

Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung

So dünn gesät und fragmentarisch diese ersten Reaktionen auch sein mögen, sie sind doch recht interessant. Sie zeigen eine fundamentale Konvergenz, vor allem zum Thema des römischen Primats und der Folgerungen daraus für die Lehre von der Kirche. Sie enthüllen aber auch ein ganz unterschiedliches Verständnis, jenachdem ob es sich um einen Vertreter der «konservativen» oder der «fortschrittlichen» Richtung handelt, und eine gewisse Spannung innerhalb der neuen Richtung der sogenannten «eucharistischen» Ekklesiologie, wovon jedoch in anderem Zusammenhang noch ausführlicher die Rede sein wird. So läßt sich, im Zusammenhang mit dem Konzil, ein ganz neuer Aufbruch beobachten, reich an Verheißungen für den kommenden Dialog.

1. Zur Konstitution «*De Ecclesia*»: *Die griechische Theologie*

a. Eine «konservative» Reaktion

Professor J. Kamiris von der Universität Athen hat in der amtlichen Zeitschrift der griechischen Kirche *Ekklesia*, eine recht informative Artikelserie über die im Verlauf der dritten Konzilssession promulgierten Texte veröffentlicht.¹ Eins von den Verdiensten dieser Beiträge besteht offenbar darin, daß sie die Hauptpartien der Dekrete, aus denen sie eine Fülle von Zitaten enthalten, den griechischen Theologen überhaupt zugänglich machen. Von *De Ecclesia* werden allein die Kapitel III (über die Hierarchie) und VIII (über die Mutter Jesu) mit kritischen Kommentaren bedacht. Es scheint also, als fänden die übrigen Kapitel bei dem Professor eine globale Zustimmung.² Im Kapitel über die

Mutter Jesu³ weist er die Titel der Gottesmutter zurück, deren Bedeutung auch unter den katholischen Christen umstritten ist, und die das Konzil nicht übernommen hat, sowie vor allem die beiden Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel; ebenfalls ablehnend spricht er sich über die Proklamierung Mariens als «*Mater Ecclesiae*» aus, die nicht weniger den Graben zwischen beiden Kirchen vertieft. Die östliche Verehrung der Mutter Jesu in der Liturgie und die bisweilen überstiegene Marienfrömmigkeit, hat für die orthodoxe Dogmatik nicht die gleiche Rolle gespielt wie für die lateinische, wie unser griechischer Theologe feststellt. Was aber seine Aufmerksamkeit ebenso wie die anderer orthodoxer Christen besonders auf sich zieht, ist das Kapitel III.⁴ Wenn dazu das Informationsmaterial stärker ausgewählt ist, so sind die Erläuterungen umso reichhaltiger. Bekanntlich erwähnt die Konstitution nur selten die Bischöfe, ohne zugleich in einem besorgten und defensiven Ton die vom Ersten Vaticanum übernommenen Vorrechte des Papsttums ausdrücklich zu bestätigen. Professor Karmiris bringt vorzugsweise diese Stellen, die den orthodoxen Christen Schwierigkeiten bereiten, und übergeht andere, mit denen sie sich bedeutend leichter zurechtfinden würden. Als Konservativer bereitet es ihm keine Schwierigkeiten, den Begriff der bischöflichen Kollegialität als solchen anzunehmen, doch der Nachdruck, den das Kapitel III auf den Primat verlegt, verbirgt ihm teilweise die wahre Stellungnahme des Konzils: So zieht er aus der Forderung der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst und dessen Eingriffsrecht in die kollegialen Handlungen den Schluß, daß die Vollmachten des Kollegiums von denen

des Papstes abgeleitet seien und spricht von «dem Kollegium, das sich in absoluter Abhängigkeit befindet und nur der Schatten der päpstlichen Allgewalt ist, einer Körperschaft, die Licht, Gewalt und Autorität vom Papst als einziger Quelle, einzigem Licht und einziger Autorität empfängt.» So gesehen gewinnt er den Eindruck, als habe das Zweite Vaticanum das Erste nur verstärkt.⁵

Gegenüber den in diesem Sinne interpretierten Stellungnahmen des Konzils entwickelt Professor Karmiris, im Hinblick auf den in Aussicht genommenen theologischen Dialog, ausführlich die orthodoxe Lehre.⁶ Die von ihm vertretene Ekklesiologie ist die der klassischen orthodoxen Lehre, unbeeinflusst von der ursprünglich russischen Idee des *Sobornost*, mit der Tendenz, die Rolle der Hierarchie zu Gunsten des gesamten Volkes Gottes zu verringern.⁷ In dieser Hinsicht nähert sich Professor Karmiris dem Kapitel III der Konstitution an. Tatsächlich ist es nach der Auffassung des griechischen Theologen über die synodale Ordnung der alten Kirche, das «Konzil aller an einem Ort versammelten Bischöfe, das die kollegiale und allgemeine Macht und Autorität der Kirche darstellt.» Das ökumenische Konzil als Versammlung aller Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Nachfolger der Apostel besitzt die oberste Regierungsvollmacht, «die in ihrer Einheit die Personen der Trinität widerspiegelt»; das Konzil formuliert seine Dogmen unter Eingebung des Heiligen Geistes. So sind seine dogmatischen Entscheidungen unfehlbar und bilden die beständige Lehre der Kirche. Doch besitzt kein einziger Bischof für sich allein die Totalität kirchlicher Macht: Alle Bischöfe sind nach göttlichem Recht absolut gleich, unter Ausschluß jeglichen universalen Primates, der eine Oberhoheit über die zum ökumenischen Konzil versammelten oder in der Zerstreung wirkenden Bischöfe, über die «partikulare,» «kollegiale» und vor allem «konziliare» Autorität bedeutete. So ist der «nachträglich von den Lateinern eingeführte», von Petrus ererbte Primat, über den die beiden Vatikanischen Konzile dogmatische Aussagen formuliert haben, «eine weltliche Neuerung»; und es scheint, als zöge Professor Karmiris – im Anschluß an eine Überprüfung des historischen Bildes – wie es andere, im folgenden noch zu erwähnende, orthodoxe Theologen tun, auch keine abgeschwächte und für die Orthodoxie organischer assimilierbare Form in Betracht.

Abschließend sei festgestellt, daß wir hier der traditionellen Stellungnahme der konservativen

orthodoxen Theologie gegenüberstehen, wie sie immer noch in den kirchlichen Kreisen Griechenlands beherrschend ist.⁸ Hinzugefügt sei, daß der recht deutlich negative Standpunkt, den Professor Karmiris zu bestimmten, bereits erwähnten Punkten bezieht, offenbar nicht unwiderruflich sein will, da er selbst auf die Aufnahme eines Dialogs anspielt.

b. Eine «fortschrittliche» Reaktion

Direktor Nikos Nissiotis vom Ökumenischen Institut in Bossey und Beobachter des ökumenischen Rates der Kirchen auf dem Konzil, ist ein Vertreter der «fortschrittlichen» Richtung und in diesem Sinne ein überzeugter Anhänger des *Sobornost*; im Namen dieser «Konziliarität der gesamten Kirche» beurteilt er die Konstitution *De Ecclesia*. Er entwickelt seine Auffassung in einem Artikel mit der Überschrift: «The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council»,⁹ in dem gewisse der russischen Theologie des Instituts Saint Serge (Paris) entlehnte Elemente in einer eigenen Durchleuchtung und einem persönlichen Stil auftauchen, die ein wenig die Tendenz erkennen lassen, den Hauptgedanken Gewalt anzutun. Das Kapitel III, dessen juristische Auffassung sich auf das gesamte weitere Dokument auswirkt, hat in den Augen von Direktor Nissiotis keine Verbindung mit den beiden ersten, durchaus befriedigenden Kapiteln über die Kirche als Mysterium und Volk Gottes. Er konzentriert seine Kritik auf drei, übrigens miteinander zusammenhängende Hauptpunkte: 1. die Begrenzung der Apostolizität auf den Episkopat; 2. die fehlende Abhängigkeit der Kollegialität von der Gesamtheit der Kirche und 3. vor allem die mangelnde Pneumatologie.

1. Zunächst einmal ist dem Abendland von Anfang an zu allen Zeiten 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 berücksichtigt¹⁰. Daher konnte sich über die von der Orthodoxie anerkannte einfache «Priorität» hinaus¹¹ die Idee des petrinischen Primates als alleinige letzte Garantie des apostolischen Charakters entwickeln. «Die Identifizierung des Bischofs von Rom mit Petrus bedeutet nicht, daß er einfach Nachfolger Petri ist; vielmehr besitzt der Papst über die Bischöfe das höchste

Weisungsrecht und die oberste Rechtsautorität, die Petrus über die Apostel besitzt.» Das Zweite Vatikanum hat versucht, hier wieder einen Ausgleich zu schaffen, indem es sich auf die mit Petrus vereinigten Elf beruft, deren Nachfolger die Bischöfe sind: «Die einzige Linie des Ersten Vatikanums: Christus-Petrus-Päpste, ist durch eine zweite ergänzt und vervollständigt: die Elf – die Apostel – die Bischöfe. Das Zweite Vatikanum ändert die Linie des Ersten nicht, dehnt aber das göttliche Recht auf alle Bischöfe aus, wobei sie deren Autorität jedoch der absoluten Autorität des Papstes unterordnet.» Daher die ständig wiederholte Bestätigung des Primates, der unverändert bleibt.¹² «Die Orthodoxen fürchten, daß eine solche Auffassung von der bischöflichen Kollegialität eine neue Fehlorientierung in die Ekklesiologie hineinbringt, ohne das monarchische System wirksam zu korrigieren.¹³ Der apostolische Charakter der Kirche wird schließlich eingeschränkt auf die Hierarchie, das Rückgrat der Kirche, welche die äußere juristische Ordnung wahrt, die Autorität besitzt, Priesterschaft und Laienschaft zu regieren. Angesichts dieser angeblichen Beschränkung der Apostolizität erscheint es Direktor Nissiotis wichtig, im Gefolge anderer orthodoxer Theologen daran zu erinnern, daß «die Zwölf nicht Einer plus Elf sind, sondern insgesamt Zwölf», und noch zusammen mit den Propheten (und den Martyrern); daß auch noch andere als die Zwölf Apostel waren, so zum Beispiel vor allem der hl. Paulus; daß die kirchlichen Entscheidungen nur dann definitiv sind, wenn sie in Gemeinschaft mit den Presbytern und der Gesamtkirche getroffen werden (Apg 15, 22); daß der apostolische Charakter der Bischöfe der der Kirche ist und nicht umgekehrt; daß die Bischöfe innerhalb des Volkes Gottes mit dem höchsten Charisma bekleidet sind, um den apostolischen Charakter in einer besonderen Weise zu personifizieren; und schließlich daß der Bischof zu einer örtlichen Gemeinde gehört: Bischof und Kirche sind korrelative Größen.¹⁴

2. Beim zweiten Punkt bedauert Direktor Nissiotis, daß das Zweite Vatikanum sich nicht darum bemüht hat, die Kollegialität zur Gesamtheit der Kirche in Beziehung zu setzen.¹⁵ Der Episkopat bleibt getrennt – namentlich von der Laienschaft (die vom Verfasser mit dem Volk Gottes gleichgesetzt ist). Die Konzilstexte wie auch die Art und Weise, in der man das Konzil ganz konkret zelebriert, lassen allzusehr das vordringliche Bestreben erkennen, Kategorien zu bilden und diesen dann

einen sakralen Charakter zu verleihen.¹⁶ Wenn die Kirche auch eine Hierarchie besitzt, so ist sie doch nicht in getrennte Bereiche aufgeteilt. Bezeichnenderweise kommt der Autor in diesem Zusammenhang auch auf den Primat zurück. Die orthodoxen Christen anerkennen «Prioritäten»-Vorrangstellungen. So ist auch Nissiotis, im Anschluß an verschiedene orthodoxe Autoren durchaus bereit, «Rom als apostolischem Stuhl, als Stadt der Martyrer und Hauptstadt des Reiches eine Vorrangstellung» zuzuerkennen, aber nur einen Ehrenvorrang, einen Vorrang in der Achtung und der Liebe – jenem Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche –, der jedoch die Geschichte und das Wesen der Kirche berücksichtigt und achtet.¹⁷ Ganz generell kämpfen die orthodoxen und nicht-chalcedonischen Kirchen des Ostens, zwischen der monarchischen und kollektiven Kirchenführung durch die Autorität des Episkopates (mit anderen Worten: zwischen der römischen und der klassisch-orthodoxen Struktur), um eine Erhaltung der Oligarchie – im Namen der charismatischen Einheit; dabei baut sich die Ordnung von dem ganzen Volk Gottes und nicht von dem einem besonderen Rang vorbehaltenen göttlichen Recht ausgehend auf. Indessen – so stellt Nissiotis fest – kann der Konzilstext neue Wege zu einer stärkeren Dezentralisierung auf tun; sie führen über die Bischofskonferenzen und eine Interpretation des Primates, die für die nicht-römischen Kirchen annehmbarer ist: das sollte ihre Hoffnung sein und Gegenstand ihres Gebetes.¹⁸

3. Die Hauptkritik schließlich bezieht sich auf das seiner Auffassung nach völlige Fehlen einer Pneumatologie. Hier liegt übrigens – das wollen wir ausdrücklich bemerken – ein auffällender Aspekt der abendländischen Tradition ganz allgemein betrachtet. Darin erblickt Direktor Nissiotis auch eine Rechtfertigung für diejenigen von den orthodoxen Theologen, die immer noch der Frage des *Filioque* eine große Bedeutung beimessen. Denn gerade diese Schwäche in der theologischen Lehre vom Heiligen Geist hat, wie er meint, die allzu starke Sorge um eine hierarchische Struktur zur Folge, die nicht genügend auf die Gesamtheit, das *πλήρωμα* der Kirche, bezogen ist und sich dahingehend auswirkt, daß sie die Einheit der Kirche auf eine Frage der Disziplin und des Gehorsams der niederen Kategorien des Volkes Gottes den anderen gegenüber reduziert.¹⁹ Das Fehlen einer Theologie des Heiligen Geistes als Gründers der Kirche am Pfingsttag, läßt die menschliche Institution ein-

dringen. Nach Aussage des Zweiten Vatikanums ist der Geist nur der «Garant der Harmonie zwischen dem göttlichen und menschlichen Aspekt der Kirche, des göttlichen Ursprungs des kirchlichen Autorität und der harmonischen Beziehungen zwischen dem Papst und den Bischöfen, der Hierarchie und der Laienschaft». Nissiotis gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß in dem definitiven Text der Konstitution der Heilige Geist an vier maßgeblichen Stellen erwähnt ist und vor allem, daß er in Beziehung gesetzt ist zur Bildung der ersten Gemeinde der Gläubigen, doch kann dies nach seiner Meinung die oben aufgezeichnete Perspektive nicht modifizieren, aus der heraus die schöpferische Rolle des Geistes im Hinblick auf den ganzen Leib und namentlich die Lehrer, Propheten, Bischöfe und Charismatiker nicht in Erscheinung tritt.²⁰ «Die Orthodoxie leugnet keineswegs die Beziehung zwischen der Apostolizität der Zwölf und den Bischöfen, doch geht diese Apostolizität über das durch die Herabkunft des Geistes am Pfingstfest zusammengeführte Volk Gottes.» Das aber ist für Nissiotis der wesentliche Punkt, in dem seine Kritik sich konzentriert. Auf dieses Fehlen einer angemessenen Erwähnung des Heiligen Geistes am Pfingstfest (außer in dem abschließenden Text) wird auch die Einschaltung des Kapitels VIII über die Mutter Jesu zurückgeführt, wo die dogmatische Darstellung eine «Verwechslung» mit dem Heiligen Geist herbeiführt, wie es übrigens auch bei dem Titel der «Mater Ecclesiae» ganz offenbar der Fall ist und schließlich auch für die Annahme einer von der Fürsprache verschiedene Mittlerchaft im spezifischen Sinne des Wortes gelten würde. Der dogmatisierten römischen Mariologie stellt unser Autor die orthodoxe Lehre entgegen, die sich auf das *Theotokos* und die Verehrung in der Doxologie und der Hymnologie beschränkt.²¹

«So kann man auf dem Gebiet der Ekklesiologie von einer Unterordnung des Werkes des Heiligen Geistes unter das Werk Christi sprechen.» In diesem Sinne könnte man nach seinen eigenen Worten die systematische Kritik des griechischen Theologen zusammenfassen. Möglicherweise hat er in einem gewissen Maße recht, doch scheint uns, als führe ihn seine eigene Position zu einer Unterordnung im entgegengesetzten Sinne, und störe das so schwer zu wahrende Gleichgewicht zwischen Christologie und Pneumatologie.²²

2. Die russische Theologie und die Konstitution «De ecclesia»

a. Eine Gesamtdarstellung von *De Ecclesia*

N. Arsenieff, der Veteran der orthodoxen Theologie des geistlichen Lebens²³, bietet uns einen Kommentar, der über das Kapitel III hinausgeht. Um diesem Dokument gerecht zu werden, glaubt er es als Ganzes prüfen zu müssen, da es über die Probleme des Episkopates und des Papsttums hinausreicht. Wiederholt äußert der Autor sich höchst anerkennend über die allgemeine Bedeutung des Textes. Er ist überrascht über den christologischen Aspekt, dem er in vollem Umfang zustimmt, und – von da ausgehend – über den missionarischen Elan im Blick auf die nach dem Licht suchende heutige Welt. Nach seiner Auffassung muß die Ekklesiologie ihrem Wesen nach immer der Christologie untergeordnet sein.²⁴ Man hat vermieden, die irdische Kirche und das Reich Gottes gleichzusetzen, und diese eschatologische Einstellung verleiht dem Ganzen seine volle Dynamik. «Das alles ist christlich und apostolisch und dem Herzen der orthodoxen Kirche teuer.» Das Werk des Geistes scheint in dem Abschnitt über den Leib Christi in paulinischen Worten sehr wohl beschrieben. Mit Wohlwollen kommentiert er die Zeilen über die arme und leidende Kirche; und der tiefste Grund für die jüngsten Ereignisse in der katholischen Kirche ist für ihn eine Bestätigung dessen, daß eine ständige Reform und Reinigung in der Kirche unerläßlich und notwendig ist – letztlich um der Verkündigung des Evangeliums willen.²⁵ Das zweite Kapitel über das Volk Gottes läßt ihn eine allgemeine Verantwortung erkennen und zeigt eine dynamische Konzeption der vom Geist geleiteten Kirche, die – ein bemerkenswerter ökumenischer Gesichtspunkt – N. Arsenieff an die schönsten Stellen über dieses Thema bei dem russischen Theologen Khomjakoff erinnert (den Verbreiter der Idee des *Sobornost* aus dem vorigen Jahrhundert).²⁶ Die Herausstellung des bischöflichen Gewalt zeigt Anklänge an die orthodoxe Auffassung. Doch hier erhebt sich die Frage nach dem Primat in ihrem ganzen Umfang. Der Verfasser zitiert die «ständig wiederholten» Haupttexte und betont, daß die Lehre des Ersten Vatikanums sowohl über den Primat als auch über die Unfehlbarkeit hier erneut proklamiert ist und in diesem zweiten Punkt, ohne irgend etwas Neues hinzuzufügen. Die Betonung des Episkopates bringt eine gewisse Zweifelt, doch

eine Zweiheit in der Einheit. Das kann als ein gewisser Durchbruch in Richtung auf die alte von der orthodoxen Kirche gewahrte Lehre und ein Gewinn im Sinne der Wiedervereinigung erscheinen. Doch die *nota praevia* scheint erneut die Unterordnung und Zentralisierung zu betonen, indem sie die gesamte Ausübung der bischöflichen Gewalt vom Papst abhängig und eine größere Kollegialität im Leben der Kirche problematisch macht.²⁷ Im übrigen aber ist ein beachtlicher Fortschritt zu verzeichnen: Das Konzil «hat in bewundernswerter Weise jenem Antrieb Gestalt gegeben, in Demut und Armut der leidenden und ungläubigen Welt entgegenzugehen – nicht um sie zu verurteilen, sondern um das Heil in Christus zu predigen».²⁸

b. Eine religiöse Zeitschrift der Sowjetunion und das Kapitel III

Wie für die vorhergegangenen Sessionen hat A. Kazem-Bek in der *Zeitschrift des Moskauer Patriarchats* eine sehr gut informierte Berichterstattung über die 3. Session gebracht²⁹, wo er mit einigen Erläuterungen die wichtigsten von den 39 Vor-Abstimmungen über das Kapitel III. (Kollegialität) durchgeht. Er macht darauf aufmerksam, daß «das, was als bischöfliche ‚Kollegialität‘ definiert ist, mit einigen terminologischen Abschwächungen dem Begriff des *Sobornost* (Kollegialität) der Bischöfe in der Kirche entspricht und daß «vom orthodoxen Standpunkt aus die Frage des bischöflichen *Sobornost* und seiner Ableitung vom apostolischen *Sobornost* eine eminente Bedeutung besitzt».³⁰ Er faßt unter ausdrücklicher Zustimmung alle Stimmen zusammen, die im Sinne der Orthodoxie und der alten Kirche lauten, um danach zu den anderen überzugehen, zu denen er eine klare aber maßvolle Kritik gibt.³¹

c. Die «eucharistische» Ekklesiologie und die Konstitution *De Ecclesia*

Ebenfalls zum Kapitel III über die Hierarchie und die damit zusammenhängenden Probleme haben uns von russischer Seite zwei dem Institut Saint Serge in Paris entstammende Theologen ihre ersten Reaktionen zur Kenntnis gebracht: Pater N. Afanassieff, Professor in Paris, und sein Schüler, Pater J. Meyendorff, der gegenwärtig in New York doziert. Diese beiden Theologen beziehen ganz speziell im Namen der «eucharistischen» Theologie Stellung zu dem Konzilsdokument. Es sei daran erinnert, daß Pater N. Afanassieff vor etwa zwanzig

Jahren eine Ekklesiologie der örtlichen Kirche entwickelt hat, die er als «eucharistische» bezeichnet und dernach die Kirche als Leib Christi in ihrer ganzen Fülle vor allem durch die eucharistische Feier der unter Leitung des Bischofs stehenden örtlichen Kirche gegenwärtig ist.³² Wir haben hier eine der «interessantesten Bemühungen vor uns, die ursprünglichen Begriffe wiederherzustellen» (Meyendorff). Ja, diese theologische Konzeption hat sogar – ganz diskret – der Konstitution *De Ecclesia* selbst ihren Stempel aufgedrückt.³³

Doch hat sich, von dieser breiten gemeinsamen Basis ihren Ausgang nehmend – teilweise im Zusammenhang mit den Konzilsdokumenten –, eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit ergeben: P. Meyendorff zögert, sich den offenbar logischen Schlußfolgerungen anzuschließen, zu denen sein Lehrer in jüngster Zeit gelangt ist. Das gilt vor allem für seine vollkommen negative Einstellung jedem «universalen» Faktor in der Ekklesiologie und, wie wir sehen werden, dem Dekret *De Oecumenismo* gegenüber, sowie für Pater Afanassieffs Reaktion auf den Gedanken der *communicatio in sacris*.

d. Pater N. Afanassieff und die Kollegialität

Am 28. März 1965 nahm P. Afanassieff auf einer feierlichen Sitzung des Pariser Institutes Saint Serge Stellung zur Konstitution *De Ecclesia*. Dabei ließ er ganz eindeutig erkennen, welche Zweifel er im Hinblick auf die Kollegialität hege.³⁴ Vom historischen Standpunkt ausgehend, stellte er die Behauptung auf, es habe ebensowenig ein Apostelkollegium gegeben, wie es ein Bischofskollegium gebe: zu Lebzeiten Christi habe die Apostel-Gruppe keinerlei juristischen Aspekt gekannt. In der Folgezeit ließe auch nichts klar und deutlich eine Kollegialität erkennen: die exegetischen Schwierigkeiten des 15. Kapitels der Apostelgeschichte sind bekannt, und anschließend hätten die Apostel sich, persönlichen Antrieben folgend, über die ganze Welt verstreut. Es sei unmöglich, den Übergang von einem Apostelkollegium zum Bischofskollegium zu bestimmen; noch Cyprian von Karthago kenne nur örtliche Synoden; eine Kollegialität aber müsse entschieden universal sein. Auch auf den ökumenischen Konzilen sei sie nicht sichtbar geworden, denn auch diese hätten nur einen Teil der Bischöfe versammelt und diese seien häufig uneins gewesen. Und schließlich nach der Trennung der Kirchen müsse man «zugeben, wenn man von Kollegialität

sprechen wolle, daß es zwei Kollegien gegeben habe, die miteinander in Streit lagen». So habe die Kollegialitätsidee keinen entsprechenden historischen Ausdruck gefunden.³⁵ Doch darüber hinaus schließe unter ekklesiologischem Gesichtspunkt der authentische Begriff der apostolischen Sukzession die Kollegialität aus. P. Afanassieff unterscheidet zwei Formen der Sukzession: die «persönliche», in der die Bischöfe einer örtlichen Kirche in der Nachfolge eines ganz bestimmten Apostels stehen; dabei ist diese bisweilen legendäre Vorstellung³⁶ «im ekklesialen Bewußtsein fest verankert»; und als zweite die kollektive Sukzession der Apostel (in der Konstitution: die Bischöfe im Verhältnis zu den «Elf»), die schon historisch schwierig und vom Standpunkt der («eucharistischen») Ekklesiologie noch schwieriger vertretbar sei. So entscheidet sich Afanassieff für eine Form, die in seinen Augen ursprünglich ist: Die Bischöfe nehmen alle unter demselben Rechtstitel an der Nachfolge Petri teil. Das ist die allgemein angenommene Lehre des hl. Cyprian über die *Cathedra Petri*, doch wandelt er sie im Sinne seiner Ideen über den Vorsitz bei der eucharistischen Feier ab, den jeder Bischof in seiner örtlichen Kirche innehat und macht damit die kollegiale Form dieser Sukzession problematisch.³⁷ «Folgt man der Lehre von der Kollegialität, so ist es unvermeidlich, daß das labile Gleichgewichtsverhältnis Papsttum–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; er kann nach seinem Gutdünken und in von ihm selbst bestimmten Fällen kraft dieser obersten Gewalt dem Bischofskollegium, das immer und ausschließlich mit Zustimmung des Papstes handeln muß, an dieser Gewalt Anteil gewähren.» Was die praktischen Auswirkungen der Kollegialität betrifft, so entspricht die Bischofssynode am Sitz des Papstes der Patriarchatssynode, die der Orthodoxie so teuer ist. Doch die beschränkte Zahl der Bischöfe macht es unmöglich, hier von Kollegialität zu sprechen. Das gleiche gilt nach Afanassieff für die Bischofskonferenzen und Regional-Synoden, die «eher eine Einschränkung des Kollegialitätsprinzips bedeuten».³⁸ Doch will er den Eindruck vermeiden, er stehe der Idee der Kollegialität negativ gegenüber. Daher sieht er bei ihrer Hinzunahme zur höchsten Gewalt die Bischöfe nicht mehr als Verwalter, sondern als Hirten.

Die Lehre von der Kollegialität liegt so voll-

ständig auf der allgemeinen ekklesiologischen Linie, die gemeinsames Erbe der Orthodoxie und der katholischen Kirche ist. Die alte Kirche aber dachte nicht in diesem Rahmen, sondern in dem der örtlichen Kirche: Alles was in jeder Kirche geschieht, muß von den anderen angenommen werden: das ist die «Rezeption», bei der gewisse Kirchen jedoch eine wichtigere Rolle spielten. So war die Rolle Roms entscheidend und bisweilen definitiv, setzte aber auf seiten der anderen die «Rezeption» voraus. Wenn man die Konstitution *De Ecclesia* betrachtet, so scheint es, daß man «noch weit von einer Lehre der örtlichen Kirche entfernt ist».

e. P. J. Meyendorff: Auf eine Synthese zu?

In seiner Stellungnahme zu *De Ecclesia*³⁹ scheint P. J. Meyendorff auf der Suche nach einer gewissen *via media* zwischen der Ekklesiologie dieses Dokuments und dem extremen Standpunkt von P. Afanassieff.⁴⁰ Wie dieser geht er von der Konzeption der örtlichen Kirche als sakramentaler Gemeinschaft und Leib Christi in der Fülle aus. Von da aus findet auch er eine Erklärung für die Lehre von der Kirche bei Cyprian von Karthago, für den jedes Kirchenoberhaupt zusammen mit der *Cathedra Petri* die Nachfolge Petri besitzt. Doch zögert er nicht anzuerkennen, daß derselbe Cyprian «der große Lehrer der bischöflichen Kollegialität» ist, selbst wenn diese bei dem afrikanischen Kirchenlehrer an «die funktionelle *Identität* der Bischöfe untereinander» gebunden ist.⁴¹ *De Ecclesia*, so bemerkt J. Meyendorff, hat in organischer Form eine gute Zusammenfassung der eucharistischen Theologie der örtlichen Kirche eingebaut. Doch andere Parteien widersprechen ihr oder übersehen sie, indem sie die örtlichen Kirchen als «Teile» eines «Ganzen» betrachten, oder indem sie den Episkopat nur soweit in Beziehung zur örtlichen Kirche setzen, wie es sich um die Funktionen des Bischofs und nicht um das Wesen oder den Ursprung des Episkopats handelt. Dafür beruft man sich ausschließlich auf die (kollektive) apostolische Sukzession, während doch die bischöfliche Würde zunächst eine Funktion der örtlichen Kirche ist, gemäß der Tradition des Ostens wie des Westens. Im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzungen bemerkt J. Meyendorff, daß «gerade seine Funktionen in einer örtlichen begrenzten Sondergemeinschaft den Bischofsrang zur Teilnahme am universalen Kollegium qualifizieren. Diese Zugehörigkeit zum Kollegium ist gewiß ein notwendiges Element der

bischöflichen Funktionen und ein Zeichen für den authentischen Charakter seiner Bischofswürde – was vor allem der kollegiale Charakter der Bischofskonsekration bezeugt –, doch ist sein Bischofsamt ihm für seine örtliche Kirche und in deren Schoß – bestätigt durch das Zeugnis aller anderen Kirchen – übertragen.⁴² Die Beziehung zwischen «universal» und «sakramental» erscheint P. Meyendorff ganz zu recht als ein entscheidendes Problem, und mit aller Kraft sucht er einen Weg zwischen «Logik» und «juridischer Konzeption», zwischen einer allzu stark schematisierten «eucharistischen» Ekklesiologie (wie der von P. Afanassieff), welche die «universale» Dimension völlig übersieht, und der des Zweiten Vaticanums, die trotz gegenteiligen Anscheins eine «im Hinblick auf die universale Sendung der Kirche und nicht im Hinblick auf ihre sakramentale Natur» entwickelte Ekklesiologie nicht modifiziert hat. Das zeigen die ständigen Verweise und Bezugnahmen auf den römischen Primat. «Der ekklesiale Charakter einer örtlichen Kirche manifestiert sich in vollem Umfang durch die Einheit mit Rom, die bewirkt, daß die «Kirche eine Kirche ist». In diesem Zusammenhang hebt das Dokument die Unterordnung sowohl der bischöflichen Kollegialität als auch der ordentlichen Gewalt der Bischöfe unter den Papst hervor, läßt aber zugleich deutlich erkennen, daß das Konzil «die bischöfliche Würde nicht als eine Delegation päpstlicher Gewalt ansieht», daß vielmehr nur die *Ausübung* der bischöflichen Gewalt in völliger Abhängigkeit vom römischen Bischof geschieht und zwar auf Grund göttlichen Rechtes. Die Kollegialität leitet sich also von einer universalen kanonischen Struktur her. Die Suche nach einem Ausgleich geht weiter: «Eine gesunde Konzeption beruht auf der Voraussetzung einer *zweifachen* Repräsentationsrichtung: der Bischof ist zugleich Vertreter seiner partikularen Kirche im Schoße des universalen Kollegiums – und kraft apostolischer Sukzession und seiner Zugehörigkeit zum Kollegium Repräsentant Gottes in dieser seiner Kirche. Wenn man eins von den Elementen dieses Gleichgewichtes wegnimmt, so fällt man entweder in den Kongregationalismus oder in einen Kirchenbegriff, der das Bild der örtlichen Gemeinde auf die universale Kirche überträgt: ein einziger «universal» Bischof, umgeben von einem Kollegium von Presbyter-Bischöfen. Unter Beibehaltung des Begriffes der Kollegialität fordert P. Meyendorff die Orthodoxen auf, anzuerkennen, daß das universale Kollegium eine Struktur impliziert, zu der selbst

ein Oberhaupt gehört, das nicht notwendig nur einen reinen Ehrentrang besitzen muß. Als neuralgischer Punkt erscheint ihm schließlich der der *Interdependenz* des Papstes und der Bischöfe, deren Fehlen den Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums über die Kollegialität ihren entscheidenden Wert nimmt». Auf Grund der «universalen» Ekklesiologie aber erscheint ihm die Verkündigung dieser Interdependenz unmöglich.⁴³

Es scheint, als lasse die Suche nach dem Gleichgewicht P. Meyendorff sehr stark und mit einer gewissen Ausschließlichkeit der örtlichen Kirche zuneigen, deren einziges Kriterium der Geist der Wahrheit ist, selbst wenn er die ausgesprochene Absicht verfolgt, das «Kollegium der Bischöfe» nicht abzuwerten. Er schließt im übrigen mit einem Ausdruck der Hoffnung, daß die Konstitution mit der Zeit unerwartete Folgen haben könnte, «indem sie ein ernsthaftes Gegengewicht gegen die päpstliche Oberhoheit schafft» und daß «bestimmte Dinge, die heute außerhalb des Zusammenhangs stehen, in Zukunft möglicherweise eine praktische Bedeutung erhalten könnten. Das scheint uns ungeheuer wichtig». Zum «entscheidenden» Problem, der Synthese der beiden ekklesiologischen Auffassungen, der «universalen» und der «eucharistischen», die bisweilen von bestimmten Vertretern beider Kirchen allzusehr zueinander in Gegensatz gestellt werden, hat P. Meyendorff einen ersten Beitrag geliefert, der uns alle zum Nachdenken auffordert.

3. Zu «*De Oecumenismo*»

Uns will scheinen, als hätte das Dekret über den Ökumenismus in seiner Gesamtheit bei den Orthodoxen keine Zustimmung gefunden. Vielleicht haben sie auch nicht genügend den gerade der orthodoxen Kirche sehr stark entgegenkommenden Gesichtspunkt von der relativen Eigenständigkeit der östlichen Kirchen bemerkt, zu der Kardinal J. Lercaro einen so offenenherzigen und autorisierten Kommentar gegeben hat.⁴⁴ Der Grund dafür liegt vielleicht auch in den wenigen Zeilen über die unierten Kirchen – die an dieser Stelle übrigens wie Fremdkörper wirken –, oder in dem eigentlich sehr positiven Absatz über die *communicatio in sacris* – oder in dem Zusammenhang, in dem die Orthodoxie in Kapitel I genannt ist.⁴⁵

Der bereits zitierte Professor Karmiris hat auf die «Romanozentrik» des gesamten Dokumentes hingewiesen.⁴⁶

a. Evdokimov und die «orthodoxe Tradition»

Im Rahmen der in der *Ecumenical Review* erschienenen Kommentare zu dem Dekret hat P. Evdokimov einige Bemerkungen formuliert.⁴⁷ Er spricht sich darin lobend über den Text selbst aus, den er als «revolutionär» qualifiziert. Doch bedauert er den Ausdruck «getrennte Brüder»; er bedauert die bereits erwähnte Einfügung des Paragraphen über die unierten Kirchen, der, wie er uns wissen läßt, eine Quelle der Unklarheit und Verwirrung darstellt; die Vorschläge zu einer *communicatio in sacris* verdunkeln nach seiner Auffassung durch verfrühte Schritte die ekklesiologischen Grundlagen. Wir werden im weiteren diesem ersten Einwurf erneut begegnen.⁴⁸ Er hätte ferner eine nähere Bestimmung der Ausdrücke «nicht-römische Kirchen und Gemeinschaften» gewünscht. Dennoch läßt der Text, ungeachtet seiner romanozentrischen Grundtendenz, zu einem Dialog «auf dem Boden der Gleichheit» ein. P. Evdokimov interpretiert diesen Ausdruck als Aufruf, zu einer Orthodoxie zurückzukehren, die keine Unterwerfung unter ein lokales Zentrum verlangt, sondern – übersehen wir das nicht! – unter eine gemilderte Form, welche «die historischen Formen transzendieren würde»; es handelt sich also keineswegs um einen Aufruf, sich der historischen Orthodoxie anzuschließen, sondern vielmehr «orthodox» zu werden und die orthodoxe ekklesiale Tradition anzunehmen, wozu die Orthodoxie gleichfalls eingeladen wäre. Es scheint ganz, als liege dieser Interpretation eine erst kurz zuvor von P. A. Schmemmann entwickelte Sicht der Dinge zu Grunde.⁴⁹

b. Ökumenismus und Eucharistie

Auf das Dekret über den Ökumenismus und ganz besonders auf die *communicatio in sacris* reagieren P. Afanassieff und P. Meyendorff, ausgehend von ihrer eigenen Konzeption der eucharistischen Ekklesiologie – von der eben die Rede war – in ganz unterschiedlicher Weise.

P. Afanassieff: P. Afanassieffs Auffassung von den örtlichen Kirchen als Verwirklichung der Fülle der Kirche und damit nur im empirischen Bereich von den «Spaltungen» betroffen, gestattet ihm eine ausgesprochen ökumenische Stellungnahme zur Frage der Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche und zur *communicatio in sacris*. Bereits zum Abschluß der Debatten der 2. Sitzungsperiode war ein Artikel, der sich mit diesen Fragen

auseinandersetzte, und in dem er diese Gedanken entwickelte, in *Una Sancta* erschienen⁵⁰: Trotz der Trennung bleibt die Wirklichkeit der Kirche durch die Eucharistie erhalten. Es gibt kein Schisma, sondern einen Abbruch der Gemeinschaft zwischen zwei Gruppen örtlicher Kirchen, die beide in vollem Umfang im Besitz der ekklesialen Realität sind; eine Wiederherstellung der Gemeinschaft schließt nicht mit Notwendigkeit die Aufhebung der dogmatischen Unterschiede ein, so wichtig sie auch sein mögen. Nach der 3. Sitzungsperiode ist P. Afanassieff noch einmal auf dieses Thema zurückgekommen – und zwar in seinem Artikel: «*L'Eucharistie, principal lien entre catholiques et orthodoxes*».⁵¹ Darin wiederholt er bestimmte Punkte und zieht dann den Schluß: «Daher ist die Eucharistie zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche nicht nur ein Band, sondern auch Kundgebung ihrer Einheit.» Alle diese Gedankengänge bewegen sich, das spürt man deutlich, im Sinne der *communicatio in sacris*.

P. Meyendorff zur communicatio und zum römischen Ökumenismus: P. Meyendorff widmet im ersten Teil des oben bereits analysierten Artikels⁵² nahezu seine gesamten Überlegungen zum Dekret *De Oecumenismo* der Frage der *communicatio in sacris*, wie das Dekret sie aufwirft. Er sieht darin geradezu ein Schulbeispiel des Ökumenismus' katholischer Prägung. P. Afanassieff bleibt im Hintergrund, und P. Meyendorff wendet sich hier entschieden gegen den Standpunkt, den sein Lehrer bezogen hat, und der ihm in paradoxer Weise für diesen Punkt dem des Dekretes ähnlich erscheint. J. Meyendorff interpretiert nämlich die *communicatio*, als impliziere sie eine gewisse Trennung zwischen Sakrament und dogmatischer Wahrheit. Diese Trennung aber möchte er gern aus den beiden Punkten begründen, die er für die beiden Hauptgrundsätze des katholischen Ökumenismus hält:

– erster Punkt ist für ihn eine einseitige Betonung des römischen Primates als des einzigen entscheidenden Faktors der kirchlichen Einheit; unter seiner Decke aber huldigen die katholischen Christen der Tendenz, die Probleme der Lehre zu bagatellisieren, wogegen «die orthodoxe Einheit sich ausschließlich in der Einheit des Glaubens, zusammen mit der Vereinigung mit Christus und dem Heiligen Geist verwirklicht».

– und der zweite Punkt ist für ihn das, auch von *De Ecclesia* proklamierte Recht der katholischen Kirche auf alle authentischen Elemente des Chri-

stentums, vor allem die gültigen Sakramente der Orthodoxie als Sakramente der «Kirche», im übrigen unabhängig von der Anerkennung eines solchen Rechtes von seiten der Nicht-Katholiken. Das liegt nach seiner Auffassung auch der Entscheidung zugrunde, daß die kirchliche Autorität⁵³ in gewissen Fällen zur Förderung der Einheit auch eine *communicatio in sacris* mit den getrennten Christen gestatten kann. Im Anschluß daran erinnert der Verfasser an den von orthodoxer Seite auf dem Konzil selbst vertretenen Standpunkt: daß eine *communicatio* nur Zeichen einer bereits Wirklichkeit gewordenen Einheit sein können, einer totalen Einheit im Leben und in der Wahrheit; die «Interkommunion» setze dagegen immer einen dogmatischen Relativismus voraus, eine «theoretische Trennung zwischen der sakramentalen Gegenwart Christi und seiner Offenbarung als einer einzigen Wahrheit». Nach P. Meyendorff bliebe der katholische Ökumenismus in diesem Falle den Protestanten gegenüber ausweichend, während er mit den Orientalen zur Interkommunion aufforderte, obwohl *De Ecclesia* ihren Bischöfen jede Lehrautorität abspreche⁵⁴. Doch sind für die orthodoxe Kirche Fülle der Offenbarung und sakramentale Gegenwart untrennbar, während im modernen katholischen Ökumenismus «der juridische Begriff der Kirche, der aus ihr eine allumfassende Organisation zur Kontrolle und Garantie der Lehre macht, Sakrament und Wahrheit voneinander trennt».⁵⁵ Das aber gilt in Meyendorffs Augen gleichfalls für eine diametral entgegengesetzte Ekklesiologie: die von P. Afanassieff, bei der wir gesehen haben, daß sie der *communicatio* positiv gegenüberstand: «Eine als

«eucharistisch» bezeichnete Ekklesiologie», fährt P. Meyendorff fort, «kann einer ganz ähnlichen Versuchung erliegen: der, die Kirche mit der sakramentalen Gegenwart soweit zu identifizieren, daß sie vergißt, was diese Gegenwart impliziert. So kann man dann eine wahrhaft paradoxe Begegnung zugunsten der Interkommunion erleben, zwischen einem eucharistischen «Extremismus», wie dem von P. Afanassieff, der im übrigen einen der interessantesten Versuche darstellt, die ursprünglichen ekklesiologischen Konzeptionen wieder herzustellen, – und der ökumenischen Konzeption des Zweiten Vaticanums, die sich auf das den Ideen Afanassieffs diametral entgegengesetzte Prinzip einer universalen Kirche gründet, die ihr «Recht» über alles authentisch Christliche ausübt: in beiden Fällen und aus entgegengesetzten Gründen ist die sakramentale Kommunion losgelöst von der Kommunion in der Wahrheit.»⁵⁶

Zweifellos wäre hier der Punkt, an dem man sich die Frage stellen müßte, wie weit P. Meyendorff die Absichten des Zweiten Vaticanums richtig interpretiert.⁵⁷ In jedem Falle aber kann diese innere Auseinandersetzung der eucharistischen Ekklesiologie im Zusammenhang mit dem Dekret *De Oecumenismo* und – sagen wir: mit dem Zweiten Vaticanum im Ganzen, nur zu einer neuen Vertiefung beitragen, die sich anlässlich des geplanten theologischen Dialogs zwischen orthodoxen und katholischen Christen ergeben könnte.⁵⁸ Das gilt auf ihrer Ebene im gleichen Sinne von den übrigen Einwänden, die unsere Brüder von der orthodoxen Kirche vorgebracht haben.

¹ J. Karmiris, 'Η γ' φάσις τῆς β' βατικανέου Συνόδου; 'Εκκλησία 42 (1965). Zu *De Ecclesia*: 221–225, 251–254, 309–313, 334–340, 356–363, 390–397. Vgl. zu diesem Thema auch die kurze Untersuchung von F. Van de Paverd, Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion auf die 3. Session des Vaticanum II, *Ostkirchliche Studien*, 14 (1965) 203–212, vor allem 203–212.

² Zur Frage der Quasi-Identifizierung der Kirche mit der römisch-katholischen Kirche zitiert J. Karmiris – immerhin in Anmerkung – eine sehr heftige Kritik von G. Stathis aus der *Καθημερινή* vom 18. 5. 1965.

³ Karmiris, op. cit. 359–363.

⁴ Ebd. 334–340.

⁵ Ebd. 337–340.

⁶ Ebd. 339–340.

⁷ Sobornost bedeutet «Konziliarität»; dieses Wort wird gewöhnlich für die betreffende Lehre des russischen Theologen Khomiakoff (1804–1860) gebraucht, die einen großen Einfluß auf die orthodoxe Theologie ausgeübt hat.

⁸ Namentlich bei P. Trembelas, der eine bedeutende Dogmatik verfaßt hat.

⁹ Nikos A. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council, and the position of the non roman Churches*

facing it, *Journal of Ecumenical Studies* 2 (1965) 31–62. Eine zusammenfassende Betrachtung findet sich in *Ecclesiology at Vatican II*, *Herder Correspondence* 2 (1964/1965) 272–277, vgl. *Herder-Korrespondenz* 10 (1964–1965) 484–485. Der Artikel von Nissiotis ist in jüngster Zeit zum großen Teil aufgenommen worden in N. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil, Kerygma und Dogma* 11 (1965) 208–219.

¹⁰ Nissiotis, op. cit. 40.

¹¹ Vgl. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schermann, *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel 1960; deutsch, Zürich 1961; englisch, London 1963.

¹² Nissiotis, op. cit. 42.

¹³ Ebd. 43.

¹⁴ Ebd. 43–44.

¹⁵ In einem Artikel, der anlässlich der zweiten Konzilssession erschienen ist, in dem Nissiotis bereits weitgehend die gleichen Kritiken vorgebracht hat: *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht, Kerygma und Dogma* (1964) 153–168, wurde die Kollegialität als «eine wenig deutliche Aussage ohne jedes biblische und historische Fundament» beurteilt, 157.

¹⁶ Ebd. 48, Nissiotis.

¹⁷ Ebd. 47, vgl. Anm. 11.

¹⁸ Ebd. 48.

¹⁹ Ebd. 48–49. Vgl. jedoch die bei Clemens und vor allem Ignatius so ausgeprägte hierarchische Ordnung, die *τάξις*.

²⁰ Ebd. 49.

²¹ Ebd. 50–53.

²² Zu diesem Problem in der neueren orthodoxen Theologie siehe den Artikel von E. Lanne, der in Anmerkung 32, weiter unten, erwähnt ist. Zur 2. Session soll ferner unter diesem Gesichtspunkt der Artikel des jungen griechischen Theologen P. Nellas, *Collégialité un problème nouveau*, *Le Messager Orthodoxe*, Nr. 24–25 (1964) 12–20, erwähnt werden, dessen extremer Standpunkt die Hierarchie überhaupt in Frage zu stellen scheint. In diesem Zusammenhang ist die Kollegialität von einem Orthodoxen verteidigt worden. E. Behr-Sigel, *Contacts*, 16 (1964) 238–239. Siehe gleichfalls P. Nellas, *A propos de la Collégialité épiscopale*, *Contacts* 17 (1965) 77–80 und E. Behr-Sigel, *Réponse à P. Nellas*. Ebd. 80–82. P. Nellas kommt oft N. Nissiotis nahe.

²³ N. Arseniev, *The Second Vatican Council's «Constitution de l'Ecclesia»*, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9 (1965) 16–25.

²⁴ Arseniev, *op. cit.* 17. Die Unterstreichung stammt vom Autor.

²⁵ Ebd. 17–18.

²⁶ Ebd. 19–20.

²⁷ Ebd. 20–23.

²⁸ Ebd. 23.

²⁹ A. Kazem-Bek, *Posle tretje sessorij II Vatikanskog sobora*, *Papa Pavel VI, Kollegialnostj episcopata i rimskij primat*, *Žurnal, Moskovskoj Patriarchij*, (1965) 67–79.

³⁰ Ebd. 75.

³¹ Ebd. 75–78.

³² Über die eucharistische Ekklesiologie bis 1964 siehe: Hans-Joachim Schulz, *Das Gespräch mit der Orthodoxie*, *Concilium* (1965) Heft 4 325–33; *Ecclesiologie Eucharistique*: 123–125, E. Lanne, *Die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen Theologie*; F. Holböck-Th. Sartory, *Mysterium Kirche*, Salzburg, 1962, 892–925. B. Schultze, *Universal or Eucharistic Ecclesiology?*, *Unitas* 17, (1965) 87–106.

³³ Am Anfang des Paragraphen über den Bischof in seiner Funktion der Heiligung.

³⁴ N. Afanassieff, *Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des évêques*, *Le Messager Orthodoxe*, 29–30 (1965) 7–15.

³⁵ Afanassieff, *op. cit.* 8–9.

³⁶ Der Verfasser hält sie für die römische Kirche für authentisch.

³⁷ Ebd. 9–10.

³⁸ Ebd. 11–13.

³⁹ J. Meyendorff, *Vatican II. A Preliminary Reaction*, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9 (1965) 26–37. Zu *De Ecclesia* 30–37. Französischsprachige Veröffentlichung in dem Werk: J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, 138–154 (144–154).

⁴⁰ Für eine gemäßigte Kritik von seiten P. Meyendorffs über die bischöfliche Kollegialität anlässlich der Diskussionen der 2. Session vgl. J. Meyendorff, *Papauté et Collégialité*, *Le Messager Orthodoxe*, 24–25 (1963–64) 3–7. Vgl. ebenfalls P. L'Huillier, *A propos de la collégialité épiscopale*, ebd. 8–12.

⁴¹ J. Meyendorff mißt dem hl. Cyprian eine große Bedeutung bei. Bei ihm glaubt er, die allgemeine Ekklesiologie der alten Kirche und der späteren byzantinischen Kirche zu erkennen.

⁴² Ebd. 146–148.

⁴³ Ebd. 149–151.

⁴⁴ Kardinal Lercaro, *La signification du Décret De Oecumenismo pour le dialogue avec les Eglises Orientales non catholiques*, *Irenikon* 37 (1964) 467–486.

⁴⁵ Hier wird die Orthodoxie gemeinsam mit der Gesamtheit der nicht-römischen Kirche behandelt.

⁴⁶ J. Karmiris zitiert in seinem Artikel in *'Εκκλησία* 42 (1965), 391–398, fast vollständig das Kapitel I von *De Oecumenismo* und den Abschnitt über die Orientalischen Kirchen in Kapitel III. Zu Kapitel I bemerkt er, es sei «überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß ein großer Teil der Darlegungen unannehmbar sei, da sie in sich selbst die Verkündigung der römischen Kirche als einzige und alleinige Kirche voraussetzten, während die übrigen, einschließlich der orthodoxen Kirche, nur 'Vestigia Ecclesiae' bewahrt

hätten. Am Ende des Kapitels III anerkennt er zahlreiche positive Elemente für den Dialog, die jedoch durch die römischen Voraussetzungen sozusagen hinfällig würden. Zur Frage der *communicatio in sacris* beschränkt er sich darauf, die strengen Anordnungen des ökumenischen Patriarchats für die ökumenischen Versammlungen in Erinnerung zu bringen. Zu dem neuralgischen Punkt der «Romanozentrik» vgl. von dem gleichen Autor Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, *Kyrios* 4 (1964) 241 ff.

⁴⁷ *The Ecumenical Review* 17 (1964–65), *Comments on the Decree of Oecumenism*, 97–101.

⁴⁸ In einem Artikel zur 2. Session des Konzils hatte P. Evdokimov die Koexistenz der beiden Traditionen des Ostens und des Westens zugegeben und sich der *communicatio* gegenüber sehr aufgeschlossen gezeigt: vgl. P. Evdokimov, *Communicatio in Sacris: Une possibilité*, *Le Messager Orthodoxe*, 24–25 (1963–64) 27–31.

⁴⁹ Vgl. A. Schmemmann, *Unité, séparation, réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe*, *Contacts* 26 (1959) 73–78. (Kritik an Afanassieff: *Una Sancta*, *Irenikon* 36 (1953 S. 418.) Zum Thema Ökumenismus anlässlich der 2. Session vgl. N. Nissiotis *Ecclesiology and Ecumenism of the Second Vatican Council*, *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 30: Der Dialog auf dem Boden der Gleichberechtigung ist schwierig, denn der römische Ökumenismus läßt sich nicht von dem Grundsatz der Unterwerfung unter ein geographisch-juridisches Zentrum trennen. Über «Romanozentrik und Christozentrik»: Die Orthodoxie «ohne Zentrum», vgl. gleichfalls N. Nissiotis, *Ökumenisches Dreikugelspiel? Kirche in der Zeit*, 20 (1965) 434–435. Über die Gefahr, daß die Orthodoxie ebenfalls beginnen könnte, von «Getrennten Brüdern des Westens» zu sprechen, siehe N. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil*, *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 208–219, 218.

⁵⁰ N. Afanassieff, *Una Sancta*, *En mémoire de Jean XXIII le Pape de l'Amour*, *Irenikon* 36 (1963) 436–475. Dieser Artikel wurde lebhaft angegriffen von dem griechischen Theologen P. Trembelas, *Θεολογία ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Ἑκκλησίαν* 41 (1964) Nr. 7–13.

⁵¹ *Irenikon* 38 (1965) 337–340.

⁵² Vgl. Anm. 39 oben: *A Preliminary Reaction*, 26–20; *Orthodoxie et Catholicité*, 138–143.

⁵³ Tatsächlich ist mit der «kirchlichen Autorität» auch die orthodoxe Hierarchie gemeint.

⁵⁴ Diese Fragen blieben genauer zu klären.

⁵⁵ *Orthodoxie et Catholicité*, 140–143.

⁵⁶ Ebd. 144.

⁵⁷ Vgl. Lercaro, *op. cit.* Anm. 44 oben, 484–485.

⁵⁸ Wir wollen hier nicht von dem Dekret über die orientalischen Kirchen sprechen. Die wenigen orthodoxen Reaktionen sind sehr negativ gewesen. Auf Grund dieses Dekretes sind die ökumenischen Beziehungen bisweilen sogar erschwert worden (zum Beispiel bei der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos, die einige Tage vor der Promulgation stattgefunden hat). Bei all dem ging es um die sehr delikate Frage der Unierten Kirchen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HILAIRE MAROT

Geboren am 14. Oktober 1920 in Paris, Benediktiner in Chevotogne, wo er sich in Studium und Praxis der östlichen und westlichen Riten spezialisierte und für den ökumenischen Dialog arbeitet. Er hatte sich bei seinen Studien an der Universität Paris und dem Collegium S. Anselmo in Rom das Lizentiat in Geschichte und Theologie erworben. Er ist Mitarbeiter der Zeitschrift *Irenikon* und Mitglied der Sektion Kirchengeschichte von «Concilium».