

Hilfe entgegenzunehmen, auch die religiöser Institutionen, solange man ihrer nicht entbehren kann. Man wird jedoch dieselben Menschen, die sich ein Leben lang darum mühten, zu helfen, aus dem Lande jagen, wenn man glaubt, auf sie verzichten zu können, und dies nicht zuletzt deshalb, weil in den unterentwickelten Ländern der Helfende ein Zeuge der eigenen Hilflosigkeit und Unfähigkeit ist, dessen man sich möglichst schnell entledigen möchte. Die Ausweisung von Missionspriestern und Lehrern ist dabei die einfachste Methode, überflüssig gewordene Helfer verschwinden zu lassen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 313).

Nicht also nur ein Fremdkörper ist die lateinische Kirche in den Ländern des Islam, wie es die orientalischen christlichen Gemeinschaften sind, die man zwar immer bedrängt, aber doch immer auch geduldet hat, weil sie autochthon sind und weil sie sich damit begnügten, ihr Erbe zu pflegen und zu behüten. Die lateinische Kirche erscheint den Mohammedanern als ein geradezu feindliches Element, das seine Präsenz im Alten Orient dem Besatzungsregime der Kreuzzüge und in den Ländern Afrikas dem Kolonialismus verdankt, ihn auf religiösem Gebiet repräsentiert hat und mit ihm nun eigentlich auch verschwinden muß, soweit man es nicht für eine Übergangszeit im Dienste des Aufbaus eigener sozialer und kultureller Institutionen noch gebrauchen kann oder als ein gesellschaftliches Gebilde der in den einstigen Kolonialländern verbliebenen europäischen Gruppen vorläufig in Kauf nimmt. Das gilt für alle nordafrikanischen Länder, und es ist nicht zu leugnen, daß die lateinische Kirche sich dort teilweise selbst im wesentlichen als Kirche der Europäer verstanden hat (vgl. z. B. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 497).

Bewogen durch die Einsicht, daß wegen des mehr als tausendjährigen geschichtlichen Kampfzustandes zwischen dem Islam und dem Christentum, vor allem in seiner lateinischen Form, eine direkte Mission unter den Mohammedanern beinahe aussichtslos ist und daß selbst eine caritative, soziale und kulturelle Aktivität als indirekte Missionsarbeit nur sehr geringe Chancen besitzt, religiöse Kontakte herzustellen, hat die Kirche seit Pius XI. und auf die Initiative dieses großen Missionspapstes einen neuen Weg zur Gewinnung der Mohammedaner für das Evangelium eingeschlagen. Als Vorläufer auf diesem Wege mag man Kardinal de Lavigerie (1825—1892) und vor allem Charles de Foucauld betrachten. Es ist der Weg des Bemühens um gegenseitiges Verstehen und um die Herstellung einer Atmosphäre der Gemeinschaft, die durch das Bekenntnis zum lebendigen Gott begründet ist. Um ein Zeichen für diese Bemühungen zu geben, schuf Pius XI. im Jahre 1925 an der Gregorianischen Universität einen Lehrstuhl für Islamistik. In der Folge entstanden zahlreiche Institute, die demselben Ziel dienen, so die Studienzentren der Dominikaner und der Franziskaner in Kairo, das Forschungsinstitut in Zifath (Ägypten) und vor allem die Orientalische Fakultät der Katholischen Universität in Beirut. Einzelne Männer, wie der aus dem Islam stammende Franziskaner Johannes Mohammed Abd-el-Jalil und vor ihm Louis Massignon, haben dem Anliegen dieser Verständigung ihr Leben gewidmet. Die Brüder und Schwestern von Charles de Foucauld wirken ebenfalls in dem Sinne, den Mohammedanern nichts anderes als ihr persönliches Leben in der Nachfolge Christi darzureichen.

Der Wille zur brüderlichen Begegnung ist nicht ohne

Erfolge geblieben. Zum erstenmal in ihrer feindseligen Geschichte haben Mohammedaner und Christen in den letzten zehn Jahren sich in einer Reihe von Konferenzen im Libanon und in Ägypten an einen Tisch gesetzt, um ihre Gemeinschaft im Kampf für das Reich Gottes gegen den Materialismus zu erwägen und in die Praxis umzusetzen. Die Begegnung zwischen dem Islam und dem Christentum auf dem Gebiete des Glaubens ist freilich aus dogmatischen und historischen Gründen sehr viel schwerer herzustellen und vor allem sehr viel schwerer vor Mißverständnissen zu schützen als die Begegnung der getrennten Christen. Doch müssen wir dafür dankbar sein, daß der Islam im Christentum heute wenigstens nicht mehr die feindliche Macht erblickt — wie einst. Wer sich diese Gebetsmeinung zu eigen macht, steht in der Nachfolge des Herrn, als er der Frau in Samaria sagte: „Es kommt die Stunde, da die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden“ (Joh. 4, 23).

Ökumenische Nachrichten

**Dritte Europäische
Kirchenkonferenz
in Nyborg**

Die Begründung der sog. „Europäischen Kirchenkonferenz“, deren erste im Januar 1959, deren zweite im Oktober 1960 in dem dänischen Seebad Nyborg stattfand (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 237f., und 15. Jhg., S. 114f.), stand ursprünglich im Zeichen der ökumenischen Strategie bestimmter Aktivisten des deutschen Protestantismus, die ohne Belastung des Weltrates der Kirchen eine kirchliche Brücke zwischen dem Westen und dem Osten schlagen wollten, zunächst durch persönliche Kontakte und Gespräche.

Auf den ersten beiden Konferenzen gelang es tatsächlich, auch ohne klares Programm eine lockere Organisation zu vereinbaren und von vornherein Delegierte der orthodoxen Kirchen des sowjetischen Raumes, vor allem des Russischen Patriarchats, hinzuzuziehen. Nach dem Beitritt dieser Orthodoxen zum Weltrat der Kirchen im Dezember 1961 zu Neu-Delhi hat die Nyborger Kirchenkonferenz ihren kirchlichen Hauptzweck im großen erreicht. Das hinderte sie nicht, auf ihrer dritten Tagung vom 1. bis 5. Oktober 1962 das Gespräch über Fragen der politischen Ethik fortzuführen. Römisch-katholische Beobachter waren auch diesmal nicht anwesend, aber alle nicht-römisch-katholischen Gemeinschaften aus 22 Ländern Europas waren durch 170 offizielle Delegierte vertreten, das sind rund 50 mehr als zwei Jahre früher. Acht dieser Delegierten kamen aus Kirchen des Sowjetblocks, vier davon waren von der Russisch-orthodoxen Kirche unter Leitung des Erzbischofs Sergij Larin, Perm. Er trat an Stelle des zum Exarchen für Nordamerika berufenen Erzbischofs Johannes Wendland, bisher Berlin, in das Präsidium ein neben Landesbischof Lilje, Erzbischof Jaan Kiivit, Estland, Bischof Hunter, Sheffield, und Dr. Egbert Emmen, Holland, die bestätigt wurden.

Ein wesentlicher Beschluß der Nyborger Konferenz war es, diese zu einer ständigen Einrichtung zu machen, die alle zwei Jahre zusammentreten soll, um „die wachsende Zusammenarbeit der nicht-römisch-katholischen Kirchen Europas“ zu pflegen, ohne sich aber als eine regionale Unterorganisation des Weltrates der Kirchen zu verstehen. Dem 15köpfigen beratenden Ausschuß gehören als deutsche Mitglieder außer Kirchenpräsident Martin Niemöller sein Freund Präses Wilm, Bielefeld, und Landes-

bischof Noth, Dresden, an. Arbeitsausschüsse sollen zur Vorbereitung der nächsten Konferenz gebildet werden.

Europäischer Humanismus

Das Generalthema der Tagung lautete: „Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen“. Das erste Unterthema: „Bilanz des europäischen Humanismus“ wurde von dem französischen Philosophen Michel Philibert und dem Prager Theologen Lochman behandelt und die Frage, wieweit die Christen mit dem säkularen Humanismus zusammengehen können, verschieden beantwortet. Zwei weitere Unterthemen lauteten: „Der Mensch in der Begegnung mit Christus“ und: „Erweckung der Kirchen zu neuem Dienst“. Zu letzterem erklärte der aus Indien stammende syrisch-orthodoxe Pastor Paul Verghese — beigeordneter Generalsekretär des Weltrates der Kirchen und offizieller Beobachter der syrischen Kirche von Indien auf dem Zweiten Vatikanum —, man müsse nicht nur die materiellen Nöte der Menschen außerhalb Europas sehen, sondern auch für ihre geistlichen Nöte sorgen. Leider verstünden die europäischen Kirchen ihre Pflicht heute vorwiegend als materielle und technische Hilfe, weil sie selber geistlich arm geworden seien.

Der anglikanische Bischof Dr. Hunter benutzte zur Kennzeichnung der gemeinsamen Verantwortung der Kirchen gegenüber der aufgerüsteten Welt ein vor drei Jahren auf der Tagung des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen in Nyborg geprägtes Wort von der „neuen christlichen Disziplin“, die inmitten der Atomkräfte eine „krieglose Gesellschaft“ darstellen müsse (vgl. das Studiendokument, mitverfaßt von den Professoren Fr. v. Weizsäcker und Helmut Thielicke über die Möglichkeit der Christen, einen Atomkrieg zu verhüten, in: Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 92 f., dessen Formulierungen noch heute gültig sind).

Der dokumentarische Ertrag der Nyborger Kirchenkonferenz ist nicht das Entscheidende der Begegnung, sondern dieses geschah nach einer Presseverlautbarung von Dr. Lilje „zwischen den Zeilen“. Hauptsächlich geht es um die Aufgabe: „Die Kirchen müssen ständig Wege suchen, die Barrieren zu überspringen, die uns voneinander trennen, damit die Völker Europas zusammenhalten.“ Durch laufenden Informationsaustausch will man nicht nur einander näherkommen, sondern sich gegenseitig daran hindern, „absolute Urteile zu fällen“. Die Kirchen könnten zwar nicht die Bildung von Wirtschaftsblöcken in Frage stellen, sie sollten aber „ihre kritische Stimme erheben, wenn diese Entwicklung zu einer Vernachlässigung der darin eingeschlossenen menschlichen Fragen führt“. Auch müsse alles versucht werden, die ideologischen Trennungslinien innerhalb Europas zu überwinden: „Dabei kommt auch dem Gespräch mit nichtchristlichen Vertretern der jungen Generation eine große Bedeutung zu.“ Schließlich spielte wieder die Friedensfrage eine große Rolle: „So wahr Christus unser Friede ist, können wir es gar nicht lassen, auch von dem Frieden auf Erden zu sprechen und dahin zu wirken, selbst um den Preis unseres guten Namens.“ Das heißt, man müsse für alles Gute, das auf der anderen Seite geschieht, eintreten und es nicht durch eine Propaganda entstellen lassen. (Eine auszugsweise Dokumentation geben „Lutherische Monatshefte“, Okt. 1962.) Die zu bildenden Arbeitsausschüsse sollen sich demnächst mit den Fragen der Glaubensfreiheit, der Entwicklungshilfe und den Erziehungsfragen im Rahmen des Verhältnisses von Kirche und Staat beschäftigen.

Diskreditierung und Rehabilitierung russischer Geistlicher

Das sowjetische Atheisten-Organ „Nauka i religija“ (Wissenschaft und Religion) brachte in der Aprilnummer 1962 ein neues Beispiel der zum Hauptkampfmittel gewordenen Hetze gegen Geistliche und Kirchenanhänger. Im Bericht von abtrünnig gewordenen ehemaligen Studenten der Moskauer Geistlichen Schulen in Zagorsk heißt es:

„Der 33jährige Archimandrit Pitirim (Konstantin Nečaeŭ), einer der einflußreichsten Leute in der Akademie, meint, er sei ein Kämpfer für den Fortschritt im Unterricht. Dieser ‚Fortschritt‘ muß sich seiner Ansicht nach in einer verstärkten Büffelei, in der Aneerziehung eines fanatischen Glaubens und im Streben, allen irdischen Gütern zu entsagen, zum Ausdruck bringen. Wer ist denn dieser Nečaeŭ? Nach Aufgabe seines Studiums am Moskauer Institut für Eisenbahningenieure wurde er Hypodiakon, darauf Student, Lehrer, Mönch und schließlich Inspektor der Akademie. Noch als Student baute er sich von den Einkünften, die er als Hypodiakon erhielt, seine erste Villa. Im Jahre 1958 nahm er die Mönchsweihe, die den Verzicht auf irdische Güter vorschreibt, und . . . baute sich seine zweite Villa. Monatlich erhält dieser ‚Einsiedler‘ ein Gehalt von 1000 Rubeln (in neuem Geld). Archimandrit Pitirim ist keine Ausnahme. Der Dozent B. I. Talyzin hatte einst zwei technische Höhere Lehranstalten absolviert und in der Lichačev-Fabrik gearbeitet. Jetzt kann man Talyzin selten in nüchternem Zustand sehen. Nicht der Glaube, sondern die Sucht nach einem leichten Leben führt ihn zur Akademie, wo er abwechselnd Vorlesungen und Zechereien hält.“

Dozent B. I. Talyzin ist als Mitglied von Delegationen der Russischen Kirche breiten kirchlichen Kreisen im Westen bekannt geworden. Man erinnert sich, daß derartige Pressepolemiken gegen Männer der Kirche, die mit ökumenischen Kreisen des Auslands in Berührung gekommen waren, schon zu unangenehmen Folgen für die Betroffenen geführt haben. Andererseits hat das Patriarchat seine Leute aber auch gegen ungerechtfertigte Angriffe halten und die in Ungnade Gefallenen wieder an sichtbarer Stelle einsetzen können. Das bezieht sich in erster Linie auf die Bischöfe Sergij (Larin) und Michail (Čub), die — zweifellos als Folge der von der Sowjetpresse gegen sie inszenierten Pressekampagne — im Jahre 1959 auf entlegene Bischofssitze zurückgezogen werden mußten (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 70).

Bischof Michail hatte sich in der Anbahnung der Kontakte mit der Ökumenischen Bewegung sehr verdient gemacht und seine theologischen Fähigkeiten bei wichtigen Anlässen unter Beweis gestellt. Auch Bischof Sergij war mehreren ökumenischen Delegationen mit seiner Wendigkeit und Gastfreundlichkeit bekannt geworden. Ihre Zurückziehung aus der vordersten Front kirchlicher Aktivität mußte bei allen aufmerksamen Beobachtern auf ökumenischer Seite Verwunderung und Bestürzung hervorrufen. Vielleicht kann es die Russische Kirche als einen Erfolg der enger gewordenen ökumenischen Beziehungen buchen, daß die Sowjetregierung der Rückberufung dieser Hierarchen nun kein Hindernis mehr in den Weg stellte, vermutlich aus Rücksicht dem Ausland gegenüber.

Von Bischof Michail hörte man nach seiner Versetzung nach Iževsk im März 1959 lange Zeit nichts. Im Jahrbuch 1960 des Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus wurden seine im Journal des Moskauer Patriarchats erschienenen Arbeiten über die Funde von

Qumran zum Gegenstand der antikirchlichen Kritik und Propaganda gemacht. Am 29. März 1961 wurde ihm die zeitweilige Verwaltung der Eparchie Tambov übertragen (JMP Nr. 4, 1961). Im Juli vergangenen Jahres nahm er als Eparchialbischof von Tambov und Mičurinsk am Bischofskonzil teil, obwohl der Hl. Synod seine entsprechende Versetzung erst am 8. April 1961 verfügte (JMP Nr. 9, 1961). Im Maiheft 1962 des JMP ist schließlich Bischof Michail wieder mit einem Beitrag vertreten (Predigt am Feste Christi Himmelfahrt).

Auch Bischof Sergij (Larin) konnte rehabilitiert werden. Von Omsk wurde er als Erzbischof nach Perm versetzt (JMP Nr. 6, 1961), als Eparchialbischof von Perm nahm er am Bischofskonzil vom 18. Juli 1961 teil. Schließlich wurde er zum Mitglied der russischen Delegation für Neu-Delhi ernannt. Wenn seine Rolle hier auch gegenüber derjenigen des Delegationschefs, Erzbischof Nikodim (Außenamt des Patriarchats), untergeordnet war, so konnte er sich immerhin wieder in ökumenischen Kreisen zeigen (vgl. ds. Heft, S. 75).

Bischof Donat, dem im Juli 1961 seine Eparchie Kostroma und Galitsch genommen worden war (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 366), tauchte im April dieses Jahres in der Umgebung des Patriarchen auf. Am Osterfest konzelebrierte er mit dem Patriarchen in der Epiphaniien-Kathedrale (JMP Nr. 6, 1962). Es kann angenommen werden, daß er für ein neues Amt vorgesehen ist.

Ungeklärt ist das seinerzeitige Verschwinden des Metropoliten Antonij von Minsk und Weißrußland auch jetzt, nachdem er wieder aufgetaucht ist (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 317 f.).

Aus Kreisen der russischen Emigration in Paris erhielten wir den Hinweis, daß es sich bei diesem Metropoliten nicht, wie gemeldet, um Antonij *Marcenko*, der früher mit der Idee „Moskau das Dritte Rom“ hervorgetreten war, handelt, sondern um einen Hierarchen mit dem Familiennamen *Krotevič*. Genaue Nachprüfungen haben in der Tat ergeben, daß Erzbischof Antonij Marcenko von Tula schon seit etwa 1952 verschwunden (verhaftet?) war (vgl. Wassilij Alexeev, *Russian Orthodox Bishops in the Soviet Union, 1941—1953*, New York 1954, S. 47). 1954 wurde der ehemalige Erzbischof von Kostroma, Antonij Krotevič, zum Eparchialbischof von Tula ernannt (JMP Nr. 3, 1954); es war der Bischof, der, wie gemeldet, im März 1961 Metropolit von Minsk und Weißrußland geworden war, sich kurz darauf aber durch einen Bischof, der die Linie des Patriarchats auf dem Bischofskonzil im Juli 1961 vertrat, auf der weißrussischen Kathedra abgelöst sah, ohne daß seine Ablösung bzw. Versetzung offiziell ausgesprochen wurde. Im Januar 1962 weilte er in Moskau, wo er in der Epiphaniien-Kathedrale mit dem Patriarchen konzelebrierte. Am 12. Januar 1962 ernannte ihn der Hl. Synod zum Eparchialbischof von Orel und Brjansk (JMP Nr. 2, 1962). Die offizielle Mitteilung besagte, daß sich der Hierarch davor im Ruhestand befand. Eine Erklärung für diese und andere Ungereimtheiten in der Stellenbesetzungsliste des Episkopats mag teilweise in dem Durcheinander zu suchen sein, das vermutlich im Patriarchat angesichts der ständigen Versetzungen und vom Staat erzwungenen Veränderungen herrscht.

Mit einer propagandistischen Auswertung des Falles des zu acht Jahren Gefängnis verurteilten Erzbischofs Andrej von Černigov (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 365 f.) wartete die Atheisten-Zeitschrift „Nauka i religija“ im Mai auf, wobei auch ein Bild des Bischofs auf der

Anklagebank gebracht wurde. Nach Durchsicht eines umfangreichen Materials und Anhörung von 22 Zeugen habe das Gericht den Bischof folgender Vergehen für schuldig befunden: Aneignung von Volkseigentum, Unzucht, Vergehen an Minderjährigen, Mißachtung der Menschenwürde. Die Einzelheiten des Artikels betreffen allerdings ausschließlich die angeblich recht aufwendige Lebensführung des Bischofs aus Mitteln der Gläubigen. Die antikirchliche Propaganda verfolgt offensichtlich das Ziel, einen Keil zwischen Geistlichkeit und Gläubige zu treiben. Selbst Patriarch Alexius, wird behauptet, habe zu den Untaten des Bischofs geäußert, daß ihm auch Gott diese nicht verzeihen könne. Die wirklichen Vergehen des Bischofs scheinen jedoch auf anderem Gebiet zu liegen. Beiläufig wird am Anfang des Artikels erwähnt, daß der Verurteilte nach Absolvierung der Geistlichen Akademie und Priesterweihe bereits schon einmal zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden war — wegen „antisowjetischer Tätigkeit“. Somit gehört der verurteilte Bischof offensichtlich derjenigen Geistlichkeit an, die im Kriege zeitweilig unter fremder Besatzung wirken mußte und der dabei die Augen für die Verhältnisse unter der Sowjetherrschaft geöffnet wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 214). Sein Prozeß erscheint damit als einer der Akte, mit denen die letzten Möglichkeiten oppositioneller Gesinnung vernichtet werden sollen.

Werdegang des neuen Exarchen für Mitteleuropa (Ost-Berlin)

Im Februar 1962 wurde wieder ein „junger“ Bischof geweiht (vgl. 16. Jhg., S. 365). Der bisherige Archimandrit Filaret (Denisenko) wurde Bischof von Luga (Vikariat der Metropole Leningrad). Er gehört dem Jahrgang 1929 an und kommt aus einer Grubenarbeiterfamilie im Donez-Gebiet. Bei der Konsekration hielt er eine Ansprache, die wieder deutliche Anspielungen auf die augenblickliche Lage enthielt, insbesondere auf die Situation des Episkopats. Für sein Amt, „das die Versöhnung predigt“ (2 Kor. 5, 18), erhält der Bischof nicht Gewalt, um über das Volk Gottes zu herrschen und sich über andere zu erheben, sagte der neugeweihte Hierarch. Mit dem Bischofsstab, als dem Symbol seiner Gewalt, kann er nur die äußere Ordnung in der Kirche schaffen, doch das Reich Gottes in den Herzen der Gläubigen läßt sich nur mit Selbstverleugnung, Selbsterniedrigung, mit Gebet und Tränen, durch geistliche Tat und ständige Kreuzigung seiner selbst für die Gläubigen errichten. Zur Obliegenheit des Bischofs gehört nicht nur die Predigt des Reiches Gottes, sondern auch jegliches Bemühen, um es auf Erden zu bauen, denn es beginnt schon hier, in der Zeit. Daher gibt es im Leben des Bischofs neben geistlichen Freuden auch Betrübnis und Kummer. Doch, „wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“ (Luk. 9, 62).

Vor zwölf Jahren berichteten wir in der Herder-Korrespondenz (5. Jhg., S. 61) von der Mönchsweihe Denisenkos, der damals Student der Moskauer Geistlichen Akademie war. Wir stellten seinen Fall als ein Beispiel für die Möglichkeit religiöser Existenz in der Sowjetunion dar und wiesen auf seine Biographie, die den religiösen Einfluß des Elternhauses erkennen ließ. Sein Vater fiel im Krieg. Nach Beendigung der Oberschule (1946) und anschließender Ausbildung im Geistlichen Seminar Odessa (1948) kam Denisenko an die Moskauer Akademie. Die Daten seines weiteren Werdegangs sind folgende: Mönchs-

weihe 1950, Priesterweihe 1952, im gleichen Jahr Kandidat der Theologie (mit der Arbeit „Die Lehre von der Erlösung bei den hll. Vätern des 4. Jahrhunderts Athanasius d. Gr., Basilius d. Gr. und Gregor d. Theologen“) und Lehrer für Neues Testament am Geistlichen Seminar Moskau, 1954 Dozent und Oberassistent des Inspektors der Geistlichen Akademie Moskau, 1956 als Igumen (Abt) nach Saratov (Geistliches Seminar) versetzt, 1957 Inspektor in Kiev (Seminar), 1958 Archimandrit, 1960 Leiter der Verwaltung des Ukrainischen Exarchats in Kiev, 1961 Hauptpriester am Klosterhof (Metochion) der Russischen Kirche beim Patriarchen von Alexandrien, 12. Januar 1962 Bischof von Luga. Es ist anzunehmen, daß Bischof Filaret zu den kommenden Männern in der Russischen Kirche gehört, die wegen ihrer sozialen Herkunft und ihres Lebensalters von der Kirchenleitung jetzt herausgestellt werden, um das Schiff der Kirche über die Wogen des immer schwerer und schwerer werdenden Existenzkampfes zu führen.

Mit Verfügung des Hl. Synods vom 16. Juli 1962 wurde Bischof Filaret Vikar des Exarchen für Mitteleuropa (Ost-Berlin). Nach Abreise des bisherigen Exarchen, Erzbischof Johannes, der Exarch für Nord- und Südamerika wurde, übernahm Bischof Filaret Ende Juli die zeitweilige Verwaltung des Exarchats in Ost-Berlin („Stimme der Orthodoxie“, Nr. 8 und 9, 1962; vgl. „Christ und Welt“, 5. 10. 62).

Neue Tendenzen der antireligiösen Propaganda in der Sowjetunion

In der Sowjetpresse brechen die Klagen über verstärkte Religiosität in der Bevölkerung und Aktivität der Religionsanhänger nicht ab. So hatte die „Pravda“ (23. 5. 62) besonders auf die „religiöse Vernebelung“ in Odessa warnend hingewiesen, wo Adventisten, Baptisten, Katholiken, Orthodoxe und Juden ihre Gebetsstätten sogar mitten im Zentrum hätten und „eine große Aktivität entfalten, um soviel wie möglich sowjetische Menschen, vor allem Jugendliche, in ihre Netze zu ziehen und vom gesellschaftlichen Leben abzuwehren“. „Sovetskaja Rossija“ (13. 5. 62) meinte, ein Erfolg dieser Bestrebungen bei *einzelnen* Leuten sei jedesmal ein Zeichen für die Fehler und die Lauheit der antireligiösen Propaganda. Doch mußte auf einer großen Atheistentagung in Moskau (Februar 1962) zugegeben werden, daß nicht etwa nur eine kleine Zahl von alten Leuten, sondern „ein *erheblicher* Teil der sowjetischen Menschen unter dem Einfluß der religiösen Vorurteile steht“ (Nauka i religija Nr. 5, 1962, S. 12).

Kirche und Patriotismus

Dieses Überleben der Religion beruht, was die orthodoxe Kirche betrifft, in starkem Maße auf ihrer engen Verbindung mit dem russischen Patriotismus, der denn auch von den Geistlichen viel berufen wird, um die kirchliche Position klarzustellen und zu festigen. Wie erinnerlich, hatte der russische Patriarch Aleksij im Februar 1960 in einer vielbeachteten Ansprache vor der sowjetischen Öffentlichkeit der äußerst bedrängten Kirche dadurch Entlastung zu verschaffen versucht, daß er eindringlich ihre patriotische Rolle in den nationalen Geschicken des russischen Volkes hervorhob (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 68 f.).

Die patriotischen Verdienste der Kirche im Zweiten Weltkrieg sind von der damaligen Regierung unter Stalin

entsprechend anerkannt und gewürdigt worden. Als sich die Russische Kirche mit dem Gewicht ihrer nationalkirchlichen Tradition und ihres psychologischen Einflusses im Existenzkampf des russischen Volkes gegen Hitler eindeutig auf die Seite der Sowjetregierung gestellt hatte, von der sie zwei Jahrzehnte lang verfolgt worden war, gewährte Stalin weitgehende Konzessionen zum Wiederaufbau der in den Religionsverfolgungen fast völlig zerstörten Kirchenorganisation. Der Beauftragte der Sowjetregierung für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche, Karpov, sprach es auf dem Moskauer Konzil von 1945 offen aus, daß sich die Kirche das Wohlwollen des Staates durch ihre Loyalität und patriotische Hilfe im Krieg verdient habe. Ja, er sprach von „neuen Beziehungen“ zwischen dem sozialistischen Staat und der Kirche, deren Tätigkeit dazu angetan sei, dem Sowjetvolk zu helfen, seine gewaltigen historischen Aufgaben zu meistern (vgl. Roman Rössler, Entwicklung der sowjetischen Kirchenpolitik, im Sammelband „Das Sowjetsystem in der heutigen Welt“, München 1956, S. 134).

In dem auf allen Teilgebieten der antireligiösen Front neu entfachten Kesseltreiben gegen die Kirche geht es jetzt darum, diese Verbindung von Kirche und Patriotismus aufzubrechen, eine Aufgabe, die der antireligiösen Propaganda vermutlich auf die Rede des Patriarchen hin besonders zur Auflage gemacht worden ist. In diesem Zusammenhang muß auch die fünf Tage nach der Rede des Patriarchen erfolgte Ablösung von Karpov, mit der eine Epoche im Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu Ende ging, gesehen werden.

Wodurch werde die Ansicht gestützt, daß die „Standhaftigkeit im Glauben“ unter allen Bedingungen zu den Eigenschaften eines wahren Patrioten gehört, fragt „Nauka i religija“ (Nr. 11, 1961, S. 69) unter der Überschrift „Das irdische und das himmlische Vaterland“. „Um ihre patriotischen Verdienste auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens herauszustreichen, weisen die Kultdiener gewöhnlich auf die Geschichte hin und führen heute immer häufiger recht gewagte Exkurse in sie aus. So behauptete der Patriarch von Moskau und ganz Rußland Aleksij im Februar 1960 in einer seiner Reden, die mit Lobeshymnen an die Adresse der Russischen Orthodoxen Kirche gespickt war, daß sie „bedeutende Denkmäler geschaffen habe, die die russische Kultur bereichert haben und bis heute der nationale Stolz unseres Volkes sind.“

Die Verdienste der Russischen Kirche im patriotischen Aufschwung der Kriegszeit sollen heute entwertet oder geleugnet werden. Damit befaßt sich ein 1961 in Moskau von der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU herausgegebenes Buch „Kritik der religiösen Ideologie“. Wenn die Kirche behauptete, daß sie entscheidend zum Siege über die Faschisten beigetragen habe, und den Grund für den Sieg lediglich in der göttlichen Vorsehung erblicke, so solle damit im Grunde nur gesagt werden, daß nicht die soziale und Klassennatur des Sowjetstaates, nicht die Geschlossenheit des Volkes um die KP und den Staat und nicht die ökonomische Macht des Landes, sondern nur die Hilfe Gottes etwas ausrichten konnte (S. 22 f.). Die Beteiligung der Russischen Kirche im Kampf des russischen Volkes gegen fremde Eindringlinge läßt sich als historische Tatsache schlecht leugnen. Ihre Entwertung wird einmal damit versucht, daß man solche Fälle herauszustellen sucht, in denen sich die Geistlichkeit auf die Seite des Feindes stellte. So werden mit

Hilfe der Sowjetjustiz alle noch nicht geahndeten Fälle von Kollaboration mit dem Feind im Zweiten Weltkrieg durchleuchtet und propagandistisch gegen die Glaubwürdigkeit des von der Kirche vertretenen Patriotismus ins Feld geführt. Andererseits wird behauptet, die Kirche habe sich immer nur dann der nationalen Bewegung angeschlossen, wenn dies „ihren eigenen irdischen Interessen entsprach“ (Nauka i religija, ebd., S. 70). Die Rolle des für den kirchlichen Patriotismus symbolhaften Troice-Sergiev-Klosters bei Moskau, das in den Zeiten nationaler Gefahr große Bedeutung erlangt hat und noch heute jährlich Zehntausende von Pilgern anzieht, wird folgendermaßen charakterisiert: es war die bedingungslose Stütze des Zarismus, bereicherte sich auf jede Weise, war eine Stätte sittlicher Unzucht und gewissenlosen Betrugs, der mit den „unverweslichen“ Gebeinen des hl. Sergius seine Geschäfte machte, und ein Herd antisowjetischer, konterrevolutionärer Propaganda in den ersten Jahren nach der Oktober-Revolution („Nauka i religija“, Nr. 4, 1962, S. 26).

Echter Patriotismus, heißt es, kann niemals religiöser Art sein. Während die kirchliche Propaganda einen religiösen Patriotismus vertrete und die Idee des Patriotismus in der russischen Geschichte aus dem religiösen Empfinden des russischen Volkes ableite, habe der sowjetische, echte Patriotismus die sozialistische Wirtschaft, die sowjetische Gesellschaftsstruktur und die Ideen des Marxismus-Leninismus zur Grundlage (Kritika religioznoj ideologii, S. 22 ff.). „Nicht im Schoße der Kirche, nicht an Hand abstrakter und zweideutiger biblischer Lehren können die Menschen es lernen, ihrem Vaterland auf echte Weise zu dienen. Die Liebe zu einem nicht existierenden, erdachten himmlischen Vaterland, die von der Religion gepredigt wird, vermag das lichte Gefühl der Liebe zur Heimat nur zu vergiften und zu schwächen. Quelle des Patriotismus kann nur ein volles Bewußtsein dessen sein, daß es jenseits des Grabes nichts gibt und daß es außer dem irdischen Leben kein anderes Leben gibt“ (Nauka i religija, Nr. 11, 1961, S. 73).

Es ist geradezu grotesk, wie sich die antireligiösen Propagandisten in dem Wettbewerb um den Nachweis bemühen, daß die patriotischen Aufrufe der Kirchenleitung im Kriege auf die Gläubigen nicht durch ihren religiösen Inhalt, sondern durch Ansprechung der bürgerlichen Gefühle wirkten (ebd., S. 71). Die vermehrten Versuche dieser Art lassen durchblicken, daß die Geistlichkeit gerne auf die oben erwähnte Würdigung der Rolle der Kirche im Kriege durch die damalige Regierung hinweist, um dadurch „die religiöse Lehre selbst zu preisen“ (ebd., S. 70).

Infragestellung der kirchlichen Loyalität

Angesichts der unversöhnlichen Haltung der Atheisten fragen sich heute sowohl die Gläubigen als auch die antireligiösen Propagandisten, wieweit der Sowjetstaat noch gewillt ist, die Loyalität, Kompromißbereitschaft und Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat zu honorieren. Am 18. 2. 1961 brachte die sowjetamtliche „Izvestija“ die vom Chefredakteur der früheren atheistischen Zeitschrift „Nauka i religija“ (= Wissenschaft und Religion) P. Kolonickij verfaßte Antwort auf einen angeblichen Leserbrief, in dem die Frage gestellt worden war, ob man sich im Hinblick auf die Haltung der Geistlichkeit — die nicht mehr den Kapitalisten und Gutsbesitzern diene, sondern für den Frieden und für loyale Arbeit zum Wohle der Heimat eintrete — heute nicht anders orientieren müsse

und ob unter diesen Umständen überhaupt noch von einer Schädlichkeit der religiösen Lehre für die Werktätigen gesprochen werden könne. „Obwohl die Kirche ihr politisches Gesicht geändert hat, bleibt doch das Wesen ihrer Lehre wie früher unvereinbar mit unserer kommunistischen Ideologie. Sogar als Verfechter der Innen- und Außenpolitik des sozialistischen Sowjetstaates bleiben die Diener der Kirche, wie sie es früher waren, unsere ideologischen Gegner, und wir führen gegen sie einen ideologischen Kampf und werden diesen auch in Zukunft führen.“ Auch auf der Moskauer Atheisten-Konferenz im Februar forderte ein leitender Funktionär der Allunionsgesellschaft für Verbreitung wissenschaftlicher und politischer Kenntnisse nachdrücklich, den ideologischen Kampf gegen die Religion nicht etwa im Hinblick auf die Anpassungstaktik der religiösen Organisationen und ihre Loyalität zur sozialistischen Sowjetordnung zu vernachlässigen („Nauka i religija“, Nr. 5, 1962, S. 12).

Mit welchen Verleumdungen und Provokationen dieser angeblich „ideologische“ Feldzug geführt wird, zeigt sich in dem Bemühen, die Loyalitätspolitik der Kirchenleitung schon seit ihrem Beginn unter Patriarch Tichon (gest. 1925) als unaufrichtiges Manöver und als lediglich taktische Adaption an die Sowjetwirklichkeit hinzustellen. Die Beseitigung der Ausbeuterklassen und die Errichtung der „unzerstörbaren moralischen-politischen Einheit der Sowjetgesellschaft“ habe die Kirche der Stütze beraubt, mit der sie alle ihre Hoffnungen auf eine Rückkehr der früheren Verhältnisse verbunden habe, und mit dem Übergang zur Loyalitätspolitik habe sie nur ihrer völligen Isolierung entgehen wollen („Izvestija“, 18. 2. 61). Es ist bezeichnend, daß die antireligiöse Propaganda geflissentlich die theologischen Argumente verschweigt, mit denen die Führer der Russischen Kirche den unter tragischen inneren und äußeren Konflikten beschrittenen Weg zur Loyalität gerechtfertigt und begründet haben und mit denen sie auch heute die Gläubigen zur Loyalität gegenüber der irdischen Obrigkeit aufrufen.

Der Schatten des Stalinismus

Nun ist zwar die Verunglimpfung der Kirche als einer Falschspielerin im Modus vivendi mit dem Sowjetstaat ein altes und beliebtes Mittel in der antireligiösen Propaganda; doch unter den heutigen Umständen gehört sie zu einem Komplex von Angriffen und Polemiken, deren Zweck die Aufweichung und schließlich die Annullierung der seit dem Zweiten Weltkrieg der Kirche von der Regierung gewährten juristischen und wirtschaftlichen Konzessionen ist. Da die Hauptgrundlage äußerer kirchlicher Existenz noch aus der Stalin-Zeit herrührt, worauf oben hingewiesen wurde, erwächst der Kirche eine ungeheure Gefahr dadurch, daß sie von den antireligiösen Propagandisten als eine Nutznießerin des seit dem 20. Parteikongreß verdammten „Stalin-Kults“ angeprangert wird. So tragisch dies für die Kirche ist, so zeigt es andererseits den Zynismus und Machiavellismus bolschewistischer Taktik. Der aus der Gottlosenbewegung der zwanziger und dreißiger Jahre sattsam bekannte F. M. Oleščuk, jetzt stellvertretender Redakteur von „Nauka i religija“, beklagte sich auf der Moskauer Atheisten-Konferenz darüber, daß der Stalin-Kult „sich negativ auch auf den Prozeß der Überwindung der Religion auswirkte“, weil „in einer bestimmten Periode die antireligiöse Propaganda fast völlig ausgesetzt wurde und die Tätigkeit der religiösen Organisationen (deshalb) zunahm“. „Der

Kampf gegen die schädlichen Folgen des Personen-Kults gebietet eine umfassende Wiedereinsetzung der Lenin-schen Prinzipien des Kampfes gegen die Religion“ (Vopro-sy filosofii, Nr. 8, 1962, S. 161).

Diesem Zweck diene nach Oleščuk das von Chru-schtschow unterschriebene Dekret des Zentralkomitees der Partei vom 10. 11. 1954 (während es im Westen

häufig als ein Dekret in erster Linie zur Schonung der Gläubigen verstanden wurde). Entscheidende Bedeutung auf diesem Wege komme auch dem 22. Parteitag und dem neuen Parteiprogramm zu. Heute (d. h. im Gegen-satz zur Stalin-Ära) sei die Religion der „ideologische Hauptfeind in unserem Land“ (Nauka i religija, Nr. 5, 1962, S. 12).

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Moral und politische Ordnung

Zu einer Neuerscheinung von John Courtney Murray

John Courtney Murray SJ, Professor der Theologie am Woodstock College und Herausgeber der „Theological Studies“, ist den Lesern der Herder-Korrespondenz vor allem durch seine Untersuchungen über das Verhältnis von Kirche und Staat bekannt (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 126 ff.; 7. Jhg., S. 234 ff. und 468 ff.; 8. Jhg., S. 278 ff.; 13. Jhg., S. 277 f.). Sie harren leider immer noch der Übersetzung ins Deutsche. Diese Untersuchungen kreisten um den Sinn des Ersten Zusatzes zur Verfassung der USA (Verbot einer Staatskirche und jeder Unter-stützung einer Religionsgemeinschaft), und Murray hat nachgewiesen, daß der Geist des First Amendment keineswegs der des aggressiven kontinentalen Laizismus war, sondern mit der katholischen Soziallehre als praktische Regelung für eine von Anfang an religiös pluralistische Gesellschaft sehr wohl zu vereinen ist.

Indessen gilt die Frage, welche Stellung die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft beanspruchen kann und muß, nur einem, wenn auch wichtigen Teilproblem der katho-lischen Soziallehre. Ebenso wie sie einstmals in ihren Fürstenspiegeln eine Antwort auf die Frage suchte, wie eine (mittelalterliche) Monarchie beschaffen sein müsse, um den Aufgaben einer res publica gerecht zu werden, muß sie heute die Frage erörtern, wie und unter welchen Voraussetzungen eine Demokratie in einer pluralistischen d. h. weltanschaulich gespaltenen Gesellschaft als Einheit eines Volkes existieren kann, das aus vielen einander zum Teil überschneidenden Kreisen (Gruppen) besteht. Auch zu dieser Frage hat Murray im Laufe der Jahre eine Reihe von Aufsätzen in Sammelwerken und Zeitschriften veröffentlicht und sie 1960 „dank dem Talent des Ver-lages Sheed and Ward, taktvoll zu drängen“ (XII), unter dem Titel „We hold these Truths. Catholic Reflections on the American Proposition“ vorgelegt. Das meiste aus dem Inhalt des 350 Seiten umfassenden Bandes gilt, wie es scheint, nur häuslichen Problemen der USA; bald aber merkt der europäische Leser, daß die Sache auch ihn angeht, nicht nur weil sein Staat auf die USA und die Rich-tigkeit ihrer Politik angewiesen ist, sondern weil die „American Proposition“, d. h. die der Verfassung der USA zugrunde liegende politische Philosophie, ihm min-destens die eine Frage nahelegt, wie es denn um die „Phi-losophia publica“ seines eigenen Gemeinwesens stehe.

Staatsverfassung und Philosophia publica

Murray beginnt mit der Frage nach dem Wesen der im Staat organisierten Gesellschaft. Sie wird durch rationale Diskussion („argument“) zusammengehalten, und diese

rationale Diskussion hat zum wichtigsten Gegenstand den Konsens über die Verfassung, der ein Volk erst zum Staatsvolk macht (9). Die Prämisse der öffentlichen Argu-mentation ist, daß es allgemein anerkannte Wahrheiten gibt; weil es sie gibt, kann man rational diskutieren. Diese Wahrheiten sind zunächst ein Erbgut aus dem Nachlaß der klassisch-antiken und christlichen Staatslehre. Damit dieses Erbgut nicht verstaube und verroste, müssen sie immer wieder durch rationale Argumentation im Bewußt-sein des Volkes lebendig gehalten werden. Sie müssen aber auch deshalb diskutiert werden, weil der zum Konsens führende Dialog von Erfahrung und Reflexion nicht ein für allemal abgeschlossen werden kann; die Erfahrung ist ja niemals ein für allemal abgeschlossen. Die Alternative zur rationalen Diskussion und zum Konsens als ihrem Ergebnis ist die Barbarei (12 f.), d. h. jener Zustand einer Gesellschaft, in der man rationale Argumentation über das Gemeinwesen, und überhaupt das Zusammenleben nach Vernunftgesetzen, entbehren muß: „Die Zivilität stirbt mit dem Tod des Dialogs“ (14). Rationale Diskus-sion ist kein leichtes Unterfangen, weil der Mensch eben nicht nur von der Ratio beherrscht wird. In einer religiös pluralistischen Gesellschaft, wo unter mehr oder minder höflich-urbanen Formen an der Oberfläche ein unter-irdischer Kampf um Interessen geführt wird und wo Leidenschaften, Mißtrauen und Vorurteile mit im Spiele sind, ist sie besonders schwierig. Aber das ist kein Grund, weshalb man den Dialog nicht immer wieder versuchen sollte.

Die historische Basis des Dialogs findet sich in den Grund-prinzipien der Verfassung der USA verkörpert: weil sie in der Tradition des Naturrechts steht, ist den Vereinig-ten Staaten die geistige Spaltung erspart geblieben, die sich in Begriffen wie „die zwei Frankreich“, „die zwei Italien“, „die zwei Spanien“ symbolisieren. Die jako-binischen Ideen haben in den Vereinigten Staaten keinen hinreichend organisierten Widerhall gefunden. Ihre Ver-fassung ist eine Kodifikation der im Mittelalter verwur-zelten britischen Tradition, wie sie Bracton und Fortescue formuliert haben. Der amerikanische Beitrag zu dieser Tradition ist aber nicht nur die Kodifikation als solche, sondern die Erweiterung des Prinzips, daß der Fürst Rat und Zustimmung der Vertreter des Volkes einzuholen habe, d. h. der neue Grundsatz, daß nur von den Ver-tretern des Volkes gesetzte Normen gültiges Recht seien. „Der amerikanische Konsens nahm die Prämisse der mittelalterlichen Gesellschaft an, daß dem Volk ein Sinn für Gerechtigkeit innewohnt, kraft dessen es ermächtigt ist, die Politik der Regierenden zu ‚richten, lenken und rügen‘, wie die mittelalterliche Formel es ausdrückte“ (34). Darum, und nur darum, konnte der Amerikaner mit solcher Leidenschaft die Freiheit verteidigen, weil er sich