

Der Internationale Fidesdienst meldet (3. Dezember), daß „in Zentraljava zwei Weltmächte, Christentum und atheistischer Kommunismus, dem neuen Indonesien ihre Dienste angeboten“ haben. Der soeben aus der holländischen Oberhoheit entlassene indonesische Staatenbund ist noch in keiner Weise in sich gefestigt. Kriegerische Banden, Eingebornenaufstände drohen in verschiedenen Teilen des weiten Archipels, extremistische Gruppen streben Umwälzungen an — unter diesen vor allem auch die mohammedanische des „Darul Islam“ (Haus des Islam), die auf dem Weg über eine nationale und soziale Revolution einen mohammedanischen Staat in ganz Indonesien schaffen will. Die indonesische Jugend zumal ist einem nationalen Fanatismus verfallen, während die große Masse nur den einen Wunsch hat, nicht wieder in früheres Elend zurückzusinken.

Natürlich ist unter diesen Umständen ein geeigneter Boden für kommunistische Propaganda vorhanden. Ihr vor allem treten die katholischen Missionare entgegen. In Djokjakarta, der Hauptstadt von Zentraljava, hat die katholische Mission bei Behörden und Volk einen guten Namen. Als die Holländer am 30. Juni des vergangenen Jahres ihre Truppen aus der Hauptstadt zurückzogen, blieben die holländischen Missionare, obwohl nun ihres Schutzes beraubt, im Vertrauen auf das Volk auf ihrem Posten. Dieser Entschluß bewies den Einsichtigen unter den indonesischen Nationalisten, daß die Mission kein holländisches Unternehmen war und die Kirche nicht mit der Kolonialmacht verbündet ist.

Die Tätigkeit der katholischen Missionare ist daher nicht nur geduldet, sondern sie wird gewünscht und gefördert. Die katholische Presse hat, durch einen Vertreter der Regierung ermuntert, ihre Tätigkeit wieder aufgenommen. Die katholischen Schulen werden förmlich gesucht, und es ist wahrscheinlich, daß sie von der Regierung unterstützt werden, sobald diese ihre Angelegenheiten einigermaßen geordnet hat.

Wahrscheinlich soll die katholische Schule ein Gegengewicht gegen die kommunistische Propaganda bilden, die gerade bei der Jugend großen Anhang findet. Die indonesische Studentenvereinigung Ikatan Pemuda Peladjar Indonesia z. B. ist schrittweise dem Kommunismus zugeglitten und behandelt alle, die nicht Kommunisten sind, als Faschisten und Imperialisten. Eine starke Propaganda wurde am „Heldentag“ (dem 10. November) für den Weltbund der Demokratischen Jugend getrieben. Zwei Standesorganisationen, der Bund der Indonesischen Gewerkschaften (Sobai) und der Indonesische Frauenbund (Kowani) orientieren sich immer mehr zum Weltbund der Gewerkschaften und zum Internationalen demokratischen Frauenbund hin, den entsprechenden kommunistischen Organisationen. Der Frauenbund scheut allerdings davor zurück, sich öffentlich kommunistisch zu nennen.

Auch die Presse in Djokjakarta ist, wie der Fidesdienst annimmt, weitgehend kommunistisch beeinflusst, was sich vor allem in den begeisterten Artikeln über Mao Tse-tung und die kommunistische Eroberung Chinas äußert.

Um eine gemeinsame Aktionslinie gegenüber diesen Geistesströmungen auszuarbeiten, war für Dezember ein Kongreß aller indonesischen Katholiken von dem katholischen Bischof von Djokjakarta einberufen worden.

### Was ist „Bekennende Kirche“?

Um unsere Berichterstattung über die Vorgänge in der evangelischen Kirche durchsichtiger zu gestalten, halten wir es für nützlich, gewisse Begriffe zu klären, die immer wiederkehren. Um ihrer neuen Besinnung auf die Wahrheit besser folgen zu können, beginnen wir mit einer Erklärung der schwierigen Vokabel „Bekennende Kirche“, die verschiedene Bedeutung hat und verschiedene kirchengeschichtliche Tatbestände umfaßt.

1. Zunächst war die „Bekennende Kirche“ 1933—34 der organisatorische Zusammenschluß aller derjenigen gläubigen Kreise, die gegen die Vergewaltigung der evangelischen Kirchen durch den Nationalsozialismus und gegen die Häresie der „Deutschen Christen“ mit ihrer Vergötterung des Nationalsozialismus durch Wort und Tat protestierten. Der Protest ging anfangs aus von dem Pfarrernotbund, den Martin Niemöller ins Leben gerufen hatte. Dann erfolgte 1934 der Zusammenschluß in den norddeutschen Provinzen zur „Bekennnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche“, der sich bald die Landeskirchen von Bayern und Württemberg anschlossen. Man erklärte diese Vereinigung zur „rechtmäßigen“ Deutschen evangelischen Kirche. Auf der Bekenntnissynode von Barmen wurde im Mai 1934 ein theologisches Fundament gesucht, die sog. „Barmer Theologische Erklärung“. Sie sollte diesen Zusammenschluß ungleicher Elemente rechtfertigen. Denn neben den geschlossenen, rechtlich intakten Landeskirchen unter lutherischer Führung standen die „Bruderräte“ in den Kirchengebieten, deren Behörden von den Deutschen Christen beherrscht wurden. Sie waren eine freie Organisation, im eigentlichen Sinne die „Bekennende Kirche“, die den Anspruch machte, gegenüber den für unrechtmäßig erklärten halb staatskirchlichen Organen das Recht zu vertreten. Bei den Bruderräten war der reformierte Einfluß und das synodale Prinzip vorherrschend. Nur ungern machten die Lutheraner in Barmen mit und wählten ihre Vertreter in den „Reichsbruderrat“, der die gemeinsame Leitung dieser kirchlichen Widerstandsbewegung war. Als im Oktober 1934 auch die süddeutschen Bischöfe vom Reichsbischof Müller vergewaltigt wurden, proklamierte die 2. Bekenntnissynode von Berlin-Dahlem das „Notrecht“. Das war der Höhepunkt gemeinsamer Abwehr. Als im November 1934, in der Hoffnung, die Anerkennung des Staates zu erlangen, eine „Vorläufige Kirchenleitung“ unter dem lutherischen Bischof Marahrens gebildet wurde, der als persona grata beim Staat galt, begann eine Ära der Kompromisse, bis es feststand, daß der Staat der „Bekennenden Kirche“ die Anerkennung versagte.

2. So brach auf der Synode von Bad Oeynhausen im Februar 1936 diese „Bekennende Kirche“ auseinander. Mehrere Landeskirchen, besonders Bayern, Baden, Württemberg und Hannover schlossen sich im „Rat der Lutherischen Kirche Deutschlands“ zusammen, aus welcher die heutige VELKD hervorgegangen ist. Ihr Geschäftsführer war Dr. Lilje. Ihre Politik war Zusammenarbeit mit dem Kirchenminister Kerrl, um die staatliche Legalität zu erlangen bzw. ihre landeskirchliche Intaktheit zu retten. Die Bruderräte in den sog. zerstörten Kirchengebieten, vor allem Preußen, Hessen und Sachsen, bildeten eine neue Vorläufige Kirchenleitung, die ihre Aufgabe darin

sah, im eigentlichen Sinne „Bekennende Kirche“ zu sein, d. h. gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik unermüdlich Front zu machen und durch eigene Notorgane die Freiheit der Kirche zu behaupten, vor allem auch öffentlich den Herrschaftsanspruch Christi und die Zehn Gebote zu predigen. Dieser Kampf führte zu schweren Verfolgungen und zum Martyrium. Die Prinzipien dieser „Bekennenden Kirche“, die bis 1945 durchgehalten wurden, waren: a) Die Ordnung der Kirche muß ebenso wie ihre Lehre der Hl. Schrift und dem Bekenntnis entsprechen. b) Christus ist alleiniger Herr der Kirche. c) Daher kommt das Recht der Kirche nicht vom Staat und staatlicher Anerkennung, sondern erwächst aus der Herrschaft des Christus præsens. Legalität gehört nicht zum Wesen der Kirche.

3. Als 1945 in Treysa die überlebenden Führer der evangelischen Kirchen zusammenkamen, um eine Neuordnung der Kirche zu suchen, waren die Vertreter dieser kämpferischen „Bekennenden Kirche“ unter Führung von Pfarrer Martin Niemöller in der Minderheit. Unter Aufrechterhaltung der Fiktion eines Reichsbruderrates als Organ der „Bekennenden Kirche“ schloß dieser eine Vereinbarung mit den Landeskirchenführern zur Schaffung einer neuen Grundordnung, in welcher die Erkenntnisse des Kirchenkampfes verankert werden sollten. Indessen kam es praktisch dazu, daß die vorhandenen Landeskirchen vor allem auf ihre rechtliche Kontinuität bedacht waren. Ihre Erfahrungen legten sie in einem kirchlichen Föderalismus nieder. Die Lutheraner gründeten einen eigenen kirchlichen Zusammenschluß innerhalb der EKD, der heute so mächtig geworden ist, daß er wieder die „Bekennende Kirche“ auf den Plan ruft. Diese hatte seit 1945 ihre Organisation nicht weiter gepflegt, da ihre Führer in vielen Landeskirchen an die Macht gekommen waren, besonders in Hessen, Rheinland, Westfalen, z. T. auch Brandenburg. Niemöller verzichtete sogar bei der Gründung der EKD in Eisenach im Juni 1948 darauf, daß der „Reichsbruderrat“ künftig noch kirchenregimentliche Befugnisse in Anspruch nimmt. Nur sein Wächteramt solle er behalten. Das geschah in der Erwartung, Niemöller werde von der ersten Synode der EKD anstelle des ausscheidenden Bischofs Wurm zum 1. Vorsitzenden des Rates der EKD gewählt werden. Als das nicht geschah, veranlaßte er eine Neugründung der „Bekennenden Kirche“.

4. Diese neue Organisation knüpft zwar an ihre kämpferischen Traditionen an. Aber sie ist nicht mehr wie früher die Repräsentation eines kirchlichen Notrechtes gegenüber einer häretischen Macht und Kirchenleitung, sondern sie möchte eine kirchenpolitische Reformpartei sein, die in einzelnen Landeskirchen an der Macht ist und die nun um die Führung der EKD als ganzer kämpft, wobei sie sich der Reformierten als Hebel bedient. Denn auch heute ist der Einfluß der Reformierten in dieser Partei stark. Der wesentliche Unterschied zu früher ist darin zu sehen, daß der Gegner heute die sog. „Behördenkirche“ und der lutherische „Konfessionalismus“ ist. Diese „Bekennende Kirche“ ist betont antibischöflich. Sie erhebt die bruder-rätliche Verfassung fast zum Dogma. Aber die in ihr vertretenen Kräfte sind nicht einheitlich. Viele weichen den wesentlichen Fragen der kirchlichen Erneuerung, der Liturgie und dem Sakrament, aus und bevorzugen die „politische Predigt“ im Dienste der sozialen Gerechtigkeit. Darum dürfte ihr Einfluß auf die Reform des evange-

lischen Kirchenwesens gering sein. Die neuen Gedanken kommen heute von anderer Seite und lassen sich kirchenpolitisch noch nicht formieren.

**Heinrich Schliers Galater-Kommentar** Der Galaterbrief des Apostels Paulus war neben dem Römerbrief die klassische Schrift in dem konfessionellen Kampf der Protestanten gegen die „katholische Werkgerechtigkeit“. Der neue Kommentar des Bonner Neutestamentlers Heinrich Schlier in dem „Göttinger Neuen Testament“ (Vandenhoeck & Ruprecht, 10. Aufl. 1949) gibt ein völlig anderes Bild. Unter Verzicht auf eine pastoraltheologische Auslegung erklärt Schlier streng philologisch den Text. Neben Luther und Calvin, dem hl. Chrysostomus und Augustin kommen evangelische wie katholische Exegeten (z. B. P. Lagrange) zu Wort. Schlier strebt offensichtlich nach der Einheit der Auslegung mit der ganzen Kirche. Still und sachlich ist hier ein Buch entstanden, das im eigentlichen Sinn katholisch wirkt. Seine für das interkonfessionelle Gespräch wichtigsten Ergebnisse sind folgende:

1. Es genügt Paulus nicht, heißt es zu dem berühmten Apostelstreit in Kapitel 2 des Galaterbriefes, daß er das Evangelium und das Apostolat durch Offenbarung Christi empfangen hat. Er sucht die Einheit des Apostolats. „Denn die Kirche wird nur durch das eine Evangelium mittels des einen Apostolats erbaut“. Die entscheidende Autorität repräsentiert „das frühere Evangelium und das frühere Apostolat“. Darum geht Paulus nach Jerusalem. Dort wird die Einheit des Evangeliums und des Apostolats und damit die Einheit der Kirche nicht auf dem Wege eines theoretischen und praktischen Kompromisses gefunden, sondern durch das Urteil der Autoritäten der Kirche, kraft der entdeckten und anerkannten Einheit des Evangeliums und Apostolats (S. 37).

2. Daneben steht eine ungewöhnliche klare Erfassung des neuen sakramentalen Seins in Christo, die an die Stelle der vordergründigen Antithese Glaube (als psychischer Akt) und Gesetzeswerke getreten ist. Das berühmte Wort von dem „Mit Christus gekreuzigt sein . . .“ (2, 19—20), das meist als eine primär asketische Aussage verstanden wird, erklärt Schlier im Zusammenhang aller paulinischen Briefe mit Chrysostomus als eine Umschreibung der Taufe, als eine Parallele zu Röm. 6; wie überhaupt die paulinische Formel „in Christus“ eine an der Taufe orientierte Formel sei (S. 62 f). Der Glaube als persönliche Haltung stelle den der Taufe angemessenen Existenzvollzug dar (S. 64). Zu Gal. 3, 25 f heißt es: das „in Christus Jesus sein“ gehöre nicht zu den Dingen, die aus dem Glauben sind, wie denn Paulus nie von einem Glauben an Christus Jesus spreche. „Auch Eph. 1, 15 und Kol. 1, 4 ist Christus nicht das Objekt des Glaubens, sondern als sein Fundament verstanden“ (S. 127). Glaube habe den Sinn von objektiver Glaubenspredigt von dem sakramentalen Sein in Christus, von einer ontischen und nicht primär ethischen oder mystischen Gemeinschaft. In der Tat für Bultmann und viele Protestanten eine völlig neue Interpretation des Textes, die das Ergebnis der Interpretation des Epheserbriefes von Schlier ergänzt (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jg., H. 12, S. 548).

3. „Die Theorie des simul iustus et peccator im modernen Sinn ist damit als unapaulinisch erkannt“ (S. 195 f), heißt es zu Gal. 5, 24 f. „Der Christ ist als Getaufte — aber einen anderen gibt es ja nach Paulus nicht —, insofern er im Glauben steht, gerade nicht zugleich ein Gerechter und

ein Sünder. Er nimmt vielmehr seine sakramentale iustitia in einer ihr entsprechenden personalen auf . . . als solcher Gerechte durch die Taufe im Glauben der Liebe steht er ständig in Versuchung, ein peccator zu werden, und muß deshalb unter Hinweis auf seine geschehene Befreiung von der Sünde und seine gegenwärtige Freiheit in Christus Jesus gemahnt werden, der Sünde nicht wieder zu verfallen. Der Imperativ also fordert den Christen auf, das was indikativisch über ihn ausgesagt ist, zu erfüllen, d. h. aber das, was er durch die Taufe verborgen, aber real ist, auch offenbar und wirksam in seiner Lebensführung zu erweisen, sein sakramentales Sein ethisch-praktisch zu dokumentieren und zu festigen.“

Dieser Galaterkommentar hat theologische Folgen, die hier nicht erörtert werden können. Er wird vielen helfen, die von Asmussen in seinem Augustanabuch aufgeworfene Frage, wo denn die Spur der galatischen Werkheiligen geblieben ist, zu lösen. Ist sie nicht auch bei denen, die den Seinscharakter des Sakraments verkennen und auf das opus operantis des menschlichen Glaubensaktes, auf das Ereigniswerden pochen?

#### Evangelische Beiträge zur Mariologie

Einige evangelische Beiträge zur Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Sendung Mariens sind zu verzeichnen. Die

evangelische Vikarin von Eßlingen, Renate Ludwig, protestiert in einem Beitrag „Eva-Maria“ (Evang. Theologie, Heft 5, 1949) gegen die Auslegung von Gen 2, 18f. in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Stichwort „Frau“ (gyne). Der Frau komme nach Gen 1, 27 (Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde als Mann und Frau) nicht nur eine vom Manne abgeleitete Gottesebenenbildlichkeit zu, wie Paulus 1 Kor. 11, 3 ff. lehre. Eva trage eigene Schuld, die von Maria durch ihr Fiat gesühnt wurde. Sie fordert also Beachtung der von den Vätern des 2. Jahrhunderts eingeführten Parallele Eva-Maria in Ergänzung der paulinischen Adam-Christus.

Diese aus fraulichen Motiven stammende theologische Kritik wird nun aus einer ganz anderen Richtung wissenschaftlich bestätigt. Der bedeutende Mainzer Exeget Ernst Käsemann erklärt in einem beachtlichen Beitrag in der „Festschrift für R. Bultmann“ (Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1949) Kolosser 1, 15 ff. als einen ursprünglich vorchristlichen gnostischen Hymnos, der von der christlichen Gemeinde durch Ergänzungen zu einem Tauflied umgedichtet worden sei. Auch hier spielt eine Rolle das „Ebenbild“ des „Erstgeborenen von allen Kreaturen“. Käsemann weist auch in diesem Beitrag wieder überzeugend nach, daß Paulus die rabbinische Lehre von der Ebenbildlichkeit übernommen habe, die im Spätjudentum unter dem Einfluß der hellenistischen Gnosis vom Urmenschen-Erlöser die Ebenbildlichkeit in Abweichung von Gen. 1, 27 auf Adam allein beschränkt habe. Daher also die maskuline Parallele Adam-Christus in Röm. 5, auch in 1 Kor. 15, 45f wie 1 Tim. 2, 13f (die von Paulus nicht antimarianisch gemeint ist, da für ihn die Frage der Gottesmutter theologisch noch gar nicht existiert). Käsemann nimmt natürlich auf die mariologischen Folgerungen keinerlei Bezug, aber er bestätigt indirekt das biblische Recht der Väter des 2. Jahrhunderts zur Aufnahme der heilsgeschichtlichen Parallele Eva-Maria, an der von protestantischer Seite bisher immer Kritik geübt wurde. Dieser Kritik ist damit der Boden entzogen.

#### Das Evangelium und der Krieg

In der sehr lebendigen evangelischen Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit“ (Heft 7/8, 1949) veröffentlichte der brandenburgische Pfarrer Hans Jürgen Krüger „Zwölf Thesen zur Besinnung“, in denen er die Argumente zusammenstellt, die sich ihm aus seinem Verständnis der neutestamentlichen Offenbarung gegen den Krieg ergeben haben. Die katholische Lehre zu dieser Frage ist im Hinblick auf die gegenwärtige Weltlage zuletzt durch die Weihnachtsansprache des Heiligen Vaters 1948 (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jhg., H. 4, S. 165) klar verkündet worden. Auch die Darlegungen von Alfredo Ottaviani zur Frage des Krieges in seinen „Institutiones juris publici ecclesiastici“ (vgl. Herder-Korrespondenz 2. Jhg., H. 12, S. 575) sind heranzuziehen, wenn man sich hierüber ein Urteil bilden will. Wir veröffentlichen die Thesen der evangelischen Zeitschrift, weil sie eine Möglichkeit geben, die Beweise derjenigen zu würdigen, die sich auf Grund der Lehre des Neuen Testaments verpflichtet fühlen, den Krieg zu verwerfen und den Kriegsdienst zu verweigern. Auch in der nichtkatholischen christlichen Welt sind die Auffassungen über die Erlaubtheit des Krieges geteilt. Das zeigen die Entschlüsse sowohl des Ökumenischen Rates (Herder-Korrespondenz 3. Jhg., H. 5, S. 235) wie auch der Lambeth-Konferenz (Herder-Korrespondenz 3. Jhg., H. 4, S. 189). Die Thesen haben folgenden Wortlaut:

#### I.

Das gute Gewissen in der Frage, „ob Krieger auch in seligem Stande sein können“, hat die Kirche nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus Luthers Schrift an den Ritter Assa von Kram.

#### II.

Heute ist eine Berufung auf Luther legitim nicht mehr möglich. Luthers Schrift ist ein „Schutzpolizei-Katechismus“ (Dibelius) für Berufssoldaten mit politischen Funktionen in einer Zeit, da es noch keine allgemeine Wehrpflicht gab.

#### III.

Bisher hat die Kirche keine eindeutige Entscheidung in der Frage des unseligen Kriegsstandes gefunden. Nun aber schreien die Steine der zertrümmerten Städte danach.

#### IV.

Das Neue Testament gebietet eindeutig wehrlose Liebe.

#### V.

Die Möglichkeit der Gewaltanwendung läßt das Neue Testament nur in drei Fällen erkennen: a) im Gericht, b) bei der Tempelreinigung, c) in der irdischen Obrigkeitengewalt;

a) im Gericht für Christus und seine Engel — von Christenhand werden die an die Wurzel gelegte Axt (Matth. 3, 10) und das von Christus gesandte Schwert (Matth. 10, 34) keinesfalls geführt,

b) Gewaltanwendung bei der Tempelreinigung, bei der Christus seine obrigkeitliche Gewalt offenbart, die nicht von dieser Welt ist, sondern nur am Ort der Gegenwart Gottes sichtbar wird.

c) Gewalt in der irdischen Obrigkeitengewalt. Römer 13 handelt von Ober- und Untertanen, nicht Gleichgestellten, etwa Nachbarvölkern. Die bei Johannes rat-

fragenden Kriegersleute (Luk. 3, 14) und die Hauptleute von Kapernaum und Caesarea haben innerhalb der pax romana obrigkeitliche Funktionen.

#### VI.

Begründung eines Notwehrrechtes ist nirgends im Neuen Testament gegeben, nicht einmal für Weib und Kind (Luk. 14, Vers 26).

Der Schwerterkauf hat Gleichnis-Charakter. Wie er gemeint bzw. nicht gemeint ist, wird Petrus noch in der gleichen Nacht gesagt (Luk. 22, 35-38 und Matth. 26, 52).

#### VII.

Die wehrlose Liebe ist eine wahrhaftige und entlarvt darum das Böse als solches (Joh. 18, 22-23).

#### VIII.

Dem politischen Messiasideal Israels — eine ebenso tödliche Gefahr wie der antichristliche Totalstaat ersonischer oder moderner Prägung — wird wehrlos bis zum antichristlichen Triumph auf Golgatha standgehalten.

#### IX.

Der das Unheil entlarvende und rettende Gegenangriff ist kein Kreuzzug, sondern das erneute Gnadenangebot in der Pfingstpredigt.

#### X.

Einzig Waffe der Christenheit ist die Verkündigung des Evangeliums vom Frieden auf Erden. Neben diesem Schwert des Geistes darf ein Christ das Schwert der Faust nur in obrigkeitlicher Funktion führen, er kann Richter und Polizist, aber nicht Soldat sein.

#### XI.

Nach der Schrift wird es immer Kriege auf Erden und genügend Kriegerbegeisterte geben. Auch den dritten Weltkrieg, bis zum letzten Kriege des Beherrschers des Erdballs, des Antichristen, gegen das wahre Israel. In diesen Wirren steht die Gemeinde Christi mit in Geduld gefaßten Seelen (Luk. 21, 19) als auf die Erlösung harrende, nicht etwa um irgendwelche Rechte kämpfende Untergrundbewegung — die Erhebung der Häupter (Luk. 21, 28) ist keine Revolutionsparole.

#### XII.

Abschaffung des Krieges ist der Christenheit nicht möglich. Geboten ist ihr der wundenverbindende christliche Kriegsdienst — Samariterdienst.

**Evangelische Stimme** Papst Pius XII. verwarf kürzlich in seiner Rede vor dem Kongreß katholischer Ärzte die künstliche Befruchtung, weil sie wider die Natur der Ehe ist (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., Heft 3, S. 114). Diesem Urteil hat sich der evangelische Bischof von Berlin, D. Dibelius, angeschlossen. Er erklärte nach einer Meldung von „Christ und Welt“ (5. 1. 1950) in der Antwort auf eine Anfrage: „Jede Art von künstlicher Befruchtung ist ein widernatürlicher Vorgang. Er mag bei Tieren statthaft sein, deren Leben ganz und gar an Triebe und Instinkte gebunden ist. Was aber den Menschen zum Menschen macht, ist das geistige Leben, das die Instinkte beherrscht und sie dem Willen Gottes unterwirft. Dazu gehört nicht zuletzt, daß der Mensch die Schranken anerkennt, die seiner Natur

durch den Schöpfer gesetzt sind. Der große Kampf der Gegenwart geht darum, daß der Mensch Mensch bleibe. Wir wenden uns als Christen gegen die Entwürdigung des Menschen, wie sie in den totalen Staaten auf der Grundlage einer materialistischen Weltanschauung vor sich geht. Wenn die künstliche Befruchtung überhand nähme, wäre die Herabwürdigung des Menschen zu einer tierischen Kreatur vollendet. Es gibt zu denken, daß die Anpreisung der künstlichen Befruchtung zu gleicher Zeit aus dem bolschewistisch gewordenen Ungarn und aus der amerikanischen Welt gemeldet wird. Hier kann man sagen, daß nicht ein christliches Abendland einem antichristlichen Osten gegenübersteht. Der Geist, gegen den wir kämpfen, geht über die ganze Welt, und wer ein evangelischer Christ ist, weiß sich zum Kampf gegen diesen Geist aufgefordert. Wir wissen nicht, welche Zukunft Gott der Menschheit bestimmt hat. Aber doch hoffen wir, daß die Zeit kommen wird, in der man mit tiefer Beschämung daran denken wird, daß so etwas wie künstliche Befruchtung innerhalb der Menschheit diskutiert werden konnte.“

**Keine Abendmahls-gemeinschaft auf Synoden der EKD** Ein führendes Laienmitglied der Generalsynode der EKD, Otto v. d. Gablentz, Berlin (Michaelsbruderschaft), hatte sich unlängst zum Sprecher der Laiensynodalen gemacht, die die wachsende Krise der EKD durch die Einführung gemeinsamer Abendmahlsfeiern auf den Synoden lösen zu können meinen. Solche Gottesdienste konnten weder auf der Verfassunggebenden Synode von Eisenach noch in Bethel abgehalten werden. Diese eindringliche Bitte wurde indessen von dem Vizepräsidenten im Evangelischen Oberkirchenrat Berlin, Walter Zimmermann, im Auftrage der Lutheraner (VELKD) mit folgender Begründung zurückgewiesen: Der Vorschlag von Otto v. d. Gablentz verwechsle Ursache und Wirkung der Krise miteinander. Gerade weil die Spannungen so groß seien, könnte die Abendmahls-gemeinschaft nicht hergestellt werden. Den Kreisen der VELKD sei die Abendmahlsnot ein aufgerichtetes Zeichen dafür, daß die EKD nur ein Kirchenbund und keine Kirche sei. Man sehe, daß man nur zusammenbleiben könne, wenn man in einer nüchternen Selbstbescheidung miteinander umginge und das Gegebene nicht überfordere. Es handle sich in der Abendmahlsfrage „um einen hochexplosiven Stoff“, mit dem behutsam umzugehen gerade um der EKD willen gut sei. Man möge sich Zeit lassen, die Dinge gemeinsam brüderlich weiter auf der Synode zu bedenken (die nächste soll im Mai in Berlin zusammentreten). Über die Wirkung dieser Absage auf die Laiensynodalen wurde bisher nichts bekannt.

**Kirche und Laienbewegung im österreichischen Protestantismus** Im Januar 1949 hat die Generalsynode des Augsburgerischen und des Helvetischen Bekenntnisses in Österreich ihren Kirchen eine neue Verfassung gegeben, die am 1. Oktober in Kraft trat. Vom 15.—18. November versammelten sich dann die Vertreter des österreichischen Protestantismus in Wien neuerlich zu gemeinsamen Beratungen: zu den Synoden des Augsburgerischen und des Helvetischen Bekenntnisses und zur gemeinsamen Generalsynode. Es ging vor allem um die Weiterentwicklung der neuen Kirchenverfassung in der Richtung auf ausgesprochen kirchliche Ordnungen und Abgrenzungen. Diese Richtung muß aus der Geschichte des österreichischen Protestantismus

mus verstanden werden. Denn der österreichische Protestantismus, der sich nicht einmal in seiner Blütezeit in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts eine feste kirchliche Ordnung gegeben hatte — was mit ein Grund war für seine geringe Widerstandskraft gegenüber dem Landesfürsten — war die längste Zeit weit weniger Kirche als Laienbewegung mit größter Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden. Trotz des überwiegend lutherischen Bekenntnisses entsprach die Kirchenordnung weit mehr dem Geist der Reformierten Kirche. Weder das Toleranzpatent Kaiser Josefs II. vom Jahre 1781 noch das Protestantenpatent vom Jahre 1861 brachte hier eine wesentliche Änderung. Erst nach dem ersten Weltkrieg trat der Wille zu einer festen Kirchenordnung stärker in Erscheinung, wurde aber immer wieder gehemmt und führte erst auf der erwähnten Generalsynode vom Januar vorigen Jahres zu einer neuen Kirchenverfassung.

Die Wendung zur Kirche kommt deutlich in der Präambel der neuen Kirchenverfassung zum Ausdruck, in der es heißt:

„Die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich steht in der Einheit mit der Einen heiligen christlichen Kirche. Sie bekennt sich zu dem Dreieinigen Gott, gründet sich auf das in der ganzen Heiligen Schrift bezeugte Evangelium von Jesus Christus und gehorcht dem Auftrag ihres Herrn, das Evangelium lauter zu predigen und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß zu verwalten.

Die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich schließt die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses und die Evangelische Kirche Helvetischen Bekenntnisses auf dem Boden Österreichs zusammen zu brüderlichem Dienst aneinander, zu gemeinsam handelnder Liebe und zu gemeinsamer Verwaltung.

Beide Kirchen, durch Gott zusammengeführt in ihrer Geschichte, sind einig in der Bindung an den Weg der Väter der Reformation, vor allem an die Erkenntnis, daß allein in Jesus Christus Heil ist, dargeboten von Gott allein aus Gnaden und empfangen allein durch den Glauben. Beide Kirchen wissen sich in Bekenntnis, Lehre und innerer Ordnung an ihre Bekenntnisschriften gebunden, wissen sich aber auch verpflichtet, ihr Bekenntnis immer neu an der Heiligen Schrift zu prüfen.“

Auf der Generalsynode im November 1949 wurde nun als Ergänzung und Weiterentwicklung der Kirchenverfassung eine neue „Ordnung des geistlichen Amtes“ beschlossen, die durchaus die Anliegen der Gesamtkirche in den Vordergrund rückt. Alle Pfarrer und Vikare sind verpflichtet, die für die Erteilung des Religionsunterrichtes aus staatlichen Mitteln erhaltene Entlohnung an die Landeskirche abzuführen, damit auch jene Religionslehrer bezahlt werden können, die in Schulen mit zu geringer protestantischer Schülerzahl keine staatliche Entlohnung erhalten.

Auch die neubeschlossene Kirchenbeitragsordnung ist vom Gedanken der Solidarität aller Gemeinden getragen. Wohl ist die Einhebung der Beiträge — deren Staffelung weitgehend der in der katholischen Kirche gültigen Skala angepaßt wurde — den einzelnen Pfarrgemeinden übertragen, doch sind die Beiträge an die Landeskirchenkasse abzuführen, damit ihre Verwendung nach gesamt kirchlichen Gesichtspunkten gesichert bleibt.

Als bewußt kirchlicher Schritt darf auch der Beschluß der Generalsynode verstanden werden, mit dem die Aufnahme der Vereinigung „Freie Christen“ in die evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekennt-

nisses in Österreich einmütig abgelehnt wurde. Das Schreiben, mit dem die Ablehnung begründet wurde, hat folgenden bezeichnenden Wortlaut: „Da die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich, wie schon ihr Name sagt, eine bekenntnisgebundene Kirche ist, sich zu dem dreieinigen Gott bekennt und auf das Evangelium von Jesus Christus gründet, sich in ihrer Lehre an die drei frühchristlichen Bekenntnisse und ebenso an die reformatorischen Bekenntnisschriften gebunden weiß und jede Änderung ihres Bekenntnisstandes ablehnt, erscheint es schlechthin unmöglich, die Vereinigung ‚Freie Christen‘, die grundsätzlich dogmenfrei ist und neben christlichen Lehren auch die Weltreligion eines Buddha, Laotse, Konfuzius und Mohammed berücksichtigt und die christlichen Sakramente auf ausdrückliches Verlangen zwar spendet, es jedoch ablehnt, sie zu propagieren, als ‚drittes Glied‘ in die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses aufzunehmen.“

So sehr man sich auf der Synode als Kirche empfand und um die Schaffung ausgesprochen kirchlicher Ordnungen bemüht war, so verschloß man sich doch nicht der Erkenntnis, daß das gesteigerte Amtsbewußtsein, von dem sich viele, besonders jüngere Geistliche tragen lassen, gerade von kirchlich lebendigen Laien weithin als Klerikalisierung des evangelischen Christentums empfunden wird und daher nicht die erwünschte Aktivierung, sondern Passivität verursacht.

Ein ungemein schwieriges Problem, das auf der Synode breiten Raum einnahm, ist die Gewinnung der Fernstehenden. Während eine Kerngemeinde durch Teilnahme am Gottesdienst und an biblischen und sonstigen religiösen Vorträgen — die übrigens auf beachtlicher Höhe stehen — ihre religiöse Haltung und Bildung immer mehr vertieft, bleibt die „Randgemeinde“ davon unberührt. Wie kann die Kirche aus ihren Mauern heraus in die moderne Welt vordringen? Es ist das gleiche Problem wie in der katholischen Kirche. Nach einer sehr fruchtbaren Diskussion wurde ein Ausschuß gewählt, der im Auftrag der Generalsynode die Möglichkeiten moderner Volksmission aufgreifen und in weltöffener Weite zu fördern haben wird.

#### Schweizerische Protestanten über die Wiederverheiratung Geschiedener

Im Schweizerischen Kanton Waadt fand am 9. Dezember in Lausanne eine Synode der protestantischen Kirche statt, die sich mit dem Problem der Wiederverheiratung Geschiedener befaßte. Eine Kommission von juristisch und theologisch gebildeten Fachleuten hatte sich vorher mit dem Problem beschäftigt, um der Synode über die Haltung der protestantischen Kirchen in dieser Frage Klarheit zu geben. Wie die Schweizerische Agentur Kipa mitteilt, hat die protestantische Geistlichkeit des Kantons Waadt sich in dieser Frage jedoch nicht einigen können. Rund 30 Pastoren haben eine Erklärung abgegeben, in der sie ihre kategorische Gegnerschaft gegen die Wiederverheiratung Geschiedener ausgesprochen haben. Sie betonten die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe und erklärten, ein anderes Verhalten der Kirche würde einen schweren Irrtum bedeuten. Die Fachkommission selber nahm einen anderen Standpunkt ein und vertrat die Ansicht, die Kirche könne nicht einfach jede Wiederverheiratung Geschiedener ablehnen; die Eheleute sollten vor dem Herrgott selber die Verantwortung für ihr Tun übernehmen. Die Reformierte Kirche in Frankreich, die in dieser Frage eine unerbittliche Haltung ein-

genommen hat, müsse heute ebenfalls anerkennen, daß es Ausnahmen gebe. Die Synode nahm schließlich einige Thesen an, z. B. die, daß sich der Pastor bei einem Traugesuch Geschiedener über die Umstände und Gründe der Scheidung informieren solle und daß er sich über die Aufrichtigkeit des neuen Eheversprechens zu vergewissern habe; dementsprechend müsse er dann die Zweckmäßigkeit einer religiösen Zeremonie beurteilen. Sollte er die Trauung verweigern müssen, so muß er die Eheleute davon in Kenntnis setzen; er kann aber nicht dem Vollzug der kirchlichen Trauung durch einen anderen Pastor in der Gemeinde entgegentreten.

**Eine englische  
Anregung  
zur Zusammenarbeit  
mit Rom**

Am 31. Oktober veröffentlichte die „Times“ unter dem Titel „Katholizismus heute“ einen Leitartikel, hinter dem die Kenner der Gepflogenheiten

dieser englischen Zeitung eine besondere Absicht vermuteten. Der Artikel wurde Veranlassung zu einer Diskussion, die in einer Fülle von Leserbriefen ausgetragen wurde und in sehr vielen anderen Zeitungen und Zeitschriften Widerhall fand.

Auf katholischer Seite stellte man mit Erstaunen fest, daß der katholischen Kirche in diesem Aufsatz eine Anerkennung zuteil wurde, wie man sie aus konservativen Kreisen kaum je vernommen hat. Es wäre unmöglich gewesen, sagte einer der prominentesten katholischen Geistlichen Englands, daß die „Times“ noch vor 10 Jahren in diesem Stil von der katholischen Kirche geschrieben hätte.

Die Kirche wird in diesem Artikel als „größte und einflußreichste christliche Gemeinschaft“ bezeichnet. Das Wachstum ihres Einflusses wird durch Statistiken unterstrichen. Dann wird anerkannt, daß Rom im Kampf gegen die gottlose Macht des Kommunismus führend ist.

An diese Anerkennung knüpft der Verfasser nun die Frage, ob es nicht an der Zeit sei, daß Rom aus seiner Reserve gegenüber der ökumenischen Bewegung heraustrete und seine bisherige Haltung, „selbstgenügsam seine traditionellen Privilegien und Interessen zu verteidigen“, aufgebe. Er gesteht der Kirche zu, daß sie die „Mutter und Herrin der Kirchen“ ist, fordert sie aber auf, dieses Vorrecht in einer neuen und weitherzigeren Art zu verstehen. Sie solle sich mit den übrigen religiösen Gemeinschaften über die Mittel und Wege verständigen, gemeinsam die Kräfte des Christentums in den Völkern Europas zu erneuern, der zunehmenden Gottlosigkeit entgegenzuwirken und so auf dem Wege der Wiedervereinigung der Kirchen voranzugehen. Natürlich dürfe man nicht erwarten oder gar verlangen, daß die katholische Kirche in wesentlichen Glaubenslehren einen Kompromiß schließe; aber sie sollte sich dazu verstehen, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden. Angesichts der Gefahren, von denen die Welt heute bedroht ist und der gemeinsamen Aufgabe ihrer Erneuerung oder Rettung müsse man doch wohl zugestehen, daß die dogmatischen Probleme vor den sozialen und karitativen, die durch den Ansturm des Kommunismus eine unmittelbare Dringlichkeit erlangt haben, zurücktreten sollten. In weiten Kreisen sei die Hoffnung verbreitet, daß Rom seine Führerrolle innerhalb der Christenheit in einer der Zeit entsprechenden Größe auffassen werde.

Die Anregung, die in diesem Aufsatz ausgesprochen wurde, ist in den meisten nicht-katholischen Zuschriften und

Kommentaren begrüßt und unterstützt worden. Die englischen Katholiken stimmten zum Teil der Absicht des Verfassers in wärmster Form zu. Vor allem war es Michael de la Bedoyere, der im „Catholic Herald“ seiner Freude Ausdruck gab, daß der Katholizismus an der vornehmsten Stelle der publizistischen Öffentlichkeit Englands in dieser Weise angesprochen wurde; er versicherte, daß die Katholiken zu einer rückhaltlosen praktischen Zusammenarbeit bereit seien. Die Gefahr dogmatischer Kompromisse sei heute nicht mehr akut.

Es wurden aber auch katholische Stimmen laut, die sich wesentlich zurückhaltender aussprachen. Bischof Beck z. B. und Msgr. Knox fanden es bedenklich, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der Kirche zu unterscheiden. Sie sehen darin den Versuch, eine Brücke zwischen Gegensätzen zu schlagen, die im tiefsten doch unüberbrückbar sind.

Was aber dem Artikel in der „Times“ seine eigentliche Bedeutung gab, war die Tatsache, daß bald darauf seitens der anglikanischen Kirche in Rom ein offiziöser Schritt getan wurde, der ganz im Sinne jener publizistischen Äußerung lag. Dadurch entstand der Eindruck, daß der „Times-Artikel“ in der englischen Öffentlichkeit für die in den Beziehungen zwischen Canterbury und Rom ungewöhnliche Initiative eine günstige Stimmung schaffen sollte. Der Sekretär des Komitees für auswärtige Angelegenheiten beim anglikanischen Erzbischof in Canterbury, Dr. Leonhard Prestige, besuchte zu einer privaten Unterredung den Substituten im päpstlichen Staatssekretariat, Msgr. Montini, und überreichte ihm dabei 3 Vorschläge zur Zusammenarbeit zwischen den Kirchen:

1. Der Heilige Stuhl solle die Führung einer Bewegung übernehmen, welche sich die Einheit der verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften zum Ziele setzt.
2. In Rom solle eine Informationsstelle für alle mit der Einigungsbewegung im Zusammenhang stehenden Probleme gegründet werden.
3. In katholischen Seminaren und sonstigen Anstalten sollten besondere Studienkurse über nichtkatholische Religionsgemeinschaften durchgeführt werden.

Eine offizielle Stellungnahme des Vatikans zu diesen Vorschlägen ist bisher nicht bekannt geworden. Msgr. Montini hat lediglich in einem Vortrag über allgemeine Friedensprobleme der Gegenwart zum Ausdruck gebracht, daß Rom nicht in eine Aktion eintreten könne, an der auch nur der Schein machtpolitischer Hintergründe hafte. Andererseits bekannte er sich zu gemeinsamen Anstrengungen des Geistes und der Religion, für den Frieden zu wirken. „Nur die Religion ist es, die einen solchen Geist unter den Menschen zu schaffen vermag, daß sie wirklich Brüder werden.“

**Ostasienkonferenz  
des Ökumenischen  
Rates**

Der wachsenden Bedeutung der „jungen Kirchen“ auf dem asiatischen Missionsfelde, die in Amsterdam zum erstenmal deutlich wurde, trug die erste Tagung der nicht römisch-katholischen christlichen Glaubensgemeinschaften in Ostasien Rechnung. Sie trat am 3. Dezember 1949 in Bangkok (Thailand) unter der Betreuung des Ökumenischen Rates und des Weltmissionsrates zusammen. 43 offizielle Delegierte vertraten die verschiedensten Denominationen aus 15 Ländern Asiens. Die Delegation des chinesischen Christenrates war durch Paß-Schwierigkeiten am Erscheinen behindert. Das Präsidium bildeten

Dr. Rajah B. Manikan, Indien, Vorsitzender der Ostasienkommission, Mrs. Ba-Maung Chain, Vorsitzende der christlichen Vereine der weiblichen Jugend Burmas und Dr. H. Namkung, Generalsekretär des Christenrates in Korea. Hauptthema war „Die christliche Aufgabe im Wandel Ostasiens“ mit folgenden Fragen: 1. Wie kann eine weltweite christliche Gemeinschaft gestärkt werden durch die Kirchen Ostasiens, indem diese voller als bisher am ökumenischen Leben teilnehmen; 2. wie kann das Bewußtsein ihrer gegenseitigen Abhängigkeit unter den jüngeren Kirchen Ostasiens vertieft und nutzbar gemacht werden; 3. wie kann das Studium der Hauptprobleme des christlichen Einsatzes in den asiatischen Ländern ausgebaut werden; 4. wie lassen sich diese Aufgaben durch organisatorische Zusammenfassungen und Finanzierungen besser bewältigen? Beachtlich ist auch Frage 5: „Wie können die ostasiatischen Kirchen mit den Mitgliedskirchen der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten zur Förderung des Weltfriedens zusammenarbeiten?“

Die missionarische Bedeutung der Konferenz von Bangkok wurde in der Stärkung der nicht römisch-katholischen Christen gesehen, die einschließlich der Orthodoxen nur 17,5 Millionen von 50 Millionen Christen inmitten von 1116 Millionen Asiaten zählen, die aber dennoch entschlossen sind, „einen eigenen außerordentlichen Beitrag zu leisten, durch unser Verständnis Jesu Christi, der ein Orientale war, und zwar auf unsere orientalische Weise...“ Auf der Konferenz wurden die Gedanken zur Lage der Christen in Asien fortgeführt, die schon in den Veröffentlichungen der Beiträge für Amsterdam niedergelegt worden sind und die sich mit der politischen Selbständigkeit der asiatischen Völker, der Gefahr des „Totalitarismus“ und der „Herausforderung des Christentums durch den Kommunismus“ beschäftigen. Über letzteres Thema leitete Generalsekretär Dr. 't Hooft mäßigend die Aussprache ein. „Sie führte zu der Feststellung, daß der Kommunismus im ostasiatischen Raum ein entscheidendes Problem geworden ist. Besorgniserregende Nachrichten liegen über die kirchliche Lage in Nordkorea vor. In China sind die Kirchen nach wie vor frei, ihre Tätigkeit fortzusetzen, aber sie verkennen nicht, daß sie sich für die Zeit rüsten müssen, wo der Kirche viele Türen verschlossen sein werden.“ (Ökumen. Pressedienst.)

Als Hauptergebnis der Konferenz wird gemeldet: „Sie beschloß einstimmig, den Vorschlag anzunehmen, daß der Weltmissionsrat und der Weltkirchenrat einen Vertreter in Ostasien ernennen sollten mit der Aufgabe, die Kirchen und nationalen Christenräte in diesem umfassenden Gebiet in einer lebendigen Gemeinschaft, darüber hinaus dann mit den Kirchen in der ganzen Welt zusammenzuschließen. Ferner billigt die Konferenz, daß der zu Ernennende gebürtiger Ostasiater sein und dem Mitarbeiterstab der beiden christlichen Weltbünde zugeteilt werden sollte.“

#### „Der große Auftrag“

Über Vorgeschichte und Hintergründe dieser zweifellos bedeutsamen ostasiatischen Konferenz unterrichtet der deutsche Bericht über die Weltmissionskonferenz von Witby, Kanada, 1947, die eine wichtige Etappe in der Gründungsgeschichte des Ökumenischen Rates gewesen ist. (Herausgegeben von Walter Freytag, unter Mitarbeit von Prälat Karl Hartenstein, Stuttgart, und Carl Ihmels. Ev. Missionsverlag, Stuttgart 1948, 96 Seiten.) Man er-

fährt hier etwas über die Lage der Missionsgebiete nach dem zweiten Weltkrieg und über die Aufgabe, die sich der Missionsrat angesichts der Zersplitterung der Kräfte gestellt hat, solange noch eine Möglichkeit der Mission in Asien offensteht. Man schätzt, daß die Frist sehr kurz sein werde, wahrscheinlich kaum 15 Jahre, in denen noch den Heiden das Evangelium bekannt gemacht werden könne. Zwar erkennt der Bericht, daß die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Mission nicht nur die geistliche Erneuerung der Kirchen, sondern auch die Einigkeit und Glaubwürdigkeit der Christenheit sei. Aber es scheint nach diesem Buch überhaupt keine katholischen Missionen zu geben, und man scheint sich noch weniger als Amsterdam diesem Problem stellen zu wollen, ja es taucht nur einmal am Rande als das Schreckgespenst der „katholischen Versuchung“ auf. Sonst steht die ehrliche Selbsteinschätzung, die in Witby geherrscht hat, im Gegensatz zu dem Organisationseifer des Ökumenischen Rates, der gemeinsam mit dem Weltmissionsrat unter seinem neuen Präsidenten Dr. John Mackay (Presbyterianer, Princeton Theol. Seminary, N. J. USA) ein Programm der Koordinierung aller nicht römisch-katholischen Kräfte in aller Eile betreibt.

#### Der Einfluß des Moskauer Patriarchats auf die östliche Christenheit

Das Moskauer Patriarchat sucht seinen Einfluß auf die übrigen autokephalen orthodoxen Kirchen mehr und mehr auszudehnen, wobei es von dem Gedanken ausgeht, daß es den eigentlichen Mittelpunkt der Orthodoxie bildet und durch die Bedeutung der russischen Kirche in Wahrheit längst an die Stelle des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel getreten sei. Die autokephalen Kirchen halten sich heute noch zum großen Teil von diesem Einfluß frei. Jedoch scheint sich der Patriarch von Alexandrien, Christophorus II., dem russischen Patriarchen mehr und mehr anzunähern. Der Einfluß der russischen Orthodoxie ist hier bereits deutlich wahrzunehmen, ganz besonders in der Haltung gegenüber der katholischen Kirche. So hat denn auch der Patriarch Christophorus II. kürzlich die Haltung Roms gegenüber den Volksdemokratien verurteilt und die Exkommunizierung der kommunistischen Parteien und ihrer Anhänger für eine Provokation erklärt.

#### Aus der Praxis des orthodoxen Theologiestudiums in der Sowjetunion

Das Theologiestudium der russisch-orthodoxen Kirche ist in zwei Stufen gegliedert: auf ein vierjähriges Studium an den geistlichen Seminaren folgen vier weitere Ausbildungsjahre an der Akademie. Für die Aufnahme in das Seminar wird, nach einer Verlautbarung des „Sowjets (Rates) des Moskauer geistlichen Seminars“, für das Studienjahr 1949/50 neben einem Alter von mindestens 18 und höchstens 50 Jahren der Bildungstoff von 7 Klassen Mittelschule oder eine gleichwertige Privatausbildung, außerdem bei einer Aufnahmeprüfung die Kenntnis von etwa 25 vorgeschriebenen Gebeten, geläufige Kenntnis der slawischen Schrift und guter russischer Ausdruck gefordert. Der Bewerber hat außerdem zuvor ein Aufnahmegesuch an den Rektor einzubringen, unter dessen 9 Beilagen auch eine Empfehlung seines zuständigen Pfarrers nicht fehlen darf.

Neben der Aufnahme in den 1. Jahrgang des Seminars ist auch noch ein direkter Eintritt in den 3. Jahrgang des Seminars möglich, für den dann aber außer 10 Klassen

Mittelschule noch eine Prüfung über eine Reihe von Fächern vorgeschrieben ist, die offenbar den Lehrstoff der ersten 2 Studienjahre des Seminars, soweit er sich von der 8.—10. Klasse Mittelschule unterscheidet, kennzeichnen: Kenntnis des Alten und Neuen Testaments, Katechismus, Kirchenrecht, kurze Geschichte der Frühkirche, kurze Geschichte der russischen Kirche, kirchenslawische Sprache, russische Sprache, Verfassung der Sowjetunion und Kirchengesang.

Wenn die ersten zwei Jahre Seminar außer dem Stoff der genannten 3 Jahre Mittelschule zusätzlich noch die genannten Fächer verlangen, unter denen eine Sonderbehandlung der Staatsverfassung immerhin merkwürdig auffällt, so stellt das Studium offenbar keine leichten Ansprüche.

Über die weitere Praxis des orthodoxen Theologiestudiums in der Sowjetunion gibt ferner ein ausführlicher Bericht über das Studienjahr 1947/48 an Seminar und Akademie in Moskau (im Journal des Moskauer Patriarchats, November 1948) Aufschluß, den der Inspektor dieser Anstalten, Protogerent Prof. S. V. Savinskij, erstattete. Die wissenschaftlich-pädagogische Leitung beider Anstalten wird von dem „Sowjet der Akademie und des Seminars“ geleitet, dem alle Lehrkräfte angehören; die wirtschaftlichen Angelegenheiten führt eine eigene Körperschaft, die „Leitung der Akademie und des Seminars“. Der Lehrkörper bestand zu Beginn des Schuljahres aus 7 Professoren, 6 Dozenten und 5 Lektoren, von denen aber nur 4 Professoren und je 2 Dozenten und Lektoren dem geistlichen Stand angehörten. Im Laufe des Jahres schied eine Lehrkraft aus, und ein Professor und ein Dozent kamen hinzu, so daß sich der Stand auf 19 Lehrkräfte erhöhte.

Von Interesse ist auch der Stand der Hörschaft, der über den Nachwuchs des orthodoxen Klerus der nächsten Jahre entscheidet. Zu Anfang des Jahres hatten beide Anstalten 188 Studenten; von den 164 Hörern des Seminars waren

in den zwei untersten Jahrgängen allein 117, und jeder Jahrgang war daher in zwei Abteilungen geteilt, während der 3. und 4. Jahrgang des Seminars je 23 Studenten zählte. Die Hörerzahl des Seminars sank im Lauf des Jahres um 16. Hingegen wahrte sich die Akademie den Stand von 24 Hörern, 12 im ersten, 7 im zweiten und 5 im dritten Jahrgang, das ganze Jahr hindurch und wies nur beim Schlußexamen 2 Ausfälle im ersten Jahrgang auf, wovon der eine als Freihörer mit Prüfungsrecht anerkannt wurde. Mit dem Schuljahr 1948/49 eröffnete die Akademie auch den noch fehlenden 4. Jahrgang, in den die 5 Absolventen des 3. aufrückten.

Auch sonst war das Studienjahr 1947/48 für die Moskauer geistlichen Schulen reich an bedeutsamen Neuerungen. So wurde nach neunmonatiger Vakanz nach dem Tode des früheren Rektors, Protogerent N. Tschepurin, der Kasaner Bischof Hermogen vom Patriarchen Alexej zum neuen Rektor vorgeschlagen und vom Heiligen Synod am 14. 11. ernannt. Ferner wurde entschieden, daß der Lehrbetrieb aus Moskau weg in das Dreifaltigkeits- und Sergius-Kloster, in die unmittelbare räumliche Nähe des Patriarchen selber, verlegt werden sollte, und die Herrichtung der Räume für diese Verlegung wurde zu Beginn des Schuljahrs 1948/49 energisch eingeleitet.

Von den anderen Ereignissen des Studienjahres, Besuchen und Vorträgen, seien nur zwei genannt: Der Besuch des Metropoliten Elias von Libanon, des Hauptes der Kirche von Antiochia, dem als Gastgeschenk ein Ikon der Gottesmutter von Kasan übergeben wurde und der der akademischen Kirche eine Reliquie des hl. Matthäus widmete, und die Feier des 30. Jahrestags der bolschewistischen Oktober-Revolution, bei der der geistliche Inspektor Savinskij und ein Dozent die Festreden hielten. Bei der Schlußfeier nach den Prüfungen war auch der staatliche „Rat für Angelegenheiten der Russisch-orthodoxen Kirche“ vertreten.

---

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Gestaltwandel der Häresie

Karl Rahner SJ, der im Dezemberheft der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ einen Aufsatz dieser Überschrift veröffentlicht hat, beginnt ihn mit dem Hinweis, daß bei Paulus das Wort steht, Spaltungen — Häresien — müsse es immer geben, also nicht nur als eine „zufällige Überraschung, von der man erwarten könnte, daß sie nun endlich einmal aufhören wird“, sondern mit Notwendigkeit, weil sie zu jenen dunklen Dingen gehören, die sein „müssen“, damit kein Mensch, also auch nicht die Wahrheit des Menschen, sich rühmen könne vor Gott. Rahner definiert, was man heute unter Häresie versteht, folgendermaßen: Die Verkehrung des von der Kirche verkündeten Wortes Gottes in einen menschlichen Irrtum durch einen Christen, der seinen eigenen Geschmack und sein eigenes Maß zum Maßstab des Wortes Gottes macht, es sich, anstatt sich ihm, anpaßt und so sein eigenes Christentum gegen das der Kirche setzt. Häresie in dieser Bedeutung gehört sogar zu den höchsten und sublimsten Versuchungen des

Christen, weil sich in ihr wirklich die Finsternis in das Gewand eines Engels des Lichtes kleidet.

Das Problem, das Rahner hier vor uns aufrollt, ist folgendes: Wenn es nach jenem Satz des heiligen Paulus Häresie immer geben muß, also auch in unserer Zeit, wir aber keine Häresien sehen, woran liegt das? Sind wir so blind und stumpf geworden, daß wir zwischen Wahr und Falsch nicht mehr unterscheiden können? Oder bringt unsere Zeit und unser Land keine Häresie hervor, weil sie im tiefsten Grunde gegen die göttliche Wahrheit so gleichgültig geworden sind, „daß sie es nicht mehr nötig haben, der richtenden Unerbittlichkeit der Offenbarung dadurch auszuweichen, daß sie an ihre Stelle ein menschliches Talmi setzen“?

#### *Unchristliche Lehren sind keine Häresie*

Rahner stellt sich also die Frage, unter welcher Gestalt man heute eine Häresie erwarten müßte. Selbstverständlich ist unsere Zeit reich an unchristlichen Lehren, die aber darum keine Häresien sind, weil sie auch gar nicht vor-