat Metropolit Nikolai im Rahmen der sowjetischen Friedenspropaganda immer mehr in den Vordergrund. Er ist einer der zwölf Vertreter der UdSSR im Weltfriedensrat. Das Gewicht seiner Persönlichkeit als ehrwürdiger Vertreter des russischen Episkopats darf nicht unterschätzt werden und wird von den Sowjets in klarer Erkenntnis der Zugkraft, die die russische Kirche auf die Gemüter auszuüben vermag, geschickt eingesetzt. Während des Weltfriedenskongresses in Warschau zog er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Er mußte Tausende von Autogrammen geben, am meisten von allen Delegierten. Vierzig Portraits wurden von ihm gemacht. Als Nikolai sich als Redner auf die Tribüne begab, erhoben sich das Präsidium und der ganze Saal zum Zeichen der Begrüßung. Seine Ausführungen fanden einen ungeheuren Widerhall, die Delegierten aus allen Ländern bezeugten ihm ihre Hochachtung als dem Vertreter der russischen Kirche. „Indem ich hier vor Ihnen erscheine“, sagte Nikolai, „spreche ich nicht nur als Bürger meiner friedliebenden Sowjetmacht, sondern ich spreche hier als Bischof der russischen orthodoxen Kirche und in ihrem Namen, im Bewußtsein der für jedes Wort auf mir liegenden Verantwortung vor dem Gott, zu dem ich mich bekenne, vor der orthodoxen Kirche und vor der Geschichte, und als solcher wende ich mich in erster Linie an alle jene, die sich Christen nicht nur dem Namen nach, sondern ihren Taten nach nennen.“

Gegenüber Nikolais tatkräftigem Auftreten in der Friedenspropaganda, die zum Brennpunkt der kirchlich-staatlichen Beziehungen geworden ist, scheint Patriarch Alexius etwas in den Hintergrund getreten zu sein. Wir erwähnten bereits, daß sein Friedensappell an den Weltfriedensrat in Berlin in der letzten Nummer seines amtlichen Organs nicht veröffentlicht wurde. Dagegen erfährt man ganz am Rande von einer gesundheitlichen Indisposition des Patriarchen, von der bisher nichts bekannt war. Schon im November vorigen Jahres glaubte eine Schweizer Zeitung Anzeichen einer erheblichen Spannung zwischen dem Patriarchen und der Sowjetregierung feststellen zu können.

Die Deutsche Eparchie der russisch-orthodoxen Auslandskirche Eine Aktivierung der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland ist seit dem Amtsantritt des neuen Oberhauptes der deutschen Eparchie zu verzeichnen. Erzbischof Benedikt forderte sogleich in mehreren Sendschreiben die ihm unterstellten Priester und Gläubigen zu Disziplin und christlicher Lebensweise auf. Eine Erfassung und Registrierung der außerhalb der russischen Emigrantengemeinden lebenden Einzelpersonen orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Deutschen wurde in die Wege geleitet, wofür die Unterstützung der deutschen Behörden erbeten wurde. Für das Gespräch mit den anderen christlichen Kirchen erließ der Erzbischof strenge Vorschriften, die das Auftreten theologisch ungeschulter und mit der Orthodoxie ungenügend bekannter Personen als Vertreter der Orthodoxie bei zwischenkirchlichen Zusammenkünften verhindern sollen. Andererseits zeigt sich die russisch-orthodoxe Hierarchie in letzter Zeit derartigen Gesprächen gegenüber offener als zu Zeiten des verstorbenen Metro-

politischen Seraphim, der, selbst ein Deutscher, in der Konfrontierung der östlichen Orthodoxie mit den westlichen Kirchen äußerste Zurückhaltung übte.

Durch Auferlegung besonderer Fasten und Gebetsintentionen, mit der Forderung zur Errichtung von Sonntagschulen in allen Gemeinden und durch Sendschreiben, deren Ernst und Tiefe die Aufmerksamkeit auch der orthodoxen Kreise außerhalb Deutschlands erregten, versucht Erzbischof Benedikt, die in (West-)Deutschland verbliebenen Orthodoxen in einer lebendigen Gemeinschaft zusammenzuhalten, die sich ihres unversöhnlichen Gegensatzes zur in der Heimat herrschenden kommunistischen Ideologie stets bewußt ist. Hervorzuheben ist, daß in den Aufrufen des Erzbischofs die politischen Motive hinter denen der Reue und Buße und der alleinigen Hoffnung auf die Hilfe Gottes in den Hintergrund treten. Eindrucksvoll zeichnet er das geistige und religiöse Gesicht des sich in der Welt abspielenden Machtkampfes und warnt die nach Übersee emigrierten Glaubensgenossen vor der Illusion eines sicheren Zufluchtsortes vor einer Macht, deren Wesen ein geistiges Prinzip ist, das keine räumlichen Grenzen kennt.

Die in neuer Aufmachung erscheinende „Amtliche Zeitschrift der orthodoxen Diözese in Deutschland“ setzte sich kürzlich auch mit den Plänen der Pariser Russen auseinander, die eine westeuropäische orthodoxe Kirche aller Nationalitäten unter der Jurisdiktion Konstantinopels anstreben. Die Verwirklichung dieser Pläne käme „einer völligen Vernichtung der russischen Kirche und ihres Erbes in Westeuropa“ gleich, so daß sich die wahre russisch-orthodoxe Kirche an einer solchen Organisation nie beteiligen würde. Vor allem sei ohne die Zustimmung der Mutter-Kirche gar keine Möglichkeit, an diese Fragen heranzutreten. „Erst wenn die verfolgte russische Mutter-Kirche aus ihrem Katakombendasein hervortreten und die Leitung der russischen Auslandskirche vor ihr Gericht fordern wird, kann das Kardinalproblem einer westeuropäischen Kirche behandelt werden.“

Die straffere Führung der deutschen Eparchie wird ferner in einer Anweisung für das Verhalten gegenüber den anderen Konfessionen sichtbar. Jegliche Erwähnung der katholischen und evangelischen Kirche wird dabei vermieden, der Artikel setzt sich nur mit den protestantischen Sekten auseinander. Das Problem tauchte im Zusammenhang mit der Emigration aus der Heimat auf, als der Strom der Emigranten ohne religiöse Vorbereitung vor allem durch die internationalen Hilfs- und Auswanderungsorganisationen unter den Einfluß verschiedener Sekten kam, die ihre Tätigkeit auch als Seelenfang auffaßten. Allerdings habe gerade der „Weltkirchenrat“ in geistlicher und materieller Hinsicht eine anerkannt wertvolle selbstlose Tätigkeit ohne Einmischung in das innere Leben der orthodoxen Kirche entfaltet. Der einfache Gläubige steht vor der Frage, wo denn die wahre Kirche ist. Das Kriterium liegt in der Apostolizität der wahren Kirche. Die Baptisten, Adventisten, Evangeliumschriften, Stundisten, Duchoborzen und anderen Sekten dagegen haben mit der apostolischen Zeit nichts mehr zu tun. Mit ihnen kann die orthodoxe Kirche keine Kommunion im Gebet unterhalten, wenn auch der orthodoxe Gläubige bei ihren Gottesdiensten anwesend sein darf, ohne daran teilzunehmen. Im praktischen Leben soll dagegen die Zusammenarbeit mit ihnen in jeder Weise gefördert werden. „Soweit diese Kirchen sich nicht mit der Verführung unserer orthodoxen Gläubigen befassen, haben wir uns ihnen gegenüber mit Ehrerbietung und Fürbitte zu verhalten.“