

zu den 11 Fragen des Dokumentes „würde in bezug auf dieses Problem ohne Zweifel den gewaltigsten Schritt vorwärts seit dem großen Schisma bedeuten“.

Hanfried Krüger, „Die Ökumene 1957“, Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutherischen Landeskirchen VI/23 (17. Dezember 1957), Seite 405–409. 411.

Der Artikel bietet einen Rückblick auf eine Reihe ökumenischer Tagungen des vergangenen Jahres, wobei sich der Verfasser im wesentlichen auf die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (20.–25. Juli), die inoffizielle Informationskonferenz über Kirchenunion (26.–28. Juli), die Tagung des Zentralausschusses (30. Juli bis 7. August) und die nordamerikanische

Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung (3.–10. September) beschränkt. Neben der Darlegung der Arbeitsergebnisse werden gewisse Tendenzen und Kennzeichen künftiger Entwicklungen, die sich auf den Tagungen abzeichneten, herausgestellt.

Fr. K. Philippose, „Orthodoxy and Mission“, *The Student World* L/4 (Fourth Quarter 1957), S. 361–369.

Der Verfasser will darlegen, wie unbegründet die weitverbreitete Ansicht ist, die orthodoxen Kirchen hätten ihre missionarische Aufgabe ständig vernachlässigt. Er hebt die historischen Umstände und Schwierigkeiten hervor, unter denen die Missionsarbeit litt, er wertet, was die orthodoxen Kirchen auf dem Gebiet der Mission erreicht haben, und charakterisiert die besondere Eigenart der in den Ostkirchen üblichen Missionsmethode.

## NEUE BÜCHER

### KANONISCHES RECHT UND EINHEIT DER KIRCHEN

*Zu zwei Neuerscheinungen aus der  
ostkirdlichen Theologie*

Kotsonis, Archimandrit Hieronimos I., Dr. theol.:

- I. Der kanonische Aspekt der Gemeinschaft mit den Heterodoxen (Intercommunio). 332 Seiten. Athen 1957.
- II. Probleme der „Kirchlichen Ökonomie“. 278 Seiten. Athen 1957.

1. Die beiden vorliegenden Werke gehören zu den wichtigsten Neuerscheinungen der letzten Zeit in der griechischen Theologie. Gleichzeitig stellen sie aber auch einen wichtigen Beitrag der griechischen Theologie zur ökumenischen Begegnung dar, selbst wenn die Resultate, zu denen der Verfasser kommt, für einen protestantischen Theologen nicht gerade sehr ermutigend sein mögen. Die Bedeutung ergibt sich aus dem behandelten Problem, das, von den aus der Reformation hervorgegangenen Gliedkirchen der Ökumenischen Bewegung nur wenig beachtet, für die Ostkirche die größte Schwierigkeit bei der Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung bildet: Es geht um die Grenzen und Möglichkeiten ostkirchlicher

Ökumenik; es geht um die kanonischen Grenzen der Kirche.

Den Arbeiten des Verfassers geht in der ostkirchlichen Theologie eine große Anzahl kleinerer Einzeluntersuchungen und Gutachten voraus, in denen die Frage der kanonischen Grenzen der Kirche vor allem im Zusammenhang mit den Verhandlungen zwischen Anglikanern und Orthodoxen um die Gültigkeit der anglikanischen Weihen behandelt wird.

Außerdem gehen den Arbeiten des Verf. mehrere Jahrzehnte einer engen Begegnung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie voraus, in denen es — besonders in der ersten Zeit — zu Kontakten gekommen ist, die nach seiner Meinung kaum denkbar gewesen wären, wenn man sich vorher eingehender mit den kanonischen Grundlagen der Orthodoxie befaßt hätte (I. 5). Selbst wenn man mit der Möglichkeit kirchenpolitischer Motive rechnen muß, zeigt sich doch in der seit Amsterdam und Lund zunehmenden Zurückhaltung der Ostkirche in der Ökumenischen Bewegung eine wachsende Neubesinnung auf die kanonischen Grenzen der Kirche, die an die Stelle des großen Enthusiasmus tritt, der für die Anfänge der ökumenischen Bewegung kennzeichnend war.

Die Fragestellung der beiden Bücher überschneidet und ergänzt sich. Während in dem ersten Buch vor allem Theorie und Praxis der Gemeinschaft mit Andersgläubigen von den kanonischen Grundlagen der Orthodoxie her untersucht wird, geht es in dem zweiten Buch um die systematische Entfaltung der Prinzipien des ‚kat'oikonomian‘ und des ‚kat'akribeian‘, d. h. um die Frage, inwieweit und unter welchen Voraussetzungen eine Abweichung von der strengen Anwendung der Kanones (akribeia) auf dem Wege der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ möglich ist. Methodisch geht der Verf. dabei rein historisch vor. Er bemüht sich darum, aus den kirchenrechtlichen Konzilsentscheidungen (kanones) und den kanonischen Anordnungen (Kirchenordnungen mit der Bedeutung von Kanones) die Prinzipien für die heutige kirchliche Praxis bei der Begegnung mit der Heterodoxie abzuleiten. Auf diesem Wege sollen aus dem kanonischen Recht der Ostkirche die Grenzen und Möglichkeiten der Gemeinschaft mit Andersgläubigen grundsätzlich ermittelt werden. Die hierbei entstehenden dogmatischen Fragen werden nicht behandelt.

2. In einem geschichtlichen Überblick wird eine Reihe von Präzedenzfällen aus der Begegnung der Orthodoxie besonders mit der Anglikanischen Kirche seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zusammengestellt. Man kann hier sehen, daß die Verhandlungen zwischen Orthodoxer und Anglikanischer Kirche um die Sakraments- und Kirchengemeinschaft keineswegs von rein theologischen Bemühungen um die Einheit der Kirche ausgingen, sondern daß sie sich aus der Notlage vieler orthodoxer Emigranten in den USA und Australien ergaben, die unter einer vorwiegend anglikanischen Bevölkerung ohne geistliche Versorgung lebten. Hier bemühte sich die Episkopale Kirche schon seit 1862 um eine offizielle Klärung, inwieweit in solchen Fällen Orthodoxe in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könnten. — Diese Verhandlungen wurden später von den Lambeth-Konferenzen übernommen. — Zu einer grundsätzlichen Entscheidung ist es jedoch von orthodoxer Seite niemals gekommen, sondern nur zu vereinzelt Absprachen zwischen episkopalen und orthodoxen Bischöfen. So 1910 zwischen Bischof Row von Alaska und dem russischen Bischof Innozentij von den Aläuten. Hier wurde von beiden Seiten volle Interkommunion vor-

gesehen, wenn ein Geistlicher der anderen Kirche nicht erreichbar war (I, 20; 94). In ähnlicher Lage gestattete ebenfalls 1910 der syrische Bischof Raphael von Brooklyn in einem Hirtenbrief seinen Diözesanen ‚kat'oikonomian‘ volle Sakramentsgemeinschaft mit der Episkopalen Kirche — eine Entscheidung, die er kurz darauf wieder einschränkte, ohne sie jedoch ganz aufzuheben (I, 25—27; 84 f). Es werden zwar noch einige Fälle erwähnt, in denen sich orthodoxe Gemeinden oder Priester auf eine Entscheidung der griechischen Synode bzw. des Ökumenischen Patriarchats beriefen, nach der sie in episkopalen Gemeinden kommunizieren dürften, ohne daß in den Akten der betreffenden Stellen ein entsprechendes Dokument aufzufinden ist (I, 38; 21). Eine Ausnahme hierin bildet eine Entscheidung des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1879, nach der armenischen Flüchtlingen volle Sakramentsgemeinschaft gewährt wurde (I, 18 f). Als Gegenstück könnte höchstens die von Kotsionis an anderer Stelle mitgeteilte ganz außergewöhnliche Synodalentscheidung des Patriarchen Photios aus der Zeit 885/6 angeführt werden, nach der heidnischen (!) Frauen (!) gestattet wurde, Kriegsgefangenen bei den Sarazenen die Eucharistie zu spenden (in: ‚Theologia‘ 28, 1956, S. 513 bis 532, s. a. II, 67).

Anders gelagert sind zahlreiche Fälle, in denen es zur Interkommunion und Interzelebration als Akt der Freundlichkeit und Höflichkeit zwischen den Kirchen und Kirchenführern kam. Hierzu werden Beispiele angeführt, wo sogar orthodoxe Hierarchen bei Anglikanern die Eucharistie empfangen oder sie umgekehrt an Andersgläubige verteilt haben (I, 97 f) — Handlungen, die nicht einem Notstand, sondern rein persönlicher Initiative entsprangen.

Nicht besonders erwähnt zu werden brauchen die vielen Fälle simultaner Benutzung kirchlicher Gebäude, was ja auch heute noch mancherorts praktiziert wird. Es dürfte überhaupt schwierig sein, den Umfang der stillschweigend vorgenommenen Kirchengemeinschaft zu erfassen.

Sowohl zu den Fällen, in denen Sakramentsgemeinschaft aus einer Notlage heraus gestattet wurde, wie auch zu den Fällen, in denen sie aus interkonfessioneller Höflichkeit vollzogen wurde, bemerkt der Verf., daß es sich dabei entweder um eine sträf-

liche Willkür Einzelner oder aber um Entscheidungen lokaler Kirchenleitungen handelt, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können oder auch deren Kompetenz überschreiten (I, 279 f.).

In Analogie zu den Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Exkommunikation unterscheidet Kotsonis nun drei verschiedene Stufen der Gemeinschaft: a) Gemeinschaft in der ‚engsten‘ Bedeutung als eucharistische Gemeinschaft; b) davon unterschieden die Gemeinschaft im ‚engeren‘ Sinn in den übrigen Sakramenten und im Kultus; c) Gemeinschaft im ‚weiteren‘ Sinn als jede andere nicht-sakramentale und außerkultische Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Heterodoxen (I, 9 f.). Unter diesen drei Gesichtspunkten der Gemeinschaft mit den Heterodoxen wird nun ausführlich die kirchenrechtliche Tradition und die kirchliche Praxis untersucht, wobei es darauf ankommt, aus der Diskrepanz in der Theorie und in der Praxis das allgemeine Prinzip zu ermitteln. Dabei kommt Verf. zu folgenden Konklusionen: a) In der Eucharistie ist keinerlei Gemeinschaft möglich; auch die oben erwähnte Entscheidung von 1879 reicht nicht zu einer Änderung dieses Prinzips auf dem Wege der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ aus. b) Taufe und Chrisma können nach strikter Anwendung der Kanones (kat’akribeian) bei römischen Katholiken, Armeniern u. a. anerkannt werden, da sie der Alten Kirche sehr nahe stehen. Dagegen ist bei den übrigen Heterodoxen, also besonders bei den reformatorischen Kirchen, nur eine Anerkennung ‚kat’oikonomian‘ möglich, sofern die Taufe in kanonisch gültiger Form vollzogen wurde. c) Dasselbe wird für das Sakrament der Priesterweihe ermittelt: nur in Ausnahmefällen kann der Weihegrad bei einer Konversion anerkannt werden. d) Mischehen sind nur erlaubt ‚kat’oikonomian‘ und auch nur dann, wenn die Einsegnung von einem orthodoxen Priester vorgenommen wird. e) Bei Buße und Letzter Ölung ist keinerlei Gemeinschaft möglich.

In keinem Falle können Sakramente heterodoxer Gemeinschaften per se anerkannt werden, und so handelt es sich bei der Anerkennung von Sakramenten, die von heterodoxen Geistlichen vollzogen worden sind, auch nur um den Fall einer Konversion zur Orthodoxen Kirche. — Sakramentsgemeinschaft zwischen Orthodoxen

und Heterodoxen ist also prinzipiell nach dem kanonischen Recht unmöglich (s. a. II 200 ff.).

In der Begegnung zwischen Orthodoxen und Heterodoxen hat sich in der neuesten Zeit die Praxis entwickelt, daß nicht-sakramentale kultische Handlungen gemeinsam vollzogen werden können. Hierzu gehört z. B. auch die gegenseitige Überlassung von Gotteshäusern, die Teilnahme an Gottesdiensten, der Austausch von Predigern, Lektoren und Sängern, die Austeilung des Antidoron an Heterodoxe und die Bestattung Heterodoxer durch orthodoxe Priester. In verschiedenen Fällen liegen auch offizielle Entscheidungen von Synoden vor. Grundsätzliche kanonische Bestimmungen fehlen hier, und so kann diese Praxis stillschweigend geduldet werden.

Die Frage der außerkultischen Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Heterodoxen betrifft vor allem das Problem der ökumenischen Konferenzen (I, 268 ff.). Auch für diesen Fall sind natürlich keine kanonischen Bestimmungen vorgesehen, und so ist es sehr interessant, den Gedankengang des Verf. zu verfolgen: Nach Act. 15 ist es das Ziel einer Synode, den wahren Glauben zu verkündigen. Dies ist vornehmlich die Aufgabe der Priester und Bischöfe<sup>\*)</sup>, von der aber auch die Laien nicht ausgeschlossen werden sollen. Allerdings ist weder ‚kat’akribeian‘ noch ‚kat’oikonomian‘ eine Diskussion über Dogmen erlaubt, und so muß es die Aufgabe und das Ziel solcher Konferenzen sein — wie die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1952 zur Ökumenischen Bewegung sagt —, daß die Orthodoxe Kirche „mit Macht und Autorität, wie es ihrer eigentümlichen Stellung und ihrer geschichtlichen Sendung in der Christenheit entspricht“, auftritt, um die Fülle der von ihr bewahrten christlichen Wahrheit zu bezeugen. Also eine missionarische Aufgabe. — Besonders erwünscht ist die Teilnahme an der gemeinsamen Behandlung missionarischer, pädagogischer und sozialer Probleme.

3. Das Problem der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ beschäftigt die ostkirchliche Theologie seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts.

\*) Der Beschluß der griechischen Synode vom 20. III. 1957, in Zukunft nur noch Laien, aber keine geweihten Geistlichen zu den ökumenischen Konferenzen zu entsenden, ist hier wohl noch nicht berücksichtigt.

Es ist hier die Frage, unter welchen Voraussetzungen und nach welchen Gesichtspunkten eine Ausnahme von dem geltenden kanonischen Recht gemacht werden kann, wo es um die kanonischen Grenzen der Kirche geht. Die Antworten, die von griechischen und auch russischen Theologen zu dieser offenen Frage gegeben worden sind, weichen stark voneinander ab. Es entspricht so einem dringenden Bedürfnis, wenn mit dem Werk von Kotsonis in kurzer Zeit nun schon die zweite Monographie zur Frage der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ veröffentlicht wird. Die erste stammt von dem Athener Kirchenrechtler, Prof. Alivisatos („Die Ökonomie nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche“, gr., Athen 1946). (Zu der Auseinandersetzung um die ‚Kirchl. Ök.‘ in der griechischen Theologie vgl. Hiéromoine Pierre, „Economie ecclésiastique et réitération des sacraments“ in: ‚Irénikon‘ XIV, 1937, S. 228 ff. und 339 ff.).

Der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ im griechischen Kirchenrecht entspricht im römischen die ‚dispensatio‘. Ursprünglich waren beide Begriffe gleichbedeutend, doch die ‚dispensatio‘ ist im Laufe der Zeit nach rein juristischen Gesichtspunkten formuliert worden (II, 25 f.; 85, Alivisatos, S. 43; 109 ff., vgl. CJC Cann. 80 ff.). Es muß aber hier bemerkt werden, daß, soweit die Ökonomie überhaupt in den einschlägigen Lehrbüchern zum orthodoxen Kirchenrecht behandelt wird, sie dort gelegentlich auch im Sinne der ‚dispensatio‘ verstanden wird. (So etwa bei N. Milasch, „Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche“, dt. Mostar 1905, 2. Aufl. S. 73 f.).

Alivisatos weist den Ursprung der Ökonomie in der griechischen Rechtslehre bei Aristoteles nach, der bei der Anwendung von Gesetzen zwischen der ‚Milde‘ (epieikeia) und der ‚Strenge‘ (akribeia) unterscheidet (op. cit. S. 16).

Kotsonis betont nun vor allem die kirchlich-geistliche und seelsorgerliche Seite der Kirchl. Ökonomie. Ihr Grundprinzip ist die Wahrung der Freiheit, zu der wir durch Christus befreit worden sind (Röm. 6. 16) (II, 11; 7). Sie kann aber niemals das Ziel haben, die kirchlichen Kanones aufzulösen, sondern allein das, sie richtig zu erfüllen und ihre Erfüllung zu erleichtern (II, 30 ff.). Eben dadurch, daß die Kanones mittels der Kirchl. Ökonomie elastisch angewandt wer-

den, soll vermieden werden, daß die unabdingbaren kanonischen Grundlagen der Kirche zerstört werden; mit anderen Worten, die Kirchl. Ökonomie ist ein konstruktives, nicht aber ein destruktives Verfahren. Verf. grenzt sich dabei scharf gegen Versuche in der kanonischen Tradition ab, die Kirchl. Ökonomie ausschließlich der Geltung und Wahrung der Kanones unterzuordnen (II, 36), wobei er sich auf Mc. 2, 27 beruft. Das Ziel der Anwendung der Ökonomie ist das Heil des einzelnen Christen (II, 38 f.), der Friede und die Eintracht zwischen den Kirchen, wobei offensichtlich auch die heterodoxen eingeschlossen sind (II, 42 ff.), der Nutzen und die Wohlfahrt der Kirche im weitesten Sinn (II, 45 f.) und vor allem das Liebesgebot zum Wohlgefallen Gottes (II, 46 f.).

Träger der Kirchl. Ökonomie sind die legislativen Organe der Kirche, d. h. Bischöfe und Synoden, aber nur soweit die jeweiligen Fälle nicht ihre Kompetenz überschreiten, da grundsätzliche Entscheidungen nur dem Ökumenischen Konzil als Sprecher der ganzen Kirche möglich sind. Wer allerdings unter den heutigen Umständen diese höchste Instanz vertritt, ist ein ungelöstes Problem.

In der Begegnung von Orthodoxie und Heterodoxie kann die Kirchl. Ökonomie dort angewandt werden, wo die Rückkehr zu der Kirche erleichtert werden soll. Aus diesem Grunde können auch einige der von Heterodoxen gespendeten Sakramente anerkannt werden bei einer Konversion (II, 186 ff.). Ihre Grenzen hat die Anwendung jedoch da, wo die kirchliche Glaubenslehre verletzt würde (II, 168 ff; bes. 177 f.), und so kann es keine Sakramentsgemeinschaft dort geben, wo die Fülle des Glaubens fehlt (II, 174), wie es in der Sondererklärung der ostkirchlichen Delegation in Lausanne hieß (s. Amtl. dt. Bericht, S. 439 ff.).

Die Formulierung, in der der Verf. das Ergebnis seiner Untersuchung zusammenfaßt, lautet: „Ökonomie ist die aus zwingenden Umständen oder um des größeren Nutzens einiger Glieder oder auch der ganzen Kirche willen von zuständiger Stelle und unter Wahrung bestimmter Voraussetzungen gestattete befristete oder dauernde Abweichung von der ‚Akribeia‘, sofern gleichzeitig die Frömmigkeit und die Reinheit der Lehre unversehrt bewahrt bleiben“ (II, 209).

4. Die beiden Arbeiten zeichnen sich durch eine überaus klare und systematische Zusammenstellung und Untersuchung der kirchenrechtlichen Entscheidungen und der kirchlichen Praxis sowie durch eine umfangreiche Dokumentation aus. (Die einschlägigen Arbeiten aus der russischen Theologie waren dem Verf. leider nicht zugänglich.) Die Möglichkeiten ostkirchlicher Ökumenik sind damit von dem kanonischen Recht her analysiert.

Es wurde schon bemerkt, daß es dem Verf. allein um die historische Seite des Problems geht, wenn er auch von der Voraussetzung ausgeht, daß die kanonischen Bestimmungen auch heute noch die Richtlinien und Grenzen der ökumenischen Begegnung für die Orthodoxie enthalten. Von hier aus ergibt sich aber über die historische Analyse hinaus eine Fülle von Problemen, die in gebotener Kürze noch kurz skizziert werden sollen. Sie können unter zwei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden: a) unter der Frage nach der Anwendbarkeit der altkirchlichen Kanones auf die heutigen veränderten Verhältnisse; b) unter der Frage nach dem Verhältnis von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche oder nach dem Verhältnis von kirchenrechtlicher Bestimmung und theologischer Aussage.

a) Die kirchenrechtlichen Konzilsentscheidungen gegen die Häretiker sind Bestimmungen, die in ganz konkreten Situationen im Kampf der Orthodoxie gegen ganz bestimmte Häresien gefällt worden sind. Ihre Uneinheitlichkeit könnte gerade ein Hinweis darauf sein, daß sie keineswegs absolute Geltung beansprucht haben, sondern Entscheidungen von Fall zu Fall darstellen. Man wird also hier die Frage stellen müssen, ob und inwieweit diese Entscheidungen auf das heutige Verhältnis von Orthodoxie und Heterodoxie noch anwendbar sind. Die heutige Autorität der Kanones beruht aber offensichtlich nicht so sehr auf ihrem sachlichen Inhalt, sondern auf ihrer formalen Autorität als Beschlüsse ökumenischer Konzile, und es liegt die Vermutung nahe, daß die Bemühungen um eine einheitliche Praxis in der ostkirchlichen Ökumenik auf der Grundlage alter Bestimmungen über das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie Ausdruck einer großen Aporie sind, die durch das dauernde Scheitern der Pläne für ein pan-orthodoxes Konzil, auf dem die durch die ökume-

nische Bewegung hervorgerufenen Fragen behandelt werden könnten, entstanden ist. Doch diese neue Fragen werden zunächst von der ostkirchlichen Theologie geklärt werden müssen, und zwar nicht in der Identität mit der Tradition, sondern in einer lebendigen Kontinuität in der Tradition. Ansätze dazu sind durchaus schon vorhanden.

b) Die nächste Frage ergibt sich unmittelbar aus der vorhergehenden. Bekanntlich besitzt die Ostkirche keine dogmatischen Konzilsentscheidungen (horoi) über das Wesen und die Gestalt der Kirche, wie es etwa bei den trinitarischen und christologischen Dogmen der Fall ist. Wenn nun im ökumenischen Gespräch ekklesiologische Aussagen über das Vorhandensein von Kirche und die Gültigkeit von Sakramenten usw. vom kanonischen Recht her gemacht werden, so haben diese Aussagen offenkundig auch dogmatischen Charakter, indem sie Aussagen über die Grenzen der Kirche und auch über die Wirksamkeit des hl. Geistes enthalten. Man muß also hier von dogmatischen Kanones sprechen. Da aber das Kirchenrecht in der Ostkirche trotz aller Ansätze dazu noch nicht kodifiziert worden ist, erhebt sich die Frage nach dem Kriterium für solche dogmatischen Kanones (vgl. H. Alivisatos, „Gibt es dogmatische Kanones?“ in: „Gedenkschrift für Spyridon Lampros“, Athen 1935, S. 475–480). Dieses Kriterium kann nach der ostkirchlichen Praxis nicht in der Tatsache liegen, daß ein Kanon von einem ökumenischen Konzil beschlossen wurde, denn viele der Kanones sind heute nicht mehr im Gebrauch, und außerdem bestehen Diskrepanzen nicht nur im Verhältnis von Theorie und Praxis, sondern auch innerhalb der Theorie selbst. Man wird daher die weitere Frage stellen müssen, ob die im ostkirchlichen Kirchenrecht festgestellte Unsicherheit der Kanones und der kirchlichen Praxis nicht vielmehr der Ausdruck dafür ist, daß man immer eine endgültige dogmatische Definition der Grenzen der Kirche vermieden hat? Diese Ansicht wird z. B. von dem russischen Kirchenrechtler N. Afanasieff vertreten („Die Grenzen der Kirche“, russ. in: „Pravoslavnaia Mysl“ VII, Paris 1949, S. 17–35, bes. S. 31 f.). Das hieße aber, daß die Unsicherheit der Kanones und der kirchlichen Praxis nicht einfach ausgeglichen werden darf, sondern daß zuerst das dahinter verborgene theologische Problem berücksichtigt werden muß, da

sonst nur das dogmatische Problem der Eklesiologie durch das kanonische Recht kompensiert wird.

Besondere Bedeutung hat das Verhältnis von kanonischer und dogmatischer Aussage bei der Kirchlichen Ökonomie, d. h. bei der Anerkennung und Verwerfung heterodoxer Sakramente auf Grund einer kirchlichen Entscheidung. Leider kann jedoch hier auf die Diskussion um diese Frage in der orthodoxen Theologie nicht mehr eingegangen werden.

Es geht um das Verhältnis der kanonischen zu den pneumatischen Grenzen der Kirche. Kotsonis kommt auf die Frage am Ende seiner Untersuchung über die Interkommunion zu sprechen (1282f.), wo er betont, daß er ohne alle Leidenschaft lediglich den kanonischen Sachverhalt dargelegt habe, ohne damit das Werk der Einigung behindern zu wollen. „Was jedoch die persönlichen Gefühle des Verfassers für die Heterodoxen betrifft, so können sie nicht besser als durch die folgenden Ausführungen von Chomjakow ausgedrückt werden“, und er zitiert hier aus A. S. Chomjakows „Die Einheit der Kirche“ einen Abschnitt, in dem der bezeichnende Satz vorkommt: „Die übrige Menschheit aber, die entweder der Kirche fremd ist oder mit ihr durch Bande verbunden ist, die Gott ihr nicht zu enthüllen geruhte, überläßt sie dem Gericht des jüngsten Tages“ (s. „Östliches Christentum“, Bd. II, Seite 2).

Gerade die Praxis der Ostkirche zeigt immer wieder in ihrer großen Freiheit gegenüber den theoretischen Prinzipien das Wissen um die Relativität und Unsicherheit der Grenzen der Kirche vor dem Herrn der Kirche. Doch es ist für alle Kirchen schwer, wenn nicht sogar unmöglich, diese Erfahrung auch in der Theologie wirksam werden zu lassen. Darin liegt die Tragik der Zertrennung der Christenheit, aber auch die Hoffnung, daß diese Grenzen von oben her transparent werden. Reinhard Slenczka

## DIE CHRISTENHEIT UND DIE PROBLEME DER WIRTSCHAFT

Unter dieser Überschrift veröffentlicht der an der schottischen Universität Aberdeen tätige Nationalökonom Denys Munby ein Buch, dessen klarem Aufbau man die Herkunft aus einer doch naturgemäß lockerer gehaltenen Vorlesungsreihe (vor dem New

Yorker Union Theological Seminary 1954) nicht mehr anmerken würde, wenn nicht die im Grunde mündlich gesprochenen witzigen Seitenbemerkungen stehengeblieben wären. Munby, ein Anglikaner (also im presbyterianischen Schottland in partibus infidelium) ist stellvertretender Vorsitzender des seit Evanston tätigen ökumenischen Ausschusses zum Studium der Länder raschen sozialen Umbruchs. Er hat sich in Großbritannien einen Namen durch wirtschaftswissenschaftliche Arbeiten über das Wohnungswesen und das Mietenproblem gemacht und arbeitet in der neu aktivierten „Fabiergesellschaft“ mit.

Die ersten hundert Seiten seines Buches klären die Ausgangsstellung. Sie beginnen mit einer theologischen Grundlegung des Verhältnisses zwischen dem christlichen Glauben und der menschlichen Gesellschaft. Ausgangspunkt ist die Schöpfung der Welt durch Gott (Gott ist unerforschlich und kann nicht als Diener unserer edlen oder gemeinen Absichten „gezähmt“ werden). Die von Gott geschaffene Materie ist als Schöpfung gut. Die menschliche Gesellschaft hat den Sündenfall erlebt und das Kommen des Gottessohnes. Jesus Christus bestätigte den Wert der Gottesgaben („er setzte sich zu Tisch mit Kneipiers und Sünderinnen, ... er wußte, daß gesellschaftliche Ehrbarkeit und gute Geselligkeit nicht immer am gleichen Platz zu finden sind“). Er forderte aber auch Freiheit von der Verstrickung an die irdischen Güter und Werte. Die hier gezeigte Spannung wird in ihrer Tiefe ausgedeutet. In ihr ist die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit begriffen, zwischen Alltäglichkeit und Majestät („Gottes Sohn wandelte auf Erden in einer ganz schlichten, allgemeinmenschlichen Weise“).

Auf der Grundlage dieser Spannung wird das weitere verständlich. Eine christliche Sozialethik kann nur vom christlichen Begriff der menschlichen Natur her entwickelt werden, nicht von einem Kodex der Sittengebote aus. Das Neue Testament ist kein ethisches Lehrbuch. Der in ihm gezeigte Mensch soll sich aber auch in der Gesellschaft durchsetzen („die Gnade Gottes befähigt uns, in wirklicher Menschlichkeit auf dieser Welt zu leben“). Soziale Störungen ergeben sich dann, wenn die Gesellschaft von falschen Grundsätzen her aufgebaut wird. So ist „der Kommunismus