

bereich zu bewegen. Nach seiner Ausweisung aus Langson im Oktober letzten Jahres wurde Msgr. Jacq nach Hanoi transportiert, wo er 14 Tage unter Polizeiaufsicht blieb und sich nicht frei bewegen konnte. Agenzia Fides meldet, daß die „illegale Tätigkeit“, die man Msgr. Jacq vorgeworfen hat, im Widerstand gegen die Organisation der „patriotischen Katholiken“ bestanden habe, die von dem nahen China aus sehr gefördert wird. In Langson ist jetzt nur noch der 80jährige Bischof Hedde OP mit vier vietnamesischen Priestern zurückgeblieben, um sich der dort noch lebenden 2000 Christen anzunehmen. Kurz vorher war auch ein kanadischer Priester aus Nord-Vietnam ausgewiesen und nach China abtransportiert worden! Gründe für alle diese Ausweisungen sind nicht bekannt, wenn man von den üblichen Vorwänden absieht. Am 31. Januar 1959 sind zwei einheimische Geistliche in Hanoi zu einem bzw. anderthalb Jahren Gefängnis verurteilt sowie vier Katholiken verhaftet worden, ohne daß man die Gründe dafür wüßte. Man befürchtet nach alledem, daß diese Vorgänge Vorzeichen einer neuen Verfolgungswelle in Nord-Vietnam sind.

Wenn der Heilige Vater in seinem Brief an den vietnamesischen Episkopat besonders die Treue der vietnamesischen Katholiken gegenüber Rom und dem Papst hervorhebt, so geschieht das im deutlichen Hinblick auf das „schmerzlichste Ereignis der neueren Kirchengeschichte“, das chinesische „Schisma“. In der Tat scheint es in jenem Teil Vietnams, der unter kommunistischer Herrschaft steht, nicht zu gelingen, eine Bewegung der „patriotischen Katholiken“ aufzuziehen, obwohl man sich offenbar alle Mühe gibt. Im Mai 1958 hat die Regierung Ho Chi Minhs eine Versammlung „patriotischer Priester“ nach Hanoi einberufen. Es gelang durch geschickte Manöver, auch ausgesprochene Gegner dieser Bewegung zu der Versammlung zu locken, so daß schließlich aus jedem der 10 Apostolischen Vikariate 3 Priester zugegen waren, was ja gewiß nicht viel ist. Im Oktober wurde dann eine Delegation der nordvietnamesischen „patriotischen Katholiken“ nach Peking eingeladen; ein vietnamesischer Priester, Nguyen The Vinh, führte die Delegation an, die hochhoffiziell von Erzbischof Pi von Mukden sowie von Vertretern der Chinesischen Patriotischen Katholischen Vereinigungen und des Amtes für religiöse Fragen beim Volksrat usw. empfangen wurde. Sonst hörte man nichts von dieser Bewegung. Aber, wie gesagt, man hört überhaupt kaum etwas aus dieser „Kirche des Schweigens“. Man weiß, daß alle katholischen Schulen geschlossen sind, daß in Hanoi von den öffentlichen Religionskursen, die in der Kathedrale an allen Montagen, Mittwochen und Freitagen abends gehalten worden sind, für diejenigen am Mittwoch und Freitag ein Verbot erlassen wurde. Man weiß, daß gegen den Apostolischen Delegaten in Hanoi als „Spion des Vatikans“ gehetzt wird, daß einige Kleine Seminare geschlossen werden mußten (während andererseits doch auch wieder eines in Hanoi im März vorigen Jahres neu eröffnet wurde und sofort 200 Schüler zählte). Es gehen Gerüchte von „wunderbaren Bekehrungen“ (Agenzia Fides, 27. 9. 1958). Aber im ganzen liegt dieser Teil der vietnamesischen Kirche völlig im Dunkeln.

Süd-Vietnam

In Süd-Vietnam dagegen blüht die katholische Gemeinschaft, die heute (nach der Statistik der Fides-Agentur

vom 1. Januar 1959) in 7 Apostolischen Vikariaten 1 100 000 Gläubige (nach NCWC-News Service vom 25. 9. 1958 mehr als 1 600 000 Gläubige) unter einer Bevölkerung von 12^{1/2} Millionen Einwohnern zählt. 100 000 Katechumenen warten auf den Empfang der Taufe. Als Grund dieser neuen Blüte, nach mehreren Dekaden der Stagnation, nimmt man (nach NCWC-News Service a. a. O.) einmal das Beispiel des heroischen Widerstands an, den die Katholiken dem Kommunismus geleistet haben, und daneben auch den Abzug der Franzosen aus Indochina-Vietnam. Als die Franzosen vor 100 Jahren Indochina besetzten, kamen sie unter dem Vorwand, die Christen schützen zu müssen, die damals eine schwere Verfolgung erlitten hatten. Seither hat das Christentum, obwohl lange vor der Ankunft der Franzosen schon tief im Volk eingewurzelt, in Vietnam einen Beigeschmack von Kolonialismus gehabt, der mit dem Abzug der Kolonialmacht wieder geschwunden ist. Und während früher fast nur das einfache Volk den christlichen Glauben angenommen hat, wächst heute auch die Zahl der Christen in der vietnamesischen Elite, zumal unter den Studenten. In diesem Rahmen fand die Feier des Marianischen Kongresses in Saigon statt.

Ökumenische Nachrichten

Generalsynode der EKU In einer besonders ernsten Zeit politischer Spannung trat die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Union vom 8. bis 13. Februar 1959 in Berlin-Spandau zusammen. Diese Vereinigung der preußischen Landeskirchen von Rheinland, Westfalen, Provinz Sachsen, Berlin-Brandenburg, Rest-Pommern und Rest-Schlesien hat dieselben geistlichen und politischen Probleme durchzustehen, die auch der Evangelischen Kirche in Deutschland als ganzer zu schaffen machen. Zwar gibt es in der EKU auch die radikalen Pfarrerbruderschaften und ihre konfessionellen Antipoden, die Konvente lutherischer Pfarrer, die zur VELKD neigen. Aber genauso wie bei den meisten Auseinandersetzungen zuvor, überwog auch dieses Mal die Einmütigkeit in der gemeinsamen Sorge und im gemeinsamen Glaubenszeugnis. An der Synode nahm übrigens als Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche erstmals Propst Michael Sernow, Berlin-Karlshorst, teil.

Rückläufige Beteiligung an den Jugendweihen

Der Rechenschaftsbericht von Präses Kurt Scharf galt besonders der zunehmenden Auseinandersetzung mit dem marxistischen Weltanschauungsstaat, demgegenüber die Haltung der evangelischen Kirchen immer geschlossener werde, trotz des kleinen „Bundes evangelischer Pfarrer in der DDR“, der die Jugendweihe mit der Konfirmation für vereinbar hält. Für diese Auseinandersetzung wird ein Ausschuß der Synode ein Memorandum ausarbeiten, das allen Pfarrern und Gemeinden zugeleitet wird. Präses Scharf berichtete, es sei bereits eine rückläufige Bewegung hinsichtlich der Beteiligung an der Jugendweihe zu bemerken, „selbst unter Kindern von Funktionären des Staatsapparates, die Christen bleiben wollen“ (epd vom 10. 3. 59, Nr. 34). Er räumte ein, daß die Räte sich darum bemühten, die Werbearbeit der SED-Propagandisten von einem unmittelbaren wirtschaftlichen oder geistigen Zwang frei zu halten. In den

Gliedkirchen der EKU sei das Zahlenverhältnis zwischen Konfirmation und Jugendweihe bei den Schulabgängen 1959 durchschnittlich etwa 50 : 50, in den Landgemeinden sogar im allgemeinen günstiger, in den Städten und Industriegebieten allerdings auch ungünstiger gewesen. Die Entscheidung sei leichter geworden, nachdem das Entweder-Oder nun von beiden Seiten festgestellt worden ist. Der Kampf zwischen Kirche und Marxismus werde nicht leichter, eher noch sehr viel härter, aber echter. Er beklagte es, daß die Regierung von Pankow in einem Augenblick, wo die Regierungen der übrigen Oststaaten, sogar der Sowjetunion, kirchlichen Vertretern die Teilnahme an ökumenischen Konferenzen, wie z. B. an der Europakonferenz in Nyborg (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 237), gestatten, den evangelischen Kirchen der Ostzone so starke Einschränkungen auferlege.

Neue Gottesdienstordnung

Zu den Hauptpunkten der Tagesordnung gehörte die Annahme der neuen Gottesdienstordnung und Agende, die trotz der heftigen Kritik an ihren restaurativen Tendenzen seitens des Bischofs Dibelius (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 286) nahezu einmütig erfolgte. Leider ist der Text der Agende noch nicht verfügbar. Dem Vernehmen nach geht er hinter die Agende von 1895 auf die ältere Ordnung von 1822 zurück, die der Deutschen Messe Luthers noch näher stand (vgl. dazu die gute Inhaltsangabe bei J. Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Bertelsmann, Gütersloh 1956, S. 193 f.), dazu wird die Kontinuität mit der Reformation weiter verstärkt, u. a. auch durch die Benutzung reformatorischer liturgischer Weisen. Daß der kleinen reformierten Minderheit in der EKU dabei nicht sehr wohl ist, zeigt das Urteil der „Reformierten Kirchenzeitung“ (1. März 1959), die auf einen wohlwollenden Einspruch von D. Wilhelm Niesel, Moderator des Reformierten Bundes, auf der Synode hinweist: er hoffe, daß einmal die Zeit komme für eine Gottesdienstordnung, die sich Luther für eine mündige Gemeinde gewünscht hatte, mit einem Mindestmaß an Liturgie. Die „Reformierte Kirchenzeitung“ fügt hinzu: „Der Tradition der Liturgie wie dem Bestreben mancher Lutheraner nach einer Gottesdienstordnung, die mehr dem Typ der ‚Deutschen Messe‘ entspricht, werden durch die Agende freie Möglichkeiten gelassen . . . Ob die Rückwendung zur Deutschen Messe und den reformatorischen Melodien eine wirkliche Hilfe werden kann, muß sich erst zeigen . . . Möge in den Gliedkirchen und Gemeinden nun weder ein gesetzlicher Traditionalismus regieren, der das Überkommene sanktioniert, noch der die ältere Tradition, die hinter den Vorschlägen für die Meßform sichtbar wird, zu einem Joch auf der Jünger Hälse macht.“

Ein Notwort an das deutsche Volk

Die Generalsynode verabschiedete auch ein „Notwort“ zur politischen Lage. Darin wird das deutsche Volk daran erinnert, es solle nicht vergessen, daß der gegenwärtige notvolle Zustand in der Frage seiner Wiedervereinigung „immer noch eine bittere Frucht aus der Wurzel seiner eigenen Schuld ist“. Darum solle es dem Wiederaufkommen jenes Nationalismus widerstehen, der uns und eine ganze Welt in den Abgrund riß. Es solle infolgedessen auch der Versuchung widerstehen,

„unter Ausnutzung von Machtbündnissen eine Gewaltpolitik treiben zu wollen“, und sich mit einer kontrollierten Begrenzung seines militärischen Potentials einverstanden erklären, vor allem auf jede atomare Bewaffnung verzichten. „Jede deutsche Regierung sollte sich verpflichtet wissen, in ihrem Bereich das Nebeneinander verschiedener Weltanschauungen und Lebensformen in Freiheit und gegenseitiger Duldung zu ermöglichen. Das deutsche Volk sollte in seinen beiden staatlichen Bereichen bei dem kalten Krieg nicht mitmachen“, der aus Angst, Mißtrauen und ideologischem Machtstreben geboren ist. An die großen Mächte wird ernstlich appelliert, über die schwebende Krise zu verhandeln und eine Verständigung zu suchen. Zur Voraussetzung eines Friedensvertrages gehöre die Wiederherstellung der uneingeschränkten und rechtlich gesicherten Kommunikation aller deutschen Menschen innerhalb der gegenwärtigen Grenzen. Der staatspolitischen Wiedervereinigung müßte die menschliche Wiedervereinigung vorangehen.

Zum Problem der Kindertaufe in der EKD

In seiner Würdigung des neuen Abendmahlskonsensus hat Prof. Peter Brunner davor gewarnt, die Folgen für die Herstellung der vollen Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft in der EKD zu überschätzen, weil es noch andere schwerwiegende kirchentrennende Glaubensunterschiede gebe, z. B. die Frage der Taufe, besonders der Kindertaufe (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 258). Das ist so, seit Karl Barth in seiner Schrift „Die kirchliche Lehre von der Taufe“ (1947) angesichts des volkskirchlichen Mißbrauchs der Taufe zu einer Preisgabe der Kindertaufe mit der Behauptung geraten hat, daß sie nur kognitive, nicht aber kausative und generative Wirkungen (als Ursache der Sündenvergebung) habe, und seit Heinrich Schlier diesen Vorstoß in einer Rezension pariert hat (in: Theol. Literaturzeitung 1947, Sp. 321 f. Vgl. auch Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 570 ff.). In den vielfältigen Bemühungen um eine theologische Annäherung der Konfessionen wird dieses fundamentale ekklesiologische Problem meistens vergessen. Es ist aber außerordentlich aktuell. Hier soll nun nicht der Verlauf der Kontroverse in den letzten zehn Jahren dargelegt werden. Zum Beweis, daß Brunners Warnungen berechtigt sind, und zu ihrem Verständnis mag es genügen, über eine Reihe von Thesen zu berichten, die von einem Kreise jüngerer evangelischer Pfarrer, dem „Weißenseer Arbeitskreis“, im vergangenen Jahr vorgelegt und seitdem verbessert worden sind. Diese Thesen hat die Berliner Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit“ veröffentlicht (1958, Heft 11, S. 426 f., und 1959, Heft 2, S. 66 ff.).

„Durch das Neue Testament nicht geboten“

Die 1. These geht von der Tatsache aus, daß die Sitte der Kindertaufe „für uns nicht mehr selbstverständlich ist“. Darum wird sie in typisch protestantischer Weise „an der Schrift erneut überprüft“. Dabei findet man vom Neuen Testament her: „a) Der Vollzug der Taufe setzt voraus, daß die Verkündigung des Evangeliums an den Täufling vorangegangen ist. b) Die Taufe ist dabei selbst eine Form der Verkündigung und als solche ein Ereignis, das dem Täufling die Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus zusichert und ihn in seine Gemeinde eingliedert. c) Die Taufe ist im Neuen

Testament zugleich Antwort des Täuflings auf die gehörte Verkündigung: sein öffentliches Ja zu dem Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes. d) Die Übung der Kindertaufe ist durch das Neue Testament nicht unmittelbar geboten.“

Die 2. These erläutert, inwiefern die Bedenken, die der allgemeinen Übung der Kindertaufe vom Neuen Testament her entgegenstünden, durch die Aussagen der reformatorischen Bekenntnisschriften nicht entkräftet werden. „a) Die Rückführung der Kindertaufsitte auf einen Befehl Gottes oder Jesu Christi, der für die Reformatoren als letzte Begründung gegen alle Infragestellung dieses Tuns dienen sollte, ist exegetisch nicht haltbar. b) Die Begründung der Kindertaufsitte mit dem Hinweis, daß man den Kindern das Heil nicht vorenthalten dürfe, ist fragwürdig, weil damit Gottes Heilswirken ausschließlich vom Vollzug der Taufe abhängig gemacht wird. Die Zueignung der göttlichen Verheißung, die für das reformatorische Taufverständnis wesentlich ist, kann den neugeborenen Kindern auch auf andere Weise zuteil werden. c) Die Rechtfertigung der Kindertaufsitte mit dem Argument, daß sie nach Ausweis der bisherigen Kirchengeschichte Gott offenbar wohlgefällig sei, ist nicht stichhaltig . . . d) Die lutherische Annahme einer ‚fides infantium‘, die die Kindertaufsitte mit den neutestamentlichen Aussagen über die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube in Einklang bringen sollte, ist nicht mehr nachvollziehbar. e) Das Verständnis der Kindertaufe als Versiegelung der Verheißung und Aufnahme in die Gemeinde (Heidelberger Katechismus, Fr. 74) kann nur vertreten werden, solange die Gemeinde in der Lage ist, ihre Verpflichtung zur evangelischen Unterweisung ihrer im Kindesalter getauften Glieder wahrzunehmen.“

Die 3. These kennzeichnet die „Fehlentscheidungen“, die dadurch entstanden sind, daß allen Bedenken zum Trotz an der Kindertaufsitte festgehalten wird. So bemühe sich eine einseitige apologetisch orientierte Theologie, durch exegetische Konstruktionen die bisherige Praxis zu rechtfertigen, deren Problematik dadurch verschleiert werde. Manche Theologen wiederum seien „in ein sakramentalistisches Verständnis der Taufe zurückgefallen“, sie schreiben der Taufe eine größere Wirkungskraft als der Verkündigung zu. „Dadurch ist in den Gemeinden dem Mißverständnis der Taufe bis hin zu abergläubischen Vorstellungen Vorschub geleistet worden. Andere wieder haben das Taufverständnis entleert, indem sie die Taufe lediglich als eine Einladung Gottes verstehen, die erst mit dem Ja des Getauften bei der Konfirmation den Charakter eines wirklichen Bundeszeichens erhält.“ Wo schließlich einzelne Pfarrer oder verantwortliche Gemeindeglieder den Bedenken durch Aufschub der Taufe ihrer eigenen Kinder Rechnung zu tragen suchen, sind Konflikte mit den Kirchenleitungen und kirchenrechtliche Maßnahmen die Folge gewesen.

Vorschläge zur Neuordnung der Taufe

These 4 schlägt eine Neuordnung der Taufpraxis auf Grund der oben entwickelten Erkenntnisse und gemäß der heutigen Lage der Kirche vor: „a) Die Taufe im Mündigkeitsalter muß auch für Angehörige christlicher Familien als gültige Ordnung freigegeben werden. b) Die Kirche darf nicht mehr zur Kindertaufe drängen. Die Lebensordnung (insbesondere Art. 4, 1 und 72) ist entsprechend zu ändern. c) Es entspricht der Freiheit des

Evangeliums, daß verschiedene Taufpraktiken nebeneinander geübt werden. d) Für alle Fälle, in denen auch in Zukunft die Kindertaufe geübt wird, muß gefordert werden: 1. daß im Taufgespräch das Wesen der christlichen Taufe deutlich bezeugt und auf die Möglichkeit der Erwachsenentaufe hingewiesen und gegebenenfalls zu einem Taufaufschub Mut gemacht wird; 2. daß die Taufe vor der Gemeinde geschieht; 3. daß die Kirche ihre Verantwortung für die evangelische Unterweisung der getauften Kinder wahrzunehmen in der Lage ist . . .“

Die weiteren Thesen behandeln die kirchlichen Folgen dieser neuen Taufregelung. Es wird zwar daran festgehalten, daß die Zulassung zum Abendmahl allein von der Taufe abhängig gemacht werden soll: „Aus Gründen menschlicher Ordnung und um einem sakramentalistischen Mißverständnis des Abendmahls zu wehren, ist es jedoch sinnvoll und wünschenswert, daß die im Kindesalter getauften Gemeindeglieder zur Teilnahme am Abendmahl erst zu einem Zeitpunkt zugelassen werden, an dem sie es selbst mit einem gewissen Verständnis für den Sinn des Abendmahls begehren“ (5 a). Dafür wird etwa das 16. Lebensjahr empfohlen. Das ist also ein entgegengesetzter Standpunkt, als er in lutherischen Gedanken über eine Neuordnung der Konfirmation laut wurde, wo man von „Frühkommunion“ spricht und den Konfirmationsakt hinausschieben will (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 188 f.). Bemerkenswert ist noch, daß in These 7 gesagt wird, die Konfirmation sei ebenso wenig wie die Kindertaufe als einmaliger Bekenntnis- und Bestätigungsakt weder biblisch noch theologisch zu begründen. „Die Taufe im vollen biblischen Verständnis, in der Zuspruch Gottes und bekennde Antwort des Getauften zusammen sind, ist in der überkommenen Praxis der Kirche aufgespalten in den Akt des Zuspruchs — Kindertaufe — und den Akt des Bekennens — Konfirmation. Es gilt, der Taufe wieder zu ihrem vollen Recht zu verhelfen.“

Wer diese Thesen zur Frage der Kindertaufe erwägt, wird zugeben müssen, daß sie außerordentlich revolutionierend sind und praktisch zum Freikirchentum amerikanischer Prägung führen. Jene Lutheraner wie Peter Brunner, die sich vorwerfen lassen müssen, sie seien in ein sakramentalistisches Verständnis der Taufe zurückgefallen, wehren sich also angesichts solcher ziemlich verbreiteter Lehren in der Evangelischen Kirche der Union (EKU) mit Recht gegen eine volle Kirchengemeinschaft der EKD. Es ist verständlich, daß sie sogar versuchen, das Luthertum innerhalb der EKU nach Möglichkeit vor derartigen Lehren zu bewahren.

Im übrigen handelt es sich hier gar nicht um eine Spezialität der EKD, sondern durchaus um ein ökumenisches Problem. Denn auch innerhalb des Weltrats der Kirchen bzw. der „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung“ ist der Versuch gescheitert, eine gemeinsame Lehre von der Taufe zu finden und zum Fundament der Einheit zu machen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 323 f.).

Die Russische Orthodoxe Kirche in der Begegnung mit der „Welt“

Dem Schlußkommuniqué der ökumenischen Gespräche in Utrecht ließ sich nicht entnehmen, ob das Thema 3 „Die Russische Orthodoxe Kirche und sozialpolitische Probleme unserer Zeit“ erörtert wurde (Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 95). Das Journal des Mos-

kauer Patriarchats (1958, Nr. 9) teilt nun mit, daß das Thema zu den vom Moskauer Patriarchat vorgeschlagenen Punkten gehörte und von Bischof Michael von Smolensk in einem Referat behandelt wurde.

Der russische Bischof ging von der Feststellung aus, die russische Kirche habe sich in ihrem Verhältnis zu den vom Leben gestellten Problemen stets von kirchlichen Kriterien leiten lassen, wenngleich sich dieses Verhältnis im Verlauf der Geschichte ganz verschieden gestaltete. Vor Peter dem Großen war jedes Eingehen der Kirche auf die Geschehnisse und Erscheinungen des gesellschaftlich-politischen Lebens durch das Ineinander von Kirche und Staat bestimmt, wobei seit je Patriotismus und tätige Menschenliebe (von Kirchenführern und Klöstern geübt) die leitenden Motive waren. In der mit Peter dem Großen beginnenden sogenannten synodalen Periode der russischen Kirchengeschichte spielten in sozial-politischer Hinsicht außerkirchliche Instanzen eine wesentliche Rolle, da der Staat sich die Kirche in allem zu unterwerfen trachtete. Die Vertreter der Kirche, die sich gegen die staatliche Bevormundung auflehnten, wurden Repressalien unterworfen. „Seit 1917 hörte unsere Kirche, vom Staat getrennt, auf, sich unmittelbar mit den Fragen gesellschaftlich-politischen Charakters zu befassen, insofern diese in vollem Umfang Sache des Staates wurden. Doch verfügt die Kirche auf diesem Gebiet auch heute noch über das wirksame Mittel moralischer Sanktion, indem sie aus verschiedenstem Anlaß zu dieser oder jener Erscheinung des umgebenden Lebens ihre Billigung oder Mißbilligung äußern kann. Solche Aussagen bleiben nicht ohne Einfluß auf den Willen der gläubigen Kinder der Russischen Orthodoxen Kirche; dieser Einfluß aber kann sich seinerseits fruchtbar nach außen hin auswirken.“

Der Bischof versicherte, daß die russische Kirche keine Gelegenheit ungenutzt läßt, um ihren Standpunkt darzulegen, wenn sich die Notwendigkeit dafür ergibt. Das reiche liturgische Leben der orthodoxen Kirche enthält zahlreiche erzieherische Elemente, die auch auf sozial-politischem Gebiet die Gläubigen anleiten. Gebet, Predigt und persönliches Beispiel der Hirten fördern diejenigen geistlichen Werte, die letztlich auch außerhalb der kirchlichen Mauern ihren wohltätigen Einfluß ausüben.

Zu gewissen Zeiten — während und unmittelbar nach dem Krieg — erwies die russische Kirche der Heimat ihre unmittelbare Hilfe. Der Bischof denkt hier an die Geld- und Materialsammlungen der Kirche für militärische, patriotische und caritative Zwecke. Doch wie in früheren Zeiten übe die kirchliche Gesellschaft auch private Wohltätigkeit aus, die von Bischöfen, Geistlichen und Laien getragen wird, wenn auch nicht in organisierter Form. „Tätige Menschenliebe und tiefes patriotisches Gefühl bleiben auch in heutiger Zeit die charakteristischsten Züge in jener Sphäre des kirchlichen Lebens, die die Kirche mit der umgebenden Welt verbindet.“

Der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel beim Weltrat der Kirchen, Metropolit Jakobus von Malta, stimmte der vorgetragenen grundsätzlichen Haltung der russischen Kirche zu und setzte sich lebhaft für ihre Mitarbeit in der Ökumenischen Bewegung ein. Inzwischen haben sich auf der Gesamteuropäischen Kirchenkonferenz von Nyborg der Metropolit von Malta und andere orthodoxe Delegierte in ähnlicher Weise zum Problem einer christlichen Sozialethik geäußert (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238).

Bisher übte die russische Kirche eine starke Reserve hinsichtlich einer Formulierung ihrer Positionen, insbesondere soweit diese durch die politische Wirklichkeit belastet sind. Hierzu gehört in erster Linie das Verhältnis zwischen Kirche und „Welt“. Diese Zurückhaltung entspricht nicht nur den gegebenen Notwendigkeiten, sondern der geringen Neigung der Orthodoxie zu Formulierung und Aktualisierung überhaupt. Es kann als ein erster Erfolg des Kontakts der russischen Kirche mit dem Westen angesehen werden, daß die russischen Orthodoxen nun ihren Standpunkt formulieren und der fragend besorgten westlichen Christenheit gewisse Aufschlüsse über die Möglichkeit und Tatsächlichkeit christlichen Wirkens in der totalitären Gesellschaftsform geben können. Möglicherweise bedeuten die aufgenommenen ökumenischen Gespräche auch für die russische Kirche selbst eine gute Gelegenheit, ihre eigene Position zu überdenken und zu überprüfen.

Liturgischer Isolationismus

Eine andere Aussage zum Verhältnis zwischen Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, die hier vermerkt werden soll, entzündete sich gleichfalls an den erst seit einigen Jahren beginnenden theologischen und allgemein-kirchlichen Kontakten mit dem Westen. In einer ausführlichen Rezension des in Rowohlt's Deutscher Enzyklopädie 1957 erschienenen Buchs von Ernst Benz, „Geist und Leben der Ostkirche“, berührt A. Vedernikov, Redaktionssekretär des Journals des Moskauer Patriarchats (1958, Nr. 10, S. 65—80), unter anderem auch die Frage nach dem von der orthodoxen Kirche vertretenen Einwirkungsmodus auf das Leben dieser Welt.

Benz führt unter den Gefahren, denen die orthodoxe Kirche auf Grund ihrer inneren Struktur ausgesetzt sei, den „liturgischen Isolationismus“ und die „Preisgabe der Welt“ an, worunter er die Verschiebung des Gleichgewichts zwischen Verkündigung, Sakrament und sozialer Verwirklichung der Kirche zugunsten eben des Sakraments und die Vernachlässigung der Aufgabe der christlichen Erneuerung der Welt zugunsten der Hinneigung der Kirche auf ihre Verbindung mit der himmlischen Welt versteht. Er weist darauf hin, daß die Orthodoxie unter dem Druck der politischen Entwicklung stets „einen Überschwang zum Jenseitigen hin aufzuweisen hat, der sie an der spezifischen Aufgabe des Christen hindert . . ., die Welt im Geist Christi zu gestalten“. Es sei deshalb nicht zu verwundern, „wenn heute die orthodoxe Kirche in Rußland . . . unter der Herrschaft des Bolschewismus eine ähnliche Haltung des liturgischen Isolationismus einnimmt. Diese Haltung hat zwar den Vorteil, daß sie die Orthodoxie in einem gewissen Sinn in einer einzigartigen Weise gegen nichtchristliche Einflüsse in ihrem innersten liturgischen Bereich immunisiert, sie birgt aber auch die Gefahr, daß diese aufgezwungene Dauerhaltung der Selbstisolierung leicht den Zustand einer Dauerlähmung annehmen kann“ (Benz, S. 175 f.).

Wie beurteilt der in der Sowjetunion lebende orthodoxe Rezensent die Kritik von Benz an den „Schwächen“ der Orthodoxie? Man darf selbstverständlich kein näheres Eingehen auf die verschiedentlich bei Benz zu findenden Bemerkungen über die der Orthodoxie gerade in der Sowjetunion entstandenen Schwierigkeiten und Hemmnisse erwarten.

Die Gegenüberstellung von westlichem-aktivem und östlichem-kontemplativem Christentum und der Vorwurf,

die Orthodoxie vernachlässige den Dienst an der Welt, sind nicht neu, sagt Vedernikov. Benz stelle gerade das als historischen Fehler der orthodoxen Kirche heraus, was sie hinsichtlich des Verhältnisses zur Welt prinzipiell vom westlichen Christentum unterscheidet. In Wahrheit verzichte die Orthodoxie gar nicht auf einen tätigen Dienst an der Welt, es gehe jedoch darum, wie sie das christliche Wirken auffaßt. Wenn der Westen stets einen äußeren Dienst voranstellt (missionarisch, aufklärerisch, sozial-ethisch usw.), so vertrete der Osten dagegen das „geistliche Tun“, das heißt die Schule des Gebets und den Weg asketischer Vervollkommnung der Persönlichkeit. Daher steht für die orthodoxe Kirche unter allen Weisen des Dienstes an der Welt das Gebet an erster Stelle; sie glaubt, daß das liturgische Gebet für die lebenden und toten Mitglieder der Kirche und für die ganze Welt nicht weniger wichtig, vielleicht ein noch wichtigerer Dienst an dieser Welt ist als jegliches äußeres Handeln. „Wenn daher einzelne regionale Kirchen (gemeint sind orthodoxe Kirchen) aus diesem oder jenem Grund der Möglichkeit beraubt sind, außer dem Gottesdienst noch andere Tätigkeiten zu entfalten, so führt das nicht zu einem liturgischen Isolationismus, sondern weitet eher die gottesdienstliche Erfahrung. Der Gottesdienst erhält in diesen Fällen einen besonders klar ausgeprägten Charakter tätigen und zugleich gnadenvollen Dienstes an den Menschen und der ganzen Welt“ (S. 80).

Direkte und indirekte Zeugnisse des christlichen Lebens in der kommunistischen Welt bestätigen das, was Vedernikov über die Intensität und Tragweite des liturgischen Dienstes seiner Kirche an der „Welt“ sagt, vollauf. Nichtsdestoweniger zeigte und zeigt das Verhalten der russischen und anderer orthodoxen Kirchen überall da, wo sie aus freiem Antrieb und politisch frei in der Welt wirken konnten und können, daß ihr der soziale, caritative, sozial-ethische Aspekt christlicher Lebenseinwirkung und -gestaltung durchaus nicht fremd ist, wenn er auch sicherlich nicht der entscheidende und wesentlichste Ausdruck östlichen Christentums ist.

Aus der jüdischen Welt

Wer ist Jude? Das Problem der Mischehen in Israel (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 166—168) führte im letzten Jahr zu kaum vorhergesehenen Komplikationen. Bisher gingen sowohl das israelische Parlament als auch die Regierung allen grundsätzlichen Entscheidungen aus dem Wege, die geeignet wären, einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Staatsgesetz und Religionsgesetz zu schaffen. Von Zeit zu Zeit ergeben sich jedoch immer wieder Fragen, an denen sichtbar wird, daß dieser Zustand auf die Dauer unerträglich ist. Eine dieser Fragen ist das Problem der Identität von Volks- und Religionszugehörigkeit, die im Judentum besonders schwerwiegend ist, weil die Zugehörigkeit zum Judentum von seinen Anfängen her auch die Zugehörigkeit zum „Bundesvolk“ voraussetzt.

Da Israel ein jüdischer Staat ist, konnte die Regierung die Beantwortung der Frage, wer als Jude anzusehen ist, auf die Dauer nicht umgehen, um so mehr, als eines der wichtigsten Staatsgesetze, das Gesetz über das „Recht auf Heimkehr“, allen Juden das Recht gibt, sich in Israel niederzulassen. Wer im Rahmen dieses Gesetzes als Jude

anzusehen ist, wurde nie gesagt, nicht zuletzt deshalb, weil eine genaue Definition Schwierigkeiten bereiten würde und man zugleich sicher war, daß es nicht schwerfallen könnte, einen Juden von einem Nichtjuden zu unterscheiden.

Allerdings konnte schon bei Erlaß dieses Gesetzes nicht übersehen werden, daß jeder, der auf Grund dieses Gesetzes einwanderte, zugleich das Recht erwarb, als Jude in Israel zu leben, d. h. innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, und nicht etwa nur als ein „israelischer Staatsbürger“. Auch hier ging man mehr von der praktischen Bedeutung des Gesetzes aus, indem man denjenigen in Israel ein Heimatrecht geben wollte, die auf Grund des Religionsgesetzes zwar keine Juden waren, die aber außerhalb Israels als Juden oder als Angehörige jüdischer Familien einer Diskriminierung oder Verfolgung ausgesetzt waren.

Religionsgesetz und Landesrecht

Nach dem jüdischen Religionsgesetz gelten diejenigen als Juden, die von einer jüdischen Mutter geboren sind oder in den Bund Abrahams aufgenommen wurden. Diese Bestimmungen sind beinahe eindeutig. Nicht genügend geklärt ist hingegen die Stellung der Sektierer (Karäer) und derjenigen, die ein anderes Glaubensbekenntnis angenommen haben. Allgemein gilt auch der Apostat als Israelit, selbst wenn er aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen ist.

Die israelische Regierung ist durch das Religionsgesetz nur insofern gebunden, als es das Familienrecht und das Personalstatut betrifft, welche durch das Milletsystem Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften sind (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 32). In diesen Fällen sind Religionsgesetz und Landesrecht identisch.

Es scheint juristisch durchaus möglich zu sein, daß die israelische Regierung auch solche Personen als Juden anerkennt, die nach dem Religionsgesetz eindeutig als Nichtjuden anzusehen sind (so z. B. die Kinder einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters). Diese Personen werden in den Identitätskarten unter der Rubrik „Volkszugehörigkeit“ (leom) als Juden bezeichnet. Diese Rubrik wurde vor allem zur Unterscheidung zwischen Juden und Arabern, d. h. nicht zuletzt aus Sicherheitsgründen, eingeführt. Die Entscheidungen der religiösen Behörden werden durch derlei Eintragungen keineswegs präjudiziert, wenn auch durch die verschiedenartige Auslegung des Begriffes Jude Unklarheiten entstehen können.

Im Hinblick auf die Einwanderung zahlreicher Personen, die in Mischehen lebten, ohne daß der nichtjüdische Teil das Judentum angenommen hatte, sah sich die Regierung gezwungen, eine Regelung zu treffen. Die Einwanderungsbehörden waren bei der Begriffsbestimmung Jude äußerst tolerant verfahren und hatten höchstens darauf geachtet, nicht solche Personen einwandern zu lassen, die sich zum Christentum bekannten. Der (sozialistische) Innenminister wies am 11. 3. 1958 auf dem Verordnungswege die Beamten seines Ministeriums an, jeden als Juden zu betrachten, der sich bona fide als Jude bezeichne.

Zugleich wurden die Beamten des Innenministeriums angewiesen, auch jede Erklärung bezüglich des Familienstandes, die bona fide abgegeben wird, zu akzeptieren. Diese Handhabung bedeutet, daß jede Form der Eheschließung, auch die Formen, die nach dem Religionsgesetz nicht gültig sind, anerkannt werden sollen. Nach