

tern verurteilt bleiben, wenn sie nicht die Übernahme der Verantwortungen mit einschloße, die dem Lande wirklich dienen. Die Unabhängigkeit setzt Männer voraus, die imstande sind, sich in den Dienst der andern zu stellen, um die Gesellschaft aufzubauen.

Welches sind nun die tiefsten Wünsche des kamerunesischen Volkes? Es sind folgende: Aufstieg in die Lenkung und Gestaltung ihres Landes; umfassende Teilnahme an Kultur und Bildung; Anteil am Fortschritt der Hygiene, der Gesundheit und der Verbesserungen der modernen Technik. Diesen Wunsch der Kamerunesen, nach und nach die Schicksale ihres Landes selber in die Hand zu nehmen und es zu einem freien, ehrenhaften und blühenden Leben zu führen, kann die Kirche nur als gerecht und begründet anerkennen und ermutigen, insofern nur die großen Gebote des Evangeliums geachtet werden: Wahrheit, Gerechtigkeit, Klugheit und Liebe.

Die Kirche setzt in alle Völker Vertrauen

Aber kann die Politik allein die richtige Antwort geben? Um das Land auf einen sicheren, dauerhaften Weg zu führen, sind zuverlässige, kompetente, gewissenhafte und selbstlose Männer nötig, die aus dem Volk selber hervorgegangen sind. Die Kirche hat als erste niemals gezögert, Kindern der Völker, denen sie durch ihre Missionare das Evangelium gebracht hat, verantwortliche Posten anzuvertrauen. Ohne Unterscheidung der Rassen hat sie im Laufe ihrer Geschichte immer einen Klerus, Priester und Bischöfe, die aus dem Land selber hervorgegangen sind, heranbilden wollen. So ist die Kirche bei allen Völkern die liebevolle Mutter aller Menschen geworden. Aber sie hat auch unermüdlich dafür gesorgt und sorgt weiter dafür, daß die von ihr Herangezogenen die nötige Erziehung, Ausbildung und Einführung erhalten. Doch tut sie es nicht durch lärmende Propaganda, sondern indem sie zum Bewußtsein der Pflichten verhilft, die Tugend und Sachkenntnis erfordern. Zudem verlangt sie von all ihren Christen, daß sie die Aufgaben mittragen, die das Christentum jedem Getauften auferlegt. Sie bildet Militanten für ihre Katholische Aktion aus. Die Christen dürfen dem Los ihrer Brüder im Dorf, in der Stadt, bei der Arbeit nicht gleichgültig gegenüberstehen.“

Politische Unterweisung

Die kamerunesischen Bischöfe klären sodann ihre Gläubigen darüber auf, welchen politischen Parteien sie nicht zuneigen dürfen: nämlich solchen, deren Programm unvereinbar mit Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Klugheit ist, die also z. B. Klassen- oder Rassenkampf verlangen anstatt der Liebe der Menschen untereinander, deren Programm Haß, Gewalttat und Zerstörung fordert und die die Seele, den Geist, die Unsterblichkeit und Gott leugnen — kurz, die die Lehren des Kommunismus vertreten. Die Bischöfe weisen dabei warnend auf das Beispiel Chinas und Vietnams hin, wo die unterscheidungslose Unterstützung einer Unabhängigkeitsbewegung einem Regime zum Sieg verholfen hat, das die Religion und die Kirche verfolgt. Sie kommen dann zu den praktischen Schlußfolgerungen für Kamerun:

Praktische Schlußfolgerungen

„1. Daher warnen wir die Christen vor den gegenwärtigen Tendenzen der politischen Partei, die unter dem Namen ‚Union der kamerunesischen Völker‘ (UPC) bekannt ist, nicht weil sie die Sache der Unabhängigkeit

verteidigt, sondern wegen ihres Geistes und ihrer Methoden; wegen ihrer feindlichen und böswilligen Haltung gegenüber der katholischen Mission und wegen ihrer Verbindung mit dem atheistischen Kommunismus, den der Heilige Vater verurteilt hat.

2. Wir erinnern sie daran, daß sie bei der Wahl ihrer gewerkschaftlichen und politischen Organisationen und bei der Ausführung der Weisungen, die sie von diesen erhalten, die Forderungen des Glaubens und der christlichen Moral, wie sie die katholische Kirche lehrt, beachten müssen.

3. Wir fordern vor allem die, die berufen sind, eine aktive Rolle in der Entwicklung des Landes zu spielen, dazu auf, die Lehre der Kirche und insbesondere die päpstlichen Lehrschreiben über die sozialen und politischen Probleme zu studieren, damit sie ihr Handeln von daher erleuchten lassen und gegebenenfalls Reformen einführen können, die sie für notwendig halten.

4. Wir beglückwünschen herzlich die aktiven Mitglieder der Christlichen Jugend Kameruns, die sich bemühen, in allen Lebenslagen christlich zu urteilen und zu handeln, die in ihrem Milieu ihr Apostolat ausüben und die bereit sind, überall die Verantwortung auf sich zu nehmen. Wir fordern die Christen auf, ihrem Beispiel zu folgen und ebenfalls in die Katholische Aktion einzutreten und sich bei den Missionsvorständen zu informieren, wie sie sie organisieren können.

Eure Bischöfe wissen, daß sie sich an euren Glaubenssinn und euren Gehorsam wenden können. Das Wort des Herrn an die Apostel: ‚Wer euch hört, hört mich‘, erfüllt unsern Geist und unser Herz. Der Glaube des kamerunesischen Volkes an Gott und an die Kirche Christi, seine Treue zu einem christlichen Leben in Gerechtigkeit und Liebe sind das wahre Unterpfeiler seiner Wohlfahrt und seiner zukünftigen Sicherheit! Unser Sieg über das Böse ist unser Glaube.“

Ökumenische Nachrichten

Lutherische Renovatio. Idee und Wirklichkeit

Auf der Weimarer Generalsynode der VELKD brachte Prof. Wilhelm Maurer in einem Vortrag „Lutherische Kirche heute“ (Informationsblatt 4. Jhg., Nr. 9 vom 14. Mai 1955) das lutherische Kirchenbewußtsein in starken Formulierungen zum Ausdruck: „Wir sind Kirche.“ Indem Christus „uns diese Heilmittel, Wort und Sakrament, nach seiner unbegreiflichen Barmherzigkeit rein und seiner Stiftung gemäß erhalten hat, hat er uns mit der Verantwortung belastet, daß diese Reinheit der Gnadenmittel überall in der Christenheit zur Geltung komme“. Es gehe heute nicht mehr um die Sicherung des Bekenntnisses, sondern um seine Aktivierung, ja sogar um den Bau einer lutherischen Kirche. Dazu brauche es eines kirchlichen Gesamtbewußtseins und jener Wachsamkeit, die ebenfalls den Lutherischen eingestiftet sei, daß die Gnadenmittel nicht verdorben werden. Maurer nannte die Aufgaben, die heute der lutherischen Theologie gestellt sind: den Offenbarungscharakter der Schrift neu einsichtig zu machen, die Einheit von Person und Werk Christi und seiner Gottmenschheit zu verstehen und ein neues Bild des ursprünglichen Luther zu geben. Er nannte aber nicht die Crux des Luthertums, die Kirche selbst aus den inzwischen erarbeiteten Erkenntnissen von der Kirche des Neuen Testaments neu zu bestim-

men, denn das hieße ja, die Bibel als „Gesetz“ verstehen, und das wäre unlutherisch.

Eine Fiktion

Wie sehr diese lutherische „Kirche“ eine bloße *petitio principii* ist, die sich der Nachprüfung an der Bibel gegebenenfalls entzieht, zeigt der Stand der Abendmahlsfrage, in der die Meinungen des Luthertums weit auseinandergehen, wie wieder der Beitrag von Albrecht Oepke, Leipzig, in der „Theologischen Literaturzeitung“ zeigte (vgl. unsere Zeitschriftenschau S. 432 ds. Jhg.). Noch ehrlicher kennzeichnet Peter Brunner, Heidelberg, die Lage in seiner neuen Schrift „Grundlegung des Abendmahlsgesprächs“ (Joh. Stauda Verlag, Kassel 1954, 79 S.). Sie ist zwar weitgehend ein Nachdruck seiner Lehre vom Gottesdienst aus „Leiturgia“ I. Band, die wir hier ausführlich besprochen hatten (7. Jhg., S. 332 f.). Aber der vorgeschaltete Vortrag „Zur Methode eines verbindlichen theologischen Gesprächs über das Abendmahl“ samt dem Vorwort gibt neue Einblicke in die Schwierigkeiten, mit der ernstesten Frage, „ob bei der gegenwärtigen Verfassung unserer wissenschaftlichen Theologie ein verbindliches Gespräch über die Lehre der Kirche überhaupt geführt werden kann“ (S. 7). Für das Verständnis des Abendmahls lehnt er einen vorgefaßten Sakramentsbegriff ab und fordert als Grundlage eine Lehre von der Wortverkündigung, die teilweise in seinem Aufsatz „Umriss einer Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift“ skizziert wurde (Ev.-luth. Kirchenzeitung, 1. Mai 1955, vgl. unsere Zeitschriftenschau ds. Jhg., S. 432). In dem Vortrag stellt Brunner die andere Frage: „Ist diese Struktur einer Bekenntniskirche, wie sie im Akt der Ordination in Erscheinung tritt, in der gegenwärtigen Lage von Theologie und Kirche haltbar? Kann die Verpflichtung auf Bekenntnistexte des 16. Jahrhunderts in der Gegenwart eine ernstzunehmende Bindung enthalten? Beruht diese Ordinationsverpflichtung nicht vielmehr auf einer Fiktion?“, nämlich angesichts der Tatsache, daß „seit 200 Jahren in Theologie und Verkündigung Christologien um sich gegriffen haben und heute noch um sich greifen, die entweder mit dem altkirchlichen christologischen und trinitarischen Dogma überhaupt nicht zu vereinigen sind oder aber solche Umdeutungen dieser Dogmen verlangen, die dem Wortlaut jener christlichen Hauptsymbole jede konkrete verpflichtende Kraft nehmen. In der Ordination erwecken die heutigen Bekenntniskirchen den Eindruck, als ob die drei Hauptsymbole der alten Kirche noch in Kraft stünden und eine von der Irrlehre abscheidende Funktion ausüben würden“ (S. 15 f.). In anschließenden Thesen heißt es am Ende: „Mit den Kirchen, in denen die Abendmahlslehre nicht nur auf das biblische Zeugnis, sondern zusätzlich auf eine ungeschriebene Tradition gegründet wird, ist ein auf Überwindung dieser sich gegenseitig ausschließenden Lehren abzielendes Lehrgespräch so gut wie aussichtslos“ (S. 32). Ein Blick auf lutherische Neuerscheinungen bestätigt Brunners Sorgen.

„Die Freiheit der Theologie von der Philosophie“

Jeder lutherische Versuch zu dogmatischer Präzisierung fällt naturgemäß auf den Ansatz des Reformators zurück, dessen proteische Theologie das Schicksal seiner Folger wurde und die unüberwindlichen innerlutherischen Gegensätze stets lebendig erhalten wird. Es ist ein Verdienst des früh verstorbenen Wilhelm Link, dessen Werk über „Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie“ jetzt von Ernst Wolf und Manfred

Mezger in 2. Auflage herausgegeben wurde (Chr. Kaiser Verlag, München 1955, 391 S.), daß er den auch für die neueste Kontroverstheologie unschätzbaren Versuch unternommen hat, in kritischer Besinnung auf die bisherigen Lutherdeutungen das eigentlich Reformatorische zu erfassen. Er nennt diese Deutungen denkbar verworren, weil jeder Forscher seine vorgefaßte Meinung aus dem jungen Luther herausinterpretiert und keiner den Weg Luthers zum Reformator als einen theologischen Weg versteht (S. 66). Link findet den Kern der lutherischen Theologie in der Bekenntnisformel vom „simul justus et peccator“, aber sie sei keine allgemeine, keine objektive Beschreibung dessen, was der Mensch ist, sondern „eine Wahrheit, die nur in der Subjektivität des Glaubens wahr ist“, also — um mit Grosche zu reden — religiöses Erlebnis der Aszese, reiner Aktualismus der Begegnung des Menschen mit dem heiligenden Gott, vor dem er immer Sünder ist. Darum führt die Gegenüberstellung Luthers mit Augustinus, Thomas, dem Nominalismus und der Mystik zu dem gleichen Ergebnis: Luther habe der Theologie die Freiheit von jeder Philosophie und Ontologie erkämpft. Jede theologische Rede müsse „in einer Bewegung vollzogen werden, die der des Gebets analog ist“, in der Subjektivität des Glaubens.

Wer als katholischer Forscher in dem begreiflichen Wunsch, Luther „heimzuholen“, an ihn herangeht, wird nun vergeblich behaupten, Luther wäre nie Reformator geworden, wenn er den wahren Thomas gekannt hätte. Es gibt keinen zu rekatholisierenden Luther! Davon zeugen auch mancherlei „Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem“, die Ernst Wolf, Göttingen, unter dem Titel „Peregrinatio“ vorlegt (Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 358 S.). Mögen sie auch von unterschiedlichem Wert sein und manche, bis 1934 zurückgehend, nicht die neuesten Fragestellungen enthalten, so hat ihnen der Verfasser durch einen bedeutenden Apparat von längeren Anmerkungen, die neueste Literatur einschließen, eine hohe Aktualität gegeben. Eine der umfangreichsten und zentralsten Abhandlungen ist „Die Christusverkündigung bei Luther“. Sie stellt sich ehrlich der schon von Holl und E. Seeberg aufgestellten, später von Y. Congar OP bestätigten Vermutung, Luther habe das trinitarische Dogma verzeichnet, indem er Christus nach seiner Menschheit ganz als „Larve Gottes“ sieht, also seine eigene Menschlichkeit verkürzt und sein Erlösungswerk als *opus Dei* bezeichnet, eine Frage, die jetzt P. Sartory OSB in den „Una-Sancta-Rundbriefen“ aufgegriffen hat („Göttliches und Menschliches in der Kirche“ Jhg. 10, 1955, Heft 2). Auch Wolf bemerkt, man könne nicht sagen, „daß Luther gänzlich beim Chalcedonense stehengeblieben sei“. Treffender wäre u. E. die Frage, ob er das VI. Ökumenische Konzil beachtet hat (Denz. 291). Ernst Wolf sieht die Folgerungen, die sich für die ganze Theologie Luthers aus dieser Interpretation der Gottheit Christi ergeben, besonders für die Gnadenlehre, die jede menschliche Mitwirkung ausschließt (vgl. darüber den Aufsatz „Sola gratia?“ S. 113 f.), sowie für die Lehre vom „Wort Gottes“, in dem Christus selber als seinem geistlichen Leibe lebendig gegenwärtig ist: wenn wir es verkünden, dann ist es Gott, der darin redet. Darum will Gott, daß das mündliche Wort mehr geehrt wird als die Menschheit Christi, infolgedessen auch mehr als das Sakrament, es sei denn, dieses wird selbst als Wort Gottes erkannt. Gottes Wort ist demnach die einzige *nota ecclesiae*, heißt es in dem lehrreichen Aufsatz über „Die Ein-

heit der Kirche im Zeugnis der Reformation“ (S. 155 f.). In diesem Christusbild gründet auch die Ablehnung der ganzen mittelalterlichen „Imitatio-Frömmigkeit“: nicht die Imitatio macht zu Kindern Gottes, sondern die Teilhabe an der Sohnschaft Christi macht zu Imitatoren, Nachfolge ist nicht Ziel, sondern die Frucht des Glaubens als eines Werkes Christi in uns. Nicht wir sollen versuchen, zu Gott aufzusteigen zur seligen Gottesschau, denn Er ist in unsere Niedrigkeit herabgestiegen.

Mit der Verkürzung der vollen Menschheit Christi löst sich auch die Kirche auf. Das *Corpus Christi mysticum* kennt lutherisch weder eine hierarchische Ordnung noch einen einheitlichen Organismus. An Stelle des Nachfolgers Petri als Mitte der Einheit ist „das mit Christus und dem Heiligen Geist identische Wort Gottes getreten“ (S. 173). Die Einleibung erfolgt nicht durch das vom Priester gespendete Sakrament, sondern durch den vom Heiligen Geist mittels des äußerlichen Wortes (insofern auch des sakramentalen Zeichens als sichtbares Wort) gewirkten Glauben (S. 175). Auch die Aufsätze „Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther“ sowie „Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken“ und „Ökumenische Symbolik“ — mit einem Blick auf theologische Berichte der Herder-Korrespondenz über das gleiche Thema (vgl. 8. Jhg., S. 28 f. und 231 f.) — tragen dazu bei, manche Unklarheiten zu beseitigen. Wolfs Aufsätze dienen einem nüchternen Gespräch über die theologische Wirklichkeit. Sie beweisen, daß eine panegyrische Kirchlichkeit, die zum Stil lutherischer General-synoden wird, nicht ganz der Sache entspricht.

„*Spiritus Creator*“

Darum bedarf auch das Buch des dänischen Theologen Regin Prenter, Aarhus, einer abermaligen Heraushebung: „*Spiritus Creator*“ (Studien zu Luthers Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 395 S.), das wir bereits als Fragezeichen an das lutherische Kirche-Werden erwähnten (vgl. ds. Jhg., S. 168). Prenter nennt Luther „das Schicksal der evangelischen Theologie“; aber keine Repristinatio Luthers sei die Aufgabe, denn nicht Luther, sondern die Schrift sei die Norm. Er glaubt nachweisen zu können, daß der Versuch, scheinbar oder wirkliche Widersprüche in Luthers Aussagen entwicklungsgeschichtlich aufzulösen und den „jungen“ vom „alten“ Luther zu unterscheiden, nicht sachgemäß sei. Luthers Gesamtschau seit der berühmten Psalmenvorlesung von 1513/15 sei bis zu seinem Tode unverändert geblieben. Prenter sieht den Kern dieser Anschauung in der Idee des Heiligen Geistes und trifft damit den entscheidenden Unterschied zum Katholischen, der durch keine Interpretation aus der Welt geschafft werden kann. Er selber legt Wert darauf, die Gegenüberstellung zum Katholischen durchzuführen und darin sogar gerechter zu verfahren als sein hochkirchlicher Kollege K. S. Skydsgaard, Kopenhagen (S. 172 ff.). Das macht sein Buch so nützlich für unsere eigene Erkenntnis, zumal jeder Satz reich mit Quellen belegt wird.

Die Gegenwart Gottes ist Heiliger Geist, sie wird in den Herzen als Liebe und Spontaneität des Glaubens tätig; das ist aber identisch mit Selbsthaß, mit der Absage an den alten Adam, in dem der Mensch auch als ein Gerechtfertigter zugleich Sünder bleibt. Daher die Ablehnung der „augustinisch-neuplatonischen Imitatio-Frömmigkeit“. Gleichförmigkeit mit Christus erlangen wir nicht durch Erfüllung der Gebote, sie ist im strengsten Sinne Werk Gottes. Denn in allem frommen Streben nach Heiligung — und hier ist der Unterschied zur katholischen Ascese —

sucht der Mensch sein eigenes Ich. Christi erlösende Gegenwart ist auch nicht wie im Pietismus und Schwärmertum als psychologische Wirklichkeit erfahrbar. Alle unsere Frömmigkeit bleibt zweideutig. Gott ist sodann keine transzendente *causa prima*, sondern persönliche Gegenwart. Die Voraussetzung des scholastischen Denkens sei, daß der Mensch als natürliches Wesen auf die Übernatur angelegt sei und daß er den fernen Gott suchen, die ewige Seligkeit erst verdienen müsse. Mit dieser Vorstellung habe Luther frühzeitig gebrochen und damit eine „kopernikanische Wendung“ vollzogen. Es gibt kein allmähliches Näher-zu-Gott, Gnade wird nicht als Kraftsubstanz portionenweise empfangen, denn Gott ist in Christus ganz nahe bei uns, und doch bleibt unsere Gerechtigkeit immer eine fremde: die uns geschenkte Gerechtigkeit Christi.

Geist ist Wort

Die Glaubenswirklichkeit ist also zentriert auf die Unmittelbarkeit Christi in seinem Wort. Dieses Wort ist nicht der Buchstabe der Bibel, das wäre ihr gesetzliches Verständnis, es ist Geist, ist Evangelium und als solches sogar „sakramentales Wort“, das heißt, es vermittelt selber das Heil. Diese reale Gegenwart im Wort könne aber niemals gesichert werden, sie ist nur Gegenstand des Gebetes und der Erwartung. Hier ist ein Unterschied zu Peter Brunners Thesen von der Autorität der Heiligen Schrift. Zwar lehnt auch er es ab, die Bibel als „Gesetz“ zu lesen, aber er weiß, daß sie mittels der „Instrumente des Heiligen Geistes“ nur „in der Kirche“ gehört und geglaubt werden kann, einer Kirche freilich ohne ein vollmächtiges Lehramt. Wie sehr bei Prenter das Wort auch das Sakrament bestimmt, zeigt die These, daß das Sakramentswort bei Luther nicht in erster Linie ein konsekrierendes Wort ist, sondern Verkündigung, Verheißung, die Glauben wecken will.

Prenter sieht, daß diese Auffassung vom Heiligen Geist eine bestimmte Trinitätslehre einschließt, aber er vermag nicht, eine solche eindeutig am altchristlichen Dogma auszuweisen. Im Gegenteil, er stellt sich auf jene Spiritualisierung der Menschheit Christi, die zu Luthers Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi als Fundament der Realpräsenz im Abendmahl geführt hat, so übrigens auch in dem früher zitierten Aufsatz über die Messe in „*Kerygma und Dogma*“ (vgl. ds. Jhg., S. 354). Es ist daher eine kühne Behauptung, zu sagen: „So macht die Verkündigung des Schöpfergeistes jede Synthese zwischen dem Gottesgedanken der Metaphysik und dem der Bibel unmöglich. Thomas' prachtvolles Gebäude sinkt zusammen, wenn es von diesem Zeugnis getroffen wird“ (S. 194). Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, dessen Werkzeuge — Wort und Sakrament — die konkrete Gestalt des Menschseins Christi unter uns darstellen, ist der absolute Gegensatz zu aller sinnlich wahrnehmbaren und vernünftig zu begreifenden Wirklichkeit. Außerhalb des Geistes ist das Wort nur „Gesetz“ und das Sakrament *opus operatum*, also *nicht* Mittel der Gnade.

Diese Hinweise bestätigen unsere Feststellungen am Schluß des Berichtes „Woran erkennt man die Kirche?“ (vgl. ds. Jhg., S. 366) und zeigen, daß Prenters ausgezeichnet fundiertes Buch über Luthers Theologie die krasse Antithese zum Katholischen ist. Seine Veröffentlichung in Deutschland zehn Jahre nach seinem Erscheinen in Dänemark hat eine eminente kirchenpolitische Funktion: der Leibwerdung der VELKD zu wehren. Wir sollten diese Literatur nicht weniger ernst nehmen als ihr scheinbar ka-

tholisierendes Gegenstück, zu dem uns irrtümlischerweise größere Sympathien nachgesagt werden. Zu den lutherischen Spiritualen gehört schließlich auch die Neuauflage des Buches von Walter von Loewenich, Erlangen, über „Luthers Theologia Crucis“ mit der These, sie sei das Prinzip seiner gesamten Theologie (4., durchges. Auflage, mit Nachwort und Anhang, Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 248 S.). Freilich repräsentieren die hier genannten Theologen nicht das ganze Luthertum, aber in Verbindung mit den Lutheranern in der „Kirche der Union“ bilden sie eine starke Phalanx, die jederzeit die Kraft haben dürfte, aus der Mitte der Theologie Luthers alle katholisierenden Verkrustungen zu sprengen.

Das Moskauer Patriarchat an den Weltrat der Kirchen Der Aufruf der 2. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen zum Thema

„Internationale Angelegenheiten“, der, wie erinnerlich, durch Bischof Dibelius und Dr. Visser 't Hooft dem russischen Patriarchen über seinen damaligen Vertreter in Berlin, Erzbischof Boris, übermittelt worden war (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 140), ist vom Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats, Metropolit Nikolai, im Auftrag des Patriarchen und des Heiligen Synods am 21. Februar beantwortet worden. Das an den Weltrat gesandte Schreiben ist an Bischof Dibelius und Dr. Visser 't Hooft gerichtet und stellt die erste offizielle Reaktion der russischen Kirchenleitung auf die Weltkonferenz von Evanston dar.

Der sowjetischen Friedenspropaganda kam der Friedensappell von Evanston offenbar nicht ungelegen. Ihre Thesen werden in diesem Schreiben mit den Verlautbarungen von Evanston gestützt, denen der Metropolit offensichtlich nur insofern zustimmt, als sie mit der sowjetischen „Friedenspolitik“ bzw. der von der russischen Kirche in der Friedenskampagne eingenommenen Position übereinstimmen. Die Vorschläge der Weltkonferenz zur Normalisierung der internationalen Beziehungen „sind nicht neu für uns“, versichert der Schreiber. Hinsichtlich des Aufrufs zur Schaffung eines neuen Klimas zwischenstaatlicher Beziehungen heißt es: „Die russische orthodoxe Kirche verurteilt seit langem die von gewissen Militärkreisen in Gang gesetzte Verbreitung eines durch nichts gerechtfertigten Mißtrauens in die Friedensliebe unseres Landes, womit eine Atmosphäre der Furcht unter den Völkern aufrechterhalten werden soll.“ Und wenn der Friedensappell von Evanston ein unter internationaler Kontrolle stehendes Verbot aller Massenvernichtungsmittel, drastische Beschränkung aller übrigen Waffen und absolute Sicherheit vor aggressiven oder umstürzlerischen Handlungen seitens irgendeines Landes als unabdingbare Voraussetzungen zur Vermeidung einer Katastrophe bezeichne, so entspreche dies dem „einmütigen Wunsch aller Friedenskräfte“ (worunter die von der internationalen Friedensbewegung vertretenen Thesen zu verstehen sind).

Weiterhin begrüßt der Metropolit die Aufforderung zur Hilfe für die wirtschaftlich schwach entwickelten Länder, wobei er besonders darauf hinweist, daß die dafür notwendigen Mittel durch eine Abrüstung der großen Mächte freigemacht werden könnten. Auch über den unschätzbaren Wert der Bemühungen der christlichen Kirchen, mit dem Geist christlicher Liebe bei der Herstellung des gegenseitigen Verständnisses zwischen den Kirchen und Völkern zu helfen, und über die große Bedeutung des in der unerschütterlichen Hoffnung auf den Heiland als Quell

des Friedens gesprochenen allgemeinchristlichen Gebets für den Frieden auf Erden herrsche Übereinstimmung. Im Hinblick auf die „moralischen und praktischen Faktoren“, die einer für Frieden und Freundschaft unter den Völkern günstigen Atmosphäre förderlich sind, kann der Metropolit nicht umhin, die „aktive Rolle“ seiner Kirche seit dem Jahre 1948 herauszustellen. In Sonderheit habe die russische Kirche der Friedensbewegung, in der sie „eine freie Vereinigung von Menschen guten Willens zur Herstellung eines dauerhaften Friedens zwischen den Völkern“ erblickt habe, ihren Segen gegeben. Im Westen und Osten habe sie breite christliche Kreise dieser Bewegung zugeführt. „Unsere westlichen Mitbrüder könnten ihren Blick für die Möglichkeiten einer Koexistenz der verschiedenen Formen menschlichen Zusammenlebens noch weiten“, meint Nikolai, und schließlich „einsehen, daß die Beteiligung der Christen am Kampf für den Frieden gesamtchristliche Pflicht ist. Und in dieser Richtung“, so kritisiert er den Weltrat, „könnten der Weltrat der Kirchen und seine Glieder noch sehr, sehr viel tun.“

Die ziemlich unverhüllte Aufforderung an die westlichen Christen, sie sollten bei ihren Regierungen energisch gegen die Dezemberbeschlüsse des NATO-Rates protestieren — diese seien ein Versuch zur Legalisierung des Atomkrieges —, gipfelt schließlich in der Aufforderung, der Weltrat möge alle in der Ökumenischen Bewegung zusammengeschlossenen Christen dazu bringen, ihre Unterschrift unter die Wiener Resolution des Weltfriedensrates zur Ächtung des Atomkrieges zu setzen. In den Januar-Beschlüssen des ständigen Büros des Weltfriedensrates seien die Mittel und Wege zur Verhütung einer neuen Weltkatastrophe aufgezeigt: Fortsetzung der Verhandlungen zwischen den Regierungen, Abrüstung und Ausnutzung der Atom-Energie ausschließlich für friedliche Zwecke. Ein objektives Verhalten des Weltrates der Kirchen dem Weltfriedensrat gegenüber würde zweifellos von der friedliebenden fortschrittlichen Menschheit mit tiefer Befriedigung aufgenommen werden. Der Weltrat der Kirchen müsse die Einseitigkeit und Voreingenommenheit, mit der er die Tätigkeit des Weltfriedensrates beobachte, aufgeben. „Wie würde doch die Mitwirkung seiner Vertreter bei der Arbeit des Weltfriedensrates der Würde des Weltrates der Kirchen entsprechen! Wie sehr würde in diesem Falle die Autorität des Weltrates der Kirchen zunehmen!“

Man würde in den Ton sattsam bekannter Polemik fallen, würde man diese Aufforderung des russischen Metropoliten zur Koordinierung der Friedensbemühungen lediglich als den Versuch bezeichnen, den Weltrat der Kirchen zum Vorspann des kommunistisch geleiteten Weltfriedensrates zu machen. Wie sehr die russische Kirchenführung auf die außenpolitischen Aufträge der Sowjetregierung auch Rücksicht zu nehmen hat, wie sehr auch hier Sowjetpolitik getrieben werden mag — an dem Teil Ernsthaftigkeit und echt christlichen Friedenswillens, der hier zweifellos enthalten ist, darf nicht vorbeigesehen werden. Schon zu Anfang betont das Schreiben, ähnlich dem Appell von Evanston, daß die russische Kirche alle Probleme auf ihren engen Zusammenhang mit der von der Kirche verkündeten evangelischen Wahrheit hin betrachte. „Ohne den Grundsatz der Nichteinmischung in die Politik aufzugeben, steht die russische orthodoxe Kirche zugleich den zahlreichen Sphären des irdischen Lebens ihrer Glieder nicht gleichgültig gegenüber, und indem sie diesen ausschließlich vom rechtgläubigen Standpunkt aus Sinn ver-

leht, lehrt sie ihre Gläubigen ein christliches Lebensverständnis.“ Weil von der Lösung des Problems eines friedlichen Zusammenlebens der politischen und sozialen Systeme der Frieden auf Erden abhängt, sei dieses Problem ein eminent christliches Problem. „Der Frieden auf Erden ist eine gesegnete Zeit kirchlichen Aufbaus, die die Gläubigen einen höheren, den geistlichen Frieden erreichen läßt, den Frieden Gottes, der nach dem Apostel ‚höher ist denn jede Vernunft‘ und in unseren Herzen zur Herrschaft berufen ist (Phil. 4,7; Kol. 3,15).“ Auch an anderen Stellen basiert der Metropolit seine Argumentation auf der Position des Christen. So sei der vom Weltrat der Kirchen ausgesprochene Wunsch nach Fortführung der Verhandlungen zwischen den Völkern und nach einem dem gegenseitigen Verständnis dienenden Besuchs- und Austausch gerade deshalb eine „ernste Grundbedingung für das friedliche Nebeneinanderleben der verschiedenartigen politischen und sozialen Systeme“, weil die dazu notwendige Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit in den internationalen Beziehungen vor Gott ein großes Verdienst ist und Seine „große Barmherzigkeit“ erregt (1 Kön. 3,6).

Das Schreiben geht *nicht* ein auf den Absatz des Evanston-Dokuments, in dem für die Bürger aller Nationen das Recht der Kritik oder Zustimmung nach freiem Gewissensentschluß gefordert und der Appell an die mächtigen Nationen gerichtet wird, zur Beseitigung von Furcht und Mißtrauen in der Welt das Joch von denjenigen Nationen und Völkern zu nehmen, die an einer freien Selbstbestimmung ihres Regierungs- und Gesellschaftssystems zur Zeit noch gehindert sind. Auch der Abweisung falscher Propaganda im Hinblick darauf, daß Freiheit und Gerechtigkeit von einer ständigen Verbreitung der Wahrheit abhängig sind, wird nicht besondere Erwähnung getan.

Zu den übrigen Evanston-Texten über die internationalen Angelegenheiten, die dem Moskauer Patriarchat übermittelt wurden, heißt es in dem Schreiben nur, sie enthielten neben den Elementen, die dem Appell des Weltrates der Kirchen zugrunde liegen, „eine große Menge höchst politischen Materials, das in äußerst einseitiger Weise die heutige Weltlage beleuchtet“. Eine Würdigung dieser Dokumente wird für später zugesagt, wenn der vom Weltrat angekündigte offizielle Bericht über die Arbeit der 2. Vollversammlung eingetroffen sei. Sehr bezeichnend nimmt aber der Metropolit noch Bezug auf den Abschnitt über die religiöse Freiheit: „Mit Bitternis nehmen wir Kenntnis von der Beschränkung der religiösen Freiheit in einer Reihe von Ländern, wo die sogenannten ‚Staats-“

oder ‚herrschenden‘ Kirchen mit Hilfe der staatlichen Behörden Andersgläubige verfolgen. In unserem Lande ist bekanntlich die religiöse Freiheit und die ungehinderte Ausübung der Tätigkeit der Kirche durch das Gesetz geschützt, welches zugleich jede äußere Einnischung in das kirchliche Leben ausschließt. Das bezeugen die zahlreichen kirchlichen und weltlichen Delegationen, die die Sowjetunion besuchen... Es gereicht uns zur Freude, daß... diese Zeugnisse nicht fruchtlos geblieben sind.“

Das Schreiben der russischen Kirchenleitung an den Weltrat der Kirchen schließt mit der Versicherung des steten Interesses für die von ihm und seinen Organen geleistete Arbeit, mit dem Dank für weitere Übermittlung offiziellen und anderen Materials und mit dem Wunsche, „Christus der Heiland möge das Wandeln des Weltrates der Kirchen auf den Wegen der Wahrheit, auf den Wegen des Herrn (Ps. 25,4—5, 10) segnen“.

Erklärung des orthodoxen Vertreters beim Weltrat der Kirchen

Anlässlich seiner Amtsübernahme gab der neue orthodoxe Bischof in Genf, der, wie gemeldet, den Patriarchen von Konstantinopel beim Weltrat der Kirchen zu vertreten hat (Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309), folgende Erklärung ab, die wir dem Ökumenischen Pressedienst (Nr. 14/15) entnehmen:

„Wenn mich Seine Heiligkeit der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. hierherschickt, um ihn und den Heiligen Synod zu vertreten, so erbringt er damit nicht nur den unbestreitbaren Beweis seines Interesses am Weltrat der Kirchen, sondern bezeugt auch das Ausmaß seines Glaubens an die Zweckmäßigkeit seiner Arbeit und die Art und Weise, wie sie durchgeführt wird. Er trug mir in seinen Abschiedsworten auf, von dem festen und unerschütterlichen Glauben der ganzen Griechisch-Orthodoxen Kirche Zeugnis abzulegen, daß die Christen in aller Welt in ihrer Einheit mit Christus keine Ausnahme bilden können, weil Christus vor seinem Tode am Kreuz darum gebetet hat, daß alle, die an ihn glauben, eins seien. Der Patriarch betonte, daß ich meine Mission als Verbindungsmann und Vertreter des Griechisch-Orthodoxen Glaubens darum nur mit der durch nichts in Frage gestellten Hingabe an unseren gemeinsamen Endwunsch und unser Hochziel erfüllen kann: durch gegenseitige Respektierung, Einanderverstehen und gemeinsames Streben und Erkennen des Wahren Glaubens oder der Wahrheit, die unser Herr Jesus Christus selbst ist, die Einheit in und unter Christus zu erlangen.“

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Neue Arbeiten über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder

Das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder läßt die theologische Forschung nicht zur Ruhe kommen. Seitdem die Herder-Korrespondenz im 3. Jhg., S. 506—508, über den Aufsatz von E. Boudes und im 7. Jhg., S. 270—273, über eine Arbeit von H. Drinkwater berichtete, sind zahlreiche neue Veröffentlichungen zu dieser Frage erschienen. Eine der wichtigsten von ihnen ist der umfangreiche Auf-

satz von Peter Gumpel SJ: „Unbaptized Infants, may they be saved?“ „The Downside Review“ widmete diesem Aufsatz ein volles Heft (Bd. 72 Nr. 230, November 1954, S. 342—458). Die Arbeit von Peter Gumpel, der als theologischer Lehrer am Collegium Germanicum in Rom wirkt, setzt sich besonders mit einer Artikelserie auseinander, die ein anderer bekannter römischer Theologe, Professor Bernard Leeming SJ von der Gregorianischen Universität, in „The Clergy Review“ veröffentlicht hat (Is their baptism really necessary? Bd. 39, 1954, S. 66—85, 193—212, 321—340).