

Sachkunde durch Voreingenommenheit ersetzen müssen: was sie zu formulieren sich anschicken, ist von Spaniern selbst — und oft sogar von offizieller kirchlicher Seite — längst viel richtiger und deutlicher gesagt worden. Wenn es manchmal noch nicht viel gefruchtet hat, so weiß jeder aus eigener Erfahrung, wie schwierig es ist, aus Menschen Heilige und aus Staaten civitates Dei zu machen.

Aus Raumgründen war es an dieser Stelle natürlich nicht möglich, über mehr als die wichtigsten Abschnitte der Schrift zu referieren. Daß sich bei dieser strengen Auswahl außer den spanischen gerade die französischen Kritiken herausgeschält haben, ist ebenso aufschlußreich wie tröstlich. „Les extrêmes se touchent“: auch und gerade in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Ein katholisches Gespräch mit Orthodoxen über den Primat des Papstes

Nicht wenige, darunter auch kompetente Beobachter der ökumenischen Probleme zweifeln daran, daß ein Gespräch zwischen römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Theologen über den Primat des Papstes irgendeine Aussicht zur Überwindung dieses neuralgischen Punktes eröffnet, ja daß es überhaupt möglich ist, geschweige denn mit Mitgliedern der orthodoxen Hierarchie. Daß es doch möglich ist und katholische Theologen sich schon früher ernstlich darum bemüht haben, zeigte bereits ein Bericht der Herder-Korrespondenz über „Das oberste Lehramt in der orthodoxen und in der katholischen Kirche“ (7. Jhg., S. 80—84). Es war dann eine große Überraschung, als Erzbischof Michael von New York, einer der sechs Präsidenten des Weltrates der Kirchen, auf der 2. Vollversammlung in Evanston 1954 erklären konnte, er habe sich mit einem bedeutenden römisch-katholischen Theologen in den USA über einen möglichen Modus verständigt, und wenn die bekannten Mechelner Gespräche von 1921—27 zwischen Anglikanern und Kardinal Mercier richtig zu Ende geführt worden wären, so wäre man heute ein gutes Stück weiter (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 46). Inzwischen aber, ehe noch im August die Vertreter des Moskauer Patriarchen mit führenden Persönlichkeiten des Weltrates der Kirchen die seit Jahren geplante, nunmehr endgültig vereinbarte Fühlungnahme über die Möglichkeiten einer Zusammenarbeit beginnen, sind wir Zeugen eines ernsten und, wie es scheint, nicht unfruchtbaren Gespräches über den Primat des Apostels Petrus sowie über den römischen Primat. Dieses Gespräch wird in der Pariser Vierteljahrschrift „Istina“, herausgegeben von dem ökumenischen Studienzentrum der Dominikaner unter Leitung von Archimandrit C.-J. Dumont OP, geführt (25 Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine).

Der erste Teil handelte über „Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament“ (Istina, 2. Jhg., Nr. 3, Juli/September 1955) und hatte exegetischen Charakter. Der orthodoxe Sprecher, Cassien Bésobrasoff, Rektor des Sergius-Instituts in Paris, bestreitet zwar, daß das Neue Testament neben der kollegialen Leitung der Kirche durch die Apostel einen institutionellen Primat kennt, hält aber einen charismatischen Primat auch heute in der Weise für möglich, wie er bei Matthäus und Johannes bezeugt sei. Bemerkenswert an der katholischen Erwiderung von Pierre Benoît OP ist eine Elastizität der Argumentation, die sich methodisch von dem herrschenden kanonistischen Zentralismus vorsichtig entfernt. Diese Methode lernen wir näher kennen in der Fortsetzung des Gespräches in Heft 4 des

4. Jahrganges der „Istina“ (Oktober/Dezember 1957). Sie hat nicht nur für das Gespräch mit der Orthodoxie eine Bedeutung, und darum halten wir es für nützlich, einen auszugsweisen Bericht über die Folge verschiedener Aufsätze zu geben, um ihr eingehendes Studium anzuregen. Das Generalthema greift diesmal in die entscheidende Epoche der Kirchengeschichte zwischen dem apostolischen Zeitalter und dem Konzil von Chalkedon 451. In einer redaktionellen Bemerkung wird eine Fortsetzung der Untersuchungen in weiteren Heften in Aussicht gestellt.

Ein Wort zur Methode

Die Sprecher auf orthodoxer Seite sind vor allem P. Nicolas Afanassieff, Paris, mit einem Beitrag „La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie“ (S. 401 bis 420) und der ebenfalls am Sergius-Institut in Paris dozierende Laientheologe J. Meyendorff über „La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcedoine“ (S. 463—482). Von letzterem ist bekannt, daß er schon 1948 zum theologischen Stab der 1. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen gehörte und daß er heute in der Studienkommission des Weltrates über das Thema „Die Herrschaft Christi über die Welt und die Kirche“ mitarbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 435). Die katholischen Partner sind Dom B. Botte OSB, P.-Th. Camelot OP, Dom Hilaire Marot OSB sowie P. Dumont OP selber mit seinem Mitarbeiter M.-J. Le Guillou OP. Wir können natürlich nicht die umfangreichen Darlegungen ausführlich wiedergeben, sondern müssen uns auf die Grundlinien der Gedankenführung und auf die Ergebnisse beschränken.

Da ist zunächst wichtig die methodische Einführung zu einer Grundfrage der Ekklesiologie von Dom Botte über „Histoire et théologie“ (S. 389—400). Er schreibt u. a., daß die katholischen Theologen nicht immer der Gefahr entgangen sind, in die Vergangenheit Theorien zu projizieren, die zwar ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift und der Tradition haben, aber erst später formuliert worden sind. Man müsse zugeben, daß gewisse Argumente unserer theologischen Handbücher kaum überzeugen. Diese Kritik sei kein Mißtrauen gegen die theologische Spekulation. Aber man könne nicht eine Theologie der Kirche nur auf einige Schrift- oder Vätertexte gründen: „Die Wahrheit über die Kirche liegt nicht nur in dem, was man von ihr sagt; sie ist auch im Leben der Kirche selbst enthalten, in den Tatsachen und den Institutionen ebenso wie in den Lehren.“ Der wichtigste Ausgangspunkt sei das Bewußtsein, das die Urkirche von sich selber hatte. Auch wo das Wort Kirche gar nicht gebraucht wird, wie z. B. im Johannesevangelium, ist die Idee ihrer Einheit immer gegenwärtig. Ein Sonderfall sei das Versagen der theologischen

Abstraktion in bezug auf das Bischofsamt, worüber das Neue Testament keine ausdrückliche Lehre gibt. Aber die Lehre des hl. Irenäus ist keine Abstraktion, sie beruht auf unbestreitbaren historischen Tatsachen, die u. a. schon durch die Bischofsliste des Hegesipp belegt werden. Sie bezeugen, daß die apostolische Kirche ein Bewußtsein ihrer Kontinuität hatte und daß diese Kontinuität ihr durch die Bischöfe garantiert erschien. Die Theorie, die man in den Briefen des hl. Ignatius findet, bestand vorher nicht, aber sie wurde gelebt. Ihr jeden Wert abzustreiten, weil sie nicht im Neuen Testament ausdrücklich bezeugt wird, heißt dem Leben der Kirche die Zeugnis-kraft verweigern.

Auf den römischen Primat angewandt, heißt das, die Geschichte liefert einige unbestreitbare Tatsachen:

1. Selbst wenn man die Authentizität der Petrusstellen des Neuen Testaments bestreiten will, so drücken sie zumindest die Überzeugung der ersten christlichen Gemeinden aus. 2. Die Kirche von Rom ist die Kirche der Apostel Petrus und Paulus, das ist übereinstimmende Überzeugung der alten Kirche. 3. Diese Kirche hat in den ersten vier Jahrhunderten einen solchen Einfluß ausgeübt und mit solcher Autorität gesprochen, daß dies das Bewußtsein einer bestimmten Autorität und deren Anerkennung durch die anderen Kirchen voraussetzt. 4. Vom 5. Jahrhundert ab berufen sich die Bischöfe von Rom ausdrücklich auf diesen Primat im Namen der Nachfolger Petri und mit Bezug auf Matth. 16, 18. Die Tradition hat den Zusammenhang dieser Tatsachen anerkannt, aber man kann die Lehrtradition über den Primat nicht, wie manche katholischen Theologen meinen, auf eine Reihe intellektueller Zeugnisse gründen und behaupten, sie seien von Anfang an nur mündlich überliefert worden. Die Lösung liegt in der Erkenntnis einer viel umfassenderen Tradition, die auch die Tatsachen berücksichtigt. Die Anwendung der Verheißung von Matth. 16, 18 auf den Bischof von Rom nach einer Lücke von vierhundert Jahren ist nicht willkürlich aus dem Hirn eines ehrgeizigen Papstes des 5. Jahrhunderts entsprungen, sondern sie ist die Auslegung dessen, was schon immer geschah, sie ist nicht eine Erfindung, sondern ein Bewußtwerden. Die geschriebenen Äußerungen haben in der Entwicklung des Urchristentums nur eine sekundäre Rolle gespielt. Man kann nicht erwarten und beweisen wollen, daß der erste Nachfolger Petri seine Autorität auf einen formellen Syllogismus nach Matth. 16, 18 begründet haben soll und alle seine Nachfolger ebenfalls. Die Tradition inkarniert sich nicht in einer Reihe definierter Lehren, sondern im ganzen Leben der Kirche, und auf diesem Leben fußt letzten Endes die Definition des Vatikanum.

Die orthodoxen Thesen

Im Rahmen dieser Grunderkenntnis bewegen sich die Antworten der katholischen Mitarbeiter des Heftes auf die Thesen der Orthodoxen, die wir hier vorausnehmen. P. *Afanassieff* geht davon aus, daß die Position der orthodoxen und der katholischen Kirche in der Frage des Primats des Bischofs von Rom klar und definiert ist und daß die katholische Doktrin unannehmbar sei, insofern sie einen Jurisdiktionsprimat *über* die Kirche lehrt. Die Infallibilität erkennt die orthodoxe Lehre nur dem ökumenischen Konzil zu, aber selbst diese Lehre sei nicht allgemein anerkannt. Hat es da einen Sinn, überhaupt ein Gespräch zu führen? Offenbar, denn *Afanassieff* fin-

det einen gemeinsamen Ausgangspunkt, und das ist die Lehre vom Universal episkopat, die er auf Cyprian von Karthago zurückführt. Allerdings gibt er mit der Behauptung, Cyprian habe in die Kirche die Idee des Römischen Reiches eingebracht, dieser Lehre eine Deutung, die sein katholischer Partner Camelot hernach widerlegen wird. Cyprian habe, inspiriert von der Idee des Imperiums, seine Lehre von der Kirche auf die Vorstellung eines einzigen Organismus gegründet und sie mit der Lehre des Apostels Paulus vom Leibe Christi verknüpft. Danach ist die Eine Kirche empirisch in vielen Kirchen über die Welt verteilt, und wie der Bischof das Prinzip der Einheit jeder lokalen Kirche ist, so ist der Episkopat insgesamt das Prinzip der Einheit der ganzen Kirche. Aber die Vielzahl der Bischofsstühle geht auf einen einzigen Stuhl zurück, den Stuhl Petri, der in allen Bischöfen präsent ist und von allen Bischöfen eingenommen wird.

Nun führt *Afanassieff* eine Distinktion zwischen Autorität und Rechtsvollmacht ein, die hernach Le Guillou OP methodisch widerlegt. Er sagt, diese Lehre von der Kirche, die am Vorbild des Imperiums entstanden ist, fordert die Einführung des Rechtes in die Idee der Hirtengewalt, obwohl Cyprian sich noch geweigert habe, die brüderliche Liebe unter den Bischöfen rechtlich zu fixieren. In dieser Lehre von der Kirche habe der Bischof von Rom den ersten Platz, da die Kirche von Rom Mutter und Wurzel der Kirchen sei, von der die Einheit des Priestertums ausgegangen ist, wie Cyprian sagt. Leider sei diese Lehre vom Universal episkopat, die sogar Cullmann übernommen habe, zu einem theologischen Axiom geworden. Man gehe aber fehl, sie bei Paulus oder im Neuen Testament zu entdecken. Dort herrsche eine andere Lehre von der Kirche, er nennt sie die eucharistische Ekklesiologie. Bei Paulus seien Fülle und Einheit der Kirche in der Einzelkirche präsent, die alles zum Leben Notwendige in sich enthalte und die vor allem die Idee einer Gewalt *über* die Kirche ausschliesse; denn das hieße eine Gewalt über Christus beanspruchen. Ein historischer Überblick legt dar, wie in den ersten Jahrhunderten die eucharistische Ekklesiologie durch die Lehre von der Universalkirche abgelöst worden sei. Im Rahmen dieser Konstruktion leugnet *Afanassieff* nicht, und mit ihm auch nicht die Orthodoxie, daß es den Primat des römischen Bischofs als eine charismatische Gabe, als einen „Primat des Glaubenszeugnisses“ für die Gesamtkirche und in ihrem Namen gegeben hat. Er habe in der Gemeinschaft der Liebe, die in der Kirche waltet, gewirkt. Wenn aber das Band der Liebe in der Kirche durch die Bischöfe nicht gewahrt werde, könne es auch keinen Primat geben. Die Spitze der Argumentation richtet sich also gegen den Jurisdiktionsprimat des Papstes, der die Bischöfe zu seinen Untergebenen mache.

Die Crux der universellen Jurisdiktion

Ehe wir die katholischen Gegenargumente hören, sei zur Ergänzung der Gedankengang von Professor *Meyendorff* berichtet. Er ist weniger spekulativ als geschichtlich konkret und stützt seinen Vorschlag einer möglichen Anerkennung des römischen Primats auf eine Analyse der betreffenden Canones der ökumenischen Konzilien von Nizäa (325), Sardika (343), Konstantinopel (381) und Chalkedon (451). Damit gewinnt er im Sinne von Botte einen festen Boden der gemeinsamen Tradition. Er akzeptiert das Neue des Nizänum, daß es die Stellung der Bi-

schöfe, Metropolitane und Patriarchen in rechtlichen Formen fixiert. Es stellt sich heraus, daß das Konzil sich auf die persönlichen Privilegien des Bischofs von Rom bezieht und seine immense und außerordentliche Autorität in der ganzen Christenheit anerkennt, nicht aber erst schafft, also sie als gegeben voraussetzt. Die Autorität von Alexandrien wird an Hand des römischen Vorbildes bestimmt. Allerdings, so fügt Meyendorff hinzu, stünden die drei Patriarchate rechtlich nebeneinander, und die unbestreitbare Autorität Roms über die Gesamtkirche sei eine moralische, keine juristische gewesen.

Soweit Nizäa. Nicht viel weiter sei man in Sardika gegangen. Das Wesentliche der Rechte, die in Can. 3—5 dem Bischof von Rom zuerkannt werden, sei in seiner Befugnis begründet, gegebenenfalls bei erfolgter Absetzung eines Bischofs durch eine Metropolitansynode außerhalb der römischen Provinz über eine Wiederaufnahme des Verfahrens zu entscheiden und dazu Legaten zu entsenden, ohne doch selber Appellationsinstanz zu sein, ein Recht, das im Westen, z. B. in Afrika, zunächst nicht anerkannt worden sei. In Konstantinopel sei sodann in Can. 3 ein neues Privileg für den Bischof von Byzanz eingeführt worden, der nach dem Bischof von Rom rangiert, eine Spitze, die sich gegen Alexandrien gerichtet habe. Damit sei lediglich die Patriarchatsverfassung dem Caesaropapismus des Kaisers angepaßt worden. Das Konzil von Chalkedon habe schließlich die Organisation der Gesamtkirche durch Interpretation des Can. 3 von Konstantinopel noch mehr den politischen Notwendigkeiten des byzantinischen Reiches angepaßt.

Das geschah durch Can. 28, der Can. 3 von Konstantinopel bestätigte, ihm die erforderliche ökumenische Geltung verschaffte und die Jurisdiktion des Bischofs von Byzanz, die von Rom, Alexandrien und Antiochien nicht anerkannt war, erweiterte. Bekannt ist der Protest des Papstes Leo dagegen. Meyendorff erklärt den scheinbaren Widerspruch der Tatsache, daß gerade Chalkedon die moralische Autorität des Bischofs von Rom als des Nachfolgers Petri in Fragen der Lehre anerkennt und betont habe, zu der Stärkung der Jurisdiktion des Bischofs von Byzanz: er sieht die Lösung darin, daß Chalkedon ebenso wie Nizäa den unbestreitbaren Vorrang des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche nicht dahin verstand, ihm stehe eine Jurisdiktion über die ganze Kirche zu. Der Streit zwischen Rom und dem Orient lasse sich im Grunde auf die Interpretation von Can. 6 des Konzils von Nizäa zurückführen.

Meyendorffs Schlußfolgerung lautet daher: 1. Schon vor Nizäa hatten einzelne Kirchen eine besondere Autorität über andere, aber sie schloß noch keine rechtliche Vollmacht in sich. Man müsse unterscheiden zwischen Autorität und rechtlicher Gewalt, um die Organisation der alten Kirche in ihrer Entwicklung zu verstehen. 2. Die Konzilien waren die Organe, die die betreffenden Kirchen mit rechtlichen oder kanonischen Vollmachten ausstatteten. Unabhängig von diesen übten diese Kirchen, besonders die Kirche von Rom, weiterhin eine besondere Lehrautorität aus wie schon vor Nizäa. 3. Der Kirche war schon vor Nizäa und besonders seit Cyprian bewußt geworden, daß der Gesamtepiskopat die Funktion des Apostelkollegiums fortführt, und mit dem Einverständnis aller nahm der Bischof von Rom den Platz des Petrus ein. Es kam ihm aber weder eine Unfehlbarkeit noch eine Jurisdiktion über die anderen Bischöfe zu, sie wurde ihm

auch von keinem Konzil verliehen. 4. Die orthodoxe Konzeption einer Kirchenverfassung kann nicht verstanden werden, ohne daß die Lehre vom allgemeinen Episkopat als einer Art Ausstrahlung des Apostelkollegs immer mit der ursprünglichen Konzeption konfrontiert wird, wonach jede Ortskirche die Fülle der Katholizität besitzt. Beide ekklesiologischen Aspekte stellen in Nebeneinander das Mysterium der Kirche dar. Die *forma Petri*, die nach Papst Leo in jeder Kirche präsent ist, hindert nicht die Existenz einer einzigen *Cathedra Petri*. Aber deren Autorität hebt in nichts die „Gnade“ auf, die in jeder Provinz waltet. Ein stets mögliches Irren der *Cathedra Petri* werde notwendig durch jene Gnaden ausgeglichen. Auch bei Meyendorff herrscht also eine Auffassung vom Primat, die von der römisch-katholischen Lehre so weit abweicht, daß man sich fragt, wie da ein Gespräch weiterführen kann.

Römisch-katholische Antworten

Aber die katholischen Autoren haben es gewagt. Gliedern wir ihre Antworten nach geschichtlichen Tatsachen und methodischen Bemerkungen. Zunächst stellt *Camelot OP* in seinem Beitrag „Saint Cyprien et la Primauté“ (S. 421 bis 434) die Lehre des Bischofs von Karthago richtig. Er findet bei ihm keinen Rückgriff auf die Idee des Imperiums, seine Lehre von der Einheit sei eine Lehre vom Sakrament der Einheit, wobei die Realität der äußeren Einheit das sichtbare Zeichen des Mysteriums sei. Die Eine Kirche sei zunächst die Ortskirche eines Bischofs, diese aber sei die lebendige Zelle der Gesamtkirche, die der Episkopat zusammenhält. Das Prinzip ihrer Einheit aber sei Petrus und die Verheißung des Herrn in Matth. 16, 18 f. In jedem Bischof lebe wie in jedem der Apostel die eine Petrusvollmacht. Allerdings sei in diesem Zusammenhang nicht von einem römischen Primat die Rede. Jedenfalls habe Cyprian in *De unitate* einen Vorrang der Kirche von Rom nicht im Sinne und zum Thema. An anderer Stelle finde sich jedoch der Gedanke, daß die Einheit des Gesamtepiskopats durch die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom und der *Ecclesia principalis* zum Ausdruck kommt. Der Bischof von Rom sei für die Kirche, was Petrus für das Apostelkolleg war. Mehr könne man aus Cyprian nicht entnehmen, zumal da er sich geweigert habe, eine Intervention des Papstes Stephan für seinen Bereich anzuerkennen. Er sei ein Zeuge einer Entwicklung der Theorie und des Lebens.

Dom *Marot* untersucht sodann „Les conciles romains des IV^e et V^e siècles et le développement de la primauté“ (S. 435—462). Seine exakten und liebevollen Analysen der römischen Provinzialkonzilien mit ihrem dogmatischen Führungsanspruch gehen sehr in die Einzelheiten und können hier nicht wiedergegeben werden. Wichtig ist aber, was sie im Sinne der Methode von Dom Botte erweisen. „Das römische Konzil ergibt sich aus der Fusion zweier Prinzipien, eines kanonischen Prinzips historisch-geographischen Ursprungs, also der unmittelbaren Jurisdiktion des Bischofs von Rom über Italien, und eines dogmatischen Prinzips, dem Erbe der petrinisch-paulinischen Privilegien.“ Ihr Ort ist bei St. Peter oder am Grabe des Apostels, ihr Datum seit Mitte des 4. Jahrhunderts im allgemeinen der Jahrestag der Ordination des Papstes. Es wird nun an Hand einzelner typischer Fälle, der Donatistenfrage, der Stellung zu den Konzilien von Nizäa und Antiochien in Sachen des Arianismus, im Streit um

Athanasius bis zu den Konzilien von Ephesus und Chalkedon usw. ermittelt, wie die Kirche von Rom in diesen Fragen reagiert, die außerhalb ihres Jurisdiktionsbereiches lagen. Die römischen Bischöfe und ihre Synoden handelten und urteilten danach, wie sie es „von dem seligen Petrus empfangen“ hatten, und zwar in Verantwortung für die ganze Kirche, wobei sich mit der Zeit eine Spitze gegen die imperiale, von politischen Gesichtspunkten bestimmte Konzilspolitik des byzantinischen Kaisers zeigt. Marot faßt als Ergebnis folgendes zusammen:

Die Päpste haben stets danach getrachtet, mit den Entscheidungen ihrer römischen Konzilien allen Diskussionen zuvorzukommen, wo auch immer sie im Westen aufbrachen, sie haben aber immer gegenüber orientalischen Konzilien gezögert, selbst da, wo ihre Gesichtspunkte schließlich bestätigt und wo sie später ihre ersten Verteidiger wurden. Sie haben ferner trotz ihrer autoritären Gesinnung und der ständigen Betonung ihrer Bindung an Petrus sehr oft eine versöhnliche Haltung gezeigt, die von der Notwendigkeit diktiert wurde, den Lehren aller Kirchen einen Wert zuzuerkennen. Es sei bedauerlich, daß in den dogmatischen Formeln, die später im Westen geschaffen wurden, nicht mehr darauf geachtet worden ist, sie dem orientalischen Denken verständlicher zu machen. Wenn die römischen Formeln formell unfehlbar und endgültig waren, so sind sie, wie es scheint, ziemlich regelmäßig in einer Ausdrucksweise präsentiert worden, die dem Orient schwer einging. Die Darlegung habe Fälle nachgewiesen, wo die römischen Entscheidungen der ersten Jahrhunderte ökumenischer gestaltet wurden, ohne substantiell geändert zu werden. In dieser Richtung könnte die Diskussion voranschreiten. In diesem Zusammenhang verweist Marot auf das Beispiel Papst Eugens IV. während des Konzils von Florenz. „Es ist möglich, daß die Päpste, wenn sie die Dauer und Schwere der späteren Trennung vorausgesehen hätten, sich noch offener und verständnisvoller gezeigt hätten.“

Gedanken der Herausgeber

Besondere Beachtung verdienen die kritischen Notizen und Reflexionen zu den orthodoxen Beiträgen aus der Feder von P. Dumont OP und Le Guillou OP. Dumont schreibt zu dem, wie er sagt, positiven Beitrag von Meyendorff (S. 483 f.) einige Einwände: Autorität und juristische Vollmacht sollte man nicht als Gegensätze verstehen, sondern als sich ergänzende Merkmale ein und derselben Sache. Als klassisches Beispiel führt er die Ehe an, die als Institution weder durch staatliches noch durch kirchliches Recht geschaffen wird. Wenn Meyendorff erkläre, die Konzilien hätten dem Bischof von Rom keine juristische Vollmacht über die anderen Bischöfe übertragen, sondern nur die wirkliche Autorität anerkennen können, so müsse man sagen, daß das Vatikanum auch nichts anderes getan habe. Es ginge nicht um eine Koexistenz der beiden Aspekte von Kirche, sondern um eine organische Synthese. Im übrigen könne ja doch keine Lokalkirche die Katholizität beanspruchen, wenn sie nicht die volle Gemeinschaft des Glaubens und der Sakramente mit den anderen Kirchen unterhält. Das Kollegium der Bischöfe setze nur insofern und soweit das Apostelkollegium fort, als es die Gemeinschaft untereinander und die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom bewahrt. Wenn Meyendorff zugebe, daß die *forma Petri*, die in den einzelnen Kirchen präsent ist, nicht die Existenz einer einzigen

Cathedra Petri ausschließt, so könne man ebenso sagen, daß die Existenz der einen *Cathedra Petri* die Anwesenheit der *forma Petri* in jeder Ortskirche nicht nur nicht behindert, sondern im Gegenteil erst bedingt — ohne sie zu schaffen. Die Möglichkeit eines Irrtums der *Cathedra Petri* sei allerdings durch die Verheißung Christi an Petrus in wesentlichen Dingen ausgeschlossen.

Eine Art Fazit des vorliegenden Gespräches gibt *Le Guillou* OP (S. 497 f.). Darin heißt es u. a., man müsse zwei Tatsachen beachten. Zunächst die römische Tatsache: Die Kirche von Rom hatte von jeher Vollmacht und Pflicht als Mitte ihrer Wirksamkeit angesehen und die Sorge für alle Kirchen in universaler Verantwortung erkannt. Dieses Recht der Intervention hat sie frühzeitig auf petrinische Texte des Evangeliums gegründet, besonders Matth. 16 und Joh. 21. Die zeitliche Kluft zwischen den neutestamentlichen Aussagen und ihrer ersten lehrhaften Verwendung in der Kirchenpolitik der Päpste sei im Sinne der Einleitung von Dom Botte zu verstehen und durch Tatsachen ausgefüllt. Besonders beachtlich sei, daß das Bewußtsein der doppelten Apostolizität sich auf das römische Martyrium von Petrus und Paulus stützte und Matth. 16 nicht im Vordergrund stand und daß sowohl die afrikanische Tradition wie viele Väter der Ostkirche die Petrusverheißung als gültig für die ganze Kirche interpretiert haben. Die römische Lehrautorität sei bei den Vätern ganz allgemein anerkannt gewesen, die Entscheidungen der übrigen Provinzialsynoden hätten sich besonders um die Anerkennung durch die Kirche von Rom bemüht.

Ein byzantinischer Juridismus

Die zweite Tatsache sei freilich die Wende seit Chalkedon: einerseits ein Fortschritt im Bewußtsein der Kirche von der Bedeutung des Papstes für das Konzil, andererseits die politische Organisation der Reichskirche, die fünf Patriarchate schuf, unter denen Rom nur eines war. Das heißt aber, daß sich in die apostolische Ordnung der Kirche mit Rom als Primat ein byzantinischer Juridismus einschob. Das Schisma habe im Grunde seinen Anfang nicht erst im 11. Jahrhundert genommen, sondern gehe schon auf die Auslegung des Can. 28 von Chalkedon zurück, der indessen nicht einmal ein wirklicher Canon, sondern nur ein Votum sei (wie Msgr. G. Joussard u. a. in seinem Beitrag „Sur les décisions des conciles généraux des IV^e et V^e siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine“ S. 485—496 nachweist). Wenn man diese Punkte festhalte, werde es leichter, dem Anliegen von P. Afanassieff und seiner Theologie der eucharistischen Kirche, die auch in dem Beitrag von Meyendorff mitschwingt, gerecht zu werden.

Was nun diese Unterscheidung von eucharistischer und universaler Kirche betrifft, habe Afanassieff richtig erfaßt, daß dem Begriff des Ehrenvorrangs in der Antike auch der Begriff einer Rechtsvollmacht anhaftet. Aber gerade damit falle er unter die Kritik von P. Camelot und Dom Botte: Er konstruiert eine Theorie von Kirche, die nicht dem Leben der Kirche Rechnung trägt, und unterstreicht einseitig einen wahrhaft authentischen Wesenszug des Mysteriums der Kirche. Seine Darlegung beruht auf einer Entgegensetzung der Lehre von der Universalkirche, die die katholische Ekklesiologie sei, und der Lehre von der eucharistischen Kirche, die die eigentliche Tradition wiedergebe und die orthodoxe Ekklesiologie sei. Dabei deutet er die katholische Ekklesiologie

von einem stark zentralisierten Ganzen her, von dem aus sich die Ortskirchen über die Erde ausbreiten und ganz zu untergeordneten Teilen der Einheit werden, sowohl tatsächlich wie rechtlich, und diese Konstruktion will er durch die eucharistische Idee bannen. Dabei wird dann die Katholizität in die Ortskirche verlegt und die Universalität aus ihr abgeleitet, die ihrerseits eine Organisation der Gemeinschaft aller Kirchen notwendig macht, und zwar nicht ohne rechtliche Elemente. Hier wird der Primat zu einer Funktion in der Kirche, und seine Entscheidungen hängen vom Konsensus der Konzilien ab. Die Rolle des Primats wird ganz zur Funktion des Koordinierens der Lokalkirchen, allerdings mit dem Vorrecht der Initiative. Ohne auf die Einwände von P. Camelot und Dom Botte zurückzukommen, bemerkt Le Guillou dazu folgendes:

Die Kirche ist niemals die Summe der Lokalkirchen, sondern eine von Gott geschaffene Einheit. Zweifellos ist die Kirche eine eucharistische Gemeinschaft, aber als solche ist sie entstanden aus der dreifachen Gewalt Christi, der priesterlichen, prophetischen und königlichen Vollmacht, die eine einzige Sendung Christi darstellen, vom Vater empfangen und den Aposteln übermittelt. Durch die Bischöfe hindurch sind es stets die Apostel, die fortfahren, die Kirche zu regieren, wie die Präfation der Apostelfeste eindrucksvoll bekundet. Die eucharistische Gemeinschaft, die zuerst und vor allem von der priesterlichen Gewalt Christi geschaffen worden ist, existiert nicht ohne die beiden anderen Vollmachten, die prophetische zur Verkündigung des Gottesreiches und die königliche oder rechtliche Vollmacht, zur Teilnahme an diesen Gütern hinzuführen. Eine Theologie der eucharistischen Kirche impliziert also eine Theologie der apostolischen Vollmachten, die von Christus übermittelt sind. An diesem

Punkt, so schließt Le Guillou, würden die weiteren Untersuchungen, die in Vorbereitung sind, fortfahren.

Wie man sieht, dürfte es diesem Heft der „Istina“ gelungen sein, eine wirkliche Gesprächsgrundlage mit einer fruchtbaren Problemstellung erreicht zu haben, die auch für die Behandlung dieser Fragen innerhalb des lutherischen Bereiches nicht unwichtig ist (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 241: „Kirche und Recht in der evangelischen Theologie“, sowie ds. Jhg., S. 338 ff.). Man erkennt nun auch den sinnvollen Zusammenhang dieses Gesprächs mit den theologischen Bemühungen um die Ausarbeitung der Lehre vom Bischofsamt in seinem Verhältnis zum Primat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 188 ff.: „Was ist ein Bischof?“). Es wäre freilich fehl am Platze, das bisher eingeleitete und noch auf Paris-Chevetogne beschränkte Gespräch zu überschätzen. Wichtig ist, daß es begonnen hat, während gleichzeitig die mehr kirchenpolitische Fühlungnahme zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Weltrat der Kirchen einsetzt. Auch hier gilt, was Dom Botte einleitend erklärt, daß die Tradition nicht nur durch Theologie, sondern durch das Leben der Kirche gebildet wird. Es braucht für die Gespräche mit den Orthodoxen gewiß nicht weniger Geduld als für analoge Gespräche, die seit Jahren mit der lutherischen Theologie im Gange sind und deren Ergebnisse so ungreifbar zu sein scheinen, daß nur Kenner in der Lage wären, ihre Wirkungen darzustellen, was vorerst aus guten Gründen besser nicht geschehen sollte. An dem katholisch-orthodoxen Gespräch wird auch dieses deutlich, daß das weitere Gespräch mit den getrennten Glaubensgemeinschaften nicht vorankommen kann, wenn die Spannungen mit der Orthodoxie nicht vorher durchgearbeitet und wenigstens im Prinzip überwunden worden sind.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Die Kirche gegenüber Armut und Unwissenheit in den lateinamerikanischen Ländern

Es ist auffallend, wie sehr sich in den letzten Jahren die Stimmen der Bischöfe der lateinamerikanischen Länder mehren, die sich zu den ganz besonderen sozialen und missionarischen Problemen ihres Kontinents äußern und sich mahnend an die Regierungen wenden. Darin zeigt sich, daß gewisse Wirklichkeiten mehr und mehr ins öffentliche Bewußtsein, auch das der Kirche, dringen und daß die Aktivität der Gläubigen und der Hierarchie mehr und mehr von der Behandlung solcher Probleme Abstand nimmt, die ihr auf Grund der traditionellen Gegebenheiten des vorigen Jahrhunderts aufgegeben schienen.

Lateinamerika war zuerst ein Kolonialland, dann eine Gruppe von Staaten, die nach und nach — relativ spät — ihre Selbständigkeit errangen, indem sie sich zu Staaten möglichst ähnlicher Art wie die beiden Mutterländer Spanien und Portugal konstituierten, soweit es Kultur und gesellschaftliche Struktur betraf. In allen diesen Ländern gibt es — bei großen Unterschieden aller Art — doch die gemeinsame Eigenart einer kulturtragenden, großenteils städtischen Gesellschaft mit weitgehend „europäischen“ Problemen neben einer — oder auch mehreren — ganz anderen, von der öffentlichen Erschei-

nung mehr oder weniger abseitigen Lebensform; die gleichen ungeheuren Kontraste zwischen Armut und Reichtum, mehr oder weniger zusammenfallend mit einer Führungsschicht spanisch-portugiesischer Herkunft und der breiten Masse von Eingeborenen, Schwarzen und Mischlingen (übrigens ohne Rassenprobleme — die hier nur als soziale Probleme auftreten); die gleichen Gegensätze zwischen dicht besiedelten und fast leeren Räumen; die gleiche Tatsache, daß fast alle Bewohner dieser Länder getauft sind, daß die verschiedenen Lebenskreise aber trotzdem keine Einheit bilden. In fast allen lateinamerikanischen Staaten gibt es zudem noch echte Missionsgebiete, die in den unzugänglichsten Gegenden Süd- und Mittelamerikas und Mexikos liegen. Heute wird sich die Kirche immer deutlicher dessen bewußt, daß all diese Gegensätze zusammen erst Lateinamerika ausmachen, daß sie alle von ihr integriert werden müssen und daß sie auch nur in ihr ihre Einheit finden können.

Viele Faktoren tragen dazu bei, daß die lateinamerikanischen Staaten zu einem neuen Selbstbewußtsein gelangen. Der stärkste Antrieb mag dabei von der Notwendigkeit ausgehen, das Lebensgebiet der ungeheuer rasch wachsenden Bevölkerung dieser Länder zu erweitern: die riesigen leeren Räume müssen in die nationale Existenz mit einbezogen werden. Gelegentlich kommt hinzu, daß sie