

Wesen der Kirche besinnt. Darum hängt der Erfolg des Dialogs hauptsächlich davon ab, daß Entstehen und Fortdauer des Schismas richtig gewertet und – entweder nach der bis heute vertretenen negativen Auffassung des «non possumus» oder nach einer neuen positiv eingestellten Anerkennung der begangenen Fehler – in beständigem Bemühen wieder gutgemacht werden.

Darum bin ich der Meinung, daß nur eine einzige Grundvoraussetzung für den Dialog nötig ist, nämlich die Kultivierung freundlicher Beziehungen und die Schaffung einer günstigen Atmosphäre. Denn es ist nötig, das Fundament, auf dem man gemeinsam arbeitet, gut kennenzulernen und die Sicherheit zu gewinnen, daß man auf ein und demselben Fundament steht, das kein anderes ist als die eine Kirche, deren Wesen beide Seiten in der gleichen Weise verstehen müßten. Jeder Dialog wäre nutzlos, wenn man nicht zuvor in dieser Sicht des Wesens der Kirche übereinkommen würde. Erst wenn diese Grundlage sichergestellt ist, kann man vorankommen und die jeweiligen Unterschiede darlegen und beurteilen. In dieser Beziehung befindet sich die katholische Kirche, die im II. Vatikanischen Konzil ihre Lehre über die Kirche vervollständigt hat, in einer günstigeren Ausgangslage als die orthodoxe, welche keine neuere Lehre darüber promulgiert hat und sich an die alte Überlieferung hält; aber dennoch und vielleicht gerade deswegen könnte der Dialog fruchtbar werden.

Bisher begann jeder Versuch eines Dialogs zwischen den «beiden Kirchen» mit einer beharrlichen Behauptung der jeweils eigenen Position – also mit der Tatsache der Spaltung – und mit dem offenen oder heimlichen Bestreben, den «Gegner» auf Grund der eigenen Rechtsansprüche für sich zu gewinnen. Von nun an – so möchte wenigstens ich meinen und so meint es, wenn ich richtig verstehe, der Terminus «unter gleichen Bedingungen» des II. Vaticanums – soll der Dialog in gegenseitigem Verstehenwollen der Einheit beider aufgenommen werden; dieser Ausgangspunkt würde die volle Übereinstimmung über das Wesen und die Natur der Kirche bedeuten; die Überzeugung, daß Wesen und Natur der Kirche nur ein und dieselbe sein können, berechtigt zur Hoffnung, daß die Unterschiede in den Auffassungen überwunden werden können. Ein eventuelles Einvernehmen über das Wesen der Kirche würde gleich zu Anfang zeigen, wie der ganze Dialog verlaufen muß.

Wenn ich dies etwas einfach und vielleicht naiv sage, so mag es scheinen, als würde ich die beste-

henden großen Schwierigkeiten übersehen oder ignorieren; ich bin aber der Überzeugung, daß wir erstens zu keinem weiterführenden Dialog gelangen können, solange wir in der Frage nach dem Wesen der Kirche nicht übereinstimmen, und daß wir zweitens unter dieser Voraussetzung theologisch wie historisch keine großen Schwierigkeiten haben werden. Es muß nur die neutestamentliche Forschung vorangetrieben werden und mithelfen, die Bedeutung der Urgeschichte der Kirche zu klären. Bezüglich des Resultates dieser neutestamentlichen Forschung bin ich optimistisch; denn das im Neuen Testament bezeugte Wesen der Kirche ist und kann nicht zweideutig sein, weil niemand daran zweifeln kann, daß die Kirche dazu existiert, das Heilswerk des Herrn in der Welt fortzusetzen.

Es bleibt dann die Streitfrage, wem unser Herr die Autorität zu dieser Aufgabe anvertraut hat. Aber das Licht des Neuen Testaments ist stark genug, um die mittelalterlichen Schwierigkeiten ins rechte Licht zu stellen und den Zusammenhang zu sehen, der die alte, die mittelalterliche und die neue Kirche verbindet. Das führt auf den ursprünglichen Weg, den die alte Kirche in dieser Welt ging und den die Kirche jetzt gehen soll, wie es unsere Zeit verlangt; und es besteht kein Zweifel, daß diese Kontinuität das beste Zeugnis für die Einheit und Unzerstörbarkeit der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ist. Damit will ich nicht die spätere Entwicklung der Kirche in ihren beiden Teilen und deren historische Berechtigung geringschätzen. Ich bin aber sicher, daß die historisch-theologische Forschung den Weg zur Vereinigung zeigen wird, der vorläufig kein anderer sein kann als der der Koexistenz beider bestehender Teile in West und Ost, so wie es vor dem Schisma war. Geschieht dies mit gutem Willen und ohne Verleumdung, dann wird die wahre und dauerhafte Union gestärkt werden.

Es mag sein, daß ein solcher Anfang des Dialogs vielen schwer fällt, ja zu schwer erscheint; doch bin ich überzeugt, daß die Grundfrage nach dem Wesen der Kirche den besten Ansatz für den Dialog bildet, der auf diese Weise zu einem guten Ende führen kann.

2. Anwendungen

Folgende drei ganz einfache Beispiele aus dem heutigen Leben der Kirche illustrieren vielleicht am besten das Gemeinte.

a. Der Primat Roms

Ohne das Problem der Primatsautorität, die sich auf die Stellung des Apostels Petrus stützt, überhaupt anzutasten, kann doch nicht übersehen werden, daß Person und absolute Autorität Jesu Christi, des Gründers der Kirche, die gewöhnlich in diesem Zusammenhang außer acht gelassen wird, bei weitem größer ist als die des Apostels Petrus, der höchstens der Begründer der Kirche von Rom ist. Jesus aber hat durch seine leibhaftige Anwesenheit Jerusalem und nicht Rom geheiligt; und wenn man schon nach dem Vorrang einer lokalen Kirche auf Grund der Autorität ihrer Gründer fragen will, dann kann niemand bestreiten, daß Jerusalem gewiß viel größere Ansprüche auf diesen Vorrang hat als Rom. Wenn man aber auf den Apostel Petrus selbst schaut, so hat er vor Rom noch an ganz anderen Stätten, zum Beispiel in Antiochien gewirkt und dort Kirchen gegründet, die eher Prioritätsansprüche stellen könnten als Rom.

Trotzdem ist die Autorität Roms aus bestimmten historischen, hauptsächlich profanen Gründen völlig anerkannt, und niemand im Osten denkt je daran, diese Autorität anzutasten. Doch die wenigstens prinzipielle Anerkennung der ursprünglicheren Autorität beleuchtet gut die weitere Entwicklung der späteren Autorität Roms, die heute niemand in Frage stellt. Diese spätere Autorität kann aber, wenigstens theoretisch, die ursprüngliche Autorität in der sichtbaren Kirche nicht verwischen. Papst Paul VI. mußte dies während seines Besuches in Jerusalem im vorletzten Jahr gefühlt haben. Und für die Interpretation der gegenwärtigen päpstlichen Autorität kann das nicht lehrreich genug sein.

b. Die Kollegialität der Bischöfe

Ein zweites Beispiel stellt das durch die Entscheidung des II. Vatikanischen Konzils und des Papstes selbst in der katholischen Kirche neueingeführte kollegiale System der Bischöfe dar. Die Art und Weise dieser Reform, welche die «beiden Kirchen» einander näherbringt, zeigt ganz deutlich, daß dieses System in seiner Fülle in der östlichen Kirche von Anfang an existierte und daß es von dort her für das kultische und administrative Leben der Kirche interpretiert werden kann.

c. Die Verschiedenheit innerhalb der einen Kirche

Die «Duldung und Koexistenz» der verschiedenen unierten Kirchen innerhalb der katholischen Kirche, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil gesehen werden, zeigen die Bedeutung dieser Auffassung. Die lokalen Eigenarten der beiden Teile der Kirche sind ihre besonderen Merkmale und dürfen nicht zu Grundforderungen aneinander und zu Bedingungen der Kirchenvereinigung werden. Die lokalen Besonderheiten sind nicht das Wesen der Kirche. Sie sollen, soweit sie das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigen, gutwillig anerkannt werden. Auf die gleiche Weise sollte man verfahren bei den sonst bekannten einzelnen Unterschieden wie zum Beispiel dem Ritus der Sakramente, dem berühmten «Filioque»-Zusatz, der Rücksicht auf die besonderen soziologischen Gegebenheiten, wie sie im Schema 13 des II. Vatikanischen Konzils untersucht sind.

Es gibt allerdings noch zwei Aufgaben, die dem Dialog große Schwierigkeiten bereiten werden. Die eine ist die unbedingt nötige Entgiftung des Klimas in beiden Kirchen, das in einem jahrhundertelangen Prozeß der Vergiftung, Intoleranz, des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Sie ist von großer Bedeutung; denn eine Vereinigung ist nicht möglich ohne die Zustimmung des ganzen Volkes Gottes.

(Fortsetzung S. 262)

HAMILCAR ALIVISATOS

Geboren am 17. Mai 1887 in Lixuri, Griechenland, studierte an der Akademie und der Universität Athen und erwarb sich 1907 das Diplom der dortigen Theologischen Fakultät «Johannes Chrysostomus». Er ist außerdem Dr. h. c. der Universitäten Oxford, Thessaloniki, Moskau und Uppsala. H. Alivisatos war Gymnasialprofessor für Religionslehre, Departementsdirektor am Ministerium für religiöse Fragen und nationale Erziehung, Professor für Kirchenrecht an der Universität Athen und ist heute Staats-Prokurator des Oberkirchenrats sowie aktives Mitglied der Akademie Athen. Er schrieb: Kaiser Justinians kirchliche Gesetzgebung, 1913, und The Canons of the Orthodox Church, dazu mehrere Werke über Kirchenrecht, Geschichte und Liturgie sowie Artikel in: Ecumenical Review, Theology und griechischen Zeitschriften. In Vorbereitung: Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche und Die Ökumenische Frage.

Die zweite Schwierigkeit entsteht aus der Lehre von der sich weiter entfaltenden kirchlichen Tradition, die bis zur Verkündung neuer Dogmen führt. Dies hat bekanntlich Neuerungen gebracht, die dem Osten unbekannt sind und unberechtigt erscheinen. Auch sie sollten natürlich mit Wohlwollen betrachtet werden; doch kann niemand sagen, wie man aus diesen wirklichen Schwierigkeiten herauskommen soll.

Bei alledem aber darf man nicht vergessen, daß

der Glaube an den guten Willen, die wirklich christliche Gesinnung, die Macht des Gebetes und die Führung des Heiligen Geistes, dessen Gnade «alles Schwache heilt und das Fehlende ergänzt», von größter Bedeutung für den guten Erfolg des Dialogs sein werden. Auch dann, wenn er einmal zur gewünschten Vereinigung der Kirchen geführt hat, sollte er nie aufhören, als echte Kontrolle in der Kirche und um jedes neue Schisma von vorne herein zu vermeiden.

Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche?

Eine tiefe Freude erfüllt den orthodoxen Christen angesichts der katholischen Erneuerung und der Feststellung, daß die Konzilstexte mit Bedacht so abgefaßt sind, daß sie künftigen Dialogen nicht «Tür und Tor verschließen». Diese Erneuerung geht die Christenheit als ganze an und ruft jede Kirche auf, in freimütiger Selbstkritik, in wahren Bußgeist ihre Haltung gegenüber den Christen anderer Traditionen neu zu bedenken. Die Solidarität aller, das gemeinsame Verantwortungsgefühl für das Schicksal des Christentums, die in ökumenischen Begegnungen erlebte Gemeinschaft, diese überraschend neue Atmosphäre verbietet von Grund auf jede leichthin eingenommene pharisäische Haltung, jede Kritik eines «Reinen» gegenüber den vielfältigen Heterodoxien.

So handelt es sich, wie der Titel dieser kurzen Darlegung besagt, lediglich um «Desiderata», um Wünsche, um Anregungen mit dem Ziele, die Aufmerksamkeit des Westens auf die alte und ehrwürdige einst gemeinsame Tradition zu lenken, die der Osten als sein kostbarstes Vermächtnis durch die Zeiten trägt. Bevor man diese «Desiderata» formuliert, muß man selbstverständlich einen realistischen Standpunkt einnehmen, um keiner Utopie anheimzufallen und sich ganz im klaren zu sein über das, was die katholische Kirche kann und nicht kann. Die dogmatische Verfaßtheit des Katholizismus setzt dem Ausmaß der Erneuerung eine gewisse Grenze. Kurz, es kann nicht um die Dogmen als solche gehen; es geht um ihre neue Interpretation. In diesem Sinne können die «Desiderata» der orthodoxen Kirche den katholischen Theologen zum Anlaß schöpferischer Reflexion über die Frage dienen, ob es möglich ist, sie in neue

Interpretationen ihres eigenen dogmatischen Selbstverständnisses zu integrieren.

Die große Lehre, die sich aus den alten Konzilien ergibt, lädt uns ein, uns auf den Heiligen Geist zu verlassen, denn er «schöpft von hinten her» (Jo 16, 13–15), in der dogmatischen Wahrheit eines jeden, ohne dabei irgend etwas davon aufzugeben, um sodann diese gleiche Wahrheit «nach vorn hin zu verkünden», wobei er sie jedoch stets des belebenden und erfinderischen Geistes teilhaftig bleiben läßt. Das vierte Konzil von Chalkedon zeigt das Wunder einer wahrhaft gottgewirkten Synthese, worin jeder seinen eigenen, aber von seinem exklusiven Partikularismus gereinigten Glaubensaspekt wiederfindet.

I. Der Wunsch nach einer adäquaten Terminologie

Ein erster Wunsch betrifft die Terminologie, gewisse unglückliche Ausdrücke wie «getrennte Brüder» oder «orientalische Kirchen» (im Plural), was gegenüber der einen und ungeteilten orthodoxen Kirche (im Singular) unzutreffend ist. Die Zusammenkünfte, die neulich in Rhodos stattfanden, haben die autokephalen und lokalen Kirchen zu einer einzigen Gemeinschaft, zu der einen orthodoxen Kirche vereint. Das Schema *De Oecumenismo* zum Beispiel spricht von der römischen Kirche im Singular, weist ihr einen eigenen Platz zu, stellt sie genau ins Zentrum und sieht sie von einer Vielzahl «orientalischer Kirchen» als gleichsam ihren Satelliten umgeben. Diese Auffassung ergibt sich aus einer gewissen Ekklesiologie, die somit die Bedingungen des Dialogs zum voraus bestimmt und es nicht zu einer Aussprache «auf gleicher Basis»

kommen läßt. Ein echter Dialog besteht darin, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, daß aber jeder auch bereit ist, zuzuhören und wenn nötig die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Eine solche Haltung ist nur dann möglich, wenn man einen Wert, der jede historische Institution transzendiert, zum Kriterium nimmt. Alle Teile der Christenheit sind aufgerufen, sich tiefer und voller zur Wahrheit Gottes zu bekehren. Sie sind aufgerufen, die Starrheit der Schulekklesiologien und der für alle verbindlich erklärten einheitlichen Ausdrucksweise aufzugeben.

Für die Orientalen stellt die Kirchengeschichte eine beständige Transzendenz der stets unzulänglichen historischen Institutionen zur Orthodoxie hin dar. Hier wird die Benennung *Kirche* der Orthodoxie in ihrem gottmenschlichen Sinne, in ihrem göttlichen Ursprung gleichgesetzt. Jede Ortskirche lebt nur insofern als im eucharistischen Mysterium, im apostolischen Glaubensvermächtnis, im Leben ihrer Heiligen die Orthodoxie in ihr gegenwärtig ist; in ihrer theologischen Reflexion aber fängt jede Kirche das unsagbare, von Grund auf apophatische Pleroma nur zum Teile auf.

Wer sich zur Orthodoxie, zur einzigen Orthodoxie des «so glaubten die Apostel und die Väter» bekennt, befindet sich *ipso facto* in Gemeinschaft mit der historischen orthodoxen Kirche. Auf die Suche nach dieser Orthodoxie, die einst im Orient und im Okzident allgemein vorhanden war, muß der Dialog gerichtet sein, damit er *alle* seine wesentlichen Elemente *zusammen* bestimmen kann. Man muß miteinander auf die gemeinsame Vergangenheit zurückgehen, nicht um sich in der Vergangenheit von einst wiederzufinden, sondern in dem lebendigen und einigendem Gespräch.

Begreiflicherweise überrascht in diesem Zusammenhang der Ausdruck «getrennte Brüder». Denn von was sollen sie getrennt sein? Für jeden Christen geht es darum, nicht von der Gemeinschaft mit der Wahrheit Gottes, mit der Orthodoxie in ihrem gottmenschlichen Sinne getrennt zu sein, die über jeder historischen Institution, über jedem örtlich festgelegten Sitz steht, der, wie die Geschichte es an manchen Beispielen erweist, auch irren kann. Den «getrennten Brüdern» entsprechen und stehen gegenüber die «Unierten». Der «Uniatismus» als Methode aber muß vom ökumenischen Dialog ausgeschlossen sein. Die Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen des «orientalischen Ritus» bilden eine Frage, die mit ihrer eigenen in-

neren Struktur zusammenhängt. Die «Unierten» befinden sich nicht auf der gleichen Seite wie das der orthodoxen Kirche zugewandte Antlitz Roms.

II. Der Wunsch nach einer beidseitigen Annahme der Divergenzen

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, die einige wünschenswerte Bedingungen des Dialogs näher umschreiben, möchte der folgende Wunsch die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen darauf lenken, wie der christliche Osten die Geschichte der Beziehungen zwischen dem Orient und dem Okzident auffaßt. Die politischen Ereignisse am Ende des fünften Jahrhunderts schließen das Abendland ab; Rom und Byzanz stehen zwangsläufig vor verschiedenen Problemen. Lokale Traditionen bilden sich heraus; die theologische Reflexion muß in je verschiedenen gesellschaftlichen, intellektuellen, spirituellen Atmosphären vor sich gehen. In ihrem ausgeprägten Typus stellt jede Tradition eine gemäß der je verschiedenen Geistesart erfolgte Individualisierung der einen Offenbarung dar: die Lehre des *Filioque*, die kindliche Liebe, die einer väterlichen, monarchistischen und in der Person des Papstes von Rom verkörperten Gewalt entgegengebracht wird, eine universalistische und zentralistische Ekklesiologie im Okzident *koexistiert* mit einer von ihr erheblich verschiedenen Theologie des Heiligen Geistes und einer eucharistischen und konziliaren Ekklesiologie im Orient. 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 Unterschiede rührten davon her, daß die mannigfaltigen Aspekte des gleichen Mysteriums verschieden akzentuiert wurden. Sobald dieses Mysterium in die Menschengsprache übersetzt wird, kann es seiner Natur gemäß nie nur in einer einzigen Gestalt zum Ausdruck kommen. Daß im Orient die negative Theologie eine zentrale Stellung einnimmt, zeigt, daß selbst die dogmatischen Formeln nur Versuche sind, sich dem Unerkennbaren möglichst anzunähern, das immerdar seine von Wesen aus geheimnisvolle Natur beibehält und «unablässig zu suchen» bleibt.

Die theologischen Divergenzen 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 und

schaft eine beiderseits offiziell vollzogene Isolierung. Die polemische Theologie wird sich bemühen, die Trennung zu rechtfertigen; mit der Zeit werden die verschiedenen «Theologumena» zu dogmatisierten gegensätzlichen Behauptungen. Aus der Geschichte der ersten Jahrhunderte ergibt sich nun die wichtige Tatsache, daß es noch nicht automatisch zum Bruche der Gemeinschaft führte, wenn man sich weigerte, diese oder jene örtliche Tradition zu übernehmen. Vor der Trennung behauptet Rom seinen Primat, ohne daß deswegen der Osten die Gemeinschaft mit ihm aufgibt. Die verschieden nuancierten kirchlichen Selbstverständnisse koexistieren so in einem gewissen *modus vivendi*. Daß innerhalb bestimmter territorialer Grenzen zwei verschiedene Kirchenregimes bestanden, schloß die eucharistische Gemeinschaft nicht aus. 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. Zum Glück ist die Natur der Trennung, wenn es sich um die Kirche handelt, ebenso geheimnisvoll wie die Natur der Einheit. Dem «Mysterium der Einheit» steht das «Mysterium der Entzweiung» gegenüber. Gott setzt sich über die Mauer des Schweigens hinweg und zeigt, daß er in den getrennten Teilen der Christenheit wahrhaft zugegen ist. Die kanonische Illegitimität zieht nicht die Ungültigkeit der betreffenden Realität selber nach sich; auf beiden Seiten ist das gleiche Blut des Heilandes vorhanden. Diese Tatsache stellt uns vor das, was man den apophatischen Aspekt der Einheit nennen kann. Wie die negative Theologie und die hesychastische Tradition lehren, ist Gott, je mehr er seiner Natur nach unaussprechlich ist, desto mehr erfahrbar in seiner Existenz, seiner brennenden Nähe. Desgleichen können wir für den jetzigen Zeitpunkt sagen: die vorhandene Einheit läßt sich in keine Formel einfangen, aber sie ist in einem gewissen Sinn 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 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. Wie die Väter sagen: «Die Wahrheit spricht schweigend von selbst.» Wenn die Sakramente ge-

feiert werden und dabei das Heil geschenkt wird, verliert die anscheinende Trennung etwas von ihrer negativen, ausschließenden und exkommunizierenden Kraft.... Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man *miteinander* alle Punkte, in denen man seit der Trennung auseinandergeht, neu überprüft. Vor allem muß man damit aufhören, aus einer gegensätzlichen Haltung heraus zu denken und zu theologisieren. Man muß das, was der andere Teil für wahr hält, verstehen und richtig situieren. Dies ist die wesentliche Aufgabe des Dialogs, der die Form eines Konzils «auf gleichem Fuße» annehmen könnte.

Die Geschichte der ersten Jahrhunderte läßt es als ratsam erscheinen, sich auf die einst eingenommene Haltung zu berufen, eine Lehre, die eine lokale Überlieferung darstellt, nicht zu übernehmen. Auf die Zeit vor dem Bruch zurückgehen heißt, die dogmatischen Kontradiktionen auf bloße Differenzen reduzieren und somit die nach der Trennung gebildeten Traditionen insgesamt so weit als möglich «transdogmatisieren».

III. Die Eigenwerte der Ekklesiologie des Ostens

Es ist hier nicht der Ort, um die dogmatischen Divergenzen an und für sich aufzugreifen. Der entscheidende Punkt liegt anderswo. Der heißeste Wunsch des Ostens geht 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. Man muß das den Heiligen zuteilgewordene Erlebnis Gottes, sein Mysterium, das ihn eher verhüllt als entschleierte, die «unaussprechlichen Seufzer» des Parakleten und die Vision des Lichtes zutiefst empfunden haben, um nicht die stets fragmentarischen Gesichtspunkte zu erfassen, sondern, wie der hl. Gregor von Nyssa sagte, «mit den Augen der Taube zu schauen».

Der Westen kann nicht vorübergehen an der historischen Tatsache, daß es die «Säulen» der noch ungeteilten Kirche, Athanasios, die beiden Kyrillos, die Kappadokier, Maximos Confessor und so viele andere waren, die das dogmatische Selbstverständnis gebildet und die Grundlagen der östlichen Ekklesiologie gelegt haben. Diese wurzelt im Prinzip der Sobornost-Katholizität des Corpus

in seiner Totalität. Historisch gesehen hat dessen *consensus* in der Institution des Konzils die normative Form seines Ausdrucks gefunden. Doch selbst einem Konzil kommt weder *ex sese* Autorität noch ohne weiteres Infallibilität zu. Die Dekrete eines «formell ökumenischen» Konzils werden auf der Ebene der disziplinären Ökonomie angenommen und erhalten Geltung dadurch, daß sie vom Corpus übernommen werden. Sie können von der Gesamtheit des Kirchenvolkes, das den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen umfaßt, angenommen oder zurückgewiesen werden. Nicht die konziliare Struktur, sondern die Katholizität, Kollegialität aller ist das Kennzeichen der Kirche; ihre historischen Ausformungen können variieren. Das besagt, daß bei und mit verschiedenen Ausdrucksformen der Heilige Geist allein die Autorität *ex sese* besitzt, die durch die Tatsache anerkannt und bestätigt wird, daß das Volk Gottes die Wahrheit wirklich annimmt und lebt. Letztlich ist es das ganze Corpus in seiner gottmenschlichen Natur, das durch die Stimme der Tradition seine *ex cathedra*-Entscheidung fällt, aber von einem unsichtbaren und geheimnisvollen Lehrstuhl aus, der außerhalb jedes formellen und juristischen Prinzips steht: «Ja, so glaubten die Apostel und die Väter.» Diese Wahrheitserfassung gehört der sakramentalen und liturgischen Ordnung an und steht über den Rechtsnormen und jedem sichtbaren und formellen Kriterium und Organ.

Der Ehrenprimat der Kirche Roms wurde von den Konzilien 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. Die geographische Festlegung der «apostolischen Lehrstühle» hat im Osten nie eine Rolle gespielt. Jede Ortskirche, die mit ihrem Bischof eine Einheit bildet und durch ihn zu einer eucharistischen Gemeinschaft zusammengeschlossen ist, deckt sich mit den andern, denn in jeder von ihnen manifestiert sich die gleiche Fülle der Kirche Gottes. Das einzige Zentrum göttlichen Rechts ist das himmlische Jerusalem, das in jeder eucharistischen Versammlung zum Ausdruck kommt. Jeder Bischof, der mit den ehrwürdigen Patriarchalzentren der historischen Orthodoxie in Gemeinschaft steht, ist ein Wortführer. Der Bischof an der Spitze jener Kirche, der kraft ihrer ruhmreichen Vergangenheit eine überragende Rolle zukommt, «führt den Vorsitz in der Liebe» und beansprucht keine jurisdiktionelle Universalherrschaft. 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 Haupt, Jesus Christus, der immer präsent ist und in der Liturgiefeier durch den Ortsbischof mystisch repräsentiert wird. Dieser bildet, zusammen mit seinem Volke, das durch das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Haupte verbundene Ganze.

IV. Die Bedeutung des Heiligen Geistes ist neu zu entdecken

Um so richtig zu verstehen, worauf die östliche Tradition zur Zeit der Konzilien beruhte, muß man – was vielleicht das Wichtigste ist – auf die Quelle der Theognosis der Väter zurückgehen. 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, auf seine prophetischen Charismen und seine Ausrichtung auf die Eschata und die Parusie.

Die «Zeichen der Zeit» brachten Paul VI. auf die Vision «der Bruderliebe, die einfallsreich neue Weisen, sich zu bekunden, erfindet». Diese Forderung, einfallsreicher, erfinderischer zu sein, ist ein Anruf an alle Mächte der neuen Heiligkeit, ein Anruf an die Liebe, die Wunder wirkt. Sie fordert und formuliert die ökumenische Epiklese – *Veni Creator Spiritus* –, das unablässige Flehen um das ökumenische Pfingsten. Pfingsten, denn an diesem Tage trat in der apostolischen Brotbrechung das Wesen der Kirche zutage, im gleichen und einzigen Herrenmahl wurde ihre Einheit vollendet. Doch die Antwort des Vaters auf die Herabrufung des Geistes, dieses Wunder von seiten Gottes wartet zunächst auf das Wunder, das vorher von seiten der Menschen zu geschehen hat: Soll die Epiklese wirksam werden, bedarf es der höchsten Anstrengung nach Reinheit und Lauterkeit des Herzens. Darum mahnt der hl. Petrus: «Wie sehr muß euch ein heiliger, gottesfürchtiger Wandel am Herzen liegen, um das Kommen des Tages Gottes zu erwarten und zu beschleunigen» (2 Petr 3, 11 f.). «Wer in der Wahrheit erkennt, liebt im Feuer», sagte die hl. Katharina von Siena, und das Feuer ist der Heilige Geist. «Theologe ist, wer zu beten weiß», sagen die Väter. Zusammen mit dem Heiligen Geiste beten heißt, den Gebetsworten den eschato-

logischen Atem verleihen, «von hinten her schöpfen» um «nach vorn hin zu verkünden»; heißt sich von den Stätten des Schiffbruchs auf das hohe Meer der Menschenliebe des Vaters begeben.

«Wenn zwei unter euch einmütig um etwas bitten...» (Mt 18, 19). Zwei menschliche Willen können nur in einem dritten Glied, im Willen des Vaters vollkommen übereinstimmen. In dieser Übereinstimmung kommt die Gegenwart Christi zum Ausdruck, und dieser in Christus geschlossenen Übereinkunft verweigert der Vater seine Einwilligung nie. Man muß sich also nicht nur über die theologischen Formeln einigen, sondern im Innern des Willens des Vaters eins werden, dann erscheint auch das Streben nach Übereinstimmung in der Lehre nicht mehr aussichtslos...

Die ökumenischen Konzilien haben die dogmatischen Erklärungen als vor allem liturgische und doxologische Formeln aufgefaßt und verfaßt. Darum müssen wir auf diesen Gebetscharakter achten. Der wahre kritische Geist in einer lebendigen Theologie, der der treibenden Kraft im Glaubensbewußtsein der Väter treu bleibt, kommt vom Heiligen Geist und hat zum Ziele, die Traditionen zu «reinigen» und zu «entmythologisieren» und so die Tradition wiederzufinden, die strahlende Christophanie, über der die Taube ruht. So versteht man, daß der *martyria* des Evangeliums der Primat zugesprochen wird und auch dem Zeugnis der Märtyrerkirchen von heute, die sagen: «Möge der Heilige Geist durch den Feuerofen der Prüfungen hindurch uns zur größeren Offenbarung der Herrlichkeit führen!» Diese leuchtenden Worte, noch mehr aber das Schweigen, laden die Kirchen ein, sich zu läutern, indem sie sich im Tiegel der gekreuzigten Liebe umschmelzen lassen. Der Denkanstrengung der Theologen stellt sich das Lehramt der Märtyrer und der Heiligen zur Seite mit jetzt unvorhersehbaren Theophanien der Liebe und des Lichts....

V. Für einen Epiklese-Ökumenismus

Ein großes Anliegen des Ostens geht endlich dahin, dem Westen den Sinn für die *Epiklese* beizubringen, die nicht nur eines der Elemente ist, die zur Heilsökonomie gehören. Die Epiklese ist in der korrekten Theologie des Heiligen Geistes begründet; vom schlecht interpretierten «Filioquismus» befreit, führt sie geradezu in das Herz der Theologie der Väter, in den orthodoxen «Trinocentrismus». So betet der Bischof in seinem Gebet für die Firm-

linge: «Gott, präge sie mit dem unbefleckten Chrismasiegel (mit dem Siegel der Geistesgaben). Sie werden Christus in ihrem Herzen tragen, um eine Wohnung der Dreifaltigkeit zu sein.» In diesem Gebet drückt sich das herrliche trinitarische Gleichgewicht aus, das sich von jedem «Monocentrismus» fernhält. Vom Heiligen Geist besiegelt, werden die Firmlinge zu Christusträgern, um Theophanie, «von der Trinität erfüllte» Tempel zu sein. Nach dem Glauben der Väter ist Christus der große Vorläufer des Parakleten; der Logos nimmt Fleisch an, damit wir den Heiligen Geist empfangen können, lehrt der hl. Athanasios. Der Geist offenbart Christus, und die Zweieinheit beider offenbart den Vater und entwirft die Ikone des Trinitätsmysteriums. Dem Osten leuchtet das Mysterium stets und überall als Leitbild voran. So legt der hl. Johannes von Damaskus in seinem «Bekenntnis des rechten Glaubens» die Überlieferung der Väter meisterhaft dar: «Die drei göttlichen Personen haben den gleichen Wesensinhalt: sie sind eins, nicht um sich miteinander zu vermischen, sondern um sich gegenseitig zu enthalten.» Jede göttliche Person ist eine einzigartige Weise, das gleiche Wesen zu enthalten, es von den andern Personen zu erhalten, es den andern Personen hinzuhalten. Die absolute Einheit schließt die absolute Verschiedenheit in sich.

Diesem «Leitbild», dieser strahlenden Ikone der absoluten göttlichen Kirche oder des vorewigen trinitarischen Konzils gemäß, ist jede Kirche eine einzigartige Weise, ein und dieselbe Wesenheit der Wahrheit zu enthalten, sie von den andern zu erhalten, sie den andern zu geben und so in einem Kreislauf der innerkirchlichen Liebe die andern Kirchen zu enthalten und zu konstituieren. Die polyphone Harmonie, immer dem himmlischen Bilde entsprechend, schließt die Uniformität, die Absorption oder die Subordination aus. Nach der sehr bestimmten Lehre der östlichen Patristik ist der Vater das Prinzip der trinitarischen Einheit. Der Vater sichert sie, ohne der vollkommenen Gleichheit der drei Personen Abbruch zu tun. Er sieht von jeder subordinatianistischen Unterordnung ab (die eine verurteilte Häresie ist) und konstituiert sich königlich und herrlich als «der, welcher in der Liebe den Vorsitz führt».

In der großen Gemeinschaft der Kirchen, die auf Grund der vollen bischöflichen Eucharistie, wodurch jede «Kirche Gottes» ist, einander vollkommen ebenbürtig sind, führt eine Kirche «den Vorsitz in der Liebe». Dies ist ein besonderes

Charisma, um die Einheit aller zu sichern, ein Charisma der Liebe, dem Bilde des Vaters entsprechend und deswegen eben jeder jurisdiktionellen Gewalt über die andern Kirchen beraubt. Wenn man von einem Hauptanliegen, dem vielleicht einzigen Anliegen sprechen will, so besteht es im geduldigen Harren und in der Hoffnung, daß eines Tages die Kirche Roms ihren Platz wiederfinden und von neuem von allen Kirchen umgeben und verehrt sein werde als die, die in der Liebe den Vorsitz führt.

Wiederholen wir das schöne Wort des hl. Gregor von Nyssa, der vom zweiten Konzil «Vater der Väter» genannt wurde: «Die göttliche Macht ist fähig, da, wo keine Hoffnung mehr besteht, eine Hoffnung erstehen zu lassen und einen Weg ins Unmögliche zu finden.» Nicht der Weg ist unmög-

lich, sondern das Unmögliche ist der Weg, der auf den Vater, den göttlichen Menschenfreund zuführt.

Aus dem Französischen übersetzt von August Berz

PAUL EVDOKIMOV

Geboren am 1. August 1901 in St. Petersburg, studierte an der Universität Aix en Provence Philosophie bis 1942 und Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie St. Serge, Paris, bis 1950, wo er nun als Professor lehrt. Aus der Fülle seiner literarischen und spirituellen Arbeiten seien hier zitiert: *Dostoievsky et le problème du mal*, 1942, *La femme et le salut du monde*, 1958, *L'Orthodoxie*, 1959, *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux Enfers*, 1961, *Le sacrement d'amour*, 1962, *Les ages de la Vie Spirituelle*, 1964. Viele seiner Artikel erschienen in den Zeitschriften: *Bible et Vie Chrétienne*, *La Vie Spirituelle*, *Irenikon*, *Verbum Caro*, *L'Anneau d'Or*, *Kerygma* und *Dogma*, *Lumière et Vie* etc.

Das Zeugnis der anglikanischen Gemeinschaft

Bekanntlich umfaßt die anglikanische Gemeinschaft eine Anzahl verschiedener Tendenzen und Gruppen, so daß es nicht leicht ist, über die anglikanische Haltung einen wirklich voll repräsentativen Bericht zu geben. Drei Tendenzen innerhalb des Anglikanismus liegen schon seit der Reformationzeit klar zutage: Eine «katholische» Richtung im anglikanischen Sinne des Wortes, welche die Kontinuität des Lebens und der Struktur der Kirche betont und sich auf die gesamte christliche Überlieferung beruft; eine «evangelische» oder «reformierte» Richtung, welche die grundlegenden Überzeugungen und Anliegen der Reformatoren des europäischen Festlandes teilt; eine mangels eines bessern Wortes «liberal» genannte Richtung, der es um das Erbe des christlichen Humanismus geht, der mit einem Namen wie Erasmus verknüpft ist. Doch darf man das Ausmaß der Divergenzen innerhalb unserer Gemeinschaft nicht überschätzen. Während gewisse Anglikaner sich als reine Calvinisten ausgeben und andere beanspruchen, der Lehre des Konzils von Trient zu folgen, steht die große Mehrheit irgendwie in der Mitte und sucht auf verschiedenen Wegen zugleich Elemente der Reformation und Elemente der vorreformatorischen Lehre und Überlieferung der Kirche zu bewahren. Wie wichtige Veränderungen auch im sechzehnten Jahrhundert eingetreten sind, so nehmen wir doch nicht an, daß unsere Kirche erst aus jener Zeit stamme, und wir sind glücklich darüber, daß sich kein Name irgendeines Reformators an sie gehängt hat. Der jetzige Erzbischof von Canterbury betrachtet sich selbst als den hundertsten Nachfolger des hl. Augustinus auf seinem Bischofssitze. So können die Anglikaner manche Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten nachfühlen, insofern solche in ihrer eigenen

Gemeinschaft bestehen. Und sie haben nie völlig den Sinn dafür verloren, daß sie zu einem größeren Ganzen, zur katholischen Kirche gehören, von der ihre eigenen Kirchenprovinzen lediglich einen kleinen Teil ausmachen. Aus diesen Gründen haben sie sich stets mit der Frage der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit beschäftigt, insbesondere seit einem Jahrhundert.¹

Welcher Glaube vermag so weit auseinanderliegende Standpunkte zusammenzuhalten? Er wird treffend ausgedrückt in einigen Sätzen der Lambeth-Konferenz von 1878: «Unter dem göttlichen Haupt in der Gefolgschaft der einen katholischen und apostolischen Kirche vereint, festhaltend an dem einen Glauben, der in der Heiligen Schrift offenbart, in den Glaubensbekenntnissen definiert und von der Urkirche vertreten wurde, und die gleichen kanonischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments als alles Heilsnotwendige enthaltend annehmend, lehren diese Kirchen das gleiche Wort Gottes, teilen die gleichen von Gott angeordneten Sakramente durch den Dienst der gleichen apostolischen Ämter und beten den einen Gott und Vater an durch den gleichen Herrn Jesus Christus in dem gleichen heiligen und göttlichen Geist, der den Gläubigen gegeben wird, um sie in alle Wahrheit einzuführen.»² Die anglikanische Gemeinschaft sieht es nicht so sehr als ihre Aufgabe an, gegenüber andern Kirchen des Ostens oder Westens gewisse Forderungen zu stellen, sondern sie weiß sich beauftragt, für gewisse Wahrheiten und historische Erfahrungen Zeugnis abzulegen. Manche dieser Wahrheiten und Erfahrungen scheinen in der Vergangenheit von Rom nicht oder wenigstens nicht genügend zur Kenntnis genommen worden zu sein. Ein Anglikaner jedoch würde glauben, daß sie für die Fülle des Glaubens und

Lebens der katholischen Kirche notwendig sind, und er hält es für geboten, sie für das ganze christliche Volk zu bewahren.

Erwähnen wir davon kurz sechs Punkte

1. *Autorität im Dienste der Freiheit*

Jegliche Autorität in der Kirche hat den Charakter eines Dienstes, da sie sich von der Autorität Christi herleitet. Sie ist eine Autorität, die sich nicht selbst den Menschen auferlegt, sondern die diese befreit, so daß sie zu ihrem eigenen eigentlichen Selbst gelangen. Die Offenbarung Gottes zerstört nicht die Freiheit des Menschen, sondern wahrt und erfüllt sie. Diese Überzeugung, die wenigstens seit Richard Hooker (1554–1600) einen Angelpunkt im anglikanischen theologischen Denken bildet, wird in einem neulich von Bischof H. R. McAdoo veröffentlichten Buche³ eingehend dargelegt. Sie bildet im neunzehnten Jahrhundert das Thema von vielen repräsentativsten anglikanischen theologischen Schriftstellern, wie zum Beispiel in der Schrift von F. J. A. Hort, «The Way, the Truth and the Life» (Der Weg, die Wahrheit und das Leben) oder in dem von Charles Gore herausgegebenen Sammelband «Lux Mundi» (Licht der Welt). Ganz allgemein haben die Anglikaner sich bestrebt, Gott und den Menschen nicht in einen allzu starken Gegensatz zu bringen, und mehr zu verstehen gewünscht, wie Gott *im* Menschen wirkt. Hierin liegt wahrscheinlich der Grund dafür, daß es uns beständig zu den johanneischen Schriften des Neuen Testaments hinzieht und zu der Lehre über die Inkarnation, wie sie zu Chalkedon definiert und von den griechischen Kirchenvätern ausgelegt wurde. Aus diesem Grunde auch räumen wir der Vernunft und der historischen Forschung im Leben der Kirche einen manchmal so ärgerniserregend weiten Raum ein und betonen wir so stark die Bedeutung gegebener historischer Ereignisse und Strukturen.

Aus diesem gleichen Grunde auch ziehen wir es vor, zu denken, daß die Autorität Gottes sich uns in der Kirche durch mannigfache Kanäle mitteilt und sich nicht auf einen allein konzentriert. «...in der Schrift beschrieben... in den Glaubensbekenntnissen definiert... vermittelt durch den Dienst des Wortes und der Sakramente... als wahr erwiesen im Zeugnis von Heiligen und im *consensus fidelium*. Insofern die Liturgie den öffentlichen Kult darbringt und ordnet, bildet sie den Einigungspunkt, in dem diese Autoritätselemente in der Gefolgs-

schaft und Macht des Heiligen Geistes miteinander verschmelzen. Der lebendige und erhöhte Christus, der in der Kultgemeinde zugegen ist, bildet den Sinn und die Einheit der ganzen Kirche. Er stellt sie dem Vater vor und sendet sie aus auf Mission.»⁴

Im gewöhnlichen Glaubens- und Gottesdienstleben muß die Freiheit des Wissenschaftlers und Denkers gewahrt werden. Gewiß kann der Einzelne seine Freiheit mißbrauchen, aber es ist immer gefährlich, sie durch Anwendung von äußeren Autoritätsmitteln zu zügeln. Es ist besser, wenn sie in Grenzen gehalten werden kann durch einen wachsenden Sinn für die Solidarität des Einzelnen mit dem ganzen Leben und Kult der Kirche, die früher ist als ihre dogmatischen Formulierungen. Wenn die Einzelperson diesen Sinn für loyales Verhalten, für die Zugehörigkeit zum allgemeinen Leben der Kirche verliert, dann scheidet sie sich selber aus der Glaubensfamilie aus. Da aber die Glieder der Kirche in erster Linie Glieder einer Familie und nicht Subjekte einer richterlichen Gewalt sind, sollte ihnen eine überraschende Verhaltensbreite und Freiheit zugestanden werden.

2. *Einander ergänzende Annäherungen an den Glauben*

Innerhalb der einen Glaubensfamilie können verschiedene Denk- und Frömmigkeitsrichtungen nebeneinander bestehen und einander gegenseitig bereichern. Ein besonnener Anglikaner wird für gewöhnlich nicht den Anspruch erheben, daß die Spannungen und Meinungsverschiedenheiten in seiner Kirche an und für sich ein nachahmenswertes Vorbild für andere Christen seien. Sie werden eher als ein Niederschlag der ungelösten Probleme des ganzen abendländischen Christentums angesehen. Doch möchten wir behaupten, daß sie wenigstens irgendwie den Weg aufzeigen, auf dem verschiedene Annäherungen an das Glaubensmysterium und an die Vorschriften des christlichen Lebens einander ergänzen können und einander nicht zu widersprechen brauchen. Eine Religion, die auf die Bibel ausgerichtet ist und aus einer intensiven persönlichen Verbundenheit mit dem Erlöser herauswächst, braucht mit einer Religion, die auf die Sakramente ausgerichtet ist und sich über die Gemeinschaft der Heiligen freut, nicht unbedingt auf dem Kriegsfuß zu stehen. Eine von der Bibel ausgehende Theologie, die den Offenbarungscharakter unterstreicht, kann zusammenleben mit einer Theologie, die mehr philosophisch

denkt und die Notwendigkeit betont, die ein für allemal gegebene Offenbarung auf die gesamte menschliche Erfahrung und Erkenntnis zu beziehen. In einer solchen Sicht der Dinge ist es ganz besonders wichtig, zwischen dem, was zum Glaubensgut gehört, und dem, was theologische Meinung oder fromme Anschauung des Volkes ist, zu unterscheiden, wie dies auch der Fall sein muß in jeder auf die Wiederherstellung der Einheit bedachten Schau.

3. Die Lesung der Bibel im Licht der Tradition

Bei dieser Unterscheidung zwischen dem, was innerhalb des Überlieferungsgutes zum Glauben gehört, und dem, was, so wichtig es auch sein mag, nebensächlich ist, spielt das Zeugnis der Bibel eine entscheidende Rolle. Hierin stimmen die anglikanischen Reformatoren mit ihren zeitgenössischen Kollegen vom Festland überein. Artikel 6 der 39 Artikel erklärt: «Die Heilige Schrift enthält alles zum Heile Notwendige, so daß das, was nicht in ihr zu lesen ist und auch nicht aus ihr bewiesen werden kann, von niemandem als Glaubenssatz geglaubt oder als zum Heil gefordert und notwendig gehalten werden muß.» Die Heilige Schrift ist jedoch innerhalb der Überlieferung und durch die Überlieferung hindurch zu lesen, insbesondere im Licht der Entscheidungen, welche die vier ersten allgemeinen Konzilien über die Christologie und die Lehre von der Trinität trafen. Anglikanische Theologen sprechen oft von einer Berufung auf das Zeugnis der Urkirche (die ersten fünf Jahrhunderte) oder der ungeteilten Kirche (die ersten zehn Jahrhunderte). Wenn auch diese Bezeichnungen nur approximativ sind, so weisen sie doch auf eine Offenheit und Ausgewogenheit im Glaubensverständnis hin, die in den ersten Jahrhunderten der Geschichte der Kirche vorhanden waren und später beeinträchtigt wurden. Dies will nicht heißen, daß die Kirche nach dem Schisma des elften Jahrhunderts nicht mehr mit Autorität spräche, sondern das besagt, daß wir in unserem Glaubenden Leben und Entwicklung des gesamten Christentums seit dem Schisma berücksichtigen und versuchen müssen, die allgemeine Überlieferung, die trotz der Trennung der Kirche weiterbesteht, in den Blick zu bekommen. Das heißt auch, daß wir der Existenz und dem Zeugnis der Orthodoxie des Ostens besondere Beachtung schenken müssen. Haben die westlichen Christen im allgemeinen und die römischen Katholiken im

besonderen den Anspruch der Ostkirche, im Prinzip diese Ausgewogenheit und Offenheit der frühen Jahrhunderte bewahrt zu haben, genügend ernst genommen? Haben wir, weil die Ostchristenheit uns kulturell fern liegt und an äußerer Macht arm ist, den Blick dafür verloren, in welchem hohem Maße sie unsere Aufmerksamkeit verdient? Werden wir je fähig sein, die Entwicklungen zu verstehen, die während des Mittelalters im Westen vor sich gingen, und die Probleme zu lösen, vor die uns die im sechzehnten Jahrhundert erfolgten Spaltungen stellen, solange wir nicht die tieferen Ursachen des früheren Schismas zwischen Osten und Westen verstehen?

4. Kollegialität und Primat

Dieses tiefe Interesse für die Einstellung der östlichen orthodoxen Kirchen hängt eng mit der anglikanischen Haltung gegenüber dem apostolischen Amt in der Kirche zusammen. Es liegt auf der Hand, daß eine Kirche, die im sechzehnten Jahrhundert sich vom römischen Stuhle lossagte, von der päpstlichen Suprematie nicht die gleiche Auffassung haben kann wie die römischen Katholiken. Und es versteht sich gleichfalls von selbst, daß eine Kirche, welche die Ämter der Bischöfe, Priester und Diakone «fortzusetzen» und «ehrfürchtig in Gebrauch und Achtung zu halten» sucht, da diese aus der apostolischen Zeit auf uns gekommen sind,⁵ dem Begriff der Kollegialität nicht gleichgültig gegenüberstehen kann. Obwohl dieser Begriff nicht zu denen gehört, die von den anglikanischen Theologen stark entwickelt wurden, so ist es doch klar, daß sie im allgemeinen das Bischofskollegium in der Kirche von heute irgendwie als eine Entsprechung zum Apostelkollegium am Anfang ansehen, und vom Beginn des siebzehnten Jahrhunderts an finden sich autoritative Schriftsteller, die dem Bischof von Rom einen Primat unter den Bischöfen einräumen, der dem Vorrang des Petrus unter den Aposteln entspricht. Worin dieser Primat genau besteht und wie weit er sich erstreckt, ist vom anglikanischen Gesichtspunkt aus eine schwer zu beantwortende Frage.⁶ Nach anglikanischer Auffassung sollte er wenigstens die berechnete Verschiedenheit der verschiedenen Ortskirchen achten und wahren, die Autorität des ganzen bischöflichen Amtes eher bestätigen als beeinträchtigen und sich stets von der absoluten Herrschaft Christi in der Kirche klar unterscheiden.

5. Mariendogmen?

Die Frage nach der Autorität des Römischen Stuhls führt uns wie von selbst zur Erwägung der sehr schwierigen Frage der beiden Mariendogmen, die seit 1854 verkündet wurden. Die anglikanische Gemeinschaft ist vielleicht der einzige Ort in der Christenheit, wo eine ansehnliche Zahl von Leuten, die an diese Lehren glauben, mit solchen, die nicht an sie glauben, in ein und derselben Gemeinschaft zusammenleben.

Gewiß ist es nur eine ziemlich kleine Minderheit, die ausdrücklich die beiden definierten Lehren annimmt, und auch sie betrachtet diese nicht als primäre Glaubensbestandteile, sondern als solche Lehren, die zu den «sehr glaubwürdigen sekundären Wahrheiten unserer Religion» gehören, und «mit Recht einen Platz in der christlichen Frömmigkeit haben, in Unterordnung unter die Wahrheiten, die primär sind». ⁷ Aber es wird noch viele andere geben, die gerne einräumen werden, daß die Vernachlässigung der Muttergottesverehrung für den Protestantismus im allgemeinen ein schwerer Verlust war, und die anerkennen werden, daß die Marienverehrung eine passende und entsprechende Antwort auf die einzigartige Rolle Mariens in der Heilsökonomie ist. Sie werden wünschen, daß man immer im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Herrn, unseres und ihres Herrn, an die gebenedeite Jungfrau denkt und in ihr immer einen Typus der gesamten Kirche und jedes Gläubigen sieht. ⁸ Von einer solchen Linie des Herandenkens an Maria könnten sich nach ihrer Meinung auf einem Gebiet, auf dem eine letzte Übereinkunft in noch weiter Ferne zu liegen scheint, gewisse Möglichkeiten zu einem allgemeinen und fruchtbaren Gespräch eröffnen.

6. Die anglikanischen Weihen

Schließlich müssen wir noch eine Angelegenheit erwähnen, die in der Vergangenheit in den Beziehungen zwischen den Anglikanern und den römischen Katholiken ein übergroßes Gewicht erhalten hatte, nämlich die Frage der anglikanischen Weihen. «Da wir», wie der Erzbischof von Canterbury 1897 sagte, «des festen Glaubens sind, daß wir vom obersten Hirten in Wahrheit geweiht wurden, um einen Teil seines gewaltigen Amtes in der katholischen Kirche auf uns zu nehmen», ⁹ so ist es zu verstehen, daß wir uns die Hoffnung machen, diese Angelegenheit werde vielleicht vom Heiligen Stuhl wieder in Erwägung gezogen. Dieses Pro-

blem sollte nicht losgelöst vom ganzen Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt werden. Eher sollte es im Licht einer gewandelten Einschätzung der Grundanliegen der Reformatoren ins Auge gefaßt werden, im Licht eines neuen und tieferen Verständnisses der Natur des Priestertums in der Kirche und im Hinblick auf neuere Entwicklungen in der anglikanischen Gemeinschaft (wie die Beteiligung altkatholischer Bischöfe an anglikanischen Weihen).

In allen erwähnten Punkten ist im Verhältnis zwischen den Anglikanern und den römischen Katholiken durch das Werk des Zweiten Vatikanums die Sachlage offensichtlich verändert worden. Die Bestätigung der zentralen Stellung der Schrift in der Überlieferung der Kirche; die neue Sicht der Kirche als des Volkes Gottes; die Anerkennung der Möglichkeit, daß innerhalb der Glaubenseinheit mehrere theologische und liturgische Überlieferungen existieren; die erneute Feststellung der höchsten Wichtigkeit der Liturgie für den Glauben und das Leben der Kirche; der Versuch, die päpstliche Suprematie im Rahmen des Bischofskollegiums zu situieren und die Hierarchie selber innerhalb der ganzen Gemeinschaft der Kirche zu sehen; die Neubewertung des kirchlichen Charakters nichtepiskopaler Kirchen; die vollere Anerkennung der Bedeutung der östlichen Orthodoxie; der Entschluß, die Marienlehre innerhalb der Konstitution *De Ecclesia* darzulegen; und als letzter, doch nicht geringster Umstand die Haltung in der Frage der Freiheit auf dem Gebiete der Religion – alle diese Entwicklungen geben vom anglikanischen Standpunkt aus zu tiefem Dank Anlaß. Sie sind Schritte in der guten Richtung. Während in der Vergangenheit die Dinge, die wir vertreten, in Rom nicht immer große Anerkennung zu finden schienen, hat sich nun die Lage stark verändert. Für die Zukunft hängt vieles davon ab, wie die Konzilsdekrete befolgt werden. Wenn sie als herrliche und eindruckliche Dokumente einfach auf die Seite gelegt würden, so änderte sich möglicherweise in den Beziehungen der Anglikaner zu Rom nichts Wesentliches. Werden sie aber zum Aktionsprogramm genommen und als Ausgangspunkt zu weiteren Entwicklungen betrachtet, dann darf man annehmen, daß sie im Laufe der Zeit einen tiefen Wandel in der Beziehung zwischen uns herbeiführen werden, einen Wandel, der es ermöglichen wird, die so sehr ersehnte Wiederherstellung der Einheit klarer ins Auge zu fassen.

¹ Die Frage der Einheit lag jeder Lambeth-Konferenz vor, seitdem diese Zusammenkunft der Bischöfe der anglikanischen Gemeinschaft 1867 zum erstenmal stattgefunden hatte.

² R. Davidson (Hrsg.), *The Six Lambeth Conferences 1867-1920*, London 1920, 83.

³ H.R. McAdoe, *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, London 1965. Dieses Buch des Bischofs von Ossory ist ein sehr wertvoller Beitrag zum Studium dieser Frage.

⁴ *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, London 1948, 85.

⁵ Vgl. das Vorwort zum Ordinale in *The Book of Common Prayer*.

⁶ Vgl. die Feststellung der anglikanischen Gruppe bei den Mechelner Gesprächen vom Mai 1925: «Die Kirche ist ein lebendiger Leib unter der Autorität der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel, und seit Beginn der Geschichte der Kirche wurde dem Bischof von Rom ein Primat und eine führende Stellung zuerkannt... Die Autorität des Papstes ist von der des Episkopats nicht getrennt, noch kann unter normalen Umständen die Autorität des Episkopats getrennt von der Autorität seines Hauptes ausgeübt werden. Kraft dieses Primats kann der Papst gegenüber allen andern Bischöfen eine Stellung beanspruchen, die kein anderer Bischof ihm gegenüber beansprucht.» G. Bell (Hrsg.), *Documents on Christian Unity: Second Series*, London 1930, 36-37. Nicht alle Anglikaner würden so weit gehen.

⁷ H.S. Box, *The Assumption*, in: *The Blessed Virgin Mary: Essays by Anglican Writers*, hrsg. von E. L. Mascall und H. S. Box, London 1963, 100.

⁸ A.M. Allchin, *Our Lady in Seventeenth Century Anglican Devotion and Theology*, in dem in Anm. 7 angegebenen Werk, 73-74.

⁹ *Responsio Archiepiscoporum Angliae ad litteras apostolicas Leonis Papae XIII. De ordinationibus Anglicanis* (mit englischer Übersetzung), London 1897, 7.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

ARTHUR MACDONALD ALLCHIN

Geboren am 20. April 1930 in London, Anglikaner, ordiniert 1957. Er studierte am Christ Church und Cuddesdon College in Oxford und erwarb sich das Lizentiat in Literatur sowie den Dr. theol. mit der Arbeit: *The Revival of Religious Communities in the Church of England*, er war Vikar und ist Bibliothekar am Pusey House und Studienpräfekt an der Universität Oxford. Seine Veröffentlichungen: *The Silent Rebellion: Anglican Religious Communities 1845-1900*, 1958, *The Spirit and the Word: Two Studies in 19th-Century Anglican Theology*, 1963, mit J. Coulson gab er heraus: *Newman, a Portrait Restored*, 1965. Außerdem ist er Herausgeber von: *We Belong to One Another: Methodist, Anglican and Orthodox Essays*, 1965, und arbeitet mit an den Zeitschriften *Irenikon*, *Journal of Ecumenical Studies*, *One in Christ*, *Studia Liturgica* und ist Redakteur der *Sobornost*. In Vorbereitung ist ein Werk über Father Benson, den Gründer der Gesellschaft des hl. Johannes Evangelist.