

Orthodoxe Stimmen zum Konzil

Man wird sich noch erinnern, mit wieviel Erwartungen und Hoffnungen die christlichen Kirchen und Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche die Ankündigung eines Ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. aufgenommen haben. Von Anfang an hat Papst Johannes XXIII. keinen Hehl daraus gemacht, daß er die Einleitung einer Annäherung zwischen der Kirche des Ostens und der „Kirche von Rom“ für möglich hielt und darauf seine größte Hoffnung setzte. Wir erinnern uns auch, daß die Orthodoxie im Ganzen damals noch nicht auf einen Dialog mit der Kirche des Westens vorbereitet war. Seither sind auch von orthodoxer Seite eine Reihe von öffentlichen Schritten unternommen worden, um das Gespräch mit Rom vorzubereiten. Nach und nach hat sich die Zahl der offiziellen (und inoffiziellen) Beobachter der orthodoxen Kirchen beim Konzil gesteigert; die panorthodoxen Konferenzen auf Rhodos haben die Vorbereitung eines Dialogs mit Rom auf ihr Programm gesetzt; und als aufsehenerregendstes Zeichen einer neuen Zeit im Verhältnis der beiden großen alten Kirchen des Ostens und des Westens zueinander fand die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem statt.

Die wirkliche Kluft

Die Schwierigkeiten, die Kluft zwischen den beiden Kirchen zu überwinden, sind darum jedoch in Wahrheit noch nicht geringer geworden und jedenfalls sehr viel größer, als man auf katholischer Seite gemeinhin denkt. Auf orthodoxer Seite haben sich führende Theologen, insbesondere der russischen Emigration, seither bemüht, Klarheit über diese Schwierigkeiten zu schaffen — nicht in polemischer Absicht, sondern vielmehr, um zum gegenseitigen Verständnis beizutragen. Die Orthodoxie fühlt sich selber als die Hüterin der alten ungeschmälernten Tradition, und ihre Theologen, deren Hauptproblem schon seit langem die Herausarbeitung einer ihr Selbstgefühl genau ausdrückenden Ekklesiologie ist, suchen zugleich auf Grund der Arbeiten des Zweiten Vatikanums die Ekklesiologie der katholischen Kirche zu erfassen und sie mit der eigenen zu konfrontieren.

Eine Anzahl von Aufsätzen ist in den letzten Jahren erschienen, die dieses Thema mit seinen Verzweigungen behandeln: sie sind ebenso lehrreich für die Orthodoxie selber wie für die „Kirche von Rom“. Wenn wir hier die wichtigsten Punkte darstellen wollen, in denen orthodoxe Theologen den Unterschied der beiderseitigen Selbsterfahrung und Selbstgestaltung sehen, so soll das gleichsam vom orthodoxen Standpunkt aus geschehen, ohne katholische „Berichtigung“, die nur verwirren würde. Der Standpunkt orthodoxer Theologen von heute soll durch sie selber zum Ausdruck kommen. Wir berichten in der Hauptsache über den Aufsatz von Jean Meyendorff, „Vatican II“, in seinem Sammelband: „Orthodoxie et Catholicité“ (Editions du Seuil, Paris 1965), mit Einbeziehung der Aussagen in den übrigen hier gesammelten Aufsätzen des Verfassers; über Paul Evdokimov, „Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche?“, in: Concilium, April 1966, S. 263—268; und über N. Afanassieff, „L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes“, in: Irénikon 1965, Nr. 3 (337—340), mit kurzen Seitenblicken auf andere Publikationen der gleichen Autoren

und auf andere orthodoxe Theologen. Evdokimov und Afanassieff sind beide Professoren am Institut St-Serge in Paris und wohnten zeitweise als Gäste des Sekretariats für die Einheit dem Konzil bei.

Katholische Haltungen

Einer der rührigsten jüngeren Theologen der russischen Emigration, Jean Meyendorff, reinblütiger Russe trotz des deutsch klingenden Namens, jedoch bereits in der Emigration geboren, orthodoxer Priester und seit einigen Jahren Dozent am St. Vladimir's Seminary in New York, charakterisiert die Haltung der katholischen Theologen gegenüber der Orthodoxie folgendermaßen: Es lassen sich, je nach ihrer Einstellung zur Orthodoxie, drei Gruppen von katholischen „Ökumenikern“ unterscheiden. Die erste wird durch eine kleine Anzahl von Theologen gebildet, die noch einfach an der alten polemischen Methode festhalten, die Positionen des Gegners kurzweg als unhaltbar bezeichnen und ihm gegenüber nur Mitleid empfinden. Diese Haltung führt natürlich zu nichts. Eine zweite Gruppe von Theologen und Ökumenikern behauptet im Gegenteil, daß zwischen Rom und der Orthodoxie in Wahrheit gar keine großen Unterschiede bestehen, daß es eher Mißverständnisse sind, die nur aufgedeckt zu werden brauchen, um die Einheit wiederherzustellen. Schließlich gibt es eine dritte Gruppe, die im allgemeinen den aufrichten Wunsch zur „Öffnung“ hegt, sich aber von der vorigen Gruppe in einem grundlegenden Merkmal unterscheidet: „sie erkennt das gewaltige dogmatische und institutionelle Problem an, das die römische Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt für einen Orthodoxen darstellt...“ und sucht diese Position zu verstehen (J. Meyendorff, Vatican II, in: Orthodoxie et Catholicité, S. 135).

Und nun war, so fährt Meyendorff fort, das große Ereignis, der „wahrhaft neue Aspekt des Auftretens Johannes' XXIII.“ dies, „daß der Papst selber dieser dritten Gruppe anzugehören schien“. „Vor dieser Gruppe wird sich ein Orthodoxer auch nicht scheuen, seinerseits seine Selbstkritik zu vollziehen und gewisse Punkte historischen Versagens der eigenen Kirche anzuerkennen, und er wird leichter zur gemeinsamen Suche nach der einzigen Wahrheit bereit sein“ (a. a. O., S. 135).

Die Tradition

Wie die katholische Kirche ist auch die orthodoxe Kirche eine Kirche der Tradition. Sie ist überzeugt davon, die Fülle der Wahrheit in ihrer Überlieferung von den frühesten Zeiten an bewahrt zu haben. Auf die in der Tradition bewahrte Wahrheit kann sie immer zurückgreifen, um ihren geschichtlichen Weg rein zu erhalten oder zu berichtigen. Bezeichnenderweise antwortet darum Paul Evdokimov auf die ihm gestellte Frage, welches die Hauptwünsche der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche heute seien, zunächst, es könne sich in seiner kurzen Darlegung nur „um Wünsche, um Anregungen“ handeln „mit dem Ziele, die Aufmerksamkeit des Westens auf die alte und ehrwürdige gemeinsame Tradition zu lenken, die der Osten als sein kostbarstes Vermächtnis durch die Zeiten trägt“ (a. a. O., S. 263). Darum begrüßte die Orthodoxie in der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes besonders, daß dieser Papst nicht nur die Wiederherstellung der christlichen Einheit wünschte, sondern „die Einheit als zugleich äußeres und inneres Problem der Kirche von Rom auf-

faßte. Als er das Konzil zusammenrief, wollte er im Innern der römischen Kirche selber Bedingungen herstellen, die die Wiedervereinigung der Christen möglich machten. In dieser Frage, die die katholische Kirche sich selber stellte, lag die große Hoffnung auf Einheit“ (Meyendorff, a. a. O., S. 131). Die Orthodoxie also hoffte, daß die „Kirche von Rom“ sich selber prüfe, indem sie an die Ursprünge zurückging, nicht um einen vergangenen Zustand wiederherzustellen, was unmöglich ist, sondern um die Maßstäbe zu finden, an denen die Kirche sich immer wieder erneuern muß.

Allerdings wird die Tradition in den beiden Hälften der Kirche verschieden ausgelegt, und so haben Ost und West von Anfang an verschiedene Wege eingeschlagen: „Es läßt sich sogar behaupten, daß die Geschichte keine Epoche kennt, in der zwischen dem Osten und dem Westen eine absolute dogmatische Übereinstimmung bestand... Die theologischen Differenzen und die verschiedenen örtlichen Überlieferungen lagen schon vor dem Bruch vor und hatten die Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel nicht verunmöglicht. Der Bruch zerreißt die Liebesbände... Erst im Zustand der Isolierung bringt die Dogmatisierung örtlicher Traditionen einer polemischen, von der Gegenseite nicht Kenntnis nehmenden Theologie den Sinn für die Einheit zum Schwinden“ (Evdokimov, a. a. O., S. 264 f.). Darum betrachtet der orthodoxe Theologe die Entstehung der Trennung zwischen Ost und West im Grunde als ein Geheimnis, wie das Geheimnis des Bösen, ein „Mysterium der Entzweiung“, das dem „Mysterium der Einheit“ entgegensteht (a. a. O., S. 265). Man müßte auf die Zeit vor dem Bruch zurückgehen, um dadurch „die dogmatischen Kontradiktionen auf bloße Differenzen reduzieren und somit die nach der Trennung gebildeten Traditionen insgesamt so weit wie möglich ‚transdogmatisieren‘“ zu können. „Der heißeste Wunsch des Ostens geht dann dahin, den Westen bereit zu sehen, sich in die Seele der orthodoxen Kirche einzufühlen und von innen her nicht ihre Phänomenologie noch ihre Lehren, sondern das zu erfassen, woraus sie entspringen, den mystagogischen Geist, der sie beseelt, die kontemplative und doxologische Seite der Dogmen“ (a. a. O., S. 265).

Der Primat des Papstes

Es ist klar, daß die Hauptschwierigkeiten zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche im Primat des Papstes liegen, oder, um es ausführlicher in orthodoxem Sinne auszusprechen: in den Ansprüchen des Papstes auf dogmatische Unfehlbarkeit und unmittelbare jurisdiktionelle Macht über die ganze universale Kirche. Die Orthodoxie kann diese Ansprüche nicht anerkennen, und zwar nicht nur faktisch, sondern auch auf Grund ihrer gesamten ekklesiologischen Struktur und Theologie. Ja sie faßt schon die Worte Christi in Matth. 16, 18: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“, auf die sich die katholische Kirche beruft, wenn sie die einzigartige Stellung des Nachfolgers Petri als göttlichen Ursprungs verkündet, anders auf. Wie J. Meyendorff (Orthodoxie et Catholicité, in dem Aufsatz „Sacraments et Hiérarchie dans l'Église“ S. 8) betont, ist nach orthodoxer Auffassung die Kirche, „der alten einstimmigen Überlieferung der Väter zufolge“, auf den *Glauben* Petri gegründet, und als Nachfolger Petri sind in diesem Sinne *alle* Bischöfe, ja alle gläubigen Christen, die den Glauben Petri teilen, zu betrachten. Es ist allgemeine Lehre der orthodoxen Kirche, daß in der apostolischen Sukzession

(die für die Orthodoxie ein ebenso wesentliches Merkmal der Kirche ist wie für die katholische Kirche) der Glaube Petri alle Bischöfe zu Nachfolgern Petri macht.

Die orthodoxen Theologen, die die Arbeit des römischen Konzils verfolgt haben, hatten sich natürlicherweise in erster Linie mit zwei Dokumenten auseinanderzusetzen: mit der Dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* und mit dem Ökumenismusdekret. Das Ringen des Konzils um eine Wiedererhöhung des Bischofsamtes und um den Begriff der Kollegialität der Bischöfe erregte ihr lebhaftes Interesse, da hier vor allem die Hoffnung bestand, daß die kirchliche Struktur des Westens sich der des Ostens annähern könne. Man hatte es schon voller Hoffnung begrüßt, daß Papst Johannes sich wieder als „Bischof von Rom“, als „Ortsbischof“ und als „Bruder“ aller Bischöfe fühlte (Meyendorff, a. a. O., S. 131). Aber wenn hier auch Fortschritte erreicht wurden, die die Orthodoxie begrüßt, so wurden ihre allzu weitreichenden Hoffnungen doch im Verlaufe des Konzils immer wieder enttäuscht. Denn am Primat des Papstes in der Gestalt, die ihm das Erste VatikanKonzil gegeben hat, wurden nach orthodoxer Auffassung keine Abstriche gemacht.

Kritik an der Auffassung vom Bischofsamt

Auch der neu in die katholische Ekklesiologie eingeführte Begriff der bischöflichen Kollegialität erschien bei näherem Zusehen keineswegs der Einmütigkeit der zum Konzil versammelten Bischöfe der alten Tradition zu entsprechen. Der Begriff der Kollegialität wurde scharf untersucht und kritisiert, u. a. von N. Afanassieff und J. Meyendorff. Meyendorff begrüßt zwar einige Formulierungen der Kirchenkonstitution, so die Feststellung im dritten Kapitel, daß eine christliche Gemeinde, die „um den Bischof und den eucharistischen Tisch versammelt ist, dank der Gegenwart Christi in ihrem Schoße die ‚eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘ ist“ (vgl. Abschnitt 26). Aber andere Stellen werfen nach Meyendorffs Ansicht eindeutig die anscheinend unumgänglichen Folgerungen aus dieser Voraussetzung. In der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution ist nämlich dennoch die universale Kirche das erste, und die Ortskirchen sind „nach dem Muster der universalen Kirche“, als „Teile“ der Universalkirche gebaut, und der mystische Leib ist also auch ein „Leib von Kirchen“ [*corpus Ecclesiarum*] (vgl. Abschnitt 23). Demgegenüber stellt der orthodoxe Theologe fest, daß die örtlichen sakramentalen Gemeinschaften, wenn sie nur „Teile“ sind, nicht die örtlich kundwerdende „katholische Kirche“ sein können. Der Begriff der Ortskirche diene in der Theologie der Konstitution *De Ecclesia* in keiner Weise dazu, die Natur des Bischofsamtes zu definieren — wie er das für die neue orthodoxe Ekklesiologie tut —, sondern bildet nur den Rahmen, in dem sich die bischöflichen Funktionen vollziehen. Der Ursprung des Bischofsamtes dagegen sei ausschließlich durch die apostolische Sukzession definiert (a. a. O., S. 146). Meyendorff folgert, das Zweite VatikanKonzil habe „trotz gewisser entgegengesetzter Anzeichen in nichts die Position abgeändert, die das christliche Abendland seit dem Fall des Römischen Reiches beherrscht hat; es hat seine Ekklesiologie auf Grund der universalen Sendung der Kirche aufgebaut und nicht auf Grund ihrer sakramentalen Natur“ (a. a. O., S. 147). Eine solche Ekklesiologie führe mit Notwendigkeit zu dem Zentralismus Roms. Daher auch die wiederholte Betonung in der Konstitution, daß die Unterordnung unter Rom das Kirche-

Sein einer bestimmten Kirche kundtue. Diese Unterordnung zeige sich auch gerade in der Umschreibung der bischöflichen Rechte und Vollmachten, die nur so weit bestünden, als sie von Rom nicht widerrufen würden. Zwar fasse das Konzil nicht die bischöfliche Weihe als solche als eine Delegation der Vollmachten des Papstes auf, aber die *Ausübung* des Bischofsamtes sei doch in völlige Abhängigkeit vom Papste gestellt, und zwar — und daran nimmt die Orthodoxie vor allem Anstoß — nach göttlichem Recht (a. a. O., S. 148).

Kritik an der Kollegialität

Auch als Mitglieder des Kollegiums spielen die Bischöfe eine Rolle, die dem orthodoxen Empfinden entgegensteht: „Sie repräsentieren das Kollegium in ihren Diözesen, und nicht ihre Gemeinschaften im Schoße des Zusammenklangs der Kirchen“ (a. a. O., S. 149). Das „Fehlen jeder gegenseitigen Abhängigkeit zwischen dem Papst und den Bischöfen in den Entscheidungen von Vatikanum II“ wird scharf kritisiert, denn dadurch sind „in der Tat die Texte über die Kollegialität eines ausschlaggebenden Wertes beraubt“. „Nach dem Konzilstext ist jeder Bischof tatsächlich Hirte eines *Teils* der Kirche“, während die alte Kirche in jedem Bischof als dem Haupt der Ortskirche das Haupt des *Ganzen* in seiner örtlichen Verwirklichung sah (a. a. O., S. 149 f.).

Auch Afanassieff hegt starke Zweifel an der Traditionsgemäßheit des Begriffs der Kollegialität. Er hielt am 28. März 1965 auf einer feierlichen Sitzung des Pariser Orthodoxen Instituts St-Serge einen Vortrag, in dem er ausführlich zum dritten Kapitel der Kirchenkonstitution Stellung nahm (vgl. N. Afanassieff, *Réflexions d'un Orthodoxe sur la collégialité des évêques*, in: *Le Messager Orthodoxe* 29—30, 1965, S. 7—15). In historischer Hinsicht sieht er weder die Apostel als Kollegium noch deren Nachfolger als Bischofskollegium: Der Begriff Kollegium gehöre juridischem Denken an. Die Apostelgruppe hatte aber keinen juristischen Aspekt, und später verstreute sie sich, persönlichen Antrieben folgend, über die ganze Welt. Auch die Bischöfe bildeten kein Kollegium. Auf den Ökumenischen Konzilien trat zwar die Versammlung der Bischöfe als höchste Instanz der Kirche auf, jedoch nicht in Form eines Kollegiums. Es handelte sich immer nur um einen Teil der Bischöfe, und diese waren häufig uneins. Schließlich, so meint Afanassieff, müsse man nach der Trennung „zugeben, wenn man von Kollegialität sprechen wolle, daß es zwei Kollegien gegeben habe, die miteinander in Streit lagen“. Doch über den historischen Aspekt hinaus schließe auch ekklesiologisch der authentische Begriff der apostolischen Sukzession die Kollegialität aus. Für eine gleichsam kollegiale Nachfolge spricht nichts. Zudem erscheint dem orthodoxen Theologen die Art der Verknüpfung der bischöflichen Kollegialautorität mit dem Primat des Papstes, wie sie in der Kirchenkonstitution geschieht, der Autorität des Episkopats sehr gefährlich. Folgt man der Lehre von der Kollegialität, so scheint es unvermeidlich, daß das „labile Gleichgewicht“ zwischen Papst und Episkopat sich nach der Seite des Papstes neigt, und man kann nicht mehr von einer eigenständigen obersten Gewalt des Episkopats sprechen, da diese in vollem Umfang beim Papst liegt. Trotzdem sieht Afanassieff einen begrüßenswerten Schritt in dieser Aufwertung des Episkopats, er gibt dem Bischof seine volle Würde als Hirte seiner Herde wieder, während er vorher eher als Delegierter des Papstes erschien.

Nach Meyendorff hat die tiefgehende Entfremdung der Kirchen des Ostens und des Westens letzten Endes eben mit der „gigantischen Entwicklung“ der Papstidee mit der gregorianischen Reform seit dem 7. Jahrhundert eingesetzt. Gregor der Große (gest. 607) hatte die Idee eines „universalen Bischofs“ — so verstand er den Titel „Ökumenischer Patriarch“, der damals dem Patriarchen von Konstantinopel verliehen wurde — noch als „vermessene Anmaßung“ empfunden, „die den Frieden der gesamten Kirche störe“, als „Blasphemie“, die einem Bischof eine Würde verlieh, die die Würde aller anderen herabdrückte. Später aber hat Rom selber den Titel eines „universalen Bischofs“ angenommen, ja auf dem Ersten Vatikan Konzil zur Glaubenswahrheit erhoben (a. a. O., S. 132).

Roms Vorrang nach orthodoxer Auffassung

Ein gewisser Primat des Bischofs von Rom ist von der östlichen Christenheit jedoch immer anerkannt worden. „Der Ehrenprimat der Kirche von Rom wurde von den Konzilien [den ersten Sieben Ökumenischen Konzilien, die die Glaubensgrundlage der orthodoxen Kirche bilden] anerkannt. Diese Anerkennung aber war mit der Behauptung verbunden, daß jeder Bischof *ex officio* mit demselben Recht Nachfolger Petri ist wie der Bischof von Rom...“ (Evdokimov, a. a. O., S. 266). „Die Orthodoxen werden unschwer zugeben, daß diese Sammlungen [von Väterzitate und Konzilsäußerungen, die von katholischen Theologen zusammengetragen worden sind] die Wirklichkeit einer gewissen Autorität der römischen Kirche anzeigen; sie werden es ‚Ehrenprimat‘, ‚Prestige‘, ‚Priorität‘ nennen, was die Kirche von Rom in den allgemein kirchlichen Angelegenheiten zwischen den Ortskirchen genoß... aber sie werden einen wesentlichen Punkt der alten Ekklesiologie unterstreichen: wenn sich den Christen eine Glaubensfrage stellte, so war es einzig Sache *aller* Kirchen, sie zu lösen. Man mußte also zur Einberufung eines Konzils schreiten... Kriterium war dabei immer nur *die Wahrheit selber*, und nicht ein sichtbares Organ der Unfehlbarkeit“ (Meyendorff, a. a. O., S. 132 f.; vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 710 ff.). Diese Überzeugung, daß die Wahrheit der Kirche als Ganzem, und nicht einer besonderen Stelle als Hort der Wahrheit anvertraut ist, macht einen der Grundunterschiede zwischen der Ekklesiologie des Ostens und der des Westens aus, dem man in theologischen Untersuchungen über das Selbstbewußtsein der orthodoxen Kirche bei den heutigen orthodoxen Theologen immer wieder begegnet. Man erkennt die Wahrheit einer Lehre nach dieser Auffassung daran, daß die Kirche sie lebt. Denn die Kirche ist „vor allem eine *communio*, nicht ein äußeres Kriterium doktrinärer Sicherheit“ (Meyendorff, a. a. O., S. 133). Eben dazu wurde sie aber nach orthodoxer Auffassung im Abendland seit dem Mittelalter immer mehr, und infolge der „Revolte“ der Reformation versteifte sich die Kirche von Rom nur noch weiter in dieser Haltung. Als Papst Johannes das Konzil ankündigte, fragte man sich daher auf orthodoxer Seite: „Ist Papst Johannes auf den Stuhl Petri gestiegen, um dieser seit Gregor VII. fortschreitenden Bewegung Einhalt zu gebieten und ihr ein weniger verhängnisvolles Ziel zu setzen?“ (a. a. O., S. 134).

Selbstverständlich wissen die orthodoxen Theologen, daß die katholische Kirche ihre einmal verkündeten Dogmen nicht zurücknehmen kann, und sie versuchen auch, dies aus der kirchlichen Struktur des Katholizismus zu ver-

stehen. „Man muß das, was der andere Teil für wahr hält, verstehen und richtig situieren“ (Evdokimov, a. a. O., S. 265). Hier würde also jede Annäherung zwischen den beiden Hälften der „alten ungeteilten Kirche“ zum Scheitern verurteilt sein, wenn man nicht, so meint Meyendorff, an der Hoffnung festhalten dürfte, eine neue Interpretation der Dogmen könne sie für die Orthodoxie weniger unannehmbar machen. Diese Interpretation müßte dahin führen, daß die Unfehlbarkeit nur im Zusammenhang mit dem *sensus ecclesiae* (nicht *consensus*) verstanden würde, mit jenem „lebendigen und organischen Selbstgefühl (*sensus*) der Kirche, das seit den apostolischen Zeiten immer mit sich selber identisch ist und dem der Papst wie die anderen Bischöfe, wie jeder Christ, in seinen Definitionen *ex cathedra* wie in seinen anderen Akten unterworfen wäre“. Eine solche Interpretation würde „ein sehr weites Tor für einen ernsthaften Dialog zwischen Rom und der Orthodoxie öffnen“ (a. a. O., S. 136).

Primat und Heiliger Geist

Über die Kritik des griechischen Theologen N. Nissiotis, Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, Beobachter des Weltrats der Kirchen auf dem Konzil, an der römischen Ekklesiologie (in seinem Artikel „The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council“ in: *Journal of Ecumenical Studies* 2 [1965]) haben wir bereits ausführlich berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 484f.). Im augenblicklichen Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, daß Nissiotis die Steigerung der Idee des petrinischen Primats in der Kirche von Rom über die auch von der Orthodoxie anerkannte Priorität hinaus im Zusammenhang mit der Vernachlässigung der Rolle des Heiligen Geistes in der katholischen Kirche sieht. Da die Theologie des Heiligen Geistes als Garanten der Wahrheit in der Kirche als *Ganzer* nicht entwickelt worden ist, habe man eine menschliche Institution gebraucht, um die Wahrheit der Lehre zu garantieren. Von Anfang an, so führt Nissiotis aus, ist dem Abendland mehr an der Sukzession der Autorität Christi gelegen gewesen als am Wirken des Heiligen Geistes, das der Christenheit des Ostens wichtiger war. So ist bei der unmittelbaren Sukzession Christus-Apostel-Bischöfe das Pfingstereignis, ohne das die volle Realität der Kirche unbegreiflich bleibt, nicht berücksichtigt. Daher konnte sich über die von der Orthodoxie anerkannte einfache ‚Priorität‘ hinaus die Idee des petrinischen Primats als alleinige letzte Garantie des apostolischen Charakters entwickeln. Die neue Idee des Konzils, das Kollegium der Bischöfe als Ergänzung zu der obersten Gewalt des Papstes in der Kirche einzuführen, könne keinen Ausgleich dafür schaffen, daß das Fehlen einer Theologie des Geistes als Gründer der Kirche am Pfingsttag die menschliche Institution in der Struktur der Kirche überhand gewinnen läßt (zitiert nach Concilium, April 1966, S. 299f.). Auf die orthodoxe Kritik an der katholischen Theologie vom Heiligen Geist kommen wir jedoch später noch zurück.

Das Problem der päpstlichen Jurisdiktion

Das Problem der unmittelbaren päpstlichen Jurisdiktion im gesamten Bereich der katholischen Kirche, das bei der Verkündigung der Papstdogmen des I. Vatikan Konzils viel weniger Aufsehen erregt hat als das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit, bietet für die Orthodoxie Schwierigkeiten, die zum mindesten ebenso groß sind wie

die des Unfehlbarkeitsdogmas, Schwierigkeiten, deren Tragweite auch den orthodoxen Theologen selber erst allmählich bewußt wird. Wenn, nach orthodoxer Auffassung, in dem Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes, dieser abendländischen Übersteigerung des ursprünglichen Vorrangs der Kirche von Rom an Autorität als „Vorsitz in der Liebe“, außer acht gelassen oder außer Kraft gesetzt wird, daß der Heilige Geist die gesamte Kirche erfüllt und die Wahrheit der Kirche ihren Hort im gesamten Kirchenvolk als dem Leib Christi hat, so zerstört der universale Jurisdiktionsanspruch des Papstes nach orthodoxer Auffassung die Gleichheit aller Ortskirchen als Vergegenwärtigungen der ganzen Fülle des Leibes Christi am jeweiligen Ort. „Die orthodoxe Kirche ... hat immer die Unmöglichkeit bekannt, daß ein Bischof eine Macht göttlichen Rechts über einen anderen Bischof ausüben könne; die orthodoxe Ekklesiologie ist auf die wesentliche Identität aller lokalen Kirchen in einer einzigen sakramentalen Wirklichkeit und einer einzigen apostolischen Sukzession gegründet“ (Meyendorff, a. a. O., S. 138). „Im Osten wird die bischöfliche Gewalt göttlichen Rechts innerhalb des Bistums ausgeübt und kann sich keineswegs über die Grenzen der eigenen Diözese hinaus erstrecken. Jede Kirche hat in ihrer eucharistischen Fülle kein anderes Zentrum als ihr Oberhaupt, Jesus Christus, der immer präsent ist und in der Liturgiefeyer durch den Ortsbischof mystisch repräsentiert wird...“ (Evdokimov, a. a. O., S. 266). Wenn die orthodoxe Kirche heute mit ihrer Struktur der autokephalen Kirchen, die jeweils ein Oberhaupt (Patriarch, Metropolit oder Erzbischof) an der Spitze haben, diesem Prinzip zu widersprechen scheint, so betonen die orthodoxen Theologen, daß diese ihre gegenwärtige Struktur eine Abirrung von ihrem eigentlichen Grundprinzip ist, die sie darum auch, im Gegensatz zu Rom, niemals zum Dogma erhoben hat. In Fällen wie diesem fordert der orthodoxe Glaube dann stets als Heilmittel die Rückkehr zu den Quellen.

Gerade dieser Gedanke, daß kein Bischof rechtens Macht über einen anderen ausüben könne — da jeder Bischof inmitten seiner Gemeinde die Fülle des Leibes Christi darstellt und niemand über den Leib Christi gebieten kann —, liegt den neuen Versuchen der orthodoxen Theologie zugrunde, das Wesen der Kirche theologisch zu erfassen. Zumal die neue russische Ekklesiologie geht von der Ortskirche aus, und nicht von der „universalen Kirche“, wenn sie das Wesen der Kirche und das Prinzip ihrer Struktur zu erfassen sucht. Diese Struktur wird nicht juristisch, sondern sakramental verstanden. „Die Gegenwart Christi in der Kirche ist garantiert durch die wahre *Versammlung in Seinem Namen*, in der Einheit des wahren Glaubens und durch die Übereinstimmung mit der wahren Überlieferung, und nicht durch die Unterwerfung unter irgendein universales Zentrum“ (Meyendorff, *Sommes-nous vraiment l'Église Une?*, in: *Orthodoxie et Catholicité*, S. 106f.). In der stärker mystisch-spirituellen Sprache Evdokimovs lautet derselbe Grundgedanke: Die östliche Ekklesiologie wurzelt „im Prinzip der Sobornost-Katholizität des Corpus in seiner Totalität“, das durch seine Rezeption der Lehren der Konzile erst deren Gültigkeit erweist. „Sie können von der Gesamtheit des Kirchenvolkes, das den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen umfaßt, angenommen oder zurückgewiesen werden... Letztlich ist es das ganze Corpus in seiner gottmenschlichen Natur, das durch die Stimme der

Tradition seine *ex cathedra*-Entscheidungen fällt, aber von einem unsichtbaren und geheimnisvollen Lehrstuhl aus... Das einzige Zentrum göttlichen Rechts ist das Himmlische Jerusalem, das in jeder eucharistischen Versammlung zum Ausdruck kommt“ (Evdokimov, a. a. O., S. 266).

Ein einziger Bischof an einem Ort

Diese Ekklesiologie, die von der Ortskirche als der ursprünglichen Verwirklichung des Leibes Christi ausgeht, führt zu einer praktischen Folgerung, die eine neue und bisher wenig beachtete praktische Schwierigkeit zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche darstellt. Nach der orthodoxen Ekklesiologie, nach der der Ortsbischof mit der um ihn versammelten Gemeinde die ganze Fülle des Leibes Christi darstellt, kann es am gleichen Ort nicht mehr als einen Bischof geben, da der Leib Christi nicht gespalten werden kann (desungeachtet, daß solche Strukturen in der orthodoxen Kirche faktisch vorkommen, dann aber auch als Abirrungen bezeichnet werden müssen).

Die Unteilbarkeit des Leibes Christi ist nicht nur ein Argument gegen die universale Jurisdiktion des Papstes, durch die gleichsam an jedem Ort das Bischofsamt verdoppelt wird; sie ist auch ein Argument gegen das gleichzeitige Bestehen mehrerer „Jurisdiktionen“ auf dem gleichen Territorium, z. B. für verschiedene Riten oder verschiedene Nationalitäten. In Wirklichkeit haben zwar die großen Emigrationen ganzer orthodoxer Bevölkerungsgruppen und ihre verschiedenen politischen Haltungen dazu geführt, daß gerade dieses Nebeneinanderbestehen eingetreten ist. Kirchlich war das Ereignis der Emigrationen ein noch nie dagewesenes Phänomen, auf das keine Formel der Vergangenheit anzuwenden war. Aber die jetzige Lage darf auch nur als Übergang geduldet werden, sie ist an sich ein sehr großes Übel und eine sehr beklagenswerte Abirrung von der alten Tradition und muß verurteilt werden. „In der römischen Kirche“ hingegen „kann es weder theologische noch praktische Einwände dagegen geben, daß an einem einzigen Ort mehrere durch Ritus, Sprache oder Nationalität voneinander verschiedene kirchliche Jurisdiktionen bestehen, da das Kriterium der Einheit immer in Rom, außerhalb dieser Jurisdiktionen zu suchen ist. Die orthodoxe Kirche behauptet im Gegensatz dazu die katholische Fülle jeder Ortskirche und setzt damit voraus, daß die Fülle der Einheit sich auf Ortsebene kundtut.“ Wenn in Wirklichkeit am gleichen Ort orthodoxe Russen, Griechen, Serben, Syrer zwar gewiß in der Einheit des Glaubens, aber nicht in praktischer Einheit leben, so verdunkelt ihr Verhalten ihr christliches Zeugnis, und sie leben entgegen der wahren Natur der Kirche Christi, und dem kann auch keine spirituelle Einheit oder Interkommunion abhelfen, da Christus auf Erden eine *sichtbar* Eine Kirche gestiftet hat (Meyendorff, *Sommès-nous vraiment l'Église Une?*, in: *Orthodoxie et Catholicité*, S. 196 f.). Das bedeutet nicht, daß die einzelnen Gruppen ihre Sprache, ihren Ritus, ihre Gebräuche der Einheit wegen aufgeben müßten, sondern daß sie sich alle einem einzigen Bischof unterstellen müßten.

Der Heilige Geist in der Kirche

Der Vorwurf der Orthodoxie gegenüber der katholischen Kirche, daß in ihrer Theologie und ihrem praktischen Verhalten das Wirken des Heiligen Geistes ver-

nachlässigt würde, ist alt (er datiert schon aus dem Streit um das *Filioque*), und er wird auch gegenüber den Dekreten des Zweiten Vatikanums wieder erhoben. „Wie die Orientalen feststellen, räumt der Westen dem Wirken des Heiligen Geistes als des zweiten Parakleten im Vergleich zum Osten wenig Raum ein und legt sehr wenig Gewicht auf das Pfingstereignis und seine Bedeutung für die historische Kirche... Pfingsten, denn an diesem Tage trat in der apostolischen Brotbrechung das Wesen der Kirche zutage...“ (Evdokimov, a. a. O., S. 266). Als dringenden Wunsch der orthodoxen an die katholische Kirche nennt Evdokimov denn auch die Einführung einer Epiklese in ihr gesamtes Leben und Denken (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 99).

Auch der griechische Theologe N. Nissiotis kritisiert an der Kirchenkonstitution am schärfsten das Fehlen einer Pneumatologie. Nissiotis gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß in dem definitiven Text der Konstitution der Heilige Geist an vier maßgeblichen Stellen erwähnt wird und vor allem, daß er in Beziehung gesetzt ist zur Bildung der ersten Gemeinde der Gläubigen; doch kann dies seiner Meinung nach die Perspektive nicht modifizieren, nach der die schöpferische Rolle des Geistes im Hinblick auf den ganzen Leib und namentlich die Lehrer, Propheten, Bischöfe und Charismatiker nicht in Erscheinung tritt (nach Concilium, April 1966, S. 301).

Wie Paul Evdokimov (a. a. O., S. 267) betont, hängt von der korrekten Theologie des Heiligen Geistes auch das rechte Verständnis des Trinitätsmysteriums ab. „Dem Osten leuchtet dies Mysterium stets und überall als Leitbild voran... Diesem ‚Leitbild‘ gemäß... ist jede Kirche eine einzigartige Weise, ein und dieselbe Wesenheit der Wahrheit zu enthalten, sie von den andern zu erhalten, sie den anderen zu geben und so in einem Kreislauf der innerkirchlichen Liebe die anderen Kirchen zu enthalten und zu konstituieren.“ In diesen Worten ist die allgemein orthodoxe Lehre enthalten, daß die Gestalt der Kirche ein Abbild der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist, die den Ursprung ihrer Einheit in der Vielheit bildet. Diese Lehre wird in der Kirchenkonstitution des Konzils vermißt.

Eucharistie und communicatio in sacris

Unter den Aussagen des Ökumenismusdekrets beschäftigt die orthodoxen Theologen vor allem der Abschnitt über die *communicatio in sacris* (Abschnitt 15). Die orthodoxen Theologen der Gegenwart sind über das Wesen und die Möglichkeit einer *communicatio in sacris* oder Interkommunion zwischen ihrer und der katholischen Kirche unter den heutigen Verhältnissen gespaltener Meinung, je nachdem, wie sie das Wesen des Schismas auffassen und die eucharistische Gemeinschaft deuten.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Teilhabe an der Eucharistie Teilhabe am Leibe Christi ist. Kann ein Christ, der nicht an die Fülle der Wahrheit glaubt, an der Fülle des Leibes Christi teilnehmen und zum Sakrament dieser Teilnahme zugelassen werden? J. Meyendorff, der sich diese Frage stellt, verneint die Möglichkeit nachdrücklich. Er weist darauf hin, daß die orthodoxen Teilnehmer an der Ökumenischen Bewegung sich seit Jahren bemühen, ihren protestantischen Gesprächspartnern die besondere Bedeutung ihrer eigenen Auffassung klar zu machen, nach der die Eucharistie das entscheidende Zeichen der *erreichten* Einheit ist. Für sie sei jede Form von Interkommunion zwischen getrennten Kirchen und

Gemeinschaften ausgeschlossen. „Die sakramentale Kommunion stellt... für den Orthodoxen das Engagement für den ganzen Christus dar, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist; diese Ganzheit ist objektiv gegenwärtig in der Einen Kirche, und nur da kann daher dieses Engagement eingegangen werden. Andererseits kann die Kirche zu ihren Sakramenten niemanden zulassen, der bewußt die Fülle der christlichen Wahrheit ablehnt... Alle Theorien von Interkommunion setzen daher die eine oder andere Form von Relativismus voraus oder eine theologische Scheidung zwischen der sakramentalen Gegenwart Christi und Seiner Selbstoffenbarung als der einzigen Wahrheit“ (a. a. O., S. 142).

Die katholische Kirche sieht Meyendorff in dieser letzteren Lage. Sie erkennt die Sakramente in der orthodoxen Kirche als gültig an, stellt aber andererseits in der Kirchenkonstitution (Abschnitt 22) fest, daß „Bischöfe, die nicht mit Rom verbunden sind, keine Lehrautorität besitzen. Der Gedanke des Konzils erscheint also hier vollkommen klar: die Lehrvollmacht und die sakramentale Wirklichkeit sind getrennt...“ Eine solche „Teilung Christi“ könne die orthodoxe Kirche nicht mitmachen. „Wenn in den getrennten Kirchen eine solche Teilung gemacht wird, da sie in der einen oder anderen Form die Fülle der Wahrheit zerbrechen, kann der orthodoxe Christ unter keinen Umständen in ihre Kommuniongemeinschaft eintreten...“ (a. a. O., S. 143).

Erklärung der orthodoxen Bischöfe Amerikas

Eben diesen Standpunkt nimmt auch eine Erklärung der „Ständigen Konferenz der orthodoxen Bischöfe Amerikas“ vom 22. Januar 1965 (veröffentlicht in St. Vladimir's Seminary Quarterly, 9, 1965, Nr. 1, S. 38) ein, in der es heißt: „... Als unwürdige Erben des Glaubens, den Gott der Allmächtige den Aposteln und Vätern anvertraut hat und der durch die Jahrhunderte in der Kirche unbefleckt bewahrt worden ist, tragen wir zur Wiedervereinigung der Christenheit bei, indem wir das kostbare Glaubensgut bezeugen, das uns überliefert worden ist, insbesondere in bezug auf die Eucharistie, das Sakrament oder Geheimnis der Einheit. Es ist, wie alle ihre gläubigen Kinder wissen, die alte unveränderte und unveränderliche Lehre der orthodoxen Kirche, daß der Empfang der heiligen Kommunion das Endziel des christlichen Lebens, die eigentliche Erfüllung der Einheit ist. Es ist der letzte Schritt in diesem irdischen Fortschreiten des Christen, der die Gläubigen mit Christus dem Herrn und untereinander in Ihm vereinigt. Zur heiligen Kommunion läßt die Kirche nur ihre getauften und gefirmten Kinder zu, die den vollen orthodoxen Glauben rein und vollständig bekennen, und durch sie zeigt die Kirche ihre Einheit mit sich und mit ihrem göttlichen Bräutigam an. Die heilige Kommunion ist das Zeichen und die Evidenz des rechten Glaubens und der Zugehörigkeit zum Israel Gottes. Ferner lehrt die Kirche, daß die Eucharistie nicht außerhalb ihrer überlieferten Sakramente gefunden werden kann und gesucht werden darf. Sie ist die Vollendung der Einheit. Die Ständige Konferenz will deshalb heute die Kinder der Kirche, wenn sie für die christliche Wiedervereinigung beten, studieren und arbeiten, daran erinnern, daß das Sakrament der Eucharistie das Endziel der Einheit, nicht ein Mittel zu dieser Einheit ist und daß deshalb Entschließungen über die heilige Kommunion bei anderen christlichen Gemeinschaften außerhalb der orthodoxen Kirche keinerlei Bedeutung oder keinerlei

Gültigkeit für die orthodoxe Kirche und ihre Glieder haben...“

Ost und West nicht völlig getrennt

Es gibt jedoch andere orthodoxe Theologen, die diesen Standpunkt nicht teilen, obwohl sie die Differenzen in der Ekklesiologie des Ostens und des Westens durchaus in der gleichen Weise sehen und ebenso überzeugt davon sind, daß die Fülle der Wahrheit allein von der orthodoxen Kirche bewahrt worden ist. Für diese Theologen bildet gerade die Eucharistie, deren Gültigkeit jede der beiden Hälften der alten Kirche in der anderen nicht leugnet, die größte Hoffnung für das Wiederfinden der Einheit. N. Afanassieff, einer der führenden Theologen des Instituts St-Serge in Paris und derjenige, der zuerst die Idee einer „eucharistischen Ekklesiologie“ ausgearbeitet hat, die von der Ortskirche ausgehend die Kirche in ihrem Wesen begreift, hat diese Auffassung in einem kurzen Artikel in Irénikon (Nr. 3, 1965, S. 337—340) dargelegt. Die Tatsache, daß die Gültigkeit der Eucharistie in der einen Kirche von der anderen nicht geleugnet werden kann, nennt er „an sich schon sehr bezeichnend; aber ihr ekklesiologischer Sinn muß erläutert werden“. Er weist auf den Unterschied zwischen dem Abendmahl, an dem Christus selber noch inmitten seiner Jünger weilte, und der späteren Eucharistiefeyer hin. „Desungeachtet ist die Eucharistie eine Verlängerung des Abendmahls unter einem bestimmten Gesichtspunkt: sie ist ein ekklesiologisches Abendmahl, das von der Kirche vollzogen wird. Darum umfaßt die Eucharistie nicht nur das heilige Abendmahl, sondern auch Golgatha, die Auferstehung, die Verherrlichung und Pfingsten... Aus dieser Natur der Eucharistie folgt, daß die Eucharistie eins ist in Raum und Zeit und nicht geteilt werden kann, denn der Leib Christi ist unteilbar. Wann und wo immer die Eucharistie gefeiert wird, bleibt sie stets dieselbe... In der Ekklesiologie widersprechen sich Einheit und Vielheit nicht, schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich vielmehr. Wenn wir an einer eucharistischen Versammlung teilnehmen, sind wir mit all denen vereinigt, die im gleichen Augenblick an einer eucharistischen Versammlung teilnehmen, und nicht nur in der orthodoxen Kirche, sondern ebenso auch in der katholischen Kirche, denn überall und immer wird die eine und gleiche Eucharistie vollzogen...“

Afanassieff erinnert daran, daß „unsere Trennung, auch wenn sie durch dogmatische Differenzen hervorgerufen worden ist, doch kanonischen Charakter hat. Diese Trennung bleibt immer an der Oberfläche des kirchlichen Lebens und erreicht nicht seine Tiefen.“ Darum hat der Bruch auch „nicht endgültig unsere eucharistische Einheit zerbrochen. Doch diese Einheit findet keinen konkreten Ausdruck aus kanonischen Gründen...“ Diese Ausführungen Afanassieffs besagen nicht — das muß betont werden —, daß er eine *communicatio in sacris* unter den gegenwärtigen Verhältnissen befürwortet. Doch sie besagen, daß er sie für möglich hält und erhofft.

Auch Evdokimov steht keineswegs auf dem Standpunkt Meyendorffs. In einer mystischeren Weise sieht auch er gerade durch die Eucharistie einen geheimnisvollen Rest von Einheit zwischen den beiden Kirchen bewahrt: „Die kanonische Illegalität zieht nicht die Ungültigkeit der betreffenden Realitäten selber nach sich; auf beiden Seiten ist das gleiche Blut des Heilands vorhanden... Die vorhandene Einheit läßt sich in keine Formel einfangen, aber

sie ist in einem gewissen Sinne evident und mystisch erfahrbar: zutiefst in ihrem Mysterium, im Herzen ihres Lebens, das Christus ist, bleibt die Kirche eins und ungeteilt. Ihre Dialektik zwingt sie nicht, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, sondern sie beläßt ihr die Möglichkeit, zugleich das eine und das andere zu wählen nach dem Wort des Herrn: „Das eine tun und das andere nicht lassen...“ Die Synthese kommt nicht auf spekulativem, sondern auf operativem Wege zustande... Wenn die Sakramente gespendet werden und

dabei das Heil geschenkt wird, verliert die anscheinende Trennung etwas von ihrer negativen, ausschließenden und exkommunizierenden Kraft...“ (a. a. O., S. 264f.). Doch die Stellung des Ökumenismusdekrets zur *communio in sacris* scheint auch ihm verfrüht. Sie bringe die Gefahr mit sich, die ekklesiologischen Grundlagen der beiden Hälften der Kirche und ihre Gegensätze zu verdunkeln (Comments on the Decree of Ecumenism, in: The Ecumenical Revue 17. Jhg., 1964/65, S. 97—101; vgl. auch Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 486).

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BEECK, Frans Jozef van, SJ. *Towards an ecumenical understanding of the sacraments*. In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 3 Nr. 11 (Winter 1966) S. 57—112.

Der harmlos erscheinende Titel trifft die Substanz der ökumenischen Differenz, die Frage der „Gültigkeit“ der Sakramente, vor allem der nicht-katholischen Weihen. Die umfassende, sehr kühne Untersuchung, deren Gedankengang hier nicht wiedergegeben werden kann, stellt die römisch-katholische Definition der Gültigkeit in Frage, erklärt sie aber aus der Tatsache, daß Protestanten wie vor allem Anglikaner die Zweifel an ihrem ordo aufgebracht hätten. Beeck weist auf einen „mehr existentialen Typ“ der Sakramentstheologie hin, der aus der Sackgasse heraushelfe. Er warnt aber entschieden vor den Unterscheidungen, daß die Getrennten nur „geistlich“ oder „voto“ die Sakramente hätten, weil beide Unterscheidungen dem Wesen des Sakraments widersprechen. Eine Lösung bringe das neue Kirchenverständnis, in dem sich die römisch-katholische Kirche nicht nur juristisch als Einheit verstehe, sondern als unterwegs auf die eschatologische Einheit, und die anderen christlichen Gemeinschaften als in einer guten Glaubensverfassung anerkenne, in der sich Heil ereignet. Von daher sei die „Gültigkeit“ ihrer Sakramente neu zu überdenken. Die Abhandlung sollte in deutscher Sprache veröffentlicht werden.

BISER, Eugen. *Dialog mit dem Unglauben*. In: Wort und Wahrheit Jhg. 21 (Mai 1966) S. 339—347.

Ist Glaube dialogfähig, so fragt Biser. Er verfolgt die Geschichte der Definition des Glaubens und stellt fest, daß sich das wissenschaftliche Glaubensverständnis (Augustinus, Anselm, Thomas: Glaube ist Verstandesakt) erst bei Theodor Steinbüchel (mit Berufung auf Ferdinand Ebner und Martin Buber) verwandle in die Erkenntnis der dialogischen Komponente des Glaubens. Durch die philosophische Hermeneutik und die dialogische Metaphysik, wie sie von Hans-Georg Gadamer und Rudolph Berlinger entwickelt wurde, werde diese neue Auffassung des Glaubens weiterentwickelt. Im Glaubensakt erfülle sich die „seinshafte Berufung des Menschen zum Dialog“. Verneinung des Glaubens sei Unglaube. Biser fragt: Gibt es diese Form des Unglaubens heute noch? Er kommt zu dem Ergebnis, daß im allgemeinen der Unglaube schweige. Wenige Ausnahmen, wie Karl Löwith und Gerd-Günter Grau zeigten nur deutlicher, was auch der schweigende Unglaube tue: er setze an die Stelle des autoritativen Anspruchs (Christentum) eine willkürlich gesetzte Norm. Der Glaube müsse den Dialog ermöglichen durch den Akt gläubiger Selbstüberschreitung. Denn echter Dialog sei Begegnung im gemeinsamen Horizont. Der Glaube aber, der sich in seiner Fülle kenne, umfasse auch den Unglauben, kenne und bestehe also dessen Argumente.

CHOURAQUI, André. *Cette année à Jérusalem. Réflexions et perspectives*. In: Études (Mai 1966) S. 641—656.

Die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen und die Möglichkeiten zu einer Neuanknüpfung des Dialogs werden hier vorgeführt. Sich auf die Thesen Beers und Yéhoua Bergmanns stützend, wird zunächst versucht, ein neues Bild von den Ursprüngen der hebräischen und der hellenistischen Kultur sowie von ihren Beziehungen zu entwerfen, die viel enger seien, als man bisher angenommen habe. Gleiches Gedankengut kennzeichne Rabbinertum wie griechische Philosophie. Noch enger sei die Verbindung von Judentum und Christentum, da beide aus gemeinsamer Quelle hervorgegangen seien. Das Sich-Abschließen des Judentums im Exil, mit einer geistigen Verarmung bezahlt, sei andererseits als Verteidigung der physischen Existenz und damit als Erfüllung einer Aufgabe zu werten. Zum Schluß ruft der Artikel auf zu einer Wiederveröhnung zwischen Rom und Jerusalem, von der vielleicht das Heil der ganzen heutigen Welt abhängt, so wie sie durch das Konzil eingeleitet worden sei.

DAVID, J. *Kirche und Naturrecht*. In: Orientierung Jhg. 30 Nr. 11 (15. 6. 66) S. 129—133.

David macht hier einen Versuch, Aufgabe und Grenzen der Kirche gegenüber dem nicht von der Offenbarung her ableitbaren Naturrecht darzustellen. Die Lehrautorität der Kirche beschränke sich auf die Auslegung und Weitergabe der Offenbarung und auf die Entscheidung, ob eine bestimmte Naturrechtslehre mit der Offenbarung vereinbar sei. Ihre Unfehlbarkeit gilt nur in diesem Bereich. Der Autor beruft sich auf das I. Vatikanum, 4. Sitzung, auf Bischof Gasser (Berichterstattung am 16. Juli 1870) und auf die Dogmatik von Pohle-Gierens-Gummersbach (Bd. I, 79—85). Das II. Vatikanische Konzil spricht sich in der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ deutlich zur Autonomie der profanen Bereiche aus. Damit wird der Kirche nicht das Recht genommen, in Fragen des reinen Naturrechts Stellung zu nehmen. Es sei das Hirtenamt der Kirche, den Gläubigen in seiner Lebensführung zu stützen, aber sie dürfe ihren Autoritätsdruck nicht auf den mündigen Christen ausüben. Entscheidungen und Bestimmungen der Kirche in diesem Bereich seien nicht unfehlbar.

GRILLMEIER, Alois, SJ. *Erwägungen zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens*. In: Geist und Leben Jhg. 39 Heft 2 (Mai 1966) S. 95—108.

Grillmeier gewinnt dem etwas spröden Dekret seinen neuen Geist ab, um den Orden zu helfen, etwaige „Strukturfehler“ aufzudecken, z. B. eine zu schmale theologische, asketische, apostolische, organisatorische, menschlich-psychologische Basis ihrer Gründung. Er weist darauf hin, daß während der Entwürfe das Konzil mehr und mehr davon abgegangen sei, für die Bischöfe und die Orden den Ausdruck des „Standes der Vollkommenheit“ zu gebrauchen. Rückkehr zum Evangelium, Einbeziehung des einzelnen Ordenslebens in das Ganze der Kirche, keine Apartheit mehr seien die neuen Akzente trotz der noch erkennbaren Spuren alter Theorien. Das Konzil habe deutlich erkannt und an vielen Stellen dargelegt, daß es nicht nur die drei „evangelischen Räte“ gebe, sondern viele „Räte“, die jedes Christenleben, auch das in der Welt, betreffen. Und doch bleibe der Ordensstand notwendig.

HUBSCH, Bruno. *Le ministère des prêtres et des pasteurs*. In: Verbum Caro Nr. 77 (1966) S. 23—49.

Diese Studie der von Taizé betreuten Zeitschrift ist das 9. Kapitel einer theologischen Dissertation der Diözese Lyon über römisch-kalvinistische Kontroversen des 17. Jahrhunderts zum Amtsbegriff. Der Verfasser verteidigt die katholische These von der apostolischen Sukzession als dem ordentlichen Weg kirchlicher Sendung, findet aber in der frühen kalvinistischen Theologie ein eigentümliches Verständnis für den sakralen Charakter des Amtes der Pastoren. Die Schriftleitung von „Verbum Caro“ verspricht sich von dem Abdruck der These einen Dienst an den reformierten Brüdern, daß sie sich auf die Herkunft des Pastorenamtes und seine theologische Doktrin im frühen Calvinismus besinnen.

KAELIN, Jean de la Croix, OP. *Les mariages mixtes*. In: Nova et Vetera Jhg. 41 Nr. 2 (April/Juni 1966) S. 112—134.

Fußnote wie Datierung des Aufsatzes weisen darauf hin, daß er schon vor der Veröffentlichung der römischen Mischeheinstruktion vorlag und nachträglich auf deren Modifizierungen des geltenden Rechtes eingegangen sei. Er gibt sich ausgesprochen konformistisch und apologetisch und beurteilt die „Gültigkeit“ gemischter Ehen nach dem positiven Kirchenrecht, mit dem die Kirche die Verwaltung der Sakramente wahrnimmt. Er sieht die Schwierigkeiten bei den Protestanten, gibt aber zu, daß man sich angesichts zunehmender Mischehen in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mit einer Verurteilung dieser Ehen zufriedengeben könne. Man müsse den betroffenen Ehepaaren helfen, das Kreuz dieser Ehen in einer gläubigen christlichen Existenz zu tragen.

RAHNER, Karl, SJ. *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 91 Heft 6 (Juni 1966) S. 401—417.

Was ist intellektuelle Redlichkeit? Was ist Glaube? Sind beide miteinander vereinbar? Intellektuelle Redlichkeit setzt Mut zur Freiheit voraus, und zwar einer verantwortlichen Freiheit, die die Anstrengung und das Wagnis einbezieht, eine geistige Entscheidung zu fällen trotz aller notwendig in dieser verborgenen Unsicherheit. Sie ist mehr als reiner Verstand und weiß, daß eine einsehbare existentielle Differenz herrscht zwischen der Fülle von Lebensinhalten und dem wissenschaftlich reflektierten. Leben wie auch Glaube kann nicht nur Konsequenz reflexiver Rationalität sein. Rahner vereint die Forderung als unerfüllbar und unberechtigt, alle Voraussetzungen des christlichen Glaubens müßten wissenschaftlich durchreflektiert werden. Er umreißt hier den Glauben als einen „totalen Grundvollzug des menschlichen Daseins“, der nicht wissenschaftlich Vereinzeltes, sondern das Christentum als Ganzheit bejaht. Das absolute Geheimnis, Gott, offenbart sich geschichtlich in Jesus Christus und in der Gnade. Der Christ, auch der intellektuell redliche, weiß, daß die Wahrheit Gott sein Dasein durchdringt und daß sein Denken und Tun über das Überschaubare, wissenschaftlich Bestimmbare hinausgeht. So gewinnt die intellektuelle Redlichkeit ihren letzten Sinn in dem Mut zur freien Entscheidung zum Geheimnis des Daseins, zu Gott.

SCHWEIZER, Eduard. *Die „Mystik“ des Sterbens und Aufstehens mit Christus bei Paulus*. In: Evangelische Theologie Jhg. 26 Heft 5 (Mai 1966) S. 239—257.

Schweizer will die $\sigma\upsilon\nu\text{-}\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ -Aussagen bei Paulus erklären und findet mit Lohmeyer und Dupont eine ihrer Wurzeln in der jüdischen Apokalyptik, was im einzelnen nachgewiesen wird. Schwieriger seien die nicht-eschatologischen Stellen zu erklären. Zwar hätten die Nachfolgeworkte Jesu eine verwandte Denkstruktur, aber er meint, auch diese „mystischen“ Stellen —