

Wer mit allzu großem Enthusiasmus nach Kyoto gekommen war, wurde sicher durch den Schwierigkeitsgrad und die Komplexität der behandelten Probleme ernüchert. Gegen Ende der Tage funktionierte die inter-religiöse Zusammenarbeit ebensogut wie am Anfang (nämlich bemerkenswert glatt), aber es machten sich auch Ermüdungserscheinungen bemerkbar. So bereiteten die Formulierungen der Schlußberichte und der „Konferenzbotschaft“ viele Mühe. Als man sich entschloß, Beispiele für die Unterdrückung von Minderheiten und die Rassendiskriminierung in den Bericht der Arbeitsgruppe „Menschenrechte“ aufzunehmen, häuften sich plötzlich die Hinweise auf Mißstände in aller Welt. Israelis beschuldigten Araber und umgekehrt. Aber gerade dadurch kam es allen Konferenzteilnehmern erst zum Bewußtsein, daß hier sechs Tage lang Theologen, Professoren und Politiker aus Israel und den arabischen Staaten nebeneinander gesessen und miteinander diskutiert hatten. Und in der Kongreßbotschaft bekannten alle Teilnehmer einmütig: „Wir haben festgestellt, daß uns folgendes gemeinsam ist: die Überzeugung von der fundamentalen Einheit des Menschengeschlechts und von der Gleichheit und Würde aller Menschen . . .“

Obwohl man sich bemühte, die Kongreßbotschaft kurz zu fassen, füllt sie doch fünf Seiten und enthält zahlreiche Vorschläge, die den Vereinten Nationen unterbreitet

werden sollen. Aus den Arbeitsgruppen kam eine Fülle weiterer konkreter Pläne. Der Kongreß faßte den Beschluß, die Kirchen der Welt und mit ihrer Hilfe die betreffenden Staaten und internationalen Organisationen zu bitten, an der Verwirklichung dieser Pläne mitzuarbeiten. Die Schaffung, Erhaltung und Sicherung des Friedens ist eine permanente Aufgabe, die keinen Augenblick lang vergessen werden darf. Vielleicht gehört es sogar zu den größten Erfolgen der Konferenz, daß ihre Teilnehmer nicht euphorisch auseinandergingen, sondern viel nachdenklicher, als sie gekommen waren. Es gab wohl keinen, der trotz aller Vorkenntnisse nicht doch noch ein neues Problem aus dem großen Sorgenkreis der Friedenserhaltung kennengelernt hätte. Umwälzend neue Lösungsvorschläge aber waren nicht bekannt geworden. Nur der Mut und die Entschlossenheit, auf dem Wege weiterzugehen, auf dem jedenfalls die christlichen Kirchen sich schon seit langem befinden, sind zweifellos gestärkt worden. Gewachsen ist auch die Hoffnung, daß die nichtchristlichen Religionen diesen Weg mitgehen werden und daß die gemeinsame Friedensarbeit die Brüderlichkeit über die Religionsgrenzen hinweg vertiefen wird. Denn wieder einmal bestätigt sich die augustinische Erkenntnis, daß die Liebe zu den Mitmenschen einfacher und selbstverständlicher wird, wenn sie den scheinbaren Umweg über die Liebe zu Gott nimmt.

Zeitbericht

Das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Rom

Die *Annäherung zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen* vollzog sich während des Zweiten Vatikanums in einigen höchst bemerkenswerten und aufsehenerregenden, auch unerwartet raschen Schritten. Die äußeren Voraussetzungen dazu bot nicht zuletzt die Errichtung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen unter Leitung des späteren Kardinals *Bea*. Seine einfallsreiche ökumenische Aktivität, verbunden mit seiner großen Glaubwürdigkeit gegenüber den getrennten Christen und Kirchen, öffnete schnell die bis dahin verschlossenen Türen. Dabei spielte seine offene Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat auch eine bedeutende Rolle bei der Aufnahme von Kontakten mit den orthodoxen und orientalischen Kirchen. Die von ihm bekanntgegebene Einladung zur Entsendung von Konzilsbeobachtern an alle christlichen Gemeinschaften fand allerdings bei den orthodoxen Kirchen zunächst nur ein zögerndes Echo. Die überraschende Entsendung zweier Beobachter durch das Patriarchat von Moskau zur Konzilsöffnung löste beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel Verwunderung aus. Sie schien auf *innerorthodoxe Spannungen* hinzuweisen und wurde aus naheliegenden Gründen auch politisch interpretiert. Heute weiß man, daß auch Schwierigkeiten der interorthodoxen Kommunikation dahinterstanden. Die zu Beginn des Konzils sichtbar gewordenen Zusammenhänge und Abhängigkeiten im Verhältnis Rom—Konstantinopel—Moskau sind auch heute noch wirksam. Sie haben aber die wachsenden Kontakte Roms mit diesen beiden Zentren und anderen Zentren der Orthodoxie in ihrer eigentlichen Substanz nicht beein-

trächtigen können. Wesentlichen Anteil an der gegenseitigen Öffnung der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche hatten auch die Begegnungen zwischen Papst Paul VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (Januar 1964) und Konstantinopel (Juli 1967) und beim Gegenbesuch des Patriarchen in Rom (Oktober 1967). Sie setzten beim Ökumenischen Patriarchen einen sehr hoch einzuschätzenden „ökumenischen Mut“ voraus, da er sich bei seinen ökumenischen Initiativen gegen starke Widerstände in der eigenen und in anderen orthodoxen Kirchen (besonders der Kirche von Griechenland) durchsetzen mußte.

Erste Phase 1960 bis 1967

Der *theologische Hintergrund* dieser neuen Bereitschaft Roms zum Dialog mit der Orthodoxie war das neuumschriebene Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi, wie es in der Kirchenkonstitution zum Ausdruck kommt (Abschnitt 8) und ein Kirchesein auch außerhalb der eigenen Grenzen anerkennt (vgl. auch Ökumenismusdekret, Abschnitt 3). Er hat in dem Abschnitt „Die besondere Betrachtung der Orientalischen Kirchen“ im Ökumenismusdekret (Abschnitte 14 bis 18) seinen konkreten Niederschlag gefunden. So konnte Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel die Orthodoxe Kirche als „*Schwesterkirche*“ der römisch-katholischen Kirche bezeichnen, die sich „nach einer langen Periode der Entzweiung und des wechselseitigen Unverstehens“ „wiederentdecken“ (vgl. Herder-Korrespondenz

21. Jhg., S. 402 ff.; zum Begriff der „Schwesterkirchen“, vgl. auch H. Biedermann in „Ostkirchliche Studien“ Jhg. 17, 1968, S. 199—202). Der Höhepunkt dieser Entwicklung war die Aufhebung des gegenseitigen Bannes von 1054 durch die gleichzeitige Verlesung einer gemeinsamen Erklärung der römisch-katholischen Kirche und orthodoxen Kirche von Konstantinopel anlässlich der letzten öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanums in Rom und in Konstantinopel am 7. Dezember 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 49 ff.). Die von vielen Seiten erwarteten Konsequenzen der Aufhebung des gegenseitigen Bannes im Jahre 1965 sind aber bis heute offen geblieben; die Interpretation dieses Vorganges weist Unterschiede auf — nicht zuletzt innerhalb der Orthodoxie, wo man die Verantwortung dieses Schrittes auf das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel einzuschränken versuchte.

Während im vergangenen Jahr bei einer Diskussion über die Konsequenzen der Aufhebung des Bannes auf dem Ersten Regensburger Ökumenischen Symposion von legitimer orthodoxer Seite hervorgehoben wurde, daß die beabsichtigte Auswirkung dieses Schrittes im gemeinsamen Text genau umschrieben sei (wo es heißt: „Papst und Patriarch [mit seiner Synode] seien sich bewußt, daß diese Geste der Gerechtigkeit und der wechselseitigen Vergebung nicht genügen kann, den alten und neueren Differenzen zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche ein Ende zu setzen“, und keineswegs die „volle Einheit“ wiederhergestellt habe), wurde jüngst sowohl von einem orthodoxen Theologen als auch von seiten des Ökumenischen Patriarchen selbst darauf hingewiesen, daß mit der Aufhebung des Bannes *grundsätzlich* der Weg zur „vollen Einheit“ frei sei. „Theoretisch sollte nach der Aufhebung des Banns die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen wiederhergestellt sein. Vor allem das Anathem — und nicht die theologischen Divergenzen — hat ja das Band der Gemeinschaft entzweigeschnitten. Selbstverständlich haben wir noch einige psychologische Widerstände zu überwinden . . .“ schreibt N. Nissiotis (Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort, „Concilium“, April 1970, S. 239). Und Patriarch Athenagoras stellte im April in einem Gespräch nach der Athener Tageszeitung „Ethnos“ fest, „daß es nach der Aufhebung der wechselseitigen Bannbullen zwischen Rom und Konstantinopel kein Hindernis mehr für eine Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken gebe“. Der Patriarch war allem Anschein nach schon bei seinem Besuch in Rom im Herbst 1967 bereit, mit dem Papst zu konzelebrieren und hat es wohl nur mit Rücksicht auf das Empfinden des orthodoxen Volkes unterlassen, das diesen Schritt aus innerer Überzeugung bis heute noch nicht vollziehen kann. Tatsächlich ist aber erst die *Kommuniongemeinschaft* zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche der entscheidende Schritt, der die „volle Gemeinschaft“ einleiten und zugleich bestätigen würde. Dieser Schritt ist im eigentlichen Sinne bisher noch von keiner der beiden Seiten getan worden. Die Möglichkeiten, die vom Ökumenismuskonkordat (Abschnitt 8), im Dekret über die katholischen Ostkirchen (Abschnitt 27) und im Ökumenismuskonkordat (1. Teil, Nr. 40—43) für eine Kommuniongemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen eröffnet werden — im Ökumenismuskonkordat zudem mit den wichtigen, im Dekret über die katholischen Ostkirchen leider zu wenig beachteten Grundsatz der „legitimen Gegenseitigkeit“ bei der Gewährung der sakra-

mentalischen Gemeinschaft versehen — beziehen sich alle auf „Notfälle“ und „besondere Umstände“. Dies trifft auch für die Möglichkeit zu, die vom Patriarchat Moskau in einem Beschluß des Hl. Synod vom 16. Dezember 1969 für Katholiken und Altgläubige freigestellt wurde: „. . . klarzustellen, daß in Fällen, da Altgläubige und Katholiken sich um Zulassung zu den heiligen Sakramenten an die orthodoxe Kirche wenden, dieses Verlangen nicht zu hindern ist“ (nach „Stimme der Orthodoxie“, Heft 2, 1970, S. 7). Die Konsequenzen dieses Beschlusses sind bis heute umstritten (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 364). Er gilt sicher für die Katholiken in der Sowjetunion (ungefähr eine Million, die außerhalb der baltischen Länder im ganzen nur über fünf geöffnete Kirchen verfügen) im Falle eines seelsorglichen Notstandes (vgl. die Stellungnahme von Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod nach KKW 35/36/70, vom 2. 9. 70). Seine positive ökumenische Bedeutung wurde inzwischen von vielen Seiten herausgestellt (vgl. Kardinal Willebrands in seinem Ökumenischen Situationsbericht 1969/70, veröffentlicht in KKW 43/70 v. 28. 10. 70), wenn auch die *heftige Reaktion* von seiten der Mönche des Athos und der Kirche von Griechenland (vgl. „Irénikon“, 1970, S. 413 f. mit dem diesbezüglichen Brief der Synode an den Ökumenischen Patriarchen) die Problematik eines einseitigen Vorgehens in der Orthodoxie erneut deutlich werden läßt, zumal wenn man kirchenpolitische Taktik dahinter zu wittern glaubt.

Neue Phase seit 1967

Mit dem Jahr 1967 war die Zeit der großen spektakulären Schritte in der Annäherung der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche vorüber. Der dann eintretende scheinbare Stillstand darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß inzwischen eine feste Form der Kommunikation erreicht war und in den folgenden Jahren auch ausgebaut wurde, durch die eine teils noch dem Zufall überlassene, teils aber auch bereits regelmäßige, ununterbrochene Verbindung zwischen den Kirchen möglich geworden ist. Dieser Austausch vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene der römisch-katholischen Gesamtkirche besteht er im Austausch regelmäßiger Botschaften zu Jubiläumsfeierlichkeiten, zu Gedenktagen und ähnlichen Anlässen (im vergangenen Jahr etwa am zweiten Jahrestag des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen in Rom [vgl. „Ostkirchliche Studien“ 1, 1970, S. 134] und zur Eröffnung der 2. Bischofssynode in Rom zwischen Patriarch Athenagoras und Papst Paul), die in einzelnen Fällen weit über den Austausch von Höflichkeiten hinausgehen, wenn z. B. Patriarch Athenagoras in seiner letzten Weihnachtsbotschaft zum „gemeinsamen Kelch“ aufrief (vgl. „Orthodoxie heute“, 31/1970, S. 21). Eine weitere Form der Kommunikation ist der Empfang und die Entsendung von Delegationen zwischen den Kirchen, manchmal etwas abschätzig „Reiseökumene“ genannt, die die Möglichkeit eingehender Gespräche bieten. In diesem Zusammenhang wäre etwa die Reise des Metropoliten Nikodim von Leningrad und Novgorod nach Rom im Oktober vergangenen Jahres zu erwähnen, wo er neben einem Besuch bei Papst Paul in der Kirche des Collegium Russicum eine Liturgie zelebrierte und eine Fahrt durch Italien anschloß. Ende November bis Anfang Dezember 1969 machte Kardinal Willebrands in seiner neuen Eigenschaft als Präsident des Sekretariats für die Einheit einen

Besuch beim Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und der Heiligen Synode von Konstantinopel, die ein periodisches Studium der Fortschritte auf dem Wege zu einer „vollen Einheit“ der Kirchen mit den Mitgliedern des Hl. Synods einleiten soll (vgl. „Irénikon“ 42, 1969, S. 475). Mitte Februar 1970 besuchte der Exarch der Ukraine, Metropolit *Philaret* von Kiew und Halicz, auf einer inoffiziellen Reise den Papst: Ende Februar war Metropolit *Meliton* von Chalkedon mit einer kleinen Delegation in Rom. Zu den Beisetzungsfierlichkeiten für den verstorbenen Patriarchen Aleksij von Moskau entsandte der Papst Kardinal *Willebrands* nach Moskau. Im Mai weilte der armenische Katholikos *Vasgen I.* von Etschmiadzin beim Papst. Mit der armenischen Kirche waren schon früher Kontakte geschlossen worden, ähnlich wie mit anderen vorchalkedonischen Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 293).

Auf regionaler Ebene haben sich die Kontakte ebenfalls verbessert. Sie haben sich in den letzten Jahren nicht zuletzt zwischen der katholischen Kirche in Österreich und in der Bundesrepublik und den orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas erstaunlich gut eingespielt und inzwischen schon vielfach bewährt. Im März 1967 fuhr eine deutsche Delegation unter Leitung von Bischof *R. Graber*, Regensburg, nach Konstantinopel, Sofia und Belgrad; im Oktober 1968 unter Leitung von Kardinal *Döpfner* nach Konstantinopel und im April 1970 unter Leitung von Bischof Graber nach Bukarest. „Im Oktober 1970 besuchte Patriarch Justinian von Rumänien die Kirchen in der Bundesrepublik. Von seiten der römisch-katholischen Kirche wurde er von Kardinal Döpfner in München empfangen; in Regensburg suchte er Bischof R. Graber auf. Während dieses Besuches wurden die schon angeknüpften Kontakte erweitert und vertieft. Dabei bot sich auch die Möglichkeit einer Begegnung mit Kardinal Willebrands, der zu diesem Anlaß nach Bonn und Köln gekommen war.“ Beachtung erlangt haben neben Ökumenischen Symposien auch der Austausch von Professoren und die Vergabe von Studienstipendien. In Österreich veranstaltet die Stiftung „Pro Oriente“ regelmäßige Konferenzen, zu denen orthodoxe Bischöfe und Theologen eingeladen werden. Kardinal *König* unterhält regelmäßige Kontakte sowohl zu Konstantinopel wie zu den südosteuropäischen Patriarchaten. Auch von Rom werden solche Kontakte nationaler katholischer Bischofskonferenzen befürwortet. Doch scheint dort die Beurteilung von seiten des Staatssekretariats wesentlich zurückhaltender zu sein als etwa von seiten des Sekretariats für die Einheit, wo man die zweifellos gegebenen — wenn auch nicht intendierten — politischen Implikationen dieser ökumenischen Aktivitäten, vor allem im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen in den sozialistischen Ländern, die den traditionellen Vorstellungen zentralistisch konzipierter römischer Kirchenpolitik kaum entsprechen, eher kritisch betrachtet.

In manchen Fällen scheinen die Möglichkeiten einer Vertiefung der Kontakte zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche für die *Teilkirchen* leichter zu sein als für Rom. Dies gilt sicher für die Beziehungen zur Rumänischen Orthodoxen Kirche. So konnte und mußte in den Gesprächen zwischen der Delegation der katholischen Kirche in der BRD und dem rumänischen Patriarchat im April 1970 die heikle Frage nach einer möglichen Lösung der durch die zwangsweise Aufhebung der Union im Jahre 1948 sich ergebenden Probleme (damals

wurde die kirchliche Organisation der etwa 1,5 Mill. Katholiken des rumänischen Ritus durch ein Gesetz der Regierung aufgelöst und die Gläubigen der orthodoxen Kirche eingegliedert). Dies geschah allerdings gegen den Widerstand und zum großen Leidwesen vieler heute im Ausland lebender Katholiken des rumänischen Ritus, die eine Wiederherstellung der Union (ähnlich wie in der Tschechoslowakei 1968, vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 565 ff.) zur Voraussetzung von Gesprächen mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche machen möchten. Tatsächlich läßt der ausschließliche Blick auf die Vergangenheit, in die alle Kirchen schuldhaft verstrickt sind, eine notwendige und fruchtbare ökumenische Arbeit in keiner Weise entfalten.

Einige Kontakte der letzten Jahre zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen bezogen sich auf für orthodoxe Verhältnisse noch ungewohnte Thematik des *Säkular-Ökumenismus*. Im Herbst 1966 war ein Ökumenisches Symposium der Stiftung „Pro Oriente“ dem Thema „Säkularisation und Säkularismus“ gewidmet. Während dieses Symposiums sprach der inzwischen verstorbene bedeutende griechische Ökumeniker, Prof. *S. Alivisatos* über das Thema „Die Heiligung und Vollendung der Welt“, wobei er die dringende Notwendigkeit hervorhob, für die großen Weltprobleme Lösungen des Friedens und der Verständigung zu finden, wofür die neue Haltung des Ökumenismus einen wesentlichen Beitrag zu leisten imstande sei. Der Nachdruck, mit dem er sich dabei als Vertreter der Orthodoxie für eine neue Hinordnung der Kirche zur Welt und ein Engagement in den sozialen Fragen einsetzte, wurde damals als Überraschung empfunden. Im Dezember 1967 besuchte eine Delegation des Einheitssekretariats das Moskauer Patriarchat zu einem Gedankenaustausch über die *Soziallehre* der katholischen Kirche, wobei u. a. über die Rolle des Christen in einer Gesellschaft mit unterschiedlicher Sozialstruktur und die Frage der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens gesprochen wurde. Es wäre zu wünschen, daß diese Fragen, die für einen realistischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen von besonderer Bedeutung sind, deren Behandlung sich inzwischen aber mehr auf die „multilateralen“ ökumenischen Konferenzen konzentriert zu haben scheint, auch weiterhin in die „bilateralen“ ökumenischen Gespräche einbezogen würde.

Sowenig diese Verbindungen übersehen und in ihrer Wirkung unterschätzt werden dürfen, so wenig dürfen allerdings auch die *Grenzen der Effektivität* dieser Formen kirchlicher Kommunikation übersehen werden. Im Gegensatz zu den ökumenischen Kontakten mit den Kirchen der Reformation, etwa in der BRD, werden die sich anbahnenden Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen nicht von breiten Erfahrungen der Gläubigen mit orthodoxen Christen getragen. Damit fällt für diese Aktivitäten die breite Anteilnahme und existentielle Motivation aus, die in den letzten Jahren die wachsenden offiziellen Kontakte zwischen der römisch-katholischen und den Kirchen der Reformation begleitet bzw. sie vielfach bereits überholt hat — etwa in der Entstehung von einer großen Zahl von „freien“, d. h. spontan an der Basis entstandenen „Ökumenischen Arbeitskreisen“. Das *relative Gefühl der Fremdheit*, das römisch-katholische Christen im Westen bis heute den orthodoxen Kirchen gegenüber empfinden und das nicht zuletzt durch einen bedauernden Mangel an fundierten Kenntnissen über die Orthodoxie mitbestimmt wird, ist auch durch die Anwesenheit von eini-

gen hunderttausend orthodoxen Gastarbeitern (hauptsächlich aus Griechenland, aber auch aus Jugoslawien, hier vor allem aus Serbien) nicht überwunden worden, von den sich anbahnenden orthodox-katholischen Ehen, die aber noch eine Minderheit darstellen, abgesehen. Versuche, die Anwesenheit dieser orthodoxen Gastarbeiter zu größeren ökumenischen Kontakten zu nutzen, wie sie etwa die Gruppe „Philoxenia“ (die evangelische, katholische und orthodoxe Christen umfaßt) unternommen hat, scheiterten bisher weitgehend sowohl am Mangel an zum Engagement entschlossenen Mitarbeitern an der Basis der Pfarrgemeinden als auch an der soziokulturellen Schranke, die den Zugang zu den Gastarbeitern erschwert. Die allgemeine Blindheit für diese Fragen ist ein offenkundiges *Versagen unserer Gemeinden*, dessen soziale und ökumenische Konsequenzen heute noch nicht absehbar sind.

Es wäre verhängnisvoll, bei einer Betrachtung des Verhältnisses Rom—Orthodoxie den *größeren Zusammenhang* aus dem Auge zu verlieren. Es geht um die Einheit aller Kirchen und die Glaubwürdigkeit ihres christlichen Zeugnisses in der Welt von heute. Die Vorstellung, daß die orthodoxen Kirchen und Theologen ganz allgemein einen „konservativen“ Standpunkt vertreten, verführt manche Katholiken, die die gegenwärtige Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche und Theologie mit wachsender Befremdung erfahren, in der Orthodoxie den geborenen Bundesgenossen für ihr einem statischen Traditionsbegriff verhafteten Denken zu suchen. „Rom und die Orthodoxie dürfen sich nicht erlauben, eine Achse der Katholizität zu bilden, sonst käme es schließlich so weit, daß Kirchen, die einander voll anerkennen, die Abstände zu den anderen — sei es zur anglikanischen Kirche, sei es zu den protestantischen Kirchen — vergrößern. Auf streng dogmatischer Ebene ist das, was die römischen Katholiken und die Orthodoxen trennt, nicht so schwerwiegend. Dies soll die beiden Kirchen, die miteinander entschieden in der ökumenischen Bewegung engagiert sind, ermutigen, ebenfalls miteinander und in aller Bescheidenheit sich in den Dienst der Einheit der Gesamtkirche zu stellen“ (N. Nissiotis, „Concilium“, April 1970, S. 240).

Die Rolle des Primats

Danach ist und bleibt der *Primatsanspruch des Papstes* das größte Hindernis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie. N. Nissiotis zitiert in seinem bereits erwähnten Artikel in „Concilium“, in diesem Zusammenhang den Abschnitt 22 der Kirchenkonstitution und faßt seine Vorbehalte zusammen: „Was also in den Augen der Orthodoxen und im Licht der Kirchengeschichte, so wie sie diese interpretieren, die Ostkirchen von Rom trennt, ist in erster Linie die Haltung Roms, die der monarchischen Administration den Primat über das Volk Gottes zuspricht und so über den Ortskirchen ein geographisches und ekklesiologisches Zentrum errichtet und einen Oberbischof die Rolle des ortskirchlichen Episkopates spielen läßt. Sodann wird diese Abweichung durch eine Reihe theologischer Interpretationen begründet, welche die Machtzentralisation in der römischen Kirche noch steigern ... Hierin liegt die größte Belastung für das Verhältnis zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen. Das universalistische, zentralistische System stellt sich in Gegensatz zum autonomen, autokephalen System der Ortskirchen, das auf einer synodalen und konziliaren Administration beruht“ (a. a. O., S. 237 f.). Die

Wandlungen, die die römisch-katholische Kirche im II. Vatikanum erfahren hat, haben die Annäherung zwischen ihr und den orthodoxen Kirchen in diesem Punkt nicht wesentlich erleichtert. So betrachtet der griechische Theologe Karmiris die „Erweiterung und Befestigung des absoluten Vorrangs der Macht des Papstes“ sogar als das erste und hauptsächlichste Ziel dieses Konzils (vgl. den Bericht von C.-J. Dumont OP „Zwischen Vatikanum und Panorthodoxer Synode“, in „Wort und Wahrheit“, März-April 1970, S. 165, in einer Besprechung des Sammelbandes „Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums“ hrsg. von B. Papandreou, Wien 1969). Eine Lösung dieses Problems könnte sich nach Meinung von Nissiotis darin andeuten, daß die römisch-katholische Kirche den Primatsanspruch auf die Kirche von Rom beschränkt. „Es ist auszumachen, ob wir dennoch auf die Gemeinschaft zuschreiten können, indem wir diesen Primat als innere Angelegenheit der römischen Kirche betrachten. Wenn diese die andern Kirchen nicht auf ihn verpflichtet, wird er eine Frage sein, die nur ihre Gläubigen betrifft, und es bleibt diesen überlassen, wie weit sie ihn annehmen oder zurückweisen wollen.“ Ähnliche Gedanken hat Patriarch Athenagoras unlängst vorgetragen: „Das Filioque wurde bereits im 8. Jahrhundert gesungen, ohne daß die Kirchen sich deshalb getrennt hätten. Der Primat? Die Unfehlbarkeit? Was bedeutet dies? Jede Kirche wird ihre eigenen Gewohnheiten weiterführen. Wenn die katholische Kirche das wünscht, kann sie beides beibehalten“ (vgl. „Orthodoxie heute“, 31/1970, S. 16). Durch die Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie und die Anerkennung der orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“, die eine Anerkennung der apostolischen Authentizität der orthodoxen Traditionen einschließt, ist ein Prozeß in Gang gekommen, der in seiner Tragweite von Rom noch kaum erkannt zu sein scheint. Durch die Anerkennung der orthodoxen Traditionen stellt sich die römische Kirche zugleich dem kritischen Maß dieser Traditionen. Damit wird in orthodoxer Sicht der *Absolutheitsanspruch römischer Überlieferungen* auf den Anspruch eingeschränkt, den die Tradition einer Teilkirche erheben kann. Als Tradition einer Teilkirche wird heute die römische Tradition offensichtlich auch von der Orthodoxen Kirche bewußter respektiert.

In diesem Zusammenhang sind Gespräche von Interesse, die schon seit längerer Zeit zwischen dem Patriarchat der katholischen Melkiten und dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Alexandria geführt werden. Der katholisch-unierte Erzbischof E. Zogbby vertrat in diesen Gesprächen den Standpunkt, daß eine Rückkehr seiner Kirche unter die Jurisdiktion der orthodoxen Patriarchen denkbar wäre, wenn dabei den unierten Katholiken die Gewissensfreiheit zur Annahme der Dogmen von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel erhalten bliebe. Der damit von der orthodoxen Kirche zu akzeptierende theologische Pluralismus dürfte allerdings neue Probleme aufwerfen. Hier könnte der Gedanke einer *Hierarchie der Glaubenswahrheiten*, der sich in der römisch-katholischen Kirche seit dem Konzil durchzusetzen beginnt, auch der Orthodoxie einen Weg zeigen, vermutlich sogar einen gangbareren als der der theologisch zweideutig bleibenden „bloßen“ Respektierung von „Traditionen“. Daß auch die Orthodoxe Kirche sich auf dem Weg zur „vollen Einheit“ einer Erneuerung unterziehen muß, ist heute weitgehend anerkannt.

Die Erneuerung der römischen Kirche durch das Konzil schuf die Voraussetzungen zum Dialog mit der Orthodoxie. „... das Konzil bedeutet den Aufbruch zu einer neuen Haltung, die vor allem durch die Geschehnisse in der Zeit nach dem Konzil veranschaulicht wird ... Alles, was heute in der römischen Kirche an Erneuerung vor sich geht, kann inskünftig die Türen zu einem Dialog mit der Orthodoxie weiter aufstoßen“ (N. Nissiotis, a. a. O., S. 238). Wer unter diesem Gesichtspunkt die entscheidenden Äußerungen Roms in den letzten Jahren untersucht, kommt allerdings zu dem Ergebnis, daß einige Türen, die durch das Konzil geöffnet worden waren, inzwischen wieder verschlossen zu werden drohen. Die vielberufene Kollegialität, die in der Praxis der Bischofssynode ihre Glaubwürdigkeit hätte erweisen können, kam nur sehr zögernd zum Zug (vgl. den Beitrag „Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip?“ in: Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 375 ff.). Im Blick auf die *synodale Verfassung* der orthodoxen Kirchen und ihre kollegiale Praxis hätte der Papst nicht nur eine wesentliche Hilfe für die Verwirklichung dieses Prinzips in der römischen Kirche finden können. Er hatte auch im entscheidenden Punkt eine Brücke zur Orthodoxie geschlagen und den Primatsanspruch — ohne ihn theologisch in Frage zu stellen — in einer mutigen kollegialen Praxis der Orthodoxie gegenüber neu interpretieren können. Vergleichbares gilt für die päpstlichen Stellungnahmen zum *Zölibat*. Zwar geht der Papst in der *Zölibatsenzyklika* auch auf die anderslautende Gesetzgebung der Ostkirche ein und bestätigt, daß sie vom Zweiten Vatikanum anerkannt wurde; in seiner „Sonntagsansprache“ und im Brief an den Kardinalstaatssekretär wurde auch — im Gegensatz zur Enzyklika — immer einschränkend von der lateinischen Kirche gesprochen, die sich auf die Verbindung von Priestertum und *Zölibat* festgelegt hat, aber diese Tradition wird dann doch so verabsolutiert, daß der Stellenwert der authentischen apostolischen Tradition des verheirateten Priesters in den orthodoxen Kirchen völlig aus dem Blick gerät (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 136). Man spürt dabei förmlich das Unbehagen des Papstes gegenüber dem Anspruch der orthodoxen Überlieferung, wenn er in seinem Brief an den Kardinalstaatssekretär bei der Ablehnung der Wiederezulassung von Priestern, die geheiratet haben, zum priesterlichen Dienst, sich mit den Worten: „Ist das anders herum gesehen nicht auch die beharrliche Tradition der verehrungswürdigen orientalischen Kirchen, auf die man sich in diesem Zusammenhang so gerne beruft?“ gegen den Einspruch derer abzusichern versucht, die sich auf diese beziehen. Dabei geht es hier konkret um die Tradition der orthodoxen Kirchen, zwar Verheirateten die Priesterweihe zu spenden, aber unverheirateten Priestern nicht nachträglich die Ehe zu gestatten, die heute auch in der orthodoxen Kirche in Frage gestellt wird. Damit ist jedoch nur ein Teilaspekt der ostkirchlichen Überlieferung erfaßt, nicht aber der Hauptaspekt. Ähnliche Fragen stellen sich bei einer Analyse des vom Papst vorgetragenen „Credo des Gottesvolkes“ (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368). Die Reaktion von orthodoxer Seite war sehr negativ (vgl. die Stellungnahme des griechischen Erzbischofs Athanagoras von Thyateira von London, veröffentlicht in „Istina“ 1969, Heft 4, 499—509). Zustimmung bei den Kirchen des Ostens fand der Papst hingegen zu seiner Enzyklika über die Ge-

burtenregelung „*Humanae Vitae*“ im Jahre 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 404). Doch war diese Zustimmung nicht so undifferenziert, wie es zunächst den Anschein hatte. Die koptisch-orthodoxe Kirche sprach sich zum Beispiel im Frühjahr 1970 gemeinsam mit islamischen Autoritäten für eine Freigabe der Geburtenregelung aus. Das *Motuproprio* „*Sollicitudo omnium*“ über die Neuordnung des Nuntiaturswesens vom Juni 1969 deutete ebenfalls in seinen Grundzügen auf die Bestätigung einer westlichen Tradition (vgl. die Analyse in: Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 407 ff.), die noch nicht bereit scheint, die orthodoxe Tradition auch nur mitzubedenken. Von den jüngsten Veröffentlichungen betrifft die neue *Regelung konfessionsverschiedener Ehen* die Orthodoxie nicht, da schon 1967 der Verzicht auf die Formpflicht für die Gültigkeit der Ehe mit Orthodoxen ausgesprochen wurde. Dagegen wird der vorläufige Entwurf eines *Grundgesetzes* der Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 272) der gegenwärtigen ökumenischen Situation offensichtlich nicht gerecht. Das betrifft u. a. den Kanon 7 (Paragraph 1 lautet: „Voll eingegliedert in die Kirche oder in den Leib Christi hier auf Erden sind jene Christen, die, im Besitz des Geistes Christi, die Gesamtordnung der Kirche und alle in ihr eingesetzten Heilmittel annehmen und in sichtbarem Verbund mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, nämlich durch das Band des Bekenntnisses des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft.“ In Paragraph 2 heißt es: „Diejenigen, welche von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und Gemeinschaften angehören, an Christus glauben und die Taufe rechtmäßig empfangen haben, stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Sie sind Christus eingegliedert und gehören irgendwie schon zum Volk Gottes und sind mit Recht mit dem Christennamen geschmückt; die Söhne der katholischen Kirche erkennen sie als Brüder im Herrn an“). Diese beiden Paragraphen stehen in einem merkwürdigen Widerspruch zu den Aussagen des Kanons 2, § 1—3, in dem festgestellt wird, daß die Kirche „in und aus Teilkirchen“ besteht (§ 1), daß diese Teilkirchen (Gemeinschaften) „unter Wahrung der Einheit des Glaubens und der einzigartigen göttlichen Verfassung der Kirche, ihre eigene Kirchendisziplin und ihre eigenen liturgischen Bräuche usw. besitzen“ und „einige unter ihnen, nämlich die alten Patriarchalkirchen ... wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen gleichsam als Töchter geboren“ haben (§ 2). Ein besonders heikler Punkt im Gespräch zwischen der römischen Kirche und der Orthodoxie ist die Stellung dieser *katholischen orientalischen Kirchen*. „Nach Ansicht gewisser Leute stellt das Uniertentum sogar das schlimmste Hindernis auf dem Weg zur Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie dar. Durch ihre Existenz in orthodoxem Milieu beweisen die kleinen unierten Kirchen, die von Rom als Teil der römischen Kirche anerkannt sind, daß Gruppen, die sich in einem Schisma gegenüber ihrer orthodoxen Mutterkirche befinden, bloß den römischen Primat anzuerkennen brauchen, um in den Augen Roms Bedeutung zu erlangen und als kanonisch zu gelten“ (N. Nissiotis, a. a. O., S. 240). Dabei haben einzelne Gruppen der unierten Kirchen, vor allem die melkitische Kirche, im letzten Jahrzehnt Hervorragendes geleistet, um die östlichen Traditionen in der römischen Kirche zu Gehör zu bringen. Noch vor kurzem hat der Patriarch

der Melkiten, Maximos V. Hakim, in einem Vortrag in Mailand die Forderung erhoben, daß den katholischen Bischofskonferenzen die gleiche synodale Autonomie gewährt werden soll, deren sich die katholischen orientalischen Kirchen seit dem Konzil erfreuen. Dies würde die Rückkehr zu einer altchristlichen Tradition und die Wiederherstellung eines Rechtes bedeuten, das der Heilige Stuhl ursprünglich nur unter außergewöhnlichen historischen Umständen für sich in Anspruch genommen habe (vgl. KNA, 22. 4. 70). Tatsächlich haben die wachsenden Kontakte zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen Kirchen die unierten Kirchen, die sich bis zum Konzil noch als geborene Vermittler zwischen Rom und den östlichen Traditionen verstehen durften, in eine schwierige Situation geführt, die allerdings für die Kirchen im Nahen Osten viel weniger problematisch zu sein scheint als für die Kirchen in Ost- und Südosteuropa. So führen ökumenische Gespräche mit den orthodoxen Kirchen die römisch-katholischen Gesprächspartner gelegentlich in eine Situation, in der die ökumenischen Belange mit der Pflicht zur Solidarität mit den katholischen Ostkirchen in Kollision zu geraten scheinen. In diesem Zusammenhang ist wohl auch ein Wort des Papstes anlässlich des Todes des Moskauer Patriarchen Aleksij zu stellen: „Wir können und dürfen nicht daran denken, eine aufrichtige Einheit zum Nachteil der katholischen Ostkirchen zu erreichen“ (vgl. „Osservatore Romano“, 23. 4. 70). Diese Schwierigkeiten werden auch von orthodoxer Seite gesehen. „Statt die Unierten als Apostaten zu betrachten, wäre es angezeigt, in ihnen ein zusätzliches Mittel zum Dialog zu erblicken“, schreibt N. Nissiotis. Doch das ist in dieser außerordentlich komplexen und mit Emotionen aufgeladenen Frage leichter gesagt als getan. Eine Lösung wäre nur auf Kosten der Unierten möglich, und wer kann gerade von ihnen, die schon in der Vergangenheit unter dem Gegensatz der Kirchen und Traditionen am meisten zu leiden hatten, das *Opfer ihrer Selbstaufgabe* verlangen, zumal vielfach neben den kirchlichen — und theologischen — Problemen auch starke nationale und politische Momente eine Rolle spielen.

Notwendige orthodoxe Reformen

Die ökumenischen Hoffnungen der Orthodoxie richten sich auf die beschlossene *Panorthodoxe Synode* (vgl. den Bericht über die Panorthodoxe Konsultativ-Konferenz im Juni 1968 in Genf in: Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 341), deren Ort und Beginn entgegen anderslautenden Meldungen bisher nicht festgelegt wurde. Doch besteht seit vergangem Jahr ein gemeinsames Sekretariat zur Vorbereitung der Synode mit Archimandrit *Damaskinos Papandreou* als Generalsekretär. Die Vorbereitungskommissionen sind an der Arbeit (über den Stand der Vorbereitungen vgl. „Wort und Wahrheit“, Januar-Februar 1970, S. 67—71; außerdem den Beitrag von C.-J. Dumont „Das kommende Allgemeinkonzil der Orthodoxen Kirchen. Erwartungen und Hoffnungen, ebd., Juli/August 1969, S. 291—298). Diese Arbeit wird sich nach Auskunft von daran beteiligten orthodoxen Theologen noch über längere Zeit hinziehen. Auf der Panorthodoxen Synode werden die Fragen nach den Beziehungen zu den nicht-orthodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine besondere Rolle spielen und aufgrund der unterschiedlichen ökumenischen Aufgeschlossenheit der verschiedenen orthodoxen Kirchen große Probleme aufwerfen. Im übri-

gen stellt sich der Orthodoxen Kirche *das schwerwiegende Problem einer Erneuerung*, die zwar von vielen einsichtigen orthodoxen Bischöfen und Theologen für notwendig gehalten, aber bei den Gläubigen nicht ohne Schwierigkeiten durchzusetzen sein wird. Änderungen in den orthodoxen Kirchen haben bis jetzt fast immer zu Schismen geführt. In der Kirche von Griechenland führte beispielsweise die Einführung des neuen Kalenders im Jahre 1924 zur Entstehung der Gemeinschaft der Altkalendarier. Darauf wird von orthodoxen Kreisen mit Recht immer wieder hingewiesen.

In einem inoffiziellen Fragebogen zur Erneuerung der orthodoxen Kirche, der von Erzbischof *Athenagoras Kokkinakis* von Thyateira und Großbritannien zusammengestellt wurde, finden sich neben Vorschlägen zur Reform des Gottesdienstes folgende Themen zusammengestellt: „Fragen der Moral, der Kirchendisziplin und der Verwaltung; die Fastengebote; die Verwendbarkeit gewisser Hochgebete in der Welt von heute; die Geburtenkontrolle; die Möglichkeit, Verheiratete zum Bischof zu weihen; die Erlaubnis für Priester und Diakone, nach ihrer Weihe zu heiraten; die Vereinfachung der Kleidung und Titulierung der Kleriker; die Wünschbarkeit, daß die orthodoxe Diaspora sich an den Ostertermin des Westens hält“ (vgl. Athenagoras Kokkinakis, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine orthodoxe Antwort, „Concilium“, April 1970, S. 256). Der Verfasser betont ausdrücklich, daß er den orthodoxen Klerikern und Laien diesen Fragebogen nur mit Bedenken und Zögern vorlegt, weil er sich bewußt ist, daß er ein bisher umzäuntes, heiliges Feld betritt. Aber auch die orthodoxe Theologie öffnet sich mehr und mehr den Fragen der Zeit. So fordert Metropolit *Chrysostomos* von Myra in seinem Buch „Die Theologie und die Welt der Zukunft“, daß die orthodoxe Theologie gegenüber den mannigfaltigen spezifischen Problemen der Lehre und des Glaubens heute ebenso dynamisch sein muß, wie sie es in den ersten Jahrhunderten und noch im 14. Jahrhundert gewesen ist und nur in bezug auf den ewig unwandelbaren Gott und seine Offenbarung statischen Charakter haben kann (vgl. „Orthodoxie heute“, 30/1970, S. 19f.). Praktische Schritte in der einen oder anderen Richtung führen aber bisher immer noch zum Protest. So wurden die Reformvorschläge des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras für eine Modernisierung der priesterlichen Amtstracht und die Aufhebung des Verbots der Wiederverheiratung verwitweter orthodoxer Priester vom Metropoliten *Ambrosios* von Eleftheropolis in Nordgriechenland (nach einer KNA-Meldung vom 8. April 1970; vgl. auch „Irénikon“ 43, 1970, S. 269f.) mit der Unterlassung der Nennung des Patriarchen in den Fürbitten der Liturgie — d. h. praktisch mit einer Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft — beantwortet. Ein hinter diesen Protesten stehendes, die geschichtliche Relativität aller Traditionen mehr oder weniger ausschließendes Traditionsverständnis hat sich ja im Zusammenhang mit den Reformen in der römisch-katholischen Kirche auch im Westen artikuliert. Eine besonders konservative Haltung nehmen die Athos-Mönche ein.

Kirchenpolitische Schwierigkeiten

Zu diesen kirchlichen Schwierigkeiten kommen die *politischen Schwierigkeiten*, denen sich viele orthodoxe Kirchen gegenübersehen, darunter auch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Diese wurden zuletzt wieder

laut, als Patriarch Athenagoras sich am 31. März nach Wien in ärztliche Behandlung begab, aus der er — nach einem anschließenden Kuraufenthalt — Mitte Juni wieder zurückkehrte. Türkische Zeitungen spekulierten in wenig freundlicher Form über seine mögliche Nachfolge. Am liebsten sähen die Türken das Patriarchat aus Istanbul entfernt. Es ist für sie die letzte Bastion des wenig geliebten Griechentums.

Kirchenpolitische Schwierigkeiten treten dazu. Die Spannung zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Moskauer Patriarchat ist durch die eigenmächtige *Verleihung der Autokephalie* an die „Russische Orthodoxe Griechisch-katholische Kirche von Amerika“ (auch Metropolia genannt) neu aufgebrochen. Das Moskauer Patriarchat berief sich bei seinem Vorgehen auf die Tatsache, daß die erste orthodoxe Kirche auf dem amerikanischen Kontinent vor hundert Jahren von Rußland aus gegründet wurde (Alaska), und auf die grundsätzliche Gleichheit aller orthodoxen Kirchen. Der Ökumenische Patriarch berief sich bei seinem in einem Brief an den Patriarchen Alexij vorgetragenen Protest auf die Vorrechte von Konstantinopel, die im Kanon 28 des Konzils von Chalkedon formuliert sind, und warnte vor einer Belastung der gemeinsamen Bemühungen um das Zustandekommen der Panorthodoxen Synode (vgl. die Dokumentation in „Irénikon“, 43, 1970, S. 279—280 u. S. 437—448). Es ist kein Zweifel, daß das Moskauer Patriarchat mit diesem Schritt, der am 9. April 1970 vollzogen wurde (gleichzeitig erhielt die Orthodoxe Kirche von Japan, von der bisher ein kleinerer Teil dem Moskauer Patriarchat unterstand, ein größerer sich unter der Jurisdiktion der Metropolie befand, den Status einer autonomen orthodoxen Kirche), dem Wunsch vieler russischer orthodoxer Christen in den USA entgegenkam. Die Gemeinden, die bisher unmittelbar dem Moskauer Patriarchat unterstanden, konnten sich entscheiden, ob sie weiter unter seiner Jurisdiktion verbleiben oder der neuen autokephalen Kirche zugehören wollen. Daneben gibt es noch die selbständige „Russische Orthodoxe Kirche außerhalb Rußlands“ in den USA (auch Synodalkirche genannt). Sie setzt sich überwiegend aus Emigranten und deren Nachkommen zusammen. Ähnliches gilt für die selbständige „Ukrainisch-orthodoxe Auslandskirche“ mit etwa 100 000 Gläubigen in den USA und Südamerika. Der Ökumenische Patriarch wollte die Frage einer Verleihung der Autokephalie der kommenden Panorthodoxen Synode überlassen. Inwieweit politische Gründe hinter diesem Schritt des Moskauer Patriarchats stehen, ist nicht leicht auszumachen.

Auch die *Situation der Kirche von Griechenland* unter der Militärdiktatur ist mit großen Schwierigkeiten ver-

bunden. Die wachsenden Zugeständnisse von Erzbischof *Hieronymus* von Athen, die Umbesetzung von Bischofsstühlen, die von ihm vertretene neue Verfassung der Kirche von Griechenland vom März 1969 und die Vorgänge um die Zusammensetzung der Synode, die die höchste Leitungsgewalt in der Kirche von Griechenland besitzt, haben die Spannungen in der Kirche zunehmend größer werden lassen. Eine qualifizierte Gruppe von Theologen hält sich in kritischer Distanz zu diesen Vorgängen innerhalb der Kirche. Der Vorwurf richtet sich vor allem gegen das als unkanonisch qualifizierte Vorgehen des Erzbischofs. Alle diese Vorgänge belasten auch die ökumenische Situation, die ohnehin in Griechenland an der Basis noch wenig entwickelt ist (vgl. die Dokumentation Concilium: Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit: *D. Salachas*, In Griechenland, „Concilium“, April 1970, S. 332 f.).

Besonderen Schwierigkeiten sehen sich die *Kirchen im Nahen Osten* gegenüber. Die israelisch-arabische Auseinandersetzung zwingt sie um ihrer Selbstbehauptung in den gegen Israel kämpfenden arabischen und überwiegend islamischen Staaten willen offensichtlich zu antiisraelischen Stellungnahmen. Das gilt neuerdings auch für den griechisch-orthodoxen Patriarchen Nikolaos VI. von Alexandria, der am 30. Mai auf einer Großkundgebung der griechischen Kolonie in der VAR für den „Heiligen ägyptischen Kampf“ Stellung nahm. Inwieweit solche und ähnliche Stellungnahmen sich auf die ökumenische Zusammenarbeit auswirken, ist durchaus offen. Andererseits besteht kaum Hoffnung, daß die christlichen Kirchen des Nahen Ostens einen wesentlichen Beitrag zur Entspannung der sich in den letzten Monaten immer bedrohlicher zuspitzenden Situation leisten könnten. „Die Weltkonferenz der Christen über Palästina“ vom 7. bis 10. Mai 1970 in Beirut (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292), die dagegen protestierte, daß entgegen dem christlichen Geist die biblischen Texte politisch zugunsten des Zionismus interpretiert werden, läßt sogar befürchten, daß nach wie vor vorhandene latente antisemitische Strömungen hier für die Frontstellung gegen Israel ausgenutzt werden sollen. Es scheint, daß die Auseinandersetzung über die „Judenerklärung“ in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ während des Zweiten Vatikanums, in der die nahöstlichen Kirchen — einschließlich der unierten Kirchen — massiv gegen eine Aufwertung der Juden durch die Kirche eintraten, für den Bereich der nahöstlichen Kirchen bis heute keine Klärung herbeiführte, weil die politischen Verhältnisse bedauerlicherweise eine unvoreingenommene Beurteilung dieser Frage bis jetzt noch nicht zuließen.

Länderbericht

Geht die Kirche in der ČSSR neuer Unterdrückung entgegen?

Die befürchtete und doch wieder mit Gelassenheit erwartete Säuberung innerhalb des katholischen Klerus und der kirchlichen Institutionen in der ČSSR ist im Spätsommer durchgeführt worden. Diese Säuberung hat vorwiegend personelle Aspekte und wirkt sich einstweilen auf folgenden Gebieten aus: Caritas, katholisches Presse-

wesen, theologisch-kirchliche Publikationen, theologische Ausbildung, Religionsunterricht, weibliche und männliche Ordensgemeinschaften und im Wiederaufleben der Friedenspriester.

Als rein kirchlich konzipierte Institution, die aber seit 1950 ganz von Partei und Staat in der ČSSR beherrscht