

Schwedischen Kirche und nach Luther einzunehmen habe. Hat er eine bloße Ordnungsfunktion? Ist er also da, weil die Gemeinde nun einmal jemand braucht, der predigt und der ihr vorsteht? Wenn es so ist, so wäre das kirchliche Amt die Erfüllung einer praktischen menschlichen Notwendigkeit und also menschlichen Ursprunges. Oder hat Christus der Herr die Ämter in der Kirche gestiftet? Hat er seine Apostel nicht nur um einer gesellschaftlichen Notwendigkeit willen eingesetzt, sondern wollte er selber in gewissem Sinne in den Amtsträgern weiterleben? Ist das Amt in der Kirche also göttlichen Ursprunges, und haben die Amtsträger Christus selbst in dem Sinne zu repräsentieren, daß sie an seinen Vollmachten teilhaben und sein Werk durch die Geschichte hin fortsetzen? Perssons Antwort lautet, daß die katholische Kirche im kirchlichen Amt eine Christus-Repräsentation sieht — und damit hat er recht —, daß aber genuinem Luthertum eine derartige Amts- und Kirchensicht fremd ist. Und darum geht nun der Streit.

Man muß bei all dem wissen, daß Persson sein Problem aus einem konkreten Anlaß angegriffen hat. Er will eine katholisierende Amtsauffassung zurückweisen, wie sie in den letzten Jahren von einigen Lutheranern in Schweden vertreten worden ist. Tatsächlich haben sowohl die sogenannten hochkirchlichen Kreise in der Schwedischen Kirche wie auch einige Theologen in Uppsala den Standpunkt verfochten, der Amtsträger in der Kirche sei eine Art Gegenwärtigsetzung Christi selber. Amt ist nach ihnen Christus-Repräsentation, der Träger des Amtes ein Bevollmächtigter Christi.

Die hier gemeinten Vertreter der „Repräsentationstheorie“, wenn man so sagen darf, haben z. T. Wert darauf gelegt, sich mit ihrer Auffassung ausdrücklich von

der katholischen Lehre zu unterscheiden. Es ist aber nicht zu leugnen, daß sie mit ihrer Ekklesiologie der katholischen Kirche nahestehen, näher als diejenigen ihrer Glaubensgenossen, für die nun Persson als Sprecher auftritt.

Das Buch Perssons ist eine achtunggebietende wissenschaftliche Leistung. Um einen Hintergrund für die eigentliche Untersuchung zu schaffen, stellt der Verfasser die katholische Ekklesiologie auf mehr als 150 Seiten zusammenfassend dar und stützt sich dabei auf eingehendes Quellenstudium. Trotz gewisser Fehlzeichnungen zeigt er eine so gute Kenntnis der katholischen Glaubenslehre, daß er Mißverständnisse protestantischer Theologen zurechtrücken kann. Er zeichnet Luthers Amtsbegriff als funktionalistisch und setzt ihn gegen katholische Amtsauffassung und Kirchenwirklichkeit. Er findet es „ein wenig überraschend“, daß nach einer gewissen Gruppe schwedischer Theologen „nun in der Deutung des kirchlichen Amtes kein größerer prinzipieller Unterschied mehr bestehen soll zwischen reformatorischer und katholischer Theologie“.

Das Buch von Persson ist von weittragender Bedeutung. Zunächst stehen nun zwei Richtungen innerhalb der schwedischen Theologie als klar voneinander verschieden da. Was bisher nur teilweise ausgesprochen war, ist jetzt ausdrücklich gesagt. Man kann es nicht mehr übersehen. Eine weitere theologische Auseinandersetzung zwischen beiden Standpunkten ist unausweichlich. Das Buch gehört in eine allgemeine Gegenbewegung gegen die sog. hochkirchliche Richtung, die sich immer mehr als eine kleine Minderheit erweist, besonders seit Gunnar Hultgren Erzbischof von Uppsala geworden ist (vgl. „Church Times“, 19. 5. 61, S. 8).

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Kirchliche Einheit oder Einheitskirche?

Der Glaube an die eine katholische Kirche drückt eine zweifache Überzeugung aus: Es gibt nur eine einzige Kirche Christi, und zweitens: diese ist ausgezeichnet durch die Merkmale der inneren Einheit der Gläubigen sowie einer Raum und Zeit umspannenden und das ganze Erbe des Herrn umfassenden Weite. Auf den ersten Blick scheinen daher die beiden Gesichtspunkte, die in der Frage unseres Themas einander gegenübergestellt werden, zusammenzufallen. Es scheint selbstverständlich zu sein, daß die von Christus so innig ersehnte Einheit seiner Gläubigen in der Form einer Einheitskirche verwirklicht werden sollte und so in der Römischen Kirche verwirklicht ist, die ja das ganze Vermächtnis des Herrn durch die Geschichte und in alle Welt trägt und deshalb zugleich auch den Namen katholisch führt.

Begriff und Anschauungen von der Einheit der Kirche

Dennoch verbinden wir mit dem Begriff der Einheit keine eindeutige Vorstellung. Der dogmatische Begriff der Einheit und die konkrete Anschauung, die wir uns von ihrer Verwirklichung zu machen pflegen, decken einander durchaus nicht. Der dogmatische Begriff der Einheit der

Kirche wird im neuen deutschen Katechismus mit den Worten umschrieben: „Sie ist einig. Sie hat überall denselben Glauben, dieselben Sakramente und dasselbe Oberhaupt.“ Überall, das heißt an allen Orten und zu allen Zeiten. Wie pflegen wir aber diese katholische Einheit zu veranschaulichen, in der Verkündigung und auch uns selbst? Wir zeigen zum Beispiel Bilder von der Feier der Messe in aller Welt. In der Regel werden es ausschließlich Bilder von der lateinischen Meßfeier sein; denn wir wollen ja die Einheitlichkeit des katholischen Gottesdienstes veranschaulichen. Wer hätte nicht ferner diese Einheitlichkeit auch schon durch den Hinweis auf die gemeinsame lateinische Kirchensprache demonstriert und gehört, daß die Beibehaltung des Lateinischen um der katholischen Einheit willen erforderlich sei, wie es erst jüngst wieder in der englischen Umfrage hieß, von der im vorigen Heft dieser Zeitschrift berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 401). Daß das Lateinische „die“ Sprache der Kirche sei, ist ein Gemeinplatz und wird von Rom aus nicht selten mit Nachdruck eingeschärft (vgl. „Osservatore Romano“, 25. 3. 61 und die dort angeführten Zitate). Das ist ein Beispiel für die Veranschaulichungsweise unseres Glaubens an „dieselben Sakramente“. Ähnlich pflegen wir die Darstellung der hierarchischen Einheit ausschließlich auf das päpstliche Amt in der heutigen Form seines Wir-

kens im Bereich der lateinischen Kirche zu konzentrieren und die der Glaubenseinheit mit dem neuesten Stande der lateinischen Theologie zu assoziieren.

Katholisch ist gleich römisch

Die Vorstellungen, die wir uns für den praktischen Gebrauch von der Einheit der Kirche machen, haben in jahrhundertelanger Gewöhnung dazu geführt, daß wir die in der lateinischen Kirche der Neuzeit verwirklichte Modalität der katholischen Einheit mit dieser selbst identifizieren und dadurch unbewußt und ungewollt einer Verengung und Überspannung des Einheitsprinzips verfallen, die dem Prinzip der Katholizität abträglich ist. Sie hat unter anderem zur Folge, daß die mit dem Apostolischen Stuhl vereinigten Kirchen des Orients im allgemeinen als unbedeutende Anhängsel der katholisch-lateinischen Kirche, ja als bloße andersartige rituelle Formen angesehen und bewertet werden, eben als „orientalische Riten“. Sie erweckt ferner den Anschein, als gebe es für den Westen gar keine andere Möglichkeit zu einer Wiedervereinigung außer der Anerkennung der heutigen lateinischen Kirche mit allen Einzelheiten ihrer derzeitigen Institution, und das führt zu jenem antirömischen Affekt auf evangelischer Seite, der die römische Einheitskirche als das stärkste Hindernis für eine kirchliche Einheit oder Wiedervereinigung empfindet. Die üblichen Anschauungen von der katholischen Einheit gründen in der Voraussetzung, daß die heutige lateinische Theologie, Liturgie und Rechtsordnung wengleich nicht den Gipfel des historischen Fortschrittes im Geiste Christi, so doch jedenfalls die bisher erreichte Höhe bezeichnen und daher schlechthin als Modell zu gelten haben.

In diesem Bericht soll deshalb auf zwei Stimmen hingewiesen werden, die uns mit ungewöhnlichem Freimut zu Bewußtsein bringen, daß die übliche pauschale Kanonisierung der gegenwärtigen lateinischen Kirche nicht nur unbegründet, sondern „das größte Hindernis auf dem Wege zur Wiedervereinigung ist“. Obgleich beide Stimmen, die des Theologen Wilhelm de Vries SJ und die des Patriarchen Maximos IV. von Antiochien, auch im Druck publiziert und von der Presse stark beachtet worden sind, darf erhofft werden, daß eine nochmalige Erinnerung an sie durch die Bedeutung der Sache und die Wichtigkeit ihrer Gesichtspunkte gerechtfertigt und für die öffentliche Meinung von Wert ist.

Das große Hindernis der Wiedervereinigung

Wilhelm de Vries SJ, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, hat seine Gedanken ausgesprochen in einem Vortrag, den er am 5. März 1961 in Rom und bald darauf in Wien und anderen Städten Österreichs hielt und der unter dem Titel „Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente“ in der Zeitschrift „Orientalia Christiana Periodica“ (Bd. 27, 1961, S. 64—81) veröffentlicht ist. Die Gedanken dieses Vortrages berühren sich mit der kleinen Schrift desselben Verfassers „Wegbereitung zur Einheit der Christen aus ostkirchlicher Sicht“ (Paulus-Verlag, Recklinghausen 1961), auf die gleichzeitig hingewiesen werden soll. Es ist diese Schrift, in der de Vries die Idealvorstellung, die wir uns von der katholischen Einheit nach dem lateinischen Modell machen, als das große Hindernis für die Wiedervereinigung bezeichnet. Die Bedeutung seiner Ausführungen liegt nicht allein darin, daß er eine Lanze für die Kirche des Orients bricht und auf die Divergenz zwischen

dem Dogma der Einheit und unseren Vorstellungen von dieser Einheit aufmerksam macht. Wichtiger noch scheint es zu sein, daß er zum erstenmal in solcher Eindringlichkeit und Öffentlichkeit zu bedenken gibt, ob denn nicht die Wiedervereinigung nach den Grundsätzen des Konzils von Florenz auch für die Beseitigung der reformatorischen Trennung ganz neue Perspektiven bieten könnte.

Die deutschsprachige Schrift kann zur Einführung dienen. Unsere Art und Weise, von der „ganzen“ katholischen Kirche zu sprechen, wenn wir die lateinische meinen, zeigt nach Meinung von de Vries, daß es uns an Gespür für die wirkliche Katholizität fehlt. Denn diese besteht darin, daß die Kirchen aller Zeiten, Völker und Kulturen in ihrer je eigenen Gestalt in der Gesamtkirche ihren Platz finden oder finden können, wenn sie nur die wesentlichen Bedingungen, die sich aus dem dogmatischen Begriff von der kirchlichen Einheit ergeben, erfüllen. Das gilt zunächst für den christlichen Orient. Wenn wir den orientalischen Christen unsern westlichen Katholizismus als den idealen oder gar als den einzig richtigen aufzwingen wollen, können wir vielleicht einzelne Menschen gewinnen, nie aber die getrennten ostkirchlichen Gemeinschaften als ganze für die Wiedervereinigung erwärmen. Die gleiche Erwägung gilt aber auch für die getrennten Christen des Westens, wie de Vries meint; denn das Prinzip der legitimen Mannigfaltigkeit hat allgemeine Gültigkeit und ist nicht auf die alten Kirchen im Orient einzuschränken. Die Eigenständigkeit der mit Rom verbundenen Ostkirchen kann also als Modell für eine zukünftige Wiedervereinigung im Westen dienen.

Der Rang der orientalischen Kirchen

So ist die Bedeutung dieser östlichen Kirchen weit größer als ihre geographische Verbreitung oder die Zahl ihrer Gläubigen. Wenn sie nur gebührend gewürdigt und geschätzt werden, können sie das Tor zum getrennten Osten und vielleicht auch einen Zugang zum getrennten Westen öffnen. Zu dieser gebührenden Würdigung gehört aber nicht nur, daß man ihre Riten duldet oder anerkennt, wie wir lateinische Katholiken so leicht zu glauben bereit sind. Die Ostkirchen sind keine liturgischen Museumsstücke aus archaischer Zeit und keine nur dekorativen Bereicherungen der eigentlichen, das heißt der römischen Kirche, sondern sie sind, ausgenommen den Petrusprimat, mit der römischen Kirche gleichen Ranges. Diese Ebenbürtigkeit besitzen sie kraft ihres gleichen apostolischen Ursprunges, worauf schon Papst Leo XIII. (*Orientalium dignitas* vom 30. November 1894) hingewiesen hat. Sie bezieht sich nicht nur auf die gottesdienstlichen Formen, sondern auch auf die hierarchische Struktur, die Theologie und die Spiritualität des christlichen Ostens. Die Ostkirchen haben einen legitimen Anspruch nicht etwa nur auf Duldung, sondern auf Respekt vor ihrer eigenen Struktur. Das wird ausdrücklich anerkannt durch die Unionsurkunde von Florenz, wonach die Wiedervereinigung der Ostkirchen mit dem Apostolischen Stuhl „salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus“ der Patriarchen des Orients erfolgen sollte. Diese Klausel, die übrigens im Enchiridion symbolorum von Denzinger weggelassen worden ist, kann doch mit ihrer Unterscheidung von Privilegien und Rechten bei einer Auslegung nach Treu und Glauben nichts anderes ausdrücken wollen, als daß die eigene Struktur der Ostkirchen nicht ausschließlich auf päpstlichen Privilegien, also auf einer Duldung ihres andersartigen Traditions-

gutes beruht, sondern, wie dort gesagt wird, auf Rechten, die unantastbar sind. Es kann hier dahingestellt bleiben, inwieweit die Rechte der östlichen Patriarchen *iuris Divini* sind und inwieweit sie durch die verschiedenen zweiseitigen Unionsverträge nach dem Muster des florentinischen auf einer definitiven Verpflichtung des Apostolischen Stuhles beruhen. In jedem Falle würde eine völlige und dauernde Gleichschaltung der Ostkirchen gegen den Sinn jener Verträge verstoßen und den Primat überspannen.

Primat und Diktatur

Der Primat hat den Sinn, die Einheit im wahren Glauben und wahren Glaubensleben zu sichern. Er ist, wie Mörsdorf schreibt, „das die Einheit der Kirche gewährleistende Prinzip“ (Kirchenrecht I, 342). Wenn auch dem Papst kraft des Primates die ordentliche und unmittelbare bischöfliche Gewalt über alle Kirchen und jeden einzelnen Gläubigen zusteht, so ist diese doch nicht unumschränkt. Die Institution des Herrn garantiert die Eigenständigkeit einer jeden von einem Nachfolger der Apostel geleiteten Kirche, soweit nicht die Wahrung der obengenannten Einheit eine Einschränkung dieser Selbständigkeit gebietet. „In necessariis unitas!“ Allerdings gilt auch das andere Väterwort: „Roma locuta, causa finita.“ Zum Wesen des päpstlichen Primates gehört die Kompetenzkompetenz, kraft deren der Papst alle Entscheidungen an sich ziehen kann. Das darf aber nicht den tiefen Unterschied aufheben, der zwischen dem päpstlichen Primat und einer Diktatur besteht, und zwar deswegen, weil der Papst „über die Eigenständigkeit des Episkopates nicht hinwegsehen kann“, wie Mörsdorf sich angesichts der derzeitigen Rechtslage und Regierungspraxis etwas unbestimmt ausdrückt. Diese Rechtslage ist dadurch entstanden, daß das Erste Vatikanische Konzil zwar den Primat, nicht aber den Episkopat erschöpfend behandelt hat. Dadurch ist eine Praxis inaugurirt worden, von der de Vries unumwunden sagt: „Es besteht die Gefahr, die Lehre vom päpstlichen Primat auf die Spitze zu treiben und die Vollgewalt des Papstes derart einseitig zu betonen, daß die einzelnen Bischöfe nur noch als Funktionäre, Befehlsempfänger und ausführende Organe der höchsten Autorität erscheinen“ (Wegbereitung, 13/14). Wie unten noch berichtet werden soll, legen die Ostkirchen gerade auf diese relative Autonomie als Ausdruck der Gleichberechtigung den höchsten Wert.

Was die Päpste selbst betrifft, so haben sie vor allem seit Leo XIII. die Achtung vor der eigenen Struktur der Ostkirchen nicht nur als eine widerwillig gewährte Konzession aufgefaßt, sondern als Ausdruck der Wertschätzung für die Eigenart der Völker, Rassen und Kulturen, zu der sich die Kirche aus Ehrfurcht vor der Schöpfungsordnung und im Sinne des Axioms „*gratia supponit naturam*“ verpflichtet fühlt und die ihr verbietet, eine Uniformierung des kirchlichen Lebens anzustreben. Wie Pius XII. in seiner Antrittsenzyklika sagte, weiß sie sich frei von der Tendenz „*ad unam assignandam rerum omnium aequabilitatem, externam tantummodo atque adeo insitas vires debilitantem*“.

De Vries untersucht in seinem römischen Vortrag nacheinander die drei Gebiete, auf denen die Spannung zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit in der Kirche aus der Natur der Sache und im Lauf der Geschichte besonders offenkundig wird: die Liturgie, die Disziplin und den Glauben.

Die Einheit und die Mannigfaltigkeit der Liturgie

In der Liturgie haben die Kirchen des Ostens von Anfang an ihre eigenen Formen gehabt und diese bis heute bewahrt. Auch innerhalb des Orients ist es nicht zu einer Vereinheitlichung der Liturgie gekommen, weil der Hellenismus gegenüber den älteren völkischen Kulturen der Syrer, Ägypter, Äthiopier und Armenier nicht dasselbe Übergewicht hatte wie Rom im Westen. Zweifellos hat aber Byzanz sein Übergewicht auch nicht so rigoros eingesetzt wie Rom. Und de Vries fragt: Wenn es im Orient niemals einen so radikalen Aufstand gegen das Zentrum Byzanz gegeben hat wie im Westen gegen Rom, liegt dann der Grund dafür nicht unter anderem auch in diesem Mangel an Anpassungsfähigkeit und Verständnis für die Eigenart der Völker auf seiten Roms? Jedenfalls, so folgert er, läßt sich das Prinzip, auf Grund dessen Rom heute die gottesdienstliche Eigenart der Ostkirchen anerkennt, nämlich aus Achtung vor der Eigenart der Völker, auch im Westen auf die gottesdienstlichen Traditionen der von Rom getrennten Christen anwenden, soweit nicht dogmatische Einwände gegen sie bestehen. Dieses Prinzip wird auch nicht dadurch erschüttert, daß diese Traditionen im Gegensatz zu den östlichen erst nach der Reformation herausgebildet worden sind. Immerhin entsprechen sie der Eigenart insbesondere der germanischen Völker. Es besteht also kein zwingender Grund, diesen etwas Fremdes, etwa die lateinische Kirchensprache, aufzuzwingen. Es würde genügen, daß in ihrem Gottesdienst die Vergegenwärtigung des Opfers Christi und die Siebenzahl der Sakramente wiederhergestellt wird.

Die Einheit der Leitung und die Autonomie der Glieder

In ihrer Organisation weist die Ostkirche von Anfang an bis heute gegenüber der lateinischen Kirche bekanntlich den wichtigen Unterschied auf, daß sie zwischen der päpstlichen und der bischöflichen Gewalt die Instanzen der Erzbischöfe, Metropolitane und Patriarchen besitzt, denen nicht nur wie im Westen ein Ehrenvorrang, sondern eine wirkliche überbischöfliche Autorität zusteht. Die päpstliche Gewalt ist also im Osten, wenigstens was ihre Ausübung betrifft, zwischen dem Apostolischen Stuhl und diesen Instanzen aufgeteilt. Diese Ordnung entspricht sicherlich mehr der ursprünglichen als die westliche. Sie bewahrt außerdem vor dem Mißverständnis, als müßte der Papst auch im normalen Lauf der Dinge jederzeit in die hirtenamtlige Tätigkeit der Bischöfe eingreifen und selbst in Routineangelegenheiten fort und fort um seine Entscheidung angegangen werden. Allzu leicht entsteht daraus die Gefahr, daß die Bischöfe nur noch als Exekutivorgane des Apostolischen Stuhles betrachtet werden. Vor dem großen Schisma besaßen die Patriarchate des Ostens eine weitgehende Autonomie. Der Papst intervenierte nur sehr selten, wenn die Einheit und Wahrheit bedroht war. Angesichts der geschichtlichen Entwicklung des Primates, die nach katholischer Überzeugung zugleich eine Entwicklung der Erkenntnis seines dogmatischen Wesens ist, wird man zwar nicht zu einer so lockeren Organisation der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl zurückkehren können. Andererseits aber hat Rom grundsätzlich die Rechte der Patriarchate anerkannt, wie oben schon gesagt wurde, und damit zum Ausdruck gebracht, daß die Gemeinschaft zwischen ihnen und dem Apostolischen Stuhl, wenn sie auch letztlich eine Unterordnung einschließt, doch nicht einfach so gehandhabt werden

kann wie der Dienstverkehr zwischen einer vorgesetzten und einer untergeordneten Behörde in einer Beamtenhierarchie. Allerdings, so sagt de Vries, und mehr noch beklagt das Maximos IV., haben sich die Behörden der Römischen Kurie und zuweilen auch die Päpste selbst nicht immer an die vereinbarten Grundsätze gehalten, sondern praktisch oft genug ein direktes Regiment ausgeübt sowie Ansätze zur Gleichschaltung der Ostkirche gemacht. Dennoch sind die Grundsätze selbst nicht angetastet und in den verschiedenen Unionen nach dem Konzil von Florenz bestätigt und auch im einzelnen angewendet worden. So erhielt der Metropolit von Kiew bei der Union mit den Ruthenen im Jahre 1595 das Recht zur Ernennung der Bischöfe. Auch in neuerer Zeit hat der Heilige Stuhl bei direkten Interventionen in die inneren Angelegenheiten östlicher Kirchen für gewöhnlich zum Ausdruck gebracht, daß es sich um Ausnahmefälle handle, für die besondere Gründe vorlägen. Daß es im Lauf der Zeiten zwischen dem Heiligen Stuhl und den Ostkirchen zu manchen Mißverständnissen über die Autonomie kam, ist nicht verwunderlich, und ebensowenig, daß man im Osten und in Rom überhaupt eine je andere Vorstellung von ihr oder wenigstens von ihrer praktischen Handhabung besaß. Doch sind die Folgen solcher Meinungsverschiedenheiten unter ökumenischem Gesichtspunkt immer recht traurig gewesen.

Aus diesen Betrachtungen über die Ostkirche ergibt sich, daß die Existenz des päpstlichen Primates eine recht weitgehende Autonomie der Gliedkirchen nicht ausschließt. De Vries äußert sehr entschieden die Ansicht, daß auch im Westen eine korporative Wiedervereinigung mit den reformatorischen Kirchen undenkbar sei, solange man sich auf katholischer Seite der Vorstellung hingebte, ihnen das zentralistische Kirchenregiment der lateinischen Westkirche auferlegen zu können. Er zitiert nach Karrer die Desiderate der deutschen Protestanten in dieser Sache: Jedes kirchliche Amt müsse zunächst Dienst und nicht zunächst eine arbiträre Gewalt sein; es müsse anerkannt werden, daß es in der Kirche neben der apostolischen auch eine im allgemeinen Priestertum gründende selbständige, wenngleich nicht unabhängige prophetische Funktion gebe, und schließlich müsse das Bischofsamt auch praktisch eine Selbständigkeit erhalten, die den Eindruck päpstlicher Autokratie ausschließt.

Die Einheit des Glaubens und die Mannigfaltigkeit der Theologien

Was die Einheit des Glaubens angeht, muß man, wie de Vries ausführt, aufmerksamer unterscheiden zwischen der Wahrheit selbst, der Substanz des Glaubens, und den Weisen, sie auszudrücken. Daraus folgt, daß die Ausdrucksweise sich ändern und verbessert werden kann, und ebenso, daß es nicht immer nur eine einzige und allein richtige Formulierung für die Glaubenswahrheiten gibt. Die Enzyklika *Humani generis* hat das erst vor kurzem wieder in Erinnerung gerufen. Im übrigen liefern die Verhandlungen des Konzils von Florenz dafür den klassischen Beweis. Den Griechen wurde damals weder das *filioque* noch der lateinische Begriff vom *purgatorium* auferlegt. Warum sollte das nicht auch für eine ganze Reihe von theologischen Formulierungen gelten, die heute noch als dogmatische Differenzen zwischen den evangelischen und der katholischen Kirche angesehen werden, wie es ja bei einer jahrhundertelangen Entwicklung der Theologie

unter dem Vorzeichen der Polemik und Kontroverse kaum anders sein kann. Jedenfalls, sagt de Vries, „ist es eine offene Frage, ob verschiedene Weisen, die Theologie zu behandeln, möglich sind oder nicht“.

Der Osten klagt an

Die Ausführungen von Professor de Vries wurden schon im vorigen Jahr eindrucksvoll unterstrichen und mit hoher Autorität bestätigt durch einen Vortrag des Melchitischen Patriarchen von Antiochien, Maximos IV. Saigh, anlässlich seiner Reise durch Deutschland nach dem Eucharistischen Kongreß. Der Vortrag ist in der Festschrift der Dominikaner von Düsseldorf (Unbehagen an der Kirche? Hrsg. von Pirmin Lenz OP, Drieves Verlag, Essen 1960) im Druck veröffentlicht worden.

Zum Schluß seines Vortrags sprach der Patriarch einige Worte, die wegen ihrer Bedeutung für jede Wiedervereinigung, ja *mutatis mutandis* auch für jede andere Art von Kontakten zwischen verschiedenen Welten ein besonders weites Echo gefunden haben. Er sagte: „Wir müssen uns davon überzeugen, daß das Christentum nur dann seine Sendung in der Welt erfüllen kann, wenn es nicht nur von Rechts wegen, sondern auch in der Tat katholisch, d. h. weltumspannend ist. Wenn es, um katholisch zu sein, notwendig ist, daß man auf seine Liturgie, seine Hierarchie, seine Patristik, seine Geschichte, seine Hymnographie, seine Kunst, seine Sprache, seine Kultur, auf sein ganzes geistiges Erbe verzichtet, um den Ritus, das philosophische und theologische Denken, die religiöse Dichtung, die liturgische Sprache, die Kultur und die Geisteshaltung einer gegebenen Gruppe, und wäre sie die beste, anzunehmen, dann wäre die Kirche nicht mehr die große Gabe Gottes an die gesamte Menschheit, sondern eine Interessengemeinschaft, so zahlenstark sie auch sein mag, eine menschliche Institution, gebunden an die Interessen einer Gruppe“ (23). Schon früher hatte der Patriarch noch deutlicher gesagt, an welche Adresse diese Mahnung gerichtet ist. Wie de Vries in seiner „Wegbereitung“ (6) zitiert, erklärte Maximos IV. in einem Gespräch mit La Pira: „Man müßte damit anfangen, den lateinischen Westen zum Katholizismus zu bekehren, zur Universalität der Botschaft Christi . . . Die Gleichschaltung ist mit der katholischen Universalität nicht vereinbar.“

Was er im übrigen in seinem Düsseldorfer Vortrag ausführte, zeugte von einer tiefen Verwundung der Seele der orientalischen Christen, auch der mit Rom vereinigten, durch die Überheblichkeit und das Unverständnis, mit der sie von ihren westlichen Glaubensgenossen in der katholischen Kirche, nicht ausgenommen deren leitende Ämter, behandelt werden. Es ging ihm aber nicht darum, einem bedrückten Herzen Luft zu machen, sondern zu zeigen, wie sehr die Mißgriffe und die ganze Einstellung des Westens gegenüber der orientalischen Christenheit die Wiedervereinigung blockieren. „Diejenigen Katholiken, die so darauf erpicht sind, unsere Einrichtungen den lateinischen anzupassen, sollten bedenken, daß sie durch diese engherzige Gleichschaltung die Zahl der lateinischen Gläubigen kaum auf merkbliche Weise vermehren, wohl aber die katholische Kirche der wenigen orientalischen Gläubigen, die sie bis jetzt hat, berauben. Nur dann sind wir für die Kirche wirklich von Bedeutung, wenn wir zugleich tief katholisch und tief orientalisch bleiben. Diejenigen, die ‚latinisieren‘, arbeiten — vielleicht unbewußt, aber tatsächlich — gegen das Interesse der Kirche; sie wollen

den Beweis erbringen, daß eine aufrichtige Verbindung dieser beiden Eigenschaften im Innern des römischen Katholizismus unmöglich ist.“

Die Versuche zur Latinisierung des Orients sind nach der Darstellung des Patriarchen höchst rücksichtslos gewesen. Das einzige, was man geachtet habe, seien die Riten gewesen. Im übrigen habe der Westen versucht, „dem Orient sein bestes Eigentum wegzunehmen“ und „alles zu zerstören, was ihm (dem Westen) nicht ähnlich war, und man muß gestehen, daß ihm dies recht gut gelungen ist“. Die äußerliche Toleranz der Lateiner gegenüber den Orientalen sei nur begründet gewesen in der Absicht, sie als Lockmittel gegenüber den Orthodoxen zu gebrauchen, und in der Furcht vor dem ungeheueren Prestigeverlust, der eingetreten wäre, wenn der römische Katholizismus auch die letzten Positionen im Orient und damit faktisch seine Katholizität verloren haben würde. Der Patriarch kritisierte auch sehr ernst die neue Kodifikation des orientalischen Kirchenrechtes, und zwar wegen ihres Geistes, der das höchste Ideal in die möglichst weitgehende Annäherung an die lateinische Kirche gesetzt und insbesondere die hierarchische Struktur der Ostkirche „reduziert, wenn nicht entleert und praktisch neutralisiert habe“. Was Maximos IV. in seinem Vortrag sagte, findet übrigens eine sachlich bereichernde Ergänzung in den Verhandlungen der melchitischen Synode vom 6. bis 11. Februar 1959, über die die Herder-Korrespondenz (13. Jhg., S. 84) ausführlich berichtet hat.

Einheit und Freiheit

Im Hinblick auf das Anliegen der Wiedervereinigung wirken Gedanken, wie er und auch Professor de Vries sie vorgetragen haben, als wenn jemand eine Binde von unseren Augen genommen und uns vor allem den Blick nach innen erschlossen hätte, das heißt in unsere eigenen unzulänglichen Vorstellungen von dem Wesen der Katholizität und den Möglichkeiten einer Wiedervereinigung,

die vielgestaltiger sind, als wir zu denken wagen, wenn wir uns statt an den Prinzipien der katholischen Einheit an deren augenblicklichen Gegebenheiten orientieren. Das kann zwar nicht heißen, daß die Wiedervereinigung zum Greifen nahe wäre, wenn man nur eine gewisse Enge ablegt. Wie sich aus den Ausführungen von Maximos IV. ergibt, ist nicht einmal der getrennte Orient so leicht zu ihr bereit, von dem uns doch so gut wie keine dogmatische Differenzen trennen. Die Verfahrensweise Roms gegenüber den orientalischen Kirchen, die von ihnen verständlicherweise fast alleinig unter dem Gesichtspunkt einer „Latinisierung“ gewertet wird, kann auch gewiß nicht einfach nur als Engstirnigkeit gedeutet werden. Auch in den Ostkirchen gibt es nicht nur große Überlieferungen, sondern ebenso wie im Westen Zeichen von Unzulänglichkeit, Erstarrung und jeder anderen Art von Menschlichkeit, mit denen sie nicht immer aus eigener Kraft fertigwerden können. Nicht nur der Zentralismus, wie er heute in der lateinischen Kirche herrscht, sondern auch der Partikularismus hat seine tiefen Schatten. Dennoch scheint es, daß die Gedanken, über die hier berichtet wurde, im Hinblick auf das Konzil von großer Wichtigkeit sind. Denn sie beziehen sich auf eine Frage, die oder vielmehr deren Entscheidung das ganze Gesicht der kirchlichen Reform bestimmen wird, die wir vom Konzil erwarten, eine Frage, die auf allen Gebieten in irgendeiner Weise gestellt ist und, wie man sieht, im Hinblick auf die Vorbereitung einer Wiedervereinigung einfach entscheidend ist: Welches Maß an Freiheit ist durch die Weltweite der Kirche, durch ihr katholisches Wesen gefordert und andererseits mit Wahrheit und Einheit verträglich? Wie wird man das in der katholischen Gesellschaftslehre so eindringlich postulierte Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip in der Kirche selbst deutlicher verwirklichen und sich damit zugleich für ein Zeitalter vorbereiten, an dessen Ende die Einheit der Welt in der Vielgestaltigkeit unzähliger selbstbewußt gewordener Völker und Kulturen stehen dürfte?

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Kommunistische Friedenspropaganda

In der abschließenden Erklärung der Moskauer Konferenz vom November 1960, an der seinerzeit die Führer aller kommunistischen Parteien teilgenommen hatten, nimmt die Friedensfrage einen breiten Raum ein. (Der volle Wortlaut der Erklärung wurde von „Neues Deutschland“, 6. 12. 60, veröffentlicht.) Die Erklärung geht — sehr optimistisch — davon aus, daß die derzeitigen Kräfteverhältnisse sich zugunsten des Kommunismus veränderten, wofür die sogenannten Krisenerscheinungen in der freien Welt sprächen, die in der Erklärung gemäß dem kommunistischen Verständnis von der freien Welt angeführt werden. Auf der Basis dieser „Analyse“ wird dann eine Zukunftsvision gezeichnet, nach der der Sieg des Sozialismus in absehbarer Zeit absolut sicher sei. Um die Weltrevolution voranzutreiben, stellt der Weltkommunismus gegenwärtig zwei Parolen in den Mittelpunkt, mit denen er am erfolgreichsten und gefahrlosesten die freie Welt zu schwä-

chen und seine eigene Stellung zu stärken hofft. Diese sind die kommunistische „Friedens“offensive und die Proklamierung einer kommunistisch orientierten „Nationalen Befreiungsbewegung“ in den unterentwickelten Gebieten. Die Moskauer „Friedens“erklärung enthält also das Programm der Weltrevolution.

Eine solche umfassende „Friedens“offensive hat zunächst zum Ziel, die Regierungen der freien Welt vom Volk zu isolieren, wodurch jene an einer wirksamen Verteidigung der freien Welt gehindert werden. Auf diesem Wege hoffen die kommunistischen Führer, systematisch der Revolution ohne Risiko allmählich den Weg zu ebnet. Dabei hat die ständige Denunzierung des Westens („aggressiver kriegslüsterner Imperialismus“) die Aufgabe, den Riesenaufwand der kommunistischen Staaten für militärische Zwecke als notwendig — im Interesse des Friedens — sowohl vor den kommunistisch beherrschten als auch vor den freien Völkern zu rechtfertigen.

Die gegenwärtige kommunistische „Friedens“politik geht von der Überlegung aus, daß angesichts des Entwicklungs-