

tiert und die Diskriminierung der Hindu und der Christen unmöglich macht.

Inzwischen ergeben sich für die Christen immer wieder wichtigere oder unwichtigere Anlässe, sich gegen einzelne Maßnahmen der Regierung oder der Provinzialverwaltungen zu wehren. Die Katholiken mußten z. B. im September ihr Bedauern darüber ausdrücken, daß ein neuer Regierungserlaß festsetzte, künftig dürfe in Pakistan keine Einrichtung nach einem Nichtpakistaner benannt werden ohne besondere Erlaubnis der Zentralregierung, des Ministerpräsidenten oder des Provinzgouverneurs. Das würde bedeuten, daß sie keine neue Einrichtung mehr ohne besondere Erlaubnis nach Heiligen benennen dürften.

Im Oktober kam es im Pakistanischen Erziehungsausschuß zu einer Debatte, ob christliche Schulen gezwungen werden sollten, ihren Schülern eine gewisse Kenntnis des Islam beizubringen. Der pakistanische Erziehungsminister hat solche Maßnahmen strikt verurteilt, da die Erziehungsgesetze des Landes festlegten, kein Schüler dürfe in einer anderen als der eigenen Religion unterrichtet werden. Der Erziehungsminister der Provinz Sind dagegen hielt einen gewissen Unterricht des Koran in christlichen Schulen für ratsam. Die westpakistanischen Bischöfe haben dagegen heftig protestiert und mit der Schließung der katholischen Schulen gedroht, falls ein solcher Vorschlag durchdringen sollte.

Eine andere kritische Frage betrifft den Sonntag als Ruhetag. Pakistan hatte die Feier des Sonntags aus der Vergangenheit übernommen. Für die Mohammedaner ist dagegen der Freitag der traditionelle Gebetstag. Daher sind in letzter Zeit verschiedene Versuche gemacht worden, den Freitag zum offiziellen Feiertag in Pakistan anstelle des Sonntags zu machen. Die Christen haben daraufhin schon im Mai den Sonntag als Ruhetag für Schulen und andere Einrichtungen gefordert. Trotzdem wurde der Schulfesttag vom Sonntag auf Freitag verlegt. Im September beschlossen die katholischen Studenten der Bundes-Universität in Karachi, am Sonntag vom Unterricht fernzubleiben als Protest gegen die Verlegung des Feiertags auf den Freitag. In ihrem Protest führten die katholischen Studenten zwei Punkte gegen die Abänderung des Feiertags an: 1. Die mohammedanische Religion verlangt von ihren Anhängern nicht, den Freitag als Ruhetag zu begehen; und 2. der Wechsel greift auch in das Familienleben ein, da die meisten Büros und Ämter in Pakistan noch den Sonntag als Ruhetag einhalten.

Ökumenische Nachrichten

Asmussen-Gruppe Unter dem 2. Sonntag nach Epiphanie, sucht „Folgerungen“ d. h. am Vorabend der Gebetsoktav um die Wiedervereinigung der Christen, veröffentlichte Propst Asmussen mit den drei befreundeten lutherischen Pfarrern Ernst Fincke, Frankfurt/M., Max Lackmann, Gehlenbeck (Krs. Lübbecke, Westf.) und Wolfgang Lehmann, Offenbach/M., einen gedruckten vierseitigen Rundbrief, der zwar nicht symptomatisch für das Denken lutherischer Pfarrer sein dürfte, aber dennoch eine gewisse kirchengeschichtliche Bedeutung gewinnen könnte, obwohl er nicht, oder noch nicht, von führenden Laien als Vertretern von Gemeinden mitunterzeichnet wurde.

Dieser Rundbrief soll „der lähmenden Schweigsamkeit ein Ende bereiten“. Er geht in der Weise Asmussen vielleicht zu sehr von dem Kampf um politische Entscheidungen in der EKD aus und von der fehlenden Vollmacht, „die Auswüchse zu beschneiden“. Er knüpft daran die Frage: „Muß nicht im Kern etwas ungesund sein, wenn die Kirche zu einer schwankenden Gestalt wird? . . . Wir sind des Glaubens, daß die schwankende Gestalt der Kirche (gemeint ist die lutherische Kirche) in unseren Tagen vor allem auch von ihrer Zerrissenheit herrührt.“ Der Rundbrief wirft sodann schwerwiegende Fragen auf, die wir hier wörtlich abdrucken:

„Unser Unglaube zeigt sich,

a) darin, daß wir uns völlig zufrieden geben, wenn unsere Kirche, die sich reformatorisch nennt, nicht einmal in der Übereinstimmung steht mit der Kirche der lutherischen Reformation. Können Sie es wirklich verantworten, wenn die guten Bestrebungen um den Vollgottesdienst der lutherischen Messe, um die zentrale Stellung der heiligen Sakramente und der Beichte auf so viele Widerstände stoßen? Wie kommt es eigentlich, daß so viele lutherische Gemeinden und Kirchen daran gehindert werden, eine Leitung nach ihrem Bekenntnis zu haben? Muß es nicht der Ehrgeiz aller Gutwilligen sein, daß wir zunächst einmal reuemütig zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren?

b) darin, daß wir so tun, als ob unsere Kirche erst 1517 ihren Anfang genommen hat. Sind wir wirklich bereit, die großen Schätze der vorreformatorischen Kirche so billig preiszugeben? Hätten wir nicht alle Ursache, uns auf die apostolische Wahrheit des Bischofsamtes zu besinnen und die großen Gaben, die Gott der Christenheit und der ganzen Menschheit durch das Mönchtum geschenkt hat, neu achten zu lernen? Stehen wir eigentlich noch dazu, daß Bonifatius Deutschland christianisiert hat und daß unser Weg zu den Aposteln nicht an ihm und den anderen katholischen Missionaren vorbei kann?

c) darin, daß wir uns selber dispensieren von weiten Partien des Wahrheitsbesitzes der Apostel und Propheten. Haben wir wirklich das Recht, die Wahrheit zu verschweigen, daß die Gnade bis in das Geschaffene hinein wirkt und also in den geschaffenen Wirklichkeiten uns als Gnade begegnet? Wer autorisiert uns eigentlich, die Lehre vom Lohn der guten Werke nachhaltig zu unterdrücken, und wie eigentlich wollen wir es verantworten, daß wir die Predigt des Evangeliums, den Priesterdienst einer gottesdienstlichen Handlung und das Martyrium der Christen nicht mehr als Folge und Teil des Opfers Christi bezeugen? Was erlauben wir uns eigentlich, wenn wir die Sorge um das Petrusamt den Altphilologen und Historikern überlassen? Es ist eben unser Unglaube, daß wir die Kirche nur irdisch sehen und also ihr Mysterium nicht erkennen und darum mit den Heiligen und vollendeten Gerechten nicht mehr zusammenleben.

Sind Sie nicht auch mit uns der Meinung, daß all diese Erkenntnisse über unseren Mangel nun endlich einmal dazu führen müßten, daß wir daraus Folgerungen ziehen? Haben wir doch in unserem Briefe nicht geschrieben, was nicht längst Allgemeinbesitz der evangelischen theologischen Forschung ist. Aber unsere Kirche tut so, als sei diese Forschung eine Privatarbeit theologisch interessierter Spezialisten.“

Diesen Fragen, die in manchem noch recht vage formuliert

sind, liegt u. a. die Annahme zugrunde, es könne nicht nur der Einzelne, dem die besondere Gnade der Erleuchtung zuteil wird, sondern die lutherischen Kirchen als solche „reuemütig zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren“. Das dürfte wohl kirchengeschichtlich unhaltbar sein und die rechten Folgerungen eher hindern als fördern.

„Unsere römisch-katholischen Brüder bitten wir . . .“

Der dritte Teil des Rundschreibens geht auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ein: „Ruht nicht ein besonderer Unsegen auf dem kirchlichen Leben der Gegenwart, weil wir uns strikte weigern, bestimmte Folgerungen aus den Erkenntnissen zu ziehen, die wir und viele andere Christen über die römisch-katholische Kirche gewonnen haben?“ Es heißt da u. a.:

„Wir behaupten keinesfalls, daß die beiden großen Konfessionen in Deutschland reif für einen Zusammenschluß sind. Wir wissen, daß die Wahrheit noch zwischen uns steht. Aber wir wissen auch, daß die Wahrheit ebenfalls zwischen evangelischen Kirchen und evangelischen Theologen steht. In dieser Beziehung ist unser Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche kein Sonderfall. Oder machen wir es etwa der römisch-katholischen Kirche zum Vorwurf, daß sie nicht wie manche evangelische Kirchen bereits daran verzweifelt ist, Glaubenssätze als letztverbindliche Wahrheiten für diese Erdenzeit auszusprechen? Unsere römisch-katholischen Brüder bitten wir, uns zu sagen, weshalb der Glaubensbesitz, der uns von ihnen trennt, uns in geringerer Weise an der Klarheit Christi teilnehmen läßt als sie. Denn darauf allein kommt es an.“

Am Schluß des Rundschreibens werden die Adressaten, vermutlich Pfarrer, um ihre Stellungnahme zu den Fragen und um ihre Mitwirkung zur Herbeiführung einer „erreichbaren Zusammenkunft“ gebeten, zu der später auch kirchliche Kreise des Auslandes hinzugezogen werden sollen. Es wird auch „ein engerer Zusammenschluß“ in Aussicht gefaßt.

Eine Beurteilung der Tragweite dieses Rundschreibens ist zur Zeit nicht möglich, solange sein Echo unbekannt ist. Die kirchenpolitische Auswirkung, die sicher nicht die wichtigste ist, darf jedenfalls nicht überschätzt werden.

Propheten der Einheit für Evanston Ist der Rundbrief der Asmussen-Gruppe auch kein typisches Symptom der lutherischen Krise, so sollte er doch im ökumenischen Zusammenhang studiert werden. Dazu besteht heute eine besondere Veranlassung. Freilich gibt es keinen größeren Gegensatz kirchenpolitischer Zielsetzung als den zwischen Propst Asmussen und dem 44jährigen Bischof der „Kirche von Südindien“, Leslie Newbiggin, von Herkunft ein schottischer Calvinist, der 1947 nach dem Zusammenschluß der Anglikaner, Presbyterianer und Methodisten zur „Kirche von Südindien“ zum Bischof geweiht wurde. Dieser Mann ist zur Zeit als Vorsitzender des Theologenausschusses für die Weltkirchenkonferenz von Evanston, möglicherweise einer der künftigen Präsidenten des „Weltrates der Kirchen“, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Ökumene. Er hat unlängst eine programatische Schrift über die Kirche veröffentlicht, die unseres Erachtens die Aufmerksamkeit vor allem der katholischen Ökumeniker verdient, denn sie ist erstaunlich „katholisch“, obwohl — oder weil? — sie eine gute

Synthese der drei in Amsterdam festgestellten geschichtlichen Grundelemente der Kirche versucht, des evangelischen, des „katholischen“ und des „pfingstlichen“, d. h. der freikirchlichen Tradition mit ihrer Betonung des Heiligen Geistes (The Household of God. SCM Press London 1953, 150 S. 12'6 sh.). Newbiggin glaubt an die von Gott gewollte Gestalt der Einheit der Kirche und unterscheidet sich damit vor allem von den Lutheranern, mit denen er sich an Hand der „radikal falschen Eschatologie“ von Edmund Schlink scharf auseinandersetzt. Der eigentliche Angriff dieser pastoralen Kampfschrift, die aus Vorlesungen am Trinity College von Glasgow erwachsen ist, richtet sich aber gegen den „katastrophalen Irrtum“, der sich im „Weltrat der Kirchen“ immer stärker ausbreitet, als sei die Ökumenische Bewegung, in erster Linie ein Werk der Missionare, darauf ausgegangen, nur einen Bund von Kirchen zu gründen, der den einzelnen Mitgliedern des Weltrates die Buße für ihre Spaltung erspart und dem die bisher erreichte Zusammenarbeit ausreichend erscheint.

Newbiggins Waffen gegen diesen Irrtum sind die Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese über das Wesen der Kirche, angefangen mit dem berühmten Artikel von K. L. Schmidt in Kittels Theologischem Wörterbuch des Jahres 1938. Danach hat Christus eine wesentlich sichtbare und leibhafte Gemeinschaft gestiftet. Und zwar war es nicht eine Gemeinschaft, die um eine Idee entstand oder aus dem Glauben Einzelner hervorging, sondern eine Gemeinschaft der bevollmächtigten Apostel mit Christus. Newbiggin verschmäht eine neuerdings auch manchmal von Katholiken wiederholte und ökumenisch fragwürdige Distinktion, daß Christus (nach Joh. 17, 20—23) eine zunächst spirituelle Einheit gemeint habe, die in der Hierarchie der Zwecke höher liege als die auch gebotene sichtbare und historische Einheit der Gnadenmittel. Die Argumentation des Bischofs von Madurai leidet allerdings, wie wir noch sehen werden, an einem inneren Bruch, dessen sich die katholischen Gesprächspartner annehmen sollten: er wendet Luthers Lehre vom *simul justus et peccator* und die Lehre des Apostels Paulus von der Gerechtigkeit ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben auch auf die Kirche als Institution an, die er gleichsam nestorianisch mehr als menschliche denn als gottmenschliche Gestalt sieht.

Wie werden wir in Christus inkorporiert?

Newbiggin setzt ein mit der im Protestantismus verbreiteten Lehre von der Kirche als einer Gemeinschaft von Gläubigen, die durch Christus und die Apostel aus Juden und Heiden herausgerufen und gesammelt wurde und die inmitten des Alten Äon den Beginn der Neuen Schöpfung Gottes darstellt, einer Ordnung, der man nicht mehr wie im Alten Bunde kraft blutmäßiger Zugehörigkeit zum Volke Gottes rechtmäßig eingeboren wird, sondern nur noch auf Grund eines besonderen Gnadenaktes durch Taufe und Glaube.

Die Hauptfrage lautet nun: Auf welche Weise werden wir Christus inkorporiert? Oder: Wie ist Gott, der vor 1900 Jahren in Jesus Christus Mensch wurde, uns heute gegenwärtig? Und seine erste These wendet sich gegen die orthodox-protestantische Antwort: „in Wort und Sakrament“, vor allem gegen die von K. Barth zugespitzte These, daß die Kirche jeweils nur Ereignis sei, wo immer Gottes Wort gehört und angenommen wird. Hier habe die Eschatologie vollständig das Geschichtliche verdrängt:

„Der offensichtliche Mangel dieser Konzeption liegt darin, daß sie dem kontinuierlichen Leben der Kirche als einer Gemeinschaft (fellowship), die Generationen miteinander in Christus fügt, keinen wirklichen Platz läßt.“ Die Aktualität des Wortes Gottes ereignet sich vor allem dort, wo Kirche schon ist. Christus habe Wort und Sakrament nicht „nackt“ hinterlassen, sondern er gab sie der Gemeinschaft seiner Vertreter und Bevollmächtigten, den Aposteln (S. 51). Gott ist also gegenwärtig in seinem Volk, „in seiner apostolischen Gemeinschaft“.

Der Grundirrtum des Protestantismus habe zur Behauptung geführt, daß die Kirche auf dem Konsensus über eine theologische Doktrin beruhe (so bei den Lutheranern). Dadurch sei der Begriff des Glaubens überintellektualisiert und das Wesen der Kirche erschreckend verdorben worden. Gott habe der Menschheit nicht eine Gemeinschaft theologisch Gleichgesinnter hinterlassen, sondern „eine wirksame göttliche Menschheit, eine wirkliche Gegenwart Gottes in der Geschichte, nicht nur eine Idee über Gott“. Die Apostel sind „der Beginn einer wirklichen Kontinuität seines Erlösungswerkes, eine Ausdehnung der göttlichen Menschheit (obwohl auf andere Weise) in der Geschichte bis zu seiner Wiederkunft. Diese gott-menschliche Gemeinschaft ist eine wirkliche, sichtbare Gemeinschaft und hat ihren Platz in der Geschichte, obwohl ihr Lebensgeheimnis unsichtbar bleibt.“ Wenn das Neue Testament vom Einen Leibe Christi spricht, so steht das nicht im Gegensatz zum Einen Geist, sondern impliziert ihn. Wenn die Lutheraner demgegenüber von einer Identität der Lehre und der apostolischen Botschaft sprechen, die durch die Geschichte hindurchgehe, so treffe das nicht, was die Bibel meint: nämlich die Kontinuität eines sozialen Organismus. Daß protestantische Theologen das nicht sehen, sei kein Zufall, sondern beruhe auf einem grundlegenden Irrtum ihres Kirchenbewußtseins.

Seinsverlust durch Bruch mit der Kirche

Der Kern des Buches ist das Kapitel vom Leib Christi und der sakramentalen Inkorporation. Es geht bezeichnenderweise wieder aus von den Bevollmächtigten, den Aposteln (hier verweist Verf. auf das Buch des Schweden Stig Hanson, Uppsala: „Die Einheit der Kirche im NT“): Christus übergab ihnen seinen eigenen Auftrag, „Seine Person im vollsten Sinne des Wortes zu repräsentieren“. Christus stiftete ein Volk Gottes, er sammelte nicht einzelne Gläubige. Man dürfe auch den Glauben des Einzelnen nicht überschätzen, denn das Neue Testament zeige, daß Menschen nicht durch eigenen, sondern durch den Glauben anderer geheilt wurden. Die Erlösung meine sodann die ganze Schöpfung, sie sei darum auch nicht nur spirituell, sondern es bedürfe der Taufe, des Wassers. Diese Gemeinschaft der Getauften ist der Leib Christi. Leib steht nirgends im Neuen Testament im Gegensatz zu Geist, sondern von Geist wird unterschieden „Fleisch“, die sündhafte Existenz. Der Leib Christi ist indessen kein natürlicher, sondern ein geistlicher Leib, der aber eine fast physische Gemeinschaft mit Christus herstellt (1 Kor. 6, 17) und jedenfalls Parteiungen in der Kirche ausschließt (1 Kor. 1, 13): es gibt nur Einen Leib und in diesem Leibe Einmütigkeit. Unsere Gliedschaft „in Christus“ meint daher wesentlich die Teilhabe an dem Sein einer ungeteilten sichtbaren Gemeinschaft. Diese Diktion läßt übrigens erkennen, daß die scharfe Zuspitzung der

Fragen für die 1. Kommission von Evanston über das Sein der Kirche als Einheit von Lesslie Newbigin stammt (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 65).

Die Geschichte der Kirche zeige, „daß die Kirche nicht leben kann, es sei denn als eine sichtbare, begrenzte und organisierte Körperschaft mit kontinuierlicher Struktur“ (S. 72). Newbigin sagt nun im Hinblick auf Luther und die Reformatoren, er glaube wohl, daß unter Umständen, die menschliche Sünde herbeiführt, ein Bruch in der Kontinuität der Struktur unvermeidlich werde, wenn die Wahrheit des Evangeliums bewahrt werden muß. „Ist aber der Bruch geschehen und eine neue Struktur auf der Grundlage der partikularen Doktrin des Reformators oder der partikularen geistlichen Erfahrung der Gruppe geschaffen, so ist etwas Wesentliches vom wahren Sein der Kirche verloren. Der Leib, der daraus entsteht, ist unvermeidlich nach den Beschränkungen gestaltet, die auch den Geist der größten Persönlichkeiten kennzeichnet“ (S. 74). Dieses ehrliche und überaus klare Eingeständnis eines Seinsverlustes, den die abgespaltenen Gemeinschaften erleiden und der nun, wie Verf. zeigt, immer weiteren Verfall nach sich zieht, sollte gut beachtet werden (vgl. dazu unseren Bericht „Die Kirche und die Kirchen“ im vorigen Heft S. 231 ff.).

Eine besondere Folge dieses Verfalls ist für Newbigin die Abwertung des Sakraments in der Geschichte des Protestantismus, die aus den reformatorischen Gemeinschaften „etwas sehr verschiedenes“ von dem gemacht habe, was das Neue Testament meint. Diese Spiritualisierung des Sakraments „verletzt die Natur, die Gott uns gegeben hat... Indem wir versuchen, uns über die ordentlichen Grenzen der Menschheit zu erheben, werden wir weniger als ein Mensch“! Als Letztes nennt er die törichten Angriffe auf die „Katholischen“ mit der Behauptung, Gottes Verhältnis zu uns in Christus sei rein personal. Demgegenüber sei klarzustellen, daß unsere fruchtbarsten personalen Verhältnisse in unpersonaler Umschlossenheit geborgen sind, z. B. in Ehe und Familie. Es entspreche daher der Natur des Menschen, daß Christus sich uns selbst gegeben hat, indem er uns die Kirche gab, eine Kirche, die nicht durch eine unzusammenhängende Reihe menschlicher Glaubensakte, sondern durch das kontinuierliche Leben Christi unter uns in einem Leibe geschieht, der zwar durch Hinzunahme neuer Glieder wächst, der aber wesentlich kontinuierlich und unteilbar ist: „eine sichtbare, soziale und organische Einheit, besiegelt durch die Gemeinschaft des Einen Tisches... Ein Bruch dieser Gemeinschaft macht uns das Sakrament zum Gericht!“ (S. 77 f.) Ein natürliches Ergebnis der Einheit sei auch die Kontinuität in der Übermittlung der Autorität: „Ein Leib, der die Sukzession verloren hat, hat auch das Recht verloren, sich noch Kirche zu nennen.“ Der Versuch aber, außerhalb der sichtbaren Einheit der Kirche eine volle Wirksamkeit der Gnade anzunehmen, führe „in eine unmögliche Lage“.

Hat es angesichts solcher bedrängenden Erkenntnisse Sinn, den getrennten Brüdern die katholische Lehre vorzulegen, daß es eine Einheit der Gnade in gewissem Sinne auch außerhalb der sichtbaren Kirche gibt? Damit ist anscheinend diesen Pionieren der Einheit nicht mehr geholfen: ihr Gewissen, am Neuen Testament und nicht an scholastischen Distinktionen geschärft, sucht die volle Einheit des Leibes Christi!

Die theologia crucis verwirrt

Es bleibt nun allerdings in der Konzeption des Bischofs von Madurai ein protestantischer Rest: jenes „sola gratia“, das er auch auf die Kirche als der Einen gottmenschlichen Körperschaft anwendet. In dieser Frage nimmt er ausdrücklich Stellung gegen die „katholischen“ Gruppen des Weltrates und also mittelbar auch gegen die römisch-katholische Kirche. Er sagt: es gibt keine Fortsetzung der Inkarnation, und zwar deshalb nicht, weil die Kirche ebenso, wie der Einzelne in den Tod Christi eingeleibt wird, nur sterbend leben kann. Auch sie ist gleich dem Samenkorn, das in die Erde gehört. „Auch die Kirche sündigt.“ Sobald sie sich vom Kreuz entfernt und sich selber den Besitz der Gnadenfülle zuschreibt, der sie der Sünde enthebt, ist sie in Sünde gefallen und wird „Fleisch“. Mit dieser These will Newbigin jene treffen, die die Kirche einfach (simply) mit irgendeiner Gesellschaft identifizieren, die in ungebrochener institutioneller Sukzession von der Zeit der Apostel an fortbestanden hat (S. 82, 127, 132 f.). Er vertritt daher die These: „Wir müssen den Versuch aufgeben, das Sein der Kirche in Begriffen zu definieren von etwas, das sie hat und ist.“ Denn die Kirche lebt ganz aus der Gnade.

Es ist offensichtlich, daß hier jener Unterschied der theologischen Ausdrucksweise Verwirrung schafft, den Robert Grosche einmal den Unterschied von ontologischer und asketischer Redeweise genannt hat („Pilgernde Kirche“ 1938). Es wäre zu dem Buch von Lesslie Newbigin noch vieles zu sagen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß es das zur Zeit beste Dokument für ein gutes Gespräch mit der katholischen Theologie ist, ein Beispiel zur Aufhellung der verschiedenen Seinsbegriffe hüben und drüben.

Cullmann amerikanisch gedeutet

Der besondere Ernst des Buches von Bischof Newbigin liegt in seinem Angriff auf die Föderalisten des „Weltrates der Kirchen“, auf Lutheraner und Orthodoxe. Es steht zunächst in diesem kirchenpolitischen Zusammenhang, die Unionsfront in Evanston zu stärken. Davon geben auch die nachstehenden Zeugnisse einen Eindruck, die wir anhangsweise erwähnen wollen. Wir entnehmen sie „Christian Century“ vom 13. Januar 1954. Das eine ist eine köstliche Zuschrift an den Herausgeber, die Cullmanns Petrusbuch über den Schellenkönig lobt: es habe den Irrtum der „katholischen“ Gruppe des Weltrates, die auf der apostolischen Sukzession beharrt und sich der Interkommunion entzieht, mit der Wurzel ausgerottet.

Das andere ist ein sehr scharfer Aufsatz aus der Feder von Charles Cl. Morrison, einem der einflußreichsten kirchlichen Publizisten der USA. Er gibt der Befürchtung Ausdruck, die 2. Vollversammlung des Weltrates in Evanston werde der Sache der ökumenischen Einheit einen schlechten Dienst leisten, weil sie sich mit zu schwerem theologischem Gepäck belastet habe, darunter dem Problem der Eschatologie. Es sei zu erwarten, daß man sich durch die Theologisierung der Prozeduren der Pflicht entzieht, die Sünde des Denominationalismus in wirksamer Buße zu tilgen. Man scheine sich immer mehr mit dem Zustand der Uneinigkeit abzufinden und begnüge sich mit immer feiner geschliffenen theologischen Distinktio-

nen, statt endlich den ökumenischen Konfessionalismus aufs Haupt zu schlagen. Damit wird bereits im voraus die öffentliche Meinung der amerikanischen Christen, die zu vier Fünftel die ökumenische Bewegung finanzieren sollen, gegen das Unternehmen des Weltrates aufgestachelt. Hier droht der Sache eine wirkliche Gefahr.

Orthodoxe Besinnung vor Evanston

In der griechischen Zeitschrift „Ekklesia“ veröffentlichte der Dekan der Athener Theologischen Fakultät und Vertreter des Königs beim Heiligen Synod der griechischen Kirche, Prof. J. Karmiris, einen programmatischen Aufsatz über die Voraussetzungen der orthodoxen Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung. Die Darstellung des Problems ist im Hinblick auf Evanston von großer Bedeutung.

Der Autor warnt vor einem Mißverständnis oder einer Außerachtlassung des Dogmas von der Orthodoxen Kirche als der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche durch die Theologen der anderen Konfessionen, hervorgerufen durch eine bedingungslose Teilnahme der Orthodoxen Ökumenischen Bewegung. Besonders bedenklich sei in dieser Hinsicht das völlige Aufgehen der Bewegung für „Faith and Order“ im Weltkirchenrat. Karmiris erinnert an die Erklärung Karl Barths nach Amsterdam, daß keine der an der Amsterdamer Konferenz beteiligten Kirchen von sich behaupten könne, sie stelle in ihrer gegenwärtigen historischen Gestalt die im Glaubenssymbol gemeinte Heilige Kirche dar, und daß keine die volle und ganze Wahrheit für sich in Anspruch nehmen könne. Unter das Verdikt dieser mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie zusammenhängenden Ansicht kann nach orthodoxer Auffassung natürlich keinesfalls die Orthodoxe Kirche selber fallen. Auf dem Feld der christlichen Wiedervereinigung darf man nach Prof. Karmiris, was die orthodoxe Seite betrifft, nur im vollen Bewußtsein des Dogmas von der Einen, allein wahren und errettenden Orthodoxen Kirche tätig sein. Wenn die Orthodoxe Kirche an der Ökumenischen Bewegung aktiv teilgenommen habe, so bedeute das nie und nimmer eine Aufgabe dieser Grundsätze, eine Leugnung des gottmenschlichen Charakters und der historischen Sendung der Orthodoxen Kirche oder etwa ein Bekenntnis zur anglikanischen „Zweigtheorie“. Die ökumenische Tätigkeit der Orthodoxen Kirche könne nur als ein brüderlicher Dienst an den anderen christlichen Kirchen verstanden werden, als ein Zeugnis für die Orthodoxie und eine Übermittlung der Schätze ihres Glaubens und ihrer Tradition an die getrennten Brüder. Karmiris fordert den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und die übrigen autokephalen Kirchen auf, das Dogma von der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche immer wieder zum Axiom orthodoxer Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung zu erklären.

Die Besinnung der Orthodoxen vor Evanston zeigt sich auch daran, daß das offizielle Organ des russischen (Auslands-)Exarchats in Paris den Artikel Karmiris' seinen Lesern mitteilt. Bekanntlich haben die Pariser orthodoxen Kreise bisher mit am aktivsten und vorbehaltlosesten in der Ökumenischen Bewegung mitgewirkt.