

Die Haltung gegenüber der Ehe wird vom industriellen Milieu bis jetzt nicht sonderlich beeinflusst. Die aus den Dörfern stammenden Arbeiter heiraten meistens im Dorf oder in der Nähe ihrer Dörfer. Sie respektieren die alte Ordnung, nach der die Anbahnung einer Ehe Vorrecht des Vaters oder des ältesten Familienmitgliedes ist. Die sozialen Schäden, die die Trennung des Arbeiters von seiner Familie mit sich bringt, sind jedoch beträchtlich. Der Arbeiter „befindet sich in einer fremden Umgebung, und er genießt seine Freiheit von der Familiendisziplin sowie von dem in den Dörfern vorherrschenden strikten moralischen Zwang. Die Anzahl der Geschlechtskranken unter den Industriearbeitern scheint ziemlich hoch zu sein.“

Zehn Prozent der Arbeiter fehlen regelmäßig an ihren Arbeitsplätzen. Der häufigste Grund für die Absenz ist der Besuch der Familie. In Saat- und Erntezeiten ist die Abwesenheitsquote besonders hoch, die Arbeiter unterstützen dann ihre Familien bei der Landbestellung. Es wurde festgestellt, „daß die Arbeiter, die Ländereien besitzen, ihre Familie zweimal häufiger besuchen als die besitzlosen Landarbeiter“. Diese enge — gesunde — Verflechtung des Industriearbeiters mit seiner Scholle wird nur dadurch möglich, daß viele Fabriken nach 1945 in Ostpakistan auf dem Lande errichtet wurden. Die Nachbarschaft von Land und Industrie erlaubt es den Arbeitern, nach ihrem Acker zu sehen und gleichzeitig Fabrikarbeiter zu sein. „Die Leitung der Unternehmen scheint diese Sachlage als zweckmäßig zu betrachten, in dem Sinne, daß die Arbeiter, die gleichzeitig ihr Einkommen aus der Landwirtschaft und der Industriearbeit beziehen, leicht mit ihren Industrielöhnen zufrieden sind, die sie mehr oder weniger als zusätzliches Einkommen betrachten. Tatsächlich werden Arbeitsschichten häufig so organisiert, daß die Arbeiter nach einer Arbeitsschicht von vier Stunden eine Ruhepause von vier Stunden erhalten, während der sie ihr Land bebauen können.“ Auch für die landlosen Industriearbeiter ist diese Regelung nicht ohne Reiz. Sie können — sicher in Saat- und Erntezeiten — ihre Einkünfte aus der Fabrikarbeit durch Hilfe auf den Feldern während der Arbeitspausen in der Fabrik verbessern.

## Ökumenische Nachrichten

### Keine orthodox-katholische Theologenkonferenz

Die unglückliche Nachrichtengebung über Gespräche katholischer Theologen mit orthodoxen Prälaten anlässlich der Tagung des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen auf Rhodos (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 10f.) hat dazu geführt, daß der griechisch-orthodoxe Erzbischof Jakovos von New York Ende September seinerseits eine Erklärung zu den Vorgängen auf Rhodos abgab.

Die Gespräche auf Rhodos hatten einen informellen Charakter, und die in Venedig geplante Theologenkonferenz sollte keine Verhandlung der Kirchen, sondern nur eine Begegnung von Theologen sein. Durch die erwähnte unglückliche Nachrichtengebung wurde ihnen eine von beiden Seiten nicht intendierte kirchenpolitische Bedeutung beigemessen; dies klarzustellen, ist auch von katholischer Seite inzwischen versucht worden. Von dieser Verschiebung des Problems geht die Erklärung des Erzbischofs Jakovos aus.

Die Differenz zwischen den beiden orthodoxen Stellung-

nahmen erklärt sich vielleicht so: Metropolit James mit dem Titel „von Philadelphia in Kleinasien“ (den wir im letzten Heft S. 10f. und 25 irrtümlicherweise mit dem orthodoxen Erzbischof für Nord- und Südamerika Jakovos identifiziert hatten) residiert als Mitarbeiter des Ökumenischen Patriarchen im Phanar zu Konstantinopel und gab auf Rhodos im Namen des Patriarchen die Erklärung vom 24. August ab. Erzbischof Jakovos aber war auf Rhodos nicht anwesend. Er hat also erst in die schwebende Frage von katholisch-orthodoxen Theologengesprächen eingegriffen, nachdem dieser von Radio Vatikan und anderen katholischen Nachrichten eine weitergehende Bedeutung zugeschrieben worden war.

Die Verlautbarung von Erzbischof Jakovos wurde vom Ökumenischen Pressedienst (Nr. 38 von 2. 10. 59) und vom Evangelischen Pressedienst (Nr. 221 vom 29. 9. 59) verbreitet, von letzterem mit der Überschrift: „Die Orthodoxen gehen nicht nach Venedig — Keine Wiedervereinigungsgespräche außerhalb des Weltrates der Kirchen.“

Erzbischof Jakovos äußerte sich danach sehr positiv über die Tagung des Zentralausschusses auf Rhodos und erklärte u. a.: „Viele orthodoxe Vertreter, die hier zum erstenmal mit dem Weltrat der Kirchen in Berührung kamen, sehen in diesem ein Instrument der göttlichen Vorsehung, um die Kirchen einander näher zu bringen.“ Um die Orthodoxen noch mehr als bisher mit der Arbeit des Weltrates bekannt zu machen, soll im Kloster Philerimos auf Rhodos ein ökumenisches Zentrum unter dem Protektorat des Patriarchen von Konstantinopel geschaffen werden. Dieses Institut soll mindestens 40—60 orthodoxe Kirchenvertreter im Jahre erfassen. Auch die Russische Kirche habe ihr Interesse an der Errichtung dieses Zentrums bekundet.

### *Dialog Konstantinopel — Rom möglich?*

Über die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zum Vatikan erklärte der Erzbischof wörtlich: „Wenn wir von der Ökumenischen Bewegung sprechen, so meinen wir alle Christen, Protestanten, Anglikaner, Orthodoxe und römische Katholiken. Wir können niemanden vom ökumenischen Gespräch ausschließen und würden die katholische Kirche gern im Weltrat der Kirchen willkommen heißen, wenn sie diesen Wunsch äußern sollte.“ Der Patriarch von Konstantinopel und alle orthodoxen Kirchen sähen es daher als ihre Pflicht an, auch mit Rom Gespräche über die christliche Einheit zu führen. Es sei durchaus möglich, daß es zu einem Dialog Konstantinopel—Rom komme, ja der Patriarch wäre auch zu einem persönlichen Gespräch mit dem Papst bereit, wenn dieser einen Gegenbesuch nach Konstantinopel versprechen würde. Aber derartige Aussprachen müßten vom Geist gegenseitiger Achtung und Anerkennung bestimmt sein. Rom müsse zunächst zeigen, daß es bereit sei, mit Konstantinopel „auf gleicher Basis“ zu sprechen. Völlig unannehmbar seien für die Orthodoxen Gespräche, die eine Rückkehr nach Rom vorbereiten sollten: „Wir werden den Dialog mit der römischen Kirche nicht zurückweisen, aber er kann und wird niemals dahin führen, daß eine bloße Wiedervereinigung der katholischen und orthodoxen Kirchen zustandekommt, von der die nicht-römische und nicht-orthodoxe Christenheit ausgeschlossen ist.“

Bisher, so erklärte Erzbischof Jakovos, habe der Vatikan den Ökumenischen Patriarchen weder über die orthodox-

katholische Zusammenkunft auf Rhodos und die bei dieser Gelegenheit vorgetragenen römischen Pläne noch über das Vorhaben eines orthodox-katholischen Theologentreffens in Venedig unterrichtet. Daher könne der Patriarch vorläufig auch nicht offiziell dazu Stellung nehmen. Die Orthodoxen betrachteten die Gespräche mit katholischen Theologen auf Rhodos als durchaus informelle und freundschaftliche Aussprache, sie hätten aber weder Venedig als Verhandlungsort angenommen noch Vertreter benannt.

Wenn Rom an einer Aussprache mit den Orthodoxen interessiert sei, wäre es das Gegebene, zunächst schriftlich den Patriarchen über ein derartiges Ansinnen zu unterrichten und seine Zustimmung zu erbitten. Der Patriarch werde dann nach Rücksprache mit den anderen orthodoxen Kirchen Vorschläge für ein eventuelles Theologentreffen machen. Nach Venedig würden die orthodoxen Kirchen keine Vertreter entsenden. Erzbischof Jakovos unterstrich in diesem Zusammenhang, daß zwischen Konstantinopel und den anderen Patriarchaten in der letzten Zeit engstes Einvernehmen hergestellt worden sei.

#### *Eine römische Stellungnahme*

Soweit die bedeutsame Erklärung, die vermutlich in Übereinstimmung mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel wie wohl auch mit dem Generalsekretariat des Weltrates der Kirchen abgegeben worden ist. Inzwischen erfährt dpa aus „maßgeblichen vatikanischen Kreisen“ eine katholische Stellungnahme dazu. Der wesentliche Punkt darin ist, daß Rom die von Erzbischof Jakovos gestellte (und vom Weltrat der Kirchen gewünschte) Bedingung für orthodoxe Theologengespräche mit römisch-katholischen Theologen ablehnt, die Bedingung nämlich, daß auch Protestanten hinzugezogen werden sollten bzw. daß solche Gespräche nur im Rahmen des Weltrates der Kirchen stattfinden könnten. Es sei wohl bekannt, daß die theologischen Fragen, die zwischen Katholiken und Protestanten stehen, sehr verschieden seien von denen, die Rom von der Orthodoxie scheidet. Eine allgemeine Zusammenkunft zwischen Katholiken, Orthodoxen und Protestanten erfordere eine andere Vorbereitung als nur eine Begegnung zwischen Katholiken und Orthodoxen. Angesichts der durch Fehldeutungen entstandenen Komplikationen sei die für Venedig geplante Konferenz katholischer und orthodoxer Theologen ebenso auf unbestimmte Zeit vertagt wie eine Konferenz, die im Oktober in Assisi zwischen katholischen Theologen und Theologen des Weltrates der Kirchen hätte stattfinden sollen. Diese Stellungnahme dürfte wohl nicht heißen, daß Rom grundsätzlich direkte Gespräche mit den Orthodoxen nach geklärten Vorbedingungen ablehnt.

#### **Die Eucharistie im reformierten Kloster Taizé**

In der Tiefe der Ökumenischen Bewegung, über deren kirchenpolitische Aspekte und Bemühungen um eine christliche Verantwortung für die Ordnung der Welt in diesen Spalten oft berichtet werden muß, lebt das Leiden an der fehlenden Gemeinschaft im eucharistischen Sakrament. Hier wird die Spaltung innerhalb des Weltrates der Kirchen ständig als ein Skandalon erfahren, und vielfältig sind von jeher die Bemühungen, dieses Ärgernis zu überwinden. So entstand auf der Weltkonferenz von „Glaube und Kirchenverfassung“ 1952 in Lund eine synthetische Abendmahlsformel (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 90), und es wurde, nicht ohne auf Widerspruch zu

stoßen, ein Fortschritt in der Erkenntnis des Opfercharakters der Eucharistie gemacht, der innerhalb der „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung“ leider nicht weiter entfaltet wurde. Offenbar gehört zur tieferen Erkenntnis der Geheimnisse Christi die Atmosphäre des Gebetes und der Betrachtung.

So mag es sich erklären, daß im vergangenen Jahre die theologische Arbeit in dem bekannten, 1940 gegründeten reformierten Kloster Taizé-les-Cluny, Burgund, einem von Roger Schutz geleiteten Orden der Arbeit und der Anbetung, der frei von aller kirchenpolitischen Zielsetzung lebt, einige erstaunliche Früchte getragen hat. Sie sind erwachsen aus dem Bemühen, ähnlich wie es die lutherische „Michaelsbruderschaft“ in Deutschland für das Luthertum tut, dem Calvinismus seine katholischen Quellen wieder zu erschließen und über die Betrachtung der Bibel, die auch im Geist der alten Kirchenväter geleistet wird, die zeitbedingten protestierenden und humanistischen Elemente des Calvinismus abzustreifen. Das ist keine Rückkehr zu Rom, aber man betritt wieder einen gemeinsamen Boden. Seit die Brüder von Taizé vor einigen Jahren die von Jean-Louis Leuba geleitete Zeitschrift „Verbum Caro“ übernommen haben (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel), ist die Richtung dieser Arbeit immer deutlicher erkennbar. Die letzten Hefte galten besonders der rechten Erkenntnis des kirchlichen Amtes, auch des Episkopats, der Tradition und vor allem der Eucharistie. Man mußte aufhorchen, als der erstaunliche Aufsatz von Henry Chavannes in „Verbum Caro“ (Nr. 50) erschien (vgl. die Zeitschriftenschau der Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 456), der an Hand einer Analyse der Abendmahlslehre des hl. Thomas entdeckte, daß dieser bei der Darlegung der Transsubstantiation eine „materialistische“ Präsenz Christi nicht behauptet, während Calvin, ohne dies zu wissen, nur gegen die massive römische Meßopfertheorie seiner Zeit mit ausgesprochen nominalistischen Begriffen anging.

Heft 51 überraschte sodann mit einer umfangreichen Studie von Pierre-Yves Emery, Bruder von Taizé, über „Das eucharistische Opfer“ nach den reformierten Theologen Frankreichs im 17. Jahrhundert. Sie dient dem Nachweis, daß die heutige reformierte Theologie viel von den liturgischen Erkenntnissen verloren hat, die es damals über den Opfercharakter der Eucharistie noch gab. Und schließlich erschien kürzlich, zum 400. Jubiläum der Reformation Calvins in Genf, ein viel beachtetes Buch von Max Thurian, dem Theologen von Taizé, über die Eucharistie („L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice de grâces et d'intercession.“ Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959, 286 S.). Im Schlußwort heißt es, das Buch war gerade im Druck, als Papst Johannes XXIII. ein Ökumenisches Konzil ankündigte, und sein Verfasser, der seit langem in der ökumenischen Arbeit tätig ist, möchte es nunmehr den katholischen Brüdern als Zeichen der Brüderlichkeit widmen und als Beitrag für die Arbeit des Konzils, von dem man viel erwarte. Wenn auch auf der hinteren Titelseite vermerkt ist, das Buch sei „eine Forschungsarbeit und engagiert nicht theologisch die Gemeinschaft von Taizé“, so steht daneben doch ein sprechendes Zeugnis, die soeben erschienene „Eucharistische Liturgie“ von Taizé, in Großformat für den reformierten Gottesdienstgebrauch zweifarbig gedruckt in der eigenen Druckerei des Klosters (63 S.). Wir werden am Schluß dieses Berichtes kurz darauf eingehen.

### *Die Eucharistie ein wahres Opfer*

Das Buch von Thurian ist keine dogmatische, sondern wesentlich eine biblisch-exegetische Studie. Charles Boyer SJ, Rom, Vorsitzender des Direktoriums der „Katholischen Konferenz für ökumenische Angelegenheiten“, schrieb darüber in „La Croix“ (30. 6. 59), hier sei ein eklatanter Beweis erbracht, daß sich in der Kontroverse zwischen Protestanten und Katholiken etwas geändert hat. Tatsächlich kommt Thurian von der Bibel her zu einer weitgehenden Übereinstimmung mit der Meßopferlehre eines Cajetan und des Konzils von Trient (148 und 181). Wie ist das möglich?

Es geschieht nicht durch eine metaphysische Theologie der Natur und Übernatur, sondern durch „das Einwurzeln der eucharistischen Liturgie in die große jüdisch-christliche Tradition, die von der Schrift repräsentiert wird“. Thurian gewinnt ein echteres Verständnis der Realpräsenz Christi im eucharistischen Opfer, indem er in zwei großen Teilen zunächst den realistischen Sinn des liturgischen Gedenkens im Alten Testament untersucht (19—135), um von hier aus zu verstehen, was Christus gewollt und die Apostel gemeint haben, wenn sie vom liturgischen Gedenken sprachen (Teil 2: Das Gedenken im Neuen Testament, 137—275), nämlich die Eucharistie als Vergegenwärtigung des einmaligen sühnenden Bundesopfers Jesu am Kreuz. Weil Christus das Abendmahl als Opfer begangen hat, erfordere die von ihm gebotene Wiederholung die wirkliche Gegenwart seiner Menschheit unter den Gestalten von Brot und Wein: „Im eucharistischen Gebet opfert die Kirche mit dem Leib und Blut Christi nicht nur eine menschliche Wirklichkeit mit einem menschlichen Herzen, sondern sie kann dem Vater zusammen mit dem Opfer ihrer eigenen Armseligkeit das einmalige und vollkommene Opfer Jesu Christi anbieten“ (221).

In dem entscheidenden Schlußkapitel des 2. Teils über „Die wirkliche Gegenwart“ wird dann zur katholischen Lehre von der Transsubstantiation positiv gesagt, daß sie nichts anderes wollte als die Wahrheit von der wirklichen Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament gegen eine spiritualisierende Symbolik festhalten (vgl. dazu den auf Thurian Bezug nehmenden Aufsatz von de Baciocchi in „Irénikon“ [2. Trim. 1959 S. 139f.] nach Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 46).

### *Kritik an Calvin*

In diesem Zusammenhang wagt Thurian eine notwendige Kritik an der Christologie Calvins, der auch von der „Substanz“ des eucharistischen Sakramentes spreche. Aber bei ihm bedeute dieser Begriff nicht eine Art unsichtbaren materiellen Substrates, sondern „wirksames Zeichen“ der Gnade, ein Zeichen, das nicht wie bei Zwingli oder auch wohl im Heidelberger Katechismus (Fr. 75 f.) unter humanistischen Vorstellungen zum Symbol geworden ist. Es bringt vielmehr die Substanz Jesu Christi selbst zur Gegenwart, und zwar durch das Wirken des Heiligen Geistes, der eine Ausstrahlung Christi ist, während sein verkörperter Leib im Himmel thronet. Calvin dachte nur an diesen erhöhten Leib, nicht an den im Kreuzesopfer erniedrigten und vernichteten Leib Christi. Sein Verständnis der wirklichen Gegenwart im Sakrament leidet an einer „zu fleischlichen Konzeption“ des Leibes Christi. Er identifizierte zu sehr den körperlichen Zustand des erhöhten mit dem des gekreuzigten Christus. Thurian meint, gelegentlich sogar einen doketischen Zug in Calvins Sakra-

mentslehre zu finden. Daher würden wohl in der kalvinistischen Theologie ganz allgemein die beiden Naturen Christi zu stark unterschieden, ja sogar einander entgegengesetzt. Dieser Mangel wird ausführlich erklärt. Sodann weist Thurian einen andern Grund für das zu pneumatistische Verständnis der kalvinistischen Realpräsenz nach: Calvins Lehre vom Heiligen Geist, dessen Charakter als dritter Person der Trinität soweit minimalisiert werde, daß er zum Instrument Christi wird. Das Dogma von Chalkedon müsse aber genauer respektiert werden. Thurian legt schließlich folgende eigenen Thesen über die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie vor:

1. Der Leib und das Blut Christi, seine ganze Menschheit und seine Gottheit sind wahrhaftig, wirklich und substantiell gegenwärtig. Diese Gegenwart bedeutet aber nicht eine materielle im natürlichen Sinn. Ist auch die Substanz der Eucharistie der Leib und das Blut Christi, so bleiben Brot und Wein chemisch, was sie sind.

2. Wie sich der in Herrlichkeit thronende Christus leibhaft im Sakrament gegenwärtig macht, sei ein Werk des Heiligen Geistes, ein Mysterium, das die Kirche zwar erbitten und vollziehen, aber nicht erklären könne. „Man darf die wirkliche Gegenwart Christi nicht als eine Lokalisierung begreifen, die auf die Gestalten von Brot und Wein beschränkt ist.“

3. Der Heilige Geist verwandelt das Sein von Brot und Wein, die chemisch unverändert bleiben, in den Leib und das Blut Christi. Daher hat die Liturgie von Taizé nach dem Sanctus und vor den Einsetzungsworten eine ausführliche Epiklese (s. u.). Infolgedessen kann Thurian 4. sagen, es sei nicht notwendig, den Zeitpunkt zu fixieren, wann sich das Mysterium ereigne, es geschehe während der ganzen liturgischen Handlung. Hier zeigt sich ein kritischer Punkt, auf den Charles Boyer SJ aufmerksam machte: Die Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma sei in wesentlichen Punkten beachtlich, „aber es bleiben einige wichtige Unterschiede“, z. B. der grundlegende Unterschied über die Person und Vollmacht des Priesters. Daher kommt in der Darlegung Thurians den Konsekrationsworten nicht dieselbe konstituierende Bedeutung zu wie in der katholischen Lehre von der Weihervollmacht des Priesters.

Die 5. These besagt, Brot und Wein sind das Zeichen dafür, daß Christus unsere Speise ist. „Aber die Eucharistie ist kein heiliges Objekt, sondern eine Handlung und eine Kommunion.“ Daraus folgt im weiteren, daß die konsekrierten Gestalten nicht zur Anbetung aufbewahrt werden. Boyer glaubt, daß diese Lehrunterschiede auch noch durch ein Gespräch überwunden werden können. Sind sie aber nicht Seinsunterschiede, die die ganze kirchliche Struktur betreffen?

### *Die Liturgie*

Noch ein Wort zum Formular der eucharistischen Liturgie von Taizé. Sie ist in ihrem Aufbau erstaunlich katholisch, sie hat dazu von der orthodoxen Liturgie im Anschluß an das Credo die Fürbitten übernommen, die ebenso wie die „Litanei“ und das Memento von dem immer wiederkehrenden „Maranatha, der Herr kommt!“ durchzogen werden. Die zahlreichen Präfationen erinnern wörtlich an das Missale einschließlich der Präfation der Marienfeste (58). Die Epiklese nach dem Sanctus lautet: „Unser Vater, Gott der Mächte des Himmels, erfülle mit deiner Herrlichkeit unser Lobopfer. — Dieses Opfer (off-

rande) segne, vollende und nimm an als die Gestalt (figure) des einzigen Opfers unseres Herrn. — Sende deinen Heiligen Geist auf uns und unsere Eucharistie herab: Weihe (consacre) dieses Brot zum Leibe Christi und diesen Kelch zum Blute Christi, daß der Heilige Schöpfer-Geist die Verheißung deines geliebten Sohnes erfülle.“ Das auf die Einsetzungsworte nach 1. Korinther 11 folgende Gedenken umspannt den ganzen Heilsweg Christi von der Inkarnation bis zur Wiederkunft. Schließlich fällt u. a. auch das darauffolgende Gebet auf: „Wir bringen dir auch dar, Herr der Herrlichkeit, als unsere Danksagung (action de grâces) und unsere Fürbitte die Zeichen des ewigen, einzigen und vollkommenen, des lebendigen und heiligen Opfers Christi: das Brot des Lebens, das vom Himmel herabsteige, und den Kelch des Friedens in deinem Reich.“

#### Pressepolemik gegen russische Bischöfe

Als neue Methode antireligiöser Propaganda empfiehlt sich in letzter Zeit in der Sowjetpresse eine Art der Berichterstattung über kirchliche Persönlichkeiten, die man nur als Verleumdung und skandalöse Beleidigung bezeichnen kann. Die sogenannte „wissenschaftlich-atheistische“ Argumentation scheint nicht zu verfangen, da die Gläubigen mit Erfolg ihre Haltlosigkeit aufzeigen und mit Thesen über die Vereinbarkeit von Religion und Wissenschaft sogar zum Gegenangriff übergehen. Dies geht aus Diskussionsberichten, Antworten auf Leserbriefe und zahlreichen Artikeln hervor. Auch der Vorwurf politischer Unzuverlässigkeit ist angesichts der loyalen Haltung der Geistlichkeit nicht mehr möglich. So greifen die Atheisten denn zum probaten Mittel des Klatschs und der Verleumdung, um angesehene Bischöfe und Priester in den Augen der Gläubigen zu verunglimpfen und sie den staatlichen Behörden gegenüber zu verdächtigen (soweit diese Polemiken nicht von vornherein auf höhere Weisung hin erfolgen).

Als Zielscheibe bietet sich die günstige materielle Lage der Kirche an. Weil die Kirche laut Sowjetgesetz noch immer keine Möglichkeit hat, irgendwelche soziale oder caritative Einrichtungen zu unterhalten, muß der erhebliche Teil der Opfergelder, der nach Deckung der Ausgaben für die kirchliche Verwaltung und das kirchliche Schulwesen noch übrigbleibt, fast ausschließlich für die äußere Herrichtung des Kults, die Ausschmückung von Kirchen, Anschaffung kostbarer Gewänder, Unterhalt großer Chöre usw. verwendet werden. Es ist bekannt, daß die Geistlichkeit zum Teil sehr hohe Gehälter bezieht und oft einen Lebensstil führt, der in einem krassen Gegensatz zu den Verfolgungen und Entbehrungen der Jahre steht, da sie zur Kategorie der entrechteten Bürger gehörte.

Die antireligiöse Propaganda versucht, diesen Wohlstand in den Verdacht eigennützigen Gewinnstrebens und unsittlicher Ausschweifungen zu bringen. Einen besonderen Akzent erhalten diese Beschuldigungen dadurch, daß sie von früheren Geistlichen und Vertrauten der Verleumdeten veröffentlicht werden, von Leuten, die sich von Glauben und Kirche losgesagt haben und jetzt, wie sie versichern, „Arbeit und Glück“ in der ein neues Leben aufbauenden Sowjetgesellschaft gefunden haben. Ob es sich hierbei um eingeschleuste Agenten oder um echte Apostaten handelt, ist für den außenstehenden Beobachter kaum feststellbar.

Ein Musterbeispiel für diese Art antireligiöser Propaganda ist die „Beichte eines früheren Kammerdieners“ Valentin Pachomov in der „Komsomolskaja Pravda“ vom 13. 8. 59. Dieser Pachomov, bis vor kurzem Diener des Erzbischofs Sergij (Larin) von Astrachan und Stalingrad, gießt den ganzen Schmutz alles dessen, was er aus nächster Nähe in der Lebensführung seines Bischofs gesehen haben will, über ihn aus. Luxus, Trinkgelage, ausschweifendes Leben, Frauengeschichten, Anschaffung von zwei Villen mit kirchlichen Geldern zur Unterbringung seiner Protegierten — das ist die Liste der Entlarvungen über den Bischof und seine Umgebung. Eine Einzelheit scheint sich auf tatsächliche Fakten zu gründen, die jedoch wissentlich verdreht und mißdeutet werden, nämlich die Erwähnung von Kindern, die der Bischof von seinen „Verehrerinnen“ hatte. Bischof Sergij (Larin) gehörte zu jener Gruppe von schismatischen „Erneuerer“-Bischöfen, die Anfang 1944 vor dem Patriarchen Sergij Buße taten und in die Orthodoxe Kirche zurückkehrten. Das Erneuerer-Schisma erlaubte die Heirat von Bischöfen.

Erzbischof Sergij (Larin) ist als energischer, populärer und sehr gastfreundlicher Hierarch bekannt. Seine Eparchie blühte unter seiner Leitung auf (Church and World, Nr. 110—111, 1959). Wenn die über ihn ausgestreuten Gerüchte wahr wären, hätte die Moskauer Kirchenleitung ihn zumindest in den Ruhestand versetzen müssen. Einen Monat später wurde er durch Beschluß des Heiligen Synods und des Patriarchen nach Omsk in Sibirien versetzt (Journal des Moskauer Patriarchats Nr. 8, 1959, S. 6).

Angebliche Enthüllungen über den Bischof veröffentlichte bereits am 7. Juni in der „Stalingradskaja Pravda“ der Dekan des 3. Stalingrader Kirchenbezirks, N. Spasskij, der ebenfalls Atheist wurde und sein Amt niedergelegt hat. Dieser Spasskij polemisiert auch gegen den früheren Bischof von Smolensk, Michail (Tschub). Bischof Michail, der gleichzeitig die Verwaltung der (ost-)deutschen Eparchie innehatte, war als Kenner der westlichen theologischen Literatur und Vertreter des Patriarchats auf internationalen Theologentreffen vielen ausländischen Kirchenmännern bekannt. Auch die deutsche evangelische Kirchendelegation, die Ostern 1958 die Sowjetunion bereiste, lernte ihn schätzen. Sein theologisches und kirchliches Hervortreten im vergangenen Jahr ist unseren Lesern bekannt (vgl. seine Referate anlässlich des 40jährigen Patriarchatsjubiläums im Mai und während der Utrechter ökumenischen Gespräche im August in Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 105, 340). Wenn Spasskij den Bischof Michail allzu verschwenderischer Gastfreundschaft und eines luxuriösen Lebens beschuldigt, muß das bei allen, die diesen asketisch-mystischen, ernsten Gelehrten-typ von schwacher Gesundheit kennen, größtes Erstaunen hervorrufen. „Church and World“ (a. a. O.) bezeichnet ihn als couragierten und unabhängigen Mann. Seine zahlreichen Auslandsbeziehungen mögen den Sowjetbehörden mißfallen haben. Zum Besuch des Münchener Byzantinistenkongresses im vorigen Jahr erhielt er keine Ausreisegenehmigung. Auch andere Besuche im Ausland, die verabredet worden waren, konnten nicht mehr stattfinden. Seine im März dieses Jahres verfügte Versetzung auf den Bischofssitz von Ishevsk im Ural (JMP Nr. 4, 1959, S. 6) wurde mit seiner angegriffenen Gesundheit in Verbindung gebracht. Es ist aber möglich, daß das Patriarchat damit den gegen ihn in Szene gesetzten Machenschaften Rechnung tragen mußte bzw. ihnen zuvorkommen wollte.

Es scheint üblich geworden zu sein, solche Bischöfe, gegen die in der Sowjetpresse polemisiert wird, auf entlegene Eparchialsitze zu versetzen. Die Anschuldigungen, die gegen sie erhoben werden, erscheinen im richtigen Licht, wenn man ihre kirchlichen Verdienste und ihre Popularität kennt. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß es auch Fälle von wirklicher Unwürdigkeit gibt. Hier dürfte aber das Patriarchat mit schärferen Maßnahmen reagieren, etwa der Versetzung in den Ruhestand oder Einweisung in ein Kloster, was auch in solchen Fällen geschieht, die einen offenen Konflikt mit den staatlichen Gesetzen bedeutet (vgl. den Fall des Bischofs von Shitomir und Ovrutsch, in Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 291).

**Zwei wichtige Friedensschlüsse in der monophysitischen Christenheit**

In früheren Überblicken über die Lage der Christenheit in Indien (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 111 bis 115 und 13. Jhg., S. 294—297)

haben wir auf die Existenz einer nicht zu Rom gehörenden syrisch-jakobitischen Kirche im Gebiet der Malabarküste hingewiesen. Diese Gruppe, die sich „orthodox“ nennt, setzt die Tendenzen fort, die seit der Ankunft der Portugiesen in Indien, besonders seit der um die Mitte des 17. Jahrhunderts ausgebrochenen Krise der Union den Anschluß an die römische Kirche ablehnten. Während die malabarischen Katholiken die Zurückgewinnung der von Rom Getrennten als ihre unmittelbareste Missionsaufgabe betrachten (9. Jhg., S. 112, 114), glauben diese die Träger der Kontinuität des alten indischen Thomas-Christentums zu sein, dessen Einheit erst durch die Tätigkeit westlicher — katholischer und protestantischer — Missionare seit dem 16. Jahrhundert auseinandergebrochen sei. „Die Kirche, die in einer nichtchristlichen Umgebung ihre Einheit zu bewahren in der Lage war, begann als Folge eines aggressiven Proselytismus in jede denkbare Form westlich-christlicher Sekten auseinanderzufallen. Was sogar die Mohammedaner mit dem Schwert nicht vermochten, das vollbrachten die Missionare mit ihrer politischen und theologischen Propaganda“ (The Star of the East, Vol. XX, Nr. 1—2, Mai 1959, S. 1).

Die Tatsache, daß die indischen „Orthodoxen“ nach Vertreibung der Portugiesen durch die Holländer ihre Bischöfe vom westsyrischen jakobitischen Patriarchat von Antiochien erhielten (9. Jhg., S. 113), enthielt den Keim für schwere innere Auseinandersetzungen. Zweifellos ging es dabei nicht um den dogmatischen Gegensatz zwischen dem Nestorianismus, der die christliche Tradition Indiens im Zuge der von der persischen Reichskirche ausgehenden Mission seit alters begründet hatte, und der anderen großen morgenländischen Häresie, dem Monophysitismus, dem die (west)syrische jakobitische Kirche verfallen war. Die Differenzen betrafen vielmehr den Umfang und den Charakter der Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen von Antiochien über die Kirche in Malabar.

Vor 50 Jahren exkommunizierte der Patriarch von Antiochien während eines Besuchs in Indien den indischen Metropolit, weil sich dieser weigerte, die administrative Oberhoheit des Patriarchen anzuerkennen. Dies hatte die Errichtung eines indischen „Katholikats“ und die Spaltung der Kirche in zwei Parteien zur Folge: eine Patriarchen-Partei mit zuletzt vier Bischöfen und der von der Mehrheit des Volkes unterstützten Partei des Katholikos mit zuletzt neun Bischöfen. Der Streit kam mehrmals vor

die höchsten weltlichen Gerichte, da es dabei um das kirchliche Eigentum ging, das die beiden Gruppen sich streitig machten; aber sogar das Eingreifen des englischen Vizekönigs, Lord Irwin, konnte die Angelegenheit nicht bereinigen.

Die ganze Entwicklung schien unsere Feststellung zu bestätigen, daß „in der jakobitischen Restkirche noch immer der Geist der Spaltung herrscht, dem Jurisdiktionsfragen höher stehen als das gemeinsame christliche Erbe“ (9. Jhg., S. 114). In seinem Werk über die christlichen Kirchen des Ostens schrieb Donald Attwater noch 1947: „Es scheint, daß die Jakobiten der Malabarküste einen Prozeß durchlaufen, in dem sie sich endgültig in zwei selbständige Gruppen organisieren, die sich ‚Bava-(Patriarchen-)Partei‘ und ‚Orthodoxe (Katholikos-)Partei‘ nennen“ (The Christian Churches of the East, Vol. II, S. 240). Bei den syrischen Orthodoxen waren sich weitsichtige Geister längst im klaren, daß ein Andauern und eine Vertiefung dieses Schismas angesichts des „aggressiven Proselytismus von außen“ ihren Untergang als selbständige Kirche bedeutet hätte.

Da fällt der Oberste Gerichtshof Indiens im Dezember vorigen Jahres ein Urteil, das von der in Indien erscheinenden syrisch-jakobitischen Zeitschrift „The Star of the East“ als die Magna Charta der indischen Kirche bezeichnet wurde. Alle kirchlichen Güter wurden dem Katholikos zugesprochen. Die Gruppe des Patriarchen erwog daraufhin nochmals alle Möglichkeiten der Fortexistenz und kam dabei zu dem Ergebnis, daß nur Aussöhnung den Fortbestand der „orthodoxen“ Kirche Indiens überhaupt ermöglichen könne. Der Katholikos wurde mit seinen neun Bischöfen als gültig geweiht und gewählt bestätigt, der Patriarch dagegen als geistliches Oberhaupt der Kirche (unter der Bedingung seiner kirchlichen Anerkennung) anerkannt, doch ohne jede weltliche Administrativgewalt. Bald danach erklärte der Patriarch von Antiochien seine bedingungslose Anerkennung des Katholikos und seiner Bischöfe, die ihrerseits den Patriarchen offiziell anerkannten. Am 16. Dezember 1958 fand in der Kathedrale zu Kottajam der feierliche Vereinigungsgottesdienst im Zeichen der Anahme des vom Obersten Gerichtshof gefällten Spruchs statt (The Star of the East, Vol. XX, Nr. 1—2, Mai 1959, S. 2). Das Ereignis wurde vom „Star of the East“ als Gewinn für beide Seiten gefeiert. Die Partei des Katholikos habe damit die notwendige Autonomie der indischen Kirche erkämpft, die Partei des Patriarchen aber habe die geistliche Oberhoheit des Antiochenischen Patriarchats durchgesetzt. „Kaum jemals ist ein so langer Streit durch eine so vollkommene Übereinstimmung beendet worden . . . Das sollte für andere Kirchen ein Ansporn zur Beilegung ihrer Streitigkeiten sein“ (a. a. O. S. 3). Diese „orthodoxe“ Gruppe der indischen Christenheit umfaßt nunmehr rund 800 000 Gläubige. Die Zugehörigkeit zu den Diözesen nach der Einigung ist noch nicht neu geregelt.

*Äthiopier und Kopten*

Auch der langwierige Streit zwischen der äthiopischen Kirche und ihrer koptischen Mutterkirche ist nun beigelegt worden.

Die Abhängigkeit der äthiopischen Kirche vom Patriarchat der Kopten in Ägypten geht darauf zurück, daß der erste christliche Bischof von Alexandrien ins Land gesandt wurde. Als sich Ägypten nach dem Konzil von

Chalcedon in eine orthodoxe (melchitische, d. h. dem Kaiser von Byzanz treue) und eine monophysitische (koptische) Partei gespalten hatte, war die Stellung der äthiopischen Kirche zunächst unklar. Erst die arabische Eroberung Ägyptens trennte Äthiopien endgültig von der orthodoxen Christenheit der Mittelmeerländer. Das Land erhielt sein kirchliches Oberhaupt nur noch vom koptischen Patriarchen in Ägypten aus den Reihen der koptischen Geistlichkeit. Dies und die Anerkennung des koptischen Patriarchen als geistliches Oberhaupt stellte die Abhängigkeit der äthiopischen Kirche dar; darüber hinaus gibt es keinen Grund, die äthiopische Kirche als „koptisch“ zu bezeichnen. Im Gegenteil, die Kirche Äthiopiens hat sich in religiöser Beziehung selbständig, auf eigener nationaler Tradition und mit eigener Kirchensprache entwickelt.

Seit alters gab es in Äthiopien nur einen Bischof (den „Abuna“ = Unser Vater), da das koptische Patriarchat das ganze Land als eine Eparchie betrachtete. Aber dieser Zustand erschien den Äthiopiern mit der Zeit immer ungerechtfertigter, insofern die äthiopische Kirche ihrer koptischen Mutterkirche, die in Ägypten mehr und mehr zur Minderheit herabgedrückt worden war, zahlenmäßig weit überlegen wurde. Schon im 19. Jahrhundert wurde in Äthiopien die Forderung nach eigenen Bischöfen unter einem eigenen, nationalen Kirchenoberhaupt laut. Mit dem Tode des Abuna Matthäus von Äthiopien im Jahre 1926 setzt der allmähliche Rückgang des koptischen Einflusses in Äthiopien ein. Die Äthiopier wollten nun keinen Ägypter mehr als ihren Abuna akzeptieren. 1929 schloß man einen Kompromiß. Die Äthiopier willigten ein, ihr Kirchenoberhaupt wiederum vom Patriarchen anzunehmen, unter der Bedingung jedoch, daß der Patriarch vier einheimische äthiopische Bischöfe weihte.

Die italienische Besetzung Äthiopiens (1936—1940) förderte die äthiopischen kirchlichen Selbständigkeitstendenzen. Das koptische Patriarchat suchte durch Proteste und Anathemas die Entwicklung zu bremsen. 1942 begannen langwierige Verhandlungen, die schließlich 1948 zu folgendem Ergebnis führten: 1. Gegen das Zugeständnis der Weihe von fünf einheimischen Bischöfen durch das koptische Patriarchat muß die äthiopische Kirche damit einverstanden sein, daß der Patriarch von Kairo ihr Oberhaupt ernennt. 2. Der zum Oberhaupt der äthiopischen Kirche ernannte Erzbischof Kyrill behält seinen nominalen Titel als Erzbischof der Kirche von Äthiopien bis zu seinem Tode bei, seine Residenz ist Alexandrien (de facto wurde die äthiopische Kirche von einem der einheimischen Bischöfe, Bischof Basilios, verwaltet). 3. Sein Nachfolger wird aus dem äthiopischen Episkopat gewählt und soll das Recht haben, je nach den kirchlichen Erfordernissen andere Kandidaten zu Bischöfen zu weihen, und zwar stets mit Wissen des koptischen Patriarchen (Journal des Moskauer Patriarchats Nr. 11, 1958, S. 69).

Als Erzbischof Kyrill im Jahre 1949 starb, konnte zum erstenmal ein Äthiopier, Bischof Basilios, zum Abuna von Äthiopien gewählt werden. Der koptische Patriarch bestätigte die Wahl des Bischofs Basilios und setzte ihn am 14. Januar 1950 zum Erzbischof von Äthiopien ein (a. a. O., Eastern Churches Quarterly Vol. IX, Nr. 1, 1951, S. 62).

Obwohl diese Regelung große Befriedigung in Äthiopien hervorrief, brachte sie noch keine endgültige Bereinigung des Verhältnisses zwischen beiden Kirchen. Die praktisch

autonom gewordenen Äthiopier beanspruchten nun ihrerseits eine angemessene Mitwirkung bei der Wahl des koptischen Patriarchen, und während der Streitigkeiten, die die koptische Kirche unter ihrem im November 1956 verstorbenen Patriarchen Youssab II. erschütterten (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 117), verlangte eine äthiopische Abordnung in Kairo mit Erfolg die Wiedereinsetzung des von der Regierung seiner Amtsgeschäfte enthobenen Patriarchen (Internationale Kirchliche Zeitschrift Nr. 2, 1956, S. 97).

Die politischen und kirchlichen Spannungen zwischen Addis-Abeba und Kairo zeigten sich dann wieder deutlich in der Abwesenheit einer äthiopischen Abordnung bei der Inthronisation des neuen koptischen Patriarchen Kyrill VI. am Sonntag vor Pfingsten 1959. Die Äthiopier hatten in dem Bemühen, die gleichen Rechte bei der Patriarchenwahl zu erhalten, einen Wahlaufschub verlangt und sich dann nicht an der Wahl beteiligt („Christ und Welt“, 21. 5. 59). Doch die bevorstehende Reise des Kaisers Haile Selassie nach Ägypten ließ die Anerkennung des neuen koptischen Patriarchen, wie es hieß, als ratsam erscheinen, um die Anwesenheit des Patriarchen bei den geplanten Staatsempfängen für den Kaiser zu ermöglichen (Apostolos Andreas, 1. 7. 59). Ende Mai empfing man in Addis Abeba eine starke koptische Kommission aus Bischöfen und Laienvertretern, um die Differenzen zwischen beiden Kirchen aus dem Wege zu räumen. Nach langen Debatten wurde vereinbart: 1. Anerkennung des neuen koptischen Patriarchen Kyrill VI. durch die äthiopische Kirche. 2. Proklamierung der äthiopischen Kirche als autokephales Patriarchat-Katholikatum durch den koptischen Patriarchen und Ernennung des bisherigen Erzbischofs von Äthiopien zum Patriarch-Katholikos. 3. Entsendung einer äthiopischen Kommission nach Kairo zur Besprechung dieser Regelung mit dem koptischen Patriarchen (Bericht aus Addis Abeba vom 15. 5. 59 in „Apostolos Andreas“, 1. 7. 59). (Vgl. auch den detaillierten Text der Abmachungen zwischen den beiden Kirchen im Organ des Apostolischen Vikariats von Alexandrien, „Le Messenger“, vom 5. Juli 1959, das „La Documentation Catholique“, Nr. 1310, vom 16. 8. 59 abgedruckt hat.) Im Zusammenhang mit dem Staatsbesuch des äthiopischen Kaisers in Ägypten wurde der dreißigjährige Streit zwischen beiden Kirchen im obigen Sinne endgültig beigelegt. Die geistliche Vorrangstellung des koptischen Patriarchen als des Nachfolgers des hl. Markus wird in dem Abkommen dadurch gewahrt, daß der äthiopische Patriarch-Katholikos als zweithöchster Würdenträger der Kirche und die Autorität des koptischen Patriarchen über die gesamte koptische Christenheit als „unanfechtbar“ und seine Person als „über alle Kritik erhaben“ bezeichnet wird. Eine gewisse Anzahl äthiopischer Vertreter soll in Zukunft bei der Wahl des koptischen Patriarchen mitwirken. Ende Juni wurde der äthiopische Abuna Basilios in der Kairoer St.-Markus-Kathedrale vom koptischen Patriarchen unter Beisein des Kaisers Haile Selassie zum ersten äthiopischen Patriarch-Katholikos geweiht (OePD Nr. 26 v. 3. 7. 59; „Christ und Welt“, 2. 7. 59). Dem Kaiser von Äthiopien steht nun ein Patriarch zur Seite.

#### *Monophysiten und Orthodoxie*

Es ist zu erwarten, daß beide Friedensschlüsse die monophysitischen Kirchen stärken werden, indem sie die bisher in jurisdiktionellen und Verfahrensstreitigkeiten ver-

schwendeten Energien für wichtigere Aufgaben freimachen. Die Zahl der Gläubigen in den betreffenden Kirchengemeinschaften ist nicht unbedeutend. Auf der einen Seite sind es etwa 800 000 indische Christen, die der morgenländischen Christenheit des Nahen und Mittleren Orients durch die neu bekräftigte Bindung an das (monophysitische) Patriarchat von Antiochien wieder näherrücken. Auf der anderen Seite können nach neuesten Angaben neben den ca. zwei Millionen Kopten in Ägypten über zehn Millionen Christen in Äthiopien angenommen werden.

Die Beilegung des Streites mit den ägyptischen Kopten ist ein eindeutiger Erfolg des äthiopischen Kaisers. Der ägyptische Abuna — zuweilen nicht einmal der Landessprache mächtig — hatte zwar in Äthiopien keinerlei politischen und in den letzten Jahrzehnten wenigstens faktisch auch keinen religiösen Einfluß (er erfüllte lediglich eine rituelle Funktion), dennoch bestand immer die Gefahr, daß der koptische Abuna versuchen könnte, sich mit äthiopischen Angelegenheiten zu befassen, nicht zuletzt im Interesse der ägyptischen Regierung. Wohl vor allem aus diesem Grunde war eine Unabhängigkeit von den ägyptischen Kopten erwünscht. Daß der koptische Patriarch als Kirchenoberhaupt anerkannt wird, ist keineswegs als Zugeständnis zu bewerten, denn das war er ja ohnehin; das Zugeständnis machten vielmehr die Kopten, indem sie den Äthiopiern ein Mitspracherecht bei der Wahl des Patriarchen zugestanden. Dies dürfte ihnen um so schwerer gefallen sein, als sie die Äthiopier eher als „Wilde“ zu betrachten pflegen. Doch scheint diese Einigung für die Kopten das kleinere Übel gewesen zu sein, weil eine Loslösung der äthiopischen Kirche das politische Gewicht der Kopten in Ägypten erheblich vermindert hätte. Der Erfolg dürfte dem Kaiser in vielerlei Hinsicht zugute kommen; er stärkt seine Position gegenüber Nasser, von dem immer wieder befürchtet werden muß, daß er die zuweilen unruhige muslimische Minderheit Abessiniens (ca. 40% der Bevölkerung?) für seine afrikanische Politik zu mobilisieren versucht, was wiederum bei der zukünftigen Regelung der Nilwasserstraße von Bedeutung sein könnte. Auch für die kürzlich erfolgte Reise des äthiopischen Kaisers nach Moskau dürfte die Bereinigung der Differenzen mit der ägyptischen Mutterkirche von Vorteil gewesen sein, da der Einfluß dieses bewußt christlichen Kaisers, der den Namen der Dreieinigkeit trägt, in die koptischen Kreise Ägyptens hinein als ein Politikum erscheinen könnte. Während seines Besuches dürften auch Fäden einer orthodox-monophysitischen Annäherung gesponnen worden sein. Das Interesse der russischen Orthodoxie an den nationalen Kirchen des Osten ist alt und hat seine Tradition. Die in der Mitte des 19. Jahrhunderts unterbrochenen persönlichen Kontakte wurden anläßlich eines Besuches des Erzbischofs von Chartum, Südsudan und Uganda in der Sowjetunion (August-September 1957) wiederaufgenommen. Dieser koptische Würdenträger erklärte in Moskau, die Russische Orthodoxe Kirche könne für die Einheit der Orthodoxie, die von vielen Staaten bedroht werde, viel tun, wobei er sich mit seiner Kirche offenbar zur „Orthodoxie“ rechnete (Journal des Moskauer Patriarchats, Nr. 9, 1957, S. 15). Das November-Heft des Journals des Moskauer Patriarchats (1958) widmete der Koptischen Kirche einen längeren Aufsatz, der die Reise einer Moskauer Kirchen-delegation nach Äthiopien Anfang dieses Jahres ein-

leitete. Diese Delegation wurde auch von Kaiser Haile Selassie empfangen (JMP, Nr. 4, 1959, S. 70—77). Der Besuch des äthiopischen Kaisers in der Sowjetunion dürfte ein Höhepunkt dieser kirchlichen Annäherung gewesen sein, wenn man sich aus begreiflichen Gründen hierüber auch nicht offiziell vernehmen ließ. Auf dem vom Kaiser im Kreml am 10. 7. gegebenen Empfang waren der russische Patriarch Aleksij und Metropolit Nikolai anwesend; auch zur Verabschiedung des Kaisers am 13. 7. auf dem Flugplatz waren die beiden höchsten Würdenträger der russischen Kirche erschienen (Izvestija, 11. 7. 59; Pravda, 13. und 14. 7. 59).

Über die möglichen religiösen Motive dieser Reise wurde allerdings niemals etwas geäußert. Vor allem anderen wurde wohl eine Verbesserung der Beziehungen zur Sowjetunion gewünscht. Eine Verbesserung der Beziehungen zur orthodoxen Kirche kann dem zwar dienlich sein, ist aber kaum das Hauptanliegen des Kaisers, der in Moskau nicht geistlichen Rat, sondern Wirtschaftshilfe und vielleicht auch eine politische Rückendeckung gegenüber Nasser suchte. Die Annäherung an Rußland, die auch sonst in der abessinischen Politik zu erkennen ist, hat nur den Grund, daß der Kaiser immer darum bemüht war, fremde Einflüsse in seinem Land auszuschalten. Da nun das wirtschaftliche Aufbauprogramm nicht ohne fremde Hilfe durchführbar ist, werden möglichst viele Mächte zugleich in Anspruch genommen. Diese, manchmal übertriebene, aber nicht unberechtigte Vorsicht gegenüber fremden Einflüssen, wird wohl auch bei allen Annäherungen auf religiösem Gebiet ein beachtliches Hindernis bleiben.

Nicht nur die russische Kirche bemüht sich um eine Annäherung zwischen der Orthodoxie und dem Monophysitismus. Auch die orthodoxen Patriarchen des Ostens und die autokephalen orthodoxen Kirchen (besonders Griechenland, Rumänien und Serbien) haben in letzter Zeit wiederholt das Problem einer Vereinigung erörtert (vgl. etwa den Artikel „Die Frage der Einheit von Kopten und Orthodoxen“ in der Athener Synodalzeitschrift „Ekklesia“, Nr. 23, 1956, S. 405—407). Seit der Weltkirchenkonferenz von Evanston mehrte sich der Besuchs- und Delegationsaustausch zwischen den orthodoxen und monophysitischen Kirchen. Den Anstoß gaben die Kontakte mit monophysitischen Delegierten der Weltkirchenkonferenz, die auf ihren Reisen nach und von Evanston die Gelegenheit wahrnahmen, die auf ihrer Reiseroute liegenden orthodoxen Kirchen näher kennenzulernen. Besonders wichtig ist die in Evanston begonnene Fühlungnahme der koptisch-äthiopischen und indisch-jakobitischen Kirchen untereinander.

Hierbei versucht in letzter Zeit der jakobitische Patriarch von Antiochien (der in Homs, Syrien, residiert; er darf nicht mit dem orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Sitz: Damaskus, verwechselt werden) eine wichtige Rolle zu spielen. Während eines Aufenthalts in Ägypten im Januar dieses Jahres hat er mehrmals seinen Willen zum Ausdruck gebracht, die Einheit der monophysitischen Kirchen zu fördern, und er versäumte nicht, auch die dritte große Gruppe monophysitischer Christen — die Armenier — in den Kreis seiner programmatischen Absichten einzubeziehen. Sein nächstes Ziel ist die Abhaltung einer monophysitischen Synode. Mit Anspielung auf die bedauerliche Entwicklung in Indien unterstrich er, daß „sich eine Bevölkerung von einer Million Gläubigen in Indien nicht

über die Entscheidungen des Patriarchen von Antiochien hinweggesetzt hätte“, wenn schon Jahre zuvor eine monophysitische Synode zustande gekommen wäre („Proche Orient Chrétien“, T. IX, Nr. 1, S. 71). Dabei bleibt nur die Frage offen, auf welcher Grundlage diese Einigung erzielt werden soll.

Je mehr sich die verschiedenen Zweige der Monophysiten konsolidieren und untereinander enger zusammenrücken, desto intensiver wird das Problem der Beziehungen zur Orthodoxie in Angriff genommen werden müssen. Auf beiden Seiten ist man mehr und mehr bereit, alte dogmatische Differenzen zu entschärfen, indem man sie als zeitbedingte terminologische Unklarheiten interpretiert. Ähnlich wie der orthodoxe Patriarch von Alexandrien in seinen berühmten Neujahrsansprachen bezeichnete ein Aufsatz im Journal des Moskauer Patriarchats die Christologie der Kopten ihrem Wesen nach als orthodox und nur der Terminologie nach als monophysitisch (Nr. 11, 1958, S. 61). Dahinter öffnen sich gewisse kirchenpolitische Perspektiven, deren Bedeutung von den Politikern in Ost und West mehr und mehr erkannt zu werden scheint.

## Aus der jüdischen Welt

**Die Juden in Deutschland** Im Sommer dieses Jahres erschien die 2. Auflage des Almanachs „Die Juden in Deutschland“ (Die Juden in Deutschland . . ., ein Almanach, herausgegeben von Heinz Ganther. Gala-Verlag, Hamburg 1959, 587 S.).

Wir nehmen das Erscheinen der neuen Auflage zum Anlaß, um über die gegenwärtige Situation der Juden in Deutschland zu berichten. Der Almanach gibt neben einzelnen ausgezeichneten Aufsätzen über das jüdische Problem in Deutschland (das u. a. von Theodor Heuss, Cecil Roth, Franz Böhm, Hans-Joachim Schoeps, Nachum Goldmann behandelt wird) einen Bericht über die Judenverfolgung im „Dritten Reich“ und über die gegenwärtige Situation der Juden in Deutschland, das Leben der Gemeinden und nicht zuletzt über den Stand der Wiedergutmachung.

Um die Gedankenwelt der heute in Deutschland lebenden Juden zu verstehen, genügt es, darauf hinzuweisen, daß von 525 000 Juden, die im Januar 1930 in Deutschland lebten, in den Jahren 1942 bis 1945 170 000 bis 190 000 ermordet worden sind. Ca. 250 000 gelang es, auszuwandern; diese leben heute vorwiegend in Israel, Amerika, Südafrika und anderen überseeischen Staaten. 1959 wohnten ca. 22 000 Juden in Deutschland.

Daß diese Juden überhaupt in Deutschland verblieben sind, daß sie darangehen, wieder jüdische Gemeinden als ständige Einrichtungen zu konstituieren, Synagogen und Gemeindezentren zu errichten — und nicht nur Altersheime für die, die zu alt oder zu schwach sind, um Deutschland zu verlassen —, ist ein Akt, zu dem genausoviel Mut wie Vertrauen gehört.

Die Lage kurz nach Kriegsende ließ in keiner Weise erkennen, daß es in Deutschland je wieder jüdische Gemeinden geben würde. Die 180 000 jüdischen Displaced Persons, die sich nach Kriegsende in Deutschland befanden, hatten nur einen Wunsch, das Land, in dem sie selber nur mit knapper Not dem Tod entronnen sind, möglichst bald zu verlassen. Unter diesen Überlebenden waren nur sehr

wenige deutsche Juden, aber auch diese hatten vielleicht mehr noch als jene, die überwiegend aus Osteuropa kamen, den dringenden Wunsch, Deutschland sobald wie möglich zu verlassen. Die Abwanderung der Juden, die 1945 noch bzw. wieder in Deutschland waren, war 1952 faktisch abgeschlossen. Die jüdischen Organisationen, denen auch die Aufgabe zufiel, die ohne alle Existenzmittel und vorwiegend in DP-Lagern lebenden Juden in jeder Hinsicht zu versorgen, lehnten einen Wiederaufbau jüdischer Gemeinden in Deutschland entschieden ab.

Trotzdem erwies es sich dann als notwendig, nicht zuletzt gegen den Willen der jüdischen Auslandsorganisationen, in Deutschland wieder Gemeinden zu gründen. Es blieb eine Anzahl deutscher Juden und auch DP's im Lande, die keine Möglichkeit zur Auswanderung fanden. Auch kehrten eine Anzahl emigrierter Juden wieder zurück, manche, weil sie sich letzten Endes als Deutsche fühlten, manche, weil es ihnen nicht gelungen war, sich in den Immigrationsländern einzuleben oder eine angemessene wirtschaftliche Existenz zu finden.

### Statistisches

Die heute in Deutschland lebenden Juden sind im Sinne des Wortes „Überlebende“. Ein großer Teil von ihnen hat während der Verfolgung schwere gesundheitliche und seelische Schäden erlitten. Die Überalterung tritt aus den Statistiken klar zutage.

Die Zahl der Juden in Deutschland betrug am:

1. 1. 1871	512 000
1. 1. 1910	615 000
1. 1. 1925	564 000
1. 1. 1933	525 000
16. 6. 1933	499 682
1. 9. 1937	450 000
17. 5. 1939	235 000
1. 11. 1940	160 000
1. 9. 1943	20 000
8. 5. 1945	19 664
1. 1. 1946	180 000
1. 7. 1952	20 886
1. 4. 1955	15 684
1. 1. 1956	16 029
1. 1. 1959	21 449

Altersmäßig setzte sich die jüdische Bevölkerung wie folgt zusammen (Stichtag: 1. 1. 1959):

Alter	Gesamtzahl	männlich	weiblich
0—3	407	226	181
4—6	487	266	221
7—15	1800	934	866
16—20	401	189	212
21—30	1215	595	620
31—40	3035	1714	1321
41—50	3690	2186	1504
51—60	4412	2356	2056
61—70	3631	1776	1855
über 70	2371	1169	1202
insgesamt	21449	11411	10038
Altersdurchschnitt	46,5	46,1	47,1

Einer kleinen Geburtenzahl steht eine erschreckend hohe Zahl der Todesfälle gegenüber. Wenn die Zahl der Juden in der Bundesrepublik in den Jahren 1955—1959 dennoch um fast 6000 zugenommen hat und der Altersdurchschnitt, wenn auch geringfügig, abnahm (1. 4. 1955 = 47,4; 1. 1. 1959 = 47,1), dann ist dies allein auf die Rück-