

Länder, denen die Durchführung obliegen soll, sich außerstande erklären, die Kosten aufzubringen. Die finanziellen Schwierigkeiten würden sich mildern lassen, wenn neben den staatlichen Anstalten auch verfügbare Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege herangezogen würden. Zusammenfassend ist zu sagen: Das Bewahrungsgesetz entspricht einem dringenden Bedürfnis der Fürsorge. Mögen alle beteiligten Kreise trotz mancher grundsätzlicher Bedenken auf Grund der Erfahrungen und Erkenntnisse der vergangenen Jahre zur baldigen Verwirklichung des

Gesetzes beitragen. Es wäre wenig gedient, wenn die politischen Parteien gerade dieses Gesetz zum Gegenstand grundsätzlicher politischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen machen würden. Die sittliche Rechtfertigung des Gesetzes wird von keinem verantwortungsbewußten Politiker in Zweifel gezogen werden können. Vergessen wir nicht, daß es als letzte Möglichkeit gedacht ist, einen bedauernswerten Menschen, der unserer Hilfe und unseres Schutzes bedarf, aus Not und Gefährdung in den schützenden Bereich unserer Sorge zu bringen.

## Aus der Ökumenischen Bewegung

### Eine neue lutherische Dogmatik

Im ersten Teil seiner tiefen und in wesentlichen Fragen auch hilfreichen Analyse der Theologie von Karl Barth wagt Hans Urs von Balthasar, nach berechtigten Fragen an die Zurüstung katholischer Theologen für das konfessionelle Gespräch, eine Reihe von bedenklichen Prämissen. So meint er, die Reformation als solche wollte die Wiederherstellung des „reinen Christentums“ entscheidend in der Form des Protestes gegen „katholische Überschüsse“, gegen das katholische Plus; obwohl sich der reformatorische Protest, teilweise von philosophischen Zeitströmungen verleitet, damals wie heute vor allem gegen das katholische Zentrum, Inkarnation und Sakrament, richtet, wie u. a. J.-M. Congar neuerdings betonte und wie es sogar in den Dokumenten für Lund zu lesen ist (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 65 f. und 139). So wird man der zu wenig differenzierten Behauptung von Urs von Balthasar nicht froh, der Protestant stehe „im selben Raum des Glaubens an denselben Christus auf Grund derselben Taufe“ (deren Deutung bekanntlich bei Barth und seinen Freunden radikal unkatholisch sein kann), und es gehe „das Gespräch innerhalb des Glaubens um dessen Inhalt und Umfang. Es ist die gemeinsame fides, die den intellectus sucht.“ Hier ist nicht der Ort, um diese Deutung einer so weitgesteckten Gemeinsamkeit protestantischer Gläubigkeit und des sakramental gegründeten Glaubens der Kirche nachzuprüfen. Schon der konkrete kirchliche Standort Barths, über den auch seit Amsterdam gar kein Zweifel sein konnte, hätte warnen sollen. Die neue lutherische Dogmatik eines persönlichen Freundes und teilweise sachlichen Gegners von Barth, Heinrich Vogels „Gott in Christo“, ist ein anderes Zeugnis für die Fragwürdigkeit der oben zitierten Prämissen, die bisweilen die katholische Una-Sancta-Arbeit leiteten. Das umfangreiche einbändige Werk von Prof. D. Vogel, Berlin, nennt sich in weiser Beschränkung „Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik“ (Letzner Verlag, Berlin 1951, 1069 S.). Wir können hier nicht entfernt das Buch in seiner Bedeutung würdigen und mit früheren lutherischen Dogmatiken, etwa von P. Althaus und W. Elert, vergleichen oder es gegen die „Kirchliche Dogmatik“ von Barth absetzen, dem Vogel in manchen Grundfragen widerspricht. Angesichts der Weltkonferenz von Lund und der Ende Juli in Hannover tagenden Konferenz des Lutherischen Weltkonvents seien einige zentrale Punkte herausgegriffen, die für das Kontroversgespräch von Einfluß sind.

### *Das christologische Zentrum*

Diese Dogmatik ist im Grunde eine Erweiterung der 1949 veröffentlichten „Christologie“ (Chr. Kaiser Verlag, München), von der nur der 1. Band von der Menschheit Christi vorliegt, während der 2. Band über die Gottheit Christi noch aussteht. (Zur kurzen Orientierung vgl. den Überblick über dieses Buch von M. Tarnow in „Die Zeichen der Zeit“, 1952, Heft 2, S. 60 f.) Hier wie dort bearbeitet Vogel in genuiner Wiederaufnahme des christologischen Ansatzes von Luther das „Für-uns-sein“ Christi, der „kein Sein für sich“ habe. Wider allen Dokerismus übersteigert er fast die „Preisgabe“ Gottes an die menschliche Natur. Denn in Jesus Christus habe Gott nicht nur das Wesen des Menschen, sondern unsere natura corrupta, unser zum Todesfluch verurteiltes Fleisch bis zur Gottverlassenheit angenommen. Der angefochtene, ja der verzweifelte Christus ist das Geheimnis dieser uns zugewandten Erbarmung Gottes, der in seinem Sohne auch unsere Verzweiflung, unsere Gottfeindschaft heilen will. Und diese Christologie ist in der Dogmatik noch stärker das Maß für die Interpretation der paradoxen menschlichen Existenz im Geheimnis der Erlösung. Nicht nach irgendwelchen vorgefaßten Begriffen von Gott und Mensch, meint der Verfasser, dürfen wir das Persongeheimnis Christi bestimmen, sondern Christi Persongeheimnis offenbart uns erst unsere Existenz.

Die ganze methodische Grundlegung der Dogmatik, ihre „Existentialität“, ist im Gegensatz zu metaphysischer Spekulation aus der Begegnung mit der Wahrheit Gottes in Jesus Christus, im Gerufensein, in der Entscheidung, im Ereignis des Wortes, in der Anbetung und der Anfechtung durch das Ärgernis des Kerygmas entwickelt. Die Fragenden nach Christus sind immer schon zuvor die von Ihm Gefragten. Das Subjekt der Christusfrage ist Er selber (S. 602). Freilich wird das Dogma als ein „kirchliches“, von der Kirche gehört und geglaubtes, der theologischen Durchdringung vorgegeben. Aber wie wird diese „Kirche“ gesehen und definiert! Als ihre erste dogmatische Entscheidung wird die Bestimmung und Begrenzung des neutestamentlichen Kanons bezeichnet, so wie Vogel den Ursprung der Kirche unter Auslassung von Apg. 1, 14 wie Joh. 19, 25 f. mit dem Pfingstereignis jäh beginnen läßt, um alsbald eine „Incarratio continua“ gegen Vilmar zu bestreiten. Das Sein der Einen Kirche, des Leibes Christi, im Ursprung, d. h. in der Gemeinschaft der Apostel mit Maria überspringend, behauptet er, die Einheit der Kirche sei zukünftig! Damit werden dann allerdings die Supertheorien des Ökumenischen Rates, in dessen theologischen

Kommissionen Vogel eine Rolle spielt, ziemlich unbesehen übernommen. Daran ändert auch nichts, daß unter der Hand das Brautgeheimnis der Kirche nach Analogie von Mann und Weib (Eph. 5, 23 f.), bei Karl Barth eines der breit entfalteten Fundamente seiner trinitarischen Anthropologie (III, 1) kurz gestreift wird, um — den Gegensatz zur katholischen Ekklesiologie zu begründen (Seite 823 f.).

Man wird nach diesem Werk sagen dürfen, daß die von Helmut Thielicke vorgeschlagene Unterscheidung von katholischem = ontologischem und protestantischem = personalistischem Denkschema als Zentralproblem der Kontroverstheologie nicht ausreicht (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416 f.). Diese Antithese ist zu formal, ganz abgesehen davon, daß Vogel nicht müde wird, das „neue Sein“ der Erlösung in Christo, die Untrennbarkeit von Rechtfertigung und Heiligung zu unterstreichen und von einer „Vernichtung der Sünde“ — in Christus — zu sprechen (S. 790, 919 f., 1028). Aber dieses Sein bleibt dialektisch: „Das begnadigende Urteil, der Freispruch, widerfährt nicht im Hinblick auf einen verbliebenen religiös-moralischen Restbestand, auch nicht im Blick auf eine noch intakte innere Möglichkeit des Menschen, an die dieser Freispruch sozusagen anknüpfte, in der er seinen Ermöglichungsgrund fände. Nein, gerade wo dem Menschen dieser Freispruch widerfährt, kann er sich nur als einen Gerichteten bekennen, nur als der Mensch, der jedes Recht verwirkt hat, glauben, daß er gerechtfertigt, und das heißt durch das Gnadenrecht Gottes gedeckt wird“ (924).

Dennoch heißt es, „der Mensch darf im Glauben als Subjekt beteiligt sein . . . Der zum Glauben versöhnte, erlöste und gerufene Mensch wird eben zu dieser seiner Freiheit, in sie gerufen. Er darf zu Gottes Werk an ihm Ja sagen . . . die ihm zuteil werdende Gnade empfangen“ (926). Der Glaube Abrahams sola gratia, dem die Heiligung folgt: „Ja, es ist trotz allem — trotz jener tridentinischen, pietistischen und neuprotestantischen Verfälschung! — von einem Fortschreiten in der Gnade zu reden.“ Aber nicht im Sinne einer „progressiven Verwandlung“ des Sünders in einen Heiligen, sondern allein in Jesus Christus, und nicht psychologisch-historisch aufweisbar (935 f.).

#### *Eine typische Erblindung*

Müssen wir nicht für das Kontroversgespräch die Folgerungen aus den marianischen Dogmen ziehen, wenn nicht auf die Dauer eine heillose Verwirrung eintreten soll? Es läßt sich an Vogels Dogmatik eine verblüffende Konsequenz nachweisen, mit der er, weit über Luther hinauschießend, eine ganze biblische Linie gleichsam ausklammert. So imponierend es auch wirken mag, die Dogmatik wie die Christologie aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums und aus der Christusfrage an Petrus zu entwickeln, so unmöglich erscheint es uns und so unbiblisch ist es wohl, die Ökonomie des Heiles derart zu verengen, daß für schlechthin alles im Neuen Testament, was aus Joh. 1, 12 folgt, kein Platz mehr bleibt. Ja, dieser Vers, der die gnadenvolle Möglichkeit des gerufenen Menschen zur Erlösung bezeugt, kommt auf den 1069 Seiten des Buches überhaupt nicht vor: „Allen aber, die ihn aufnehmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die da glauben . . .“ Es paßt zu der bewußten Aussparung dieses Verses, daß nun auch folgende Stellen des Neuen

Testaments unbeachtet bleiben: z. B. Luk. 1, 38 ff., samt Gal. 4, 23 f., aber auch Luk. 7, 2 f.; 7, 36; 19, 2 f.; 23, 42; Mark. 7, 24; Joh. 11, 26; 12, 3 f.; 19, 25 f.; 20, 16. Man könnte diese Stellen beliebig vermehren: sie bezeugen die begnadete Glaubensbereitschaft und Glaubenshingabe des Menschen an Jesus, angefangen von dem Fiat der Jungfrau Maria über das Glaubenswort der Martha und den Dienst der Magdalena bis zum gläubigen Beharren der Syrophönizierin bei ihrer Bitte oder dem Gebet des guten Schächers. Sie alle zeigen das „Für Ihn“. Darf eine Dogmatik das so übergehen? Oder fallen diese Stellen unter jenes Glauben, in welchem der Mensch als Subjekt beteiligt sein und zu Gottes Werk an ihm Ja sagen darf? Warum werden sie dann nirgends herangezogen? Weil Vogel die zuvorkommende Gnade, die den Menschen zum Zuge bringt, ablehnt! (925.) Darf eine Dogmatik, bzw. ihr anthropologischer Teil, vermutlich in gewolltem Gegensatz zu Barth sogar über die „Gehilfin“ des Mannes in Gen. 1, 26; 2, 18 f. und 3, 15 wortlos hinweggehen, im Widerspruch zu den Vätern? Niemand wird meinen, es ginge in allen diesen Stellen um „katholische Überschüsse“. Wohl aber geht es Heinrich Vogel um das Durchhalten seines christologischen Protestes gegen — Maria! Das ist in der augenblicklichen theologischen Besinnung der Lutheraner nicht von ungefähr. Es ist auch nicht so, daß Vogel nicht in jüngster Zeit wiederholt auf diese neutestamentlichen Tatbestände hingewiesen worden wäre. Was folgt daraus? Daß Congar in seinem Chalcedon-Aufsatz über den Unterschied des katholischen und des protestantischen Christusglaubens wohl doch recht haben dürfte: für den katholischen Christusglauben ist Maria und die Kirche konstitutiv. Also wird man diese Frage nicht gut als „peripher“ behandeln und aus dem Kontroversgespräch als ein „katholisches Plus“ ausklammern können, um erst einmal die Fundamente zu legen; schon deshalb nicht, weil z. B. diese Frage in der Dogmatik von Barth eine so bedeutende Rolle spielt.

#### *Verwandlung oder nicht?*

Es kommt Vogel alles auf das Urereignis der Inkarnation als die historische „Faktizität“ einer menschlichen Geburt an, auf das conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, auf dieses Wunder einer schöpferischen Tat Gottes. Aber er bestreitet radikal „das heidnische Mißverständnis, das die Virginität im Sinne einer für die Empfänglichkeit prädisponierten Qualität und damit einer das Geheimnis dieses Menschen Jesus begründenden Voraussetzung wertet“, und sei sie durch Gnade gewirkt. „Auch indem wir bedenken, daß die katholische Mariologie die Sündlosigkeit der Maria wiederum von der Sündlosigkeit ihres Sohnes her versteht, werden wir die Maria zur Mutter Gottes machende Gnade eben nicht als die einem sündlosen Weibe widerfahrende, sondern als die eine Sünderin unbegreiflich erwählende und in Dienst nehmende Gnade verstehen. Gnade ist auf der ganzen Linie das sich dem Sünder neigende Erbarmen. Sie ist nicht — und damit fällt die Entscheidung zwischen ihrem evangelischen und ihrem katholischen Verständnis! — jene vom Tridentinum dogmatisch fixierte Verwandlung der Natur in einem Prozeß der Heiligmachung“ (646). Infolgedessen gründet das Brautgeheimnis der Kirche in alttestamentlichen Bildern von der sündhaften Jungfrau Israel, der Ungeliebten, die dennoch geliebt wird. „Wir werden das in seinem Gegensatz gegen die katholische Ecclesiologie sehen müs-

sen... Wenn dort im Brautgeheimnis der Maria das Brautgeheimnis der Kirche erkannt wird, dann doch eben so, daß Marias Bräutlichkeit, ihre — in der eigenen unbefleckten Empfängnis gründende! — Virginität als die Prädisposition der menschlichen Natur für den Empfang der Gnade verstanden wird. Wohl wird auch diese Prädisponiertheit unter dem Vorzeichen der Gnade behauptet. Wohl wird auch die unbefleckte Reinheit der zur Gottesmutter ausersehenen Jungfrau von dem auch für sie gestorbenen Sohn her und auf ihn hin verstanden, so aber doch — und darin fällt die Entscheidung! — daß er für sie nicht als Sünderin gestorben ist. Die Kraft seines Todes für sie kommt gerade darin zur Wirkung, daß sie nicht Sünderin war, ist und bleibt. Das bedeutet aber nicht nur ein radikal anderes Verständnis der Gnade, sondern damit in eins eine tiefe Verfälschung des Brautgeheimnisses der Kirche, als deren Repräsentantin ja dort Maria verstanden wird“ (824).

Maria sei also, meint Vogel, im eminenten Sinne Prototyp des Glaubens, gerade weil die ihr zugesprochene Verheißung „unter dem Deckel der Schande“ verborgen gewesen sei! (619.) Allein von der Gnade her sei ihre Empfängnis zu verstehen. „Gerade die Reinheit der Braut stellt sich nicht in einer durch Gnade verwandelten Natur (repräsentiert in Maria) dar, sondern in der ganzen Kirche — in allen ihren Gliedern und auch in Maria, allein als das unbegreifliche Werk des Schöpfer Geistes...“ Heißt das nicht, daß die Inkarnation auf Jesus Christus, auf ihn allein als ihren ontischen Grund, beschränkt bleibt und von ihr keine „Reformatio“, keine wurzelhafte Heilung der menschlichen Natur, geschweige denn ihre übernatürliche Vollendung ausgeht? In der Tat: ein radikal anderes Verständnis der Gnade! Lassen wir uns das doch gesagt sein! Also ein anderer Glaube, ein anderer Christus? — Vogel redet nicht für alle Lutheraner, aber doch für sehr viele. Die Frage der Inkarnation zerteilt die Christenheit; sie geht auch durch die Lutheraner hindurch, wie sie durch den ganzen Ökumenischen Rat hindurchgeht! Eine echte Spaltung.

*Die Einheit der Kirche „ist, indem sie noch nicht ist...“*

Das müßte eine Prüfung der Lehre von der Trinität vollends erweisen, eine Frage, an der auch Luther gestrauchelt ist. Hier kann das nicht geschehen. Fragen wir jedoch, ob die Erfahrungen des Kirchenkampfes, die Vogel an führender Stelle mitgemacht hat, wenigstens auf die Erkenntnis der Kirche eingewirkt haben. In der Tat, Vogel gesteht: wenn auch „die Gestalt der katholischen Kirche gerade zu dem Wesen und Auftrag der Kirche des für uns Gekreuzigten und Auferstandenen in tiefem Widerspruch steht, wenn anders gerade das Herrengheimnis der Wahrheit, in der die Kirche gründet, jenes hierarchische Selbstverständnis der Kirche nicht verträgt“, so sei doch zu erkennen, „daß die Antwort auf die Kirchenfrage, wie sie in der Reformation etwa in den klassischen Artikeln der Augustana gegeben wurde, nun doch keine ausreichende Antwort ist.“ Die Frage „nach der Gestalt der Kirche, die aus der Rechtfertigung des Gottlosen in Jesus Christus lebt, war nicht wirklich beantwortet“. Er stellt sich der Frage, daß die Kirche Eine sein müsse. Aber die Einheit sei ein Eschaton (54 f.). „Sichtbar feststellbar ist die Kirche als die Schar der auf den Namen des Dreieinigigen Gottes Getauften...“ (890). Vogel möchte die „spiritualistische Verfälschung“ vermeiden. Es sei aber „der fundamentale Irrtum der

katholischen Kirche, daß sie — wenn schon unter allen Kautelen der Demut — den Anspruch erhebt, in der hierarchisch gegliederten Gestalt der sakramental konstituierten Heilsanstalt das Unsichtbare sichtbar machen zu können. Es gibt keine Heiligkeit, weder des Amtes noch begnadeter Glieder, die als solche im Unterschied und Gegensatz zu allen sonstigen human-religiösen Phänomenen als die durch und in Jesus Christus geheiligte aufweisbar und zur unmittelbaren Evidenz zu bringen wäre. In bezug auf den gesamten Lebensbereich der Kirche und des Lebens jedes einzelnen ihrer Glieder sind wir radikal und total auf den Glauben geworfen“ (892). So spricht er sich gegen jeden katholischen wie protestantischen Sakramentalismus, Episkopalismus und Liturgismus aus. Die Kirche ist der Niedrigkeit ihres Herrn gleichgestaltet. Es gibt keine „Inkarnation des Auferstandenen in seiner Kirche“. Die Ordnung der Kirche sei von dem Auftrag in der Welt her zu bestimmen, das Amt der Leitung müsse als das niedrigste Amt in der Kirche verstanden werden — und so kommt die bruderrätlich-synodale Verfassung der „Bekennenden Kirche“ als Norm heraus.

Vogel weiß, daß die Vielheit der Kirchen ein Skandalon ist. Aber der Weg zur Einheit führe nicht zur römisch-katholischen Kirche, deren Voraussetzung in allen Unsancta-Gesprächen „das Besitztum der Wahrheit ist — nicht nur in der gänzlichen Verkennung des eigenen Abfalls und Irrtums, sondern in der damit eng zusammenhängenden Verleugnung des Herrengheimnisses der Wahrheit, die Jesus Christus heißt.“ Die Einheit der Kirche „ist, indem sie noch nicht ist...“ Es bleibt in allen Punkten bei einem dialektischen Seinsverständnis. Der lutherische Ansatz von jeher! —

#### *Was ist „Realpräsenz“?*

Nach diesen Ergebnissen, die wenig über Vogels Erkenntnis in seiner „Eisernen Ration eines Christenmenschen“ von 1935 hinausgehen, ist es kaum noch interessant, seine Lehre vom Abendmahl zu befragen. Immerhin sind für ihn die Sakramente weder nur Zeichen beim Wort noch Symbole im Sinne Tillichs, sondern „Christusgeschehen an uns und in uns... Sie bezeichnen also nicht die Gnadengegenwart des Gebers, sie vergegenwärtigen sie auch nicht nur als im göttlich gefüllten Symbol, das sich selbst transzendiert, und sie wirken auch nicht, indem sie abbilden, sondern in ihnen gibt sich der Geber selbst! In ihnen wird Realpräsenz und Selbstmitteilung Jesu Christi Ereignis“ (854). Die Frage nach der Vollmacht zur Spendung wird nicht gestellt, auch nicht nach der hl. Eucharistie als Sacramentum unitatis Ecclesiae. Während ihm die Taufe als Einleibung in den Leib Christi, die Kirche — weil von dem Auferstandenen befohlen — das Sakrament der Auferstehung ist, nennt er das Abendmahl seiner Einsetzung nach im besonderen Sinne das Sakrament des Kreuzes, die „Selbstvergegenwärtigung“ dessen, der uns dazu ruft, und zwar „leibliche Selbstmitteilung“, in der jedoch das „personale“ Geheimnis und Vorzeichen dessen, was hier geschieht, respektiert werden müsse (875). Das Geheimnis der Leiblichkeit wehre sowohl ein spiritualistisches wie ein materialistisches Verständnis ab. Substanz sei nur ein Hilfsbegriff und besage keine materia coelestis. „Alles, was wir über das Subjektbleiben des Erkenntnisobjektes (der Dogmatik) für den Glauben sagten, findet hier seine schärfste Unterstreichung... Darum werden wir in allem Bedenken des Unterschiedes — der uns im Sakrament

keine Wiederholung der Inkarnation und dann auch keine Wiederholung des Kreuzesopfers erblicken läßt! — in der Entsprechung zu den christologischen Bestimmungen zu sagen haben: Das Geheimnis der sakramentalen Vereinigung von Wort und Element in der Selbstmitteilung Jesu Christi in, mit und unter dem Brot und Wein will von der Vorstellung einer Verwandlung des einen in das andere ebenso ferngehalten sein wie von einer Trennung des einen vom andern“ (877). Eine Verwandlung, wie sie die Transsubstantiationslehre in ihrem Wesen kennzeichnet, besage „Verdinglichung des Göttlichen und damit eine heidnische Verfälschung des Mysteriums . . .“

Da ist es freilich weit bis zu einem fruchtbaren Gespräch! Ein total anderes Seinsverständnis liegt hier vor. Wie vermöchte Vogel, der im Unterschied von seinem Freunde Barth so wenig sich bemüht, in der Einheit mit den Vätern der ganzen Kirche die Geheimnisse Gottes zu erkennen, jemals zu begreifen, was Urs von Balthasar am Schlusse seines Buches über Barth tief sinnig schreibt: Am Ende dieser Weltzeit „wird die Leiblichkeit und Naturhaftigkeit der Gnade nicht mehr, wie jetzt, sich der Hinfälligkeit unserer sterbenden Leiblichkeit anpassen müssen. Daß sie es jetzt tut, ist selbst Gnade: Gnade des Kreuzes und noch mehr der sich in alle Nichtigkeit der verlorenen Natur verströmenden Eucharistie. Der Protestant bebt vor solcher Verschwendung zurück: ob das Leben des Himmels in der Torheit solcher Verströmung nicht doch erstarre? Und er möchte die irdische Kirche schon nach dem Bild der himmlischen, eschatologischen verstehen. Wir müssen ihr diese Torheit lassen, sich — zu naturalisieren, um in dieser letzten Entfremdung sich selbst als das reine Umsonst am strahlendsten zu enthüllen: im Schrei der Kreuzesverlassenheit als die Übergabe des Geistes an Vater und Welt, des Geistes, der vom toten Leib aus den Erdkreis erneuert.“

\*

Von zuständiger lutherischer Seite wird erklärt, für die bevorstehende Generalsynode der VeLKD in Flensburg sei eine verbindliche Lehrentscheidung in Sachen der Entmythologisierung, die von bestimmten lutherischen Kreisen betrieben und erwartet wird, noch nicht vorgesehen. Die Kirchenleitung habe lediglich die Absicht, die Synode durch Referate erster Fachkräfte über die Sachlage zu unterrichten. Ob dann die Synode eine Erklärung der Bischofskonferenz erbitten wird, stehe offen.

Diese Nachricht läßt erkennen, daß Lehrentscheidungen Sache der Bischofskonferenz sein sollen, ein Novum in der Geschichte der evangelischen Landeskirchen. Nach der Stellungnahme von OKR D. Schieder, Nürnberg, (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 6, S. 234) erschien auch uns eine so rasche Entscheidung fraglich, weil sie die Einheit der VeLKD überfordern und ihre theologischen Fakultäten dezimieren würde. Außerdem beanspruchen die theologischen Fakultäten, z. B. die von Göttingen, die Ausübung des Lehramtes für sich selbst!

## Moskauer Aktivität im Sommer 1951

Die Moskauer Patriarchatskirche stellt ihre ganze Tätigkeit immer ausschließlicher in den Dienst der Friedenspropaganda (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 5, H. 12, S. 542). So nimmt es nicht wunder, daß bis heute keine offizielle Stellungnahme des Patriarchats zum neuen katho-

lischen Mariendogma vorliegt. Andererseits werden alle kirchlichen und theologischen Anlässe, die nur irgendwie die Möglichkeit dazu bieten, in den Zusammenhang mit der Propaganda des Friedens gebracht. Das Sendschreiben des Patriarchen Alexius vom 11. Oktober zur 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalcedon sieht in dem Dogma der untrennbaren Einheit der beiden Naturen in Christo die „für uns unerschütterliche Grundlage des gottmenschlichen Lebens, dessen Mittelpunkt die Kirche Christi . . . als das Reich Gottes auf Erden ist“. Der Patriarch hebt die Dogmen als erlösende und wirkende Wahrheiten hervor, die unser ganzes Leben in Gott bestimmen. Die Einheit Gottes und des Menschen in Christo ist Quelle und Grundlage für unser aller Kommunion mit Gott, Weg zur Heiligkeit und Heiligung alles Irdischen durch Hereintragen der gottmenschlichen Beziehungen in das Leben der Welt. „Indem wir dieses große Ereignis feiern, lassen wir uns noch mehr durchdringen vom gottmenschlichen Sinn unseres Erdenlebens und vom Bewußtsein unserer Christenpflicht, auf daß wir in tätiger Koordinierung des menschlichen mit dem göttlichen Prinzip in Selbstverleugnung dem Frieden unter den Menschen dienen, um alles Himmlische und Irdische unter Christi Haupt zu vereinen“ (Eph. 1, 10).

### *Beziehungen zur griechischen Kirche*

Das Moskauer Patriarchat, das gerne als Gastgeber großer kirchlicher Feierlichkeiten und Zusammenkünfte auftritt und auch im Sommer vergangenen Jahres Mittelpunkt einer groß angelegten kirchenpolitischen Aktivität war, sah sich außerstande, sich bei der 1900-Jahr-Feier der Ankunft des Apostelfürsten Paulus in Griechenland vertreten zu lassen. Kirchliche Emigrantenkreise schreiben dies einem Verbot der Sowjets zu. Die Reise nach Griechenland dürfte den russischen Hierarchen auch schon deshalb unerwünscht gewesen sein, weil die Zusammensetzung der Griechenland-Pilger aus der orthodoxen und protestantischen Welt sehr den ökumenischen Versammlungen ähnelte, von deren Besuch die Moskauer Kirche auch aus anderen als politischen Gründen bisher absieht.

Patriarch Alexius ließ es sich gleichwohl nicht nehmen, im Juni an den Erzbischof Spiridon von Athen ein Sendschreiben zu richten, in dem er die „orthodoxen Erzpriester und alle Brüder in Christo, die zu Ehren des uns allen gemeinsamen Lehrers und Apostels Paulus zusammengekommen sind“, begrüßt.

Erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit eines früheren Schriftwechsels zwischen Alexius und dem seinerzeitigen Oberhaupt der griechischen Kirche, Erzbischof Damaskinos. Im Juni 1948 protestierte er gegen die von der griechischen Regierung angeordnete Exekution von Geiseln und forderte Damaskinos auf, er solle für die griechische Kirche erklären, daß sie derartige Methoden verurteile. Damaskinos wies in seiner Antwort auf die Friedensbemühungen der griechischen Kirche im Bürgerkrieg hin, die aber von den Aufständischen hintertrieben wurden, „weil ihre Anführer zu den fanatischen Materialisten und Verfolgern der christlichen Religion gehören, die Eure Heiligkeit seit langem kennt und die wir nun unsererseits kennengelernt haben“.

„Grenzenlos ist die Erhabenheit der göttlichen Weisheit und der Kraft, die aus dem Verfolger Christi Saulus den Verkünder und Apostel Christi Paulus machte“ — diesen Gedanken stellt Alexius an den Anfang seines oben er-